

SEMINARE

SEMINARE

Tomy wydane Published Volumes

1 – 1975	19 – 2003
2 – 1977	20 – 2004
3 – 1978	21 – 2005
4 – 1979	22 – 2005 (jubileuszowy/jubilee vol.)
5 – 1981	23 – 2006
6 – 1983	24 – 2007
7 – 1985	25 – 2008
8 – 1986	26 – 2009
9 – 1987/1988	27 – 2010
10 – 1994	28 – 2010
11 – 1995	29 – 2011
12 – 1996	30 – 2011
13 – 1997	31 – 2012
14 – 1998	32 – 2012
15 – 1999	33 – 2013
16 – 2000	34 – 2013
17 – 2001	35 – 2014 nr 1
18 – 2002	35 – 2014 nr 2

SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWE

KWARTALNIK

Tom 35 nr 3

TOWARZYSTWO NAUKOWE FRANCISZKA SALEZEGO
KRAKÓW-PIŁA-WARSZAWA-WROCŁAW

2014

Publikacja dofinansowana przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

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 Ewa Matyba
we współpracy z dr Joanną 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 2014
ISSN 1232-8766

Wydawnictwo, druk i oprawa

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

Redaguje Zespół

Robert Bieleń, Krzysztof Butowski (sekretarz), Mariusz Chamarczuk, Marek T. Chmielewski, Stanisław Chrobak (zastępca redaktora naczelnego), Arkadiusz Domaszk, Jerzy Gocko (redaktor naczelny), Kazimierz Gryżenia, Grzegorz Hołub, 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. Cristian Desbouts, Università Pontificia Salesiana (Rzym, Włochy); prof. dr hab. Ihor Dobrianski, Instytut Gospodarki Regionalnej i Ekonomii (Kirowohrad, Ukraina); prof. Paolo Gambini, Università Pontificia Salesiana (Rzym, Włochy); prof. Sheamus Hegarty, International Association for the Evaluation of Educational Achievement (Amsterdam, Holandia); 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

ThDr. René Balák PhD (Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave – Słowacja); ks. dr hab. Janusz Balicki, prof. UKSW (Warszawa); ks. dr hab. Tadeusz Bąk, prof. UKSW (Warszawa); ks. prof. dr hab. Ignacy Bokwa (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Wojciech Bołoz (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Tadeusz Borutka (UPJPII, Kraków); o. prof. dr hab. Andrzej Derdziuk (KUL, Lublin); prof. dr hab. Ihor Dobrianski (Instytut Gospodarki Regionalnej i Ekonomii, Kirowohrad – Ukraina); ks. prof. dr hab. Józef Dołęga (UKSW, Warszawa); 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); ks. prof. dr Zbigniew Formella SDB (Università Pontificia Salesiana, Rzym – Włochy); dr hab. Konrad Glombik (UO, Opole); dr hab. Czesław Grajewski, prof. UKSW (Warszawa); ks. dr Stanisław Jankowski SDB; dr Przemysław E. Kaniok (UO, Opole); 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. 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); ks. prof. dr hab. Józef Mandziuk (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk (KUL, Lublin); ks. dr hab. Leszek Misiarczyk, prof. UKSW (Warszawa); 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); prof. dr hab. Jan Piskurewicz (Instytut Historii Nauki PAN, UKSW, Warszawa); 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. dr hab. Adam Solak, prof. UP (Kraków); prof. Michele Sorice (Free International University for Social Studies „Guido Carli”, Rome - Italy); ks. dr hab. Lucjan Świto (UWM, Olsztyn); prof. dr hab. Wiesław Theiss (UW, Warszawa); ks. dr hab. Piotr Wiśniewski (KUL, Lublin); ks. dr hab. Józef Wroceński, prof. UKSW (Warszawa); ks. prof. dr hab. Sławomir Zaręba (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Witold Zdaniewicz (Wyższa Szkoła Nauk Społecznych im. ks. J. Majki, Mińsk Mazowiecki); ks. dr hab. Andrzej Żądło, prof. UŚ (Katowice); ks. dr hab. Wojciech Życiński SDB, prof. UPJPII (Kraków)

SEMINARE

LEARNED INVESTIGATIONS

QUARTERLY

Volume 35 No. 3

TOWARZYSTWO NAUKOWE FRANCISZKA SALEZEGO
KRAKÓW-PIŁA-WARSZAWA-WROCŁAW

2014

Editor's office address
SEMINARE

P.O. Box 26; 05-092 Łomianki; 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 Ewa Matyba
in collaboration with 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 2014

ISSN 1232-8766

Printed by

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

Editorial Staff

Robert Bielen, 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. Cristian Desbouts, Università Pontificia Salesiana (Roma, Italy); prof. dr hab. Ihor Dobrianski, Institute of Regional Economy (Kirovohrad, Ukraine); prof. Paolo Gambini, Università Pontificia Salesiana (Rome, Italy); prof. Sheamus Hegarty, International Association for the Evaluation of Educational Achievement (Amsterdam, Holland); prof. 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

René Balák, Janusz Balicki, Tadeusz Bąk, Ignacy Bokwa, Wojciech Bołoz, Tadeusz Borutka, Andrzej Derdziuk, Ihor Dobrianski, Józef Dołęga, Henryk Drawnel, Kazimierz Dullak, Ginter Dzierżon, Timothy Eccles, Zbigniew Formella SDB, Konrad Glombik, Czesław Grajewski, Stanisław Jankowski, Przemysław E. Kaniok, Bernard Kołodziej TChr; Tadeusz Kołosowski SDB; Jerzy Koperek; Stanislav Košč, Czesław Krakowiak, Stanisław Kulpaczyński, Mariusz Kuźniar, Anna Latawiec, Jerzy Lewandowski, Tadeusz Lewicki, Zbigniew Łepko, Józef Mandziuk, Andrzej Maryniarczyk, Leszek Misiarczyk, Piotr Morciniec, Józef Naumowicz, Jacek Nowak, Marian Nowak, Bartosz Nowakowski, Sławomir Nowosad, Krystyna Ostrowska, Jan Piskurewicz, Marek Podhajski, Ewa Podrez, Greg Prater, Jan Przybyłowski, Maria Ryś, Tadeusz Sarnowski, Adam Solak, Michele Sorice, Lucjan Świto, Wiesław Theiss, Piotr Wiśniewski, Józef Wroceński, Sławomir Zaręba, Witold Zdaniewicz, Andrzej Żądło, Wojciech Życiński

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

SEMINARE
t. 35 * 2014, nr 3, s. 11-19

Ks. SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

JAN MAZERSKI SDB (1901-1944), BIBLISTA I ORIENTALISTA

Ks. Jan Mazerski był jednym z tych biblistów, którzy w latach trzydziestych XX w. do polskiego środowiska biblijnego wnosili nowe spojrzenie na Biblię. Nowoczesne instytucje naukowe, czyli Papieski Instytut Biblijny w Rzymie, którego był absolwentem, oraz Szkoła Biblijna i Archeologiczna w Jerozolimie, gdzie był studentem, wywarły największy wpływ na ukształtowanie osobowości i warsztatu naukowego ks. J. Mazerskiego. Powrót do źródeł w metodologii pracy naukowej nad Biblią, konieczne uwzględnienie szerokiego środowiska wpływającego na kształt i przekaz tekstu biblijnego (*Sitz im Leben*) oraz niezbędność naturalnych odniesień do języków oryginalnych, przy zachowaniu szacunku dla Vulgaty – Biblii Kościoła, czyniły z ks. J. Mazerskiego biblistę nowoczesnego i kompetentnie służącego Kościołowi.

Jego uzdolnienia muzyczne, odkryte w czasie praktyki pedagogicznej¹ w Szkole Organistowskiej w Przemyślu, kształtowały jego piękną i szlachetną duszę, otwartą na wszystko, co piękne². „Muzyczne zainteresowania ks. Jana Mazerskiego skoncentrowały się głównie na chóralistyce”³. O jego wrażliwości i kompetencjach muzycznych zaświadczyć może krótki fragment, pochodzący z 15.10.1969 roku, tekstu ks. Mariana i Mikołaja Kamińskich: „Już przed trzydziestu laty ks. Mazerski uczynił z rąbanej gregoriany melodyjny zaśpiew. Zwolnił napięcia z schrypniętego nieraz gardła i przeniósł pod sklepienia «pieśń nową». Najpierw uciszył, narzucił metodyczny falset śpiewakom, by wkrótce swoim dynamizmem wypełnić całe korowody śpiewu figuralnego. Wspaniałe crescendo i descrescenda, rytardanda w punktach kulminacyjnych, przyśpieszenia tempa i przejścia do zanikających ściszeń, to tajemnica profesora śpiewu w Salezjańskim Studentacie Filozo-Teologicznym w Krakowie”⁴. Wcześniej swoje pasje muzyczne

¹ W formacji salezjańskiej był to wówczas trzyletni czas aplikacji zdobytej wiedzy do rzeczywistości wychowawczej w różnorodnych instytucjach pedagogicznych, kształcących i wychowujących młodzież, będący jednocześnie okresem weryfikacji zdobytej wiedzy i przygotowania do definitywnej decyzji o złożeniu profesji wieczystej.

² Por. T. Przybylski, *Ks. dr Jan Mazerski SDB (1901-1944), biblista-muzyk*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 48(1995)1, s. 47.

³ Tamże, s. 49.

⁴ Archiwum Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie [dalej: AITSK],teczka

kształtował – w trakcie studiów – w Turynie, studiując polifonię u prof. J. Pagelliego, a gregorianę u prof. J. Grosso. W Rzymie, podczas studiów w Instytucie Biblijnym, prowadził chór w salezjańskim zakładzie *Sacro Cuore*⁵.

Dla pogłębiania kompetencji muzycznych w zakresie śpiewu gregoriańskiego przez pewien czas przebywał w opactwie Solesmes, u samych źródeł odnowy liturgicznej w Kościele. Biogram ks. J. Mazerskiego jako muzyka (wraz z odniesieniami do źródeł) został opracowany przez ks. T. Przybylskiego, stąd w tym miejscu należy poprzestać na stwierdzeniu, iż zainteresowania muzyczne pogłębiały i poszerzały jego erudycję oraz formowały osobowość wrażliwą na piękno.

1. JAN MAZERSKI – STUDENT

Jan⁶ Mazerski urodził się 27 sierpnia 1901 roku w Recklinghausen w Westfalii, dokąd jego rodzice emigrowali, opuszczając Radymno na Pomorzu. W świetle jego podania o przyjęcie do nowicjatu Towarzystwa św. Franciszka Salezego można powiedzieć, że życie zakonne było jego marzeniem. Pierwsze miejsce rozeznawania jego powołania, to wspólnota pallotyńska w Wadowicach. Nieco rozczarowany, po pewnym czasie zgłosił się do zakładu salezjańskiego w Oświęcimiu, podejmując próbę aspirancką. Sam adept napisał w 1919 roku, że w tym domu znalazł przykład niez mordowanej pracy i poświęcenia, co utwierdziło go w powziętym zamiarze⁷. W opinii przełożonego, Jan Mazerski przejawiał szczególne zdolności lingwistyczne. Odbywszy kanoniczny nowicjat, złożył trzyletnie śluby w Towarzystwie Salezjańskim.

Podjąwszy studia w Salezjańskim Studentacie Teologicznym w Krakowie⁸ w 1923 roku, zwyczajem ówczesnym równocześnie złożył egzamin dojrzałości w Państwowym Gimnazjum nr 5. Zgodnie z zasadami formacji, przyjętymi w Towarzystwie Salezjańskim, podjął następnie praktykę pedagogiczną, pierwszy rok w sierocińcu⁹, a dwa następne lata w Salezjańskiej Szkole Organistowskiej w Przemyślu. Kolejny etap studiów odbył w latach 1926-1930, w Międzynarodowym Instytucie Teologicznym w Turynie (*Pontificio Ateneo Salesiano di san Paolo*), po czym przyjął święcenia prezbiteratu, których udzielił mu bp Ernesto Coppo.

Przełożeni dostrzegli w ks. Janie wybitne uzdolnienia, stąd – z gruntowną znajomością języka niemieckiego wyniesioną z domu rodzinnego – został posłany do Rzymu, aby podjąć studia specjalistyczne w Papieskim Instytucie Biblijnym (Biblicum). Ukończywszy je w 1932 roku, udał się do Palestyny, by uzupełnić wiedzę teoretyczną o praktyczne aspekty geografii i archeologii biblijnej. Praca wieńcząca studia w PIB dotyczyła jednej z apokalips apokryficznych,

osobowa ks. J. Mazerskiego.

⁵ Por. AITSK, oświadczenie pisemne ks. Z. Kuzaka,teczka osobowa ks. J. Mazerskiego.

⁶ W gronie rodzinnym używano imienia Janusz.

⁷ Por. AITSK, podanie do nowicjatu,teczka osobowa ks. J. Mazerskiego.

⁸ Obecnie Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie.

⁹ Dom Opieki św. Józefa w Przemyślu przy ul. Czarnieckiego 59.

4 Księgi Ezdrasza, a dokładniej, badań nad pojęciem grzechu: *Libri IV Esdrae doctrina hamartologica*¹⁰. Samo zajęcie się problematyką apokryficzną wskazuje na ukierunkowanie zainteresowań naukowych ks. J. Mazerskiego. Ze studiów w PIB wyniósł bowiem pogląd – promowany np. przez ówczesnego rektora, później kardynała, ks. A. Bea SJ – że badania biblijne winny być prowadzone z uwzględnieniem szerokiego, orientalnego środowiska, w którym powstawały pisma biblijne. W czwartej dekadzie XX w. pogląd ten wymagał jeszcze ciągłego „przebijania się” w środowiskach biblistów. Dopiero Sobór Watykański II i teologia posoborowa sprawiła, że czymś naturalnym stało się sięganie po literaturę apokryficzną, zwłaszcza apokaliptyczną¹¹.

2. WYKŁADOWCA ZAGADNIEŃ BIBLIJNYCH

Po roku pobytu w Palestynie, wrócił do Polski, aby zgodnie z wolą przełożonych podjąć biblijną działalność dydaktyczną i naukową w Krakowie, gdzie w latach 1933–1938 prowadził dla kleryków seminarium salezjańskiego zajęcia z Pisma św. i języka hebrajskiego¹². Równocześnie mógł realizować swoje pasje muzyczne w Instytucie Teologicznym i w Śląskim Seminarium Duchownym¹³.

Dał się wówczas poznać jako świetnie zapowiadający się biblista, stąd w roku 1937 zaproponowano mu zajęcia z języka hebrajskiego na Wydziale Teologicznym w Uniwersytecie Jagiellońskim. Jego praca trwała krótko, jako że w 1939 roku wybuchła wojna.

Wykłady z języka hebrajskiego były bardzo wymagające, ale wykładowca cieszył się szacunkiem studentów, którzy zapewne wyrażali swoje opinie wobec przełożonych. Świadczą o tym słowa metropolity krakowskiego księcia kardynała Adama Sapiehy, który w zimie 1940 roku, przed wejściem do kaplicy w seminarium salezjańskim przy ul. Tynieckiej 39, w żartobliwym nieco tonie, zwrócił się do ks. Jana Mazerskiego: „... proszę o litość dla moich kleryków; niech ich profesor tak nie męczy z języka hebrajskiego”¹⁴. Ówczesny student UJ, późniejszy uznany biblista, ks. W. Borowski, zaświadcza o swojej wysokiej ocenie zajęć ks. J. Mazerskiego, przyznając, że od swego Mistrza przejął zapał do filologii orientalnej i archeologii¹⁵. Inny z jego studentów pisze: „Profesor przygotowywał nas

¹⁰ Istotne fragmenty pracy wydrukowane w periodyku PIB w Rzymie: J. Mazerski, *Libri IV Esdrae doctrina hamartologica*, *Verbum Domini* 12(1932)12, s. 374–376; 13(1933)3, s. 84–90; 13(1933)7, s. 215–222; 13(1933)8, s. 247–250; 13(1933)12, s. 359–370.

¹¹ Olbrzymie zasługi położył w tym względzie kard. Augustin Bea, w latach studiów ks. Mazerskiego rektor PIB w Rzymie.

¹² Na ten czas datuje się jego naukową współpracę z ks. M. Kordelem, wychowankiem zakładu salezjańskiego w Oświęcimiu, późniejszym liturgistą, autorem pierwszego po wojnie tłumaczenia na j. polski Mszału polsko-łacińskiego i licznych mszalików.

¹³ Do prowadzenia wykładów zaangażowany został przez ówczesnego biskupa katowickiego A. Hlonda, salezjanina.

¹⁴ AITSK, wspomnienia ks. M. Kamińskiego,teczka osobowa.

¹⁵ Por. tamże.

do wysokogórskiej wspinaczki. Czego on nie kazał zabrać nam na tę alpejską wyprawę! Wykład był drobiazgowy. Upływały tygodnie nad jednym wierszem¹⁶. Aczkolwiek ks. J. Mazerski za podstawę dociekań naukowych w biblistyce uważał filologię orientalną, wystarczająco jasno i zdecydowanie akcentował w pracy biblisty konieczność osobistej wiary, w obliczu powszechnej presji racjonalizmu i modernizmu.

Ks. J. Mazerski o swojej dydaktyce wyraził się następująco: „Obowiązek swój nauczyciela Pisma Świętego pojmuję naprawdę z miłością i skrupulatnie poświęcam temu bardzo dużo czasu. Na dodatkowe obowiązki nie znajduję absolutnie możliwości i czasu¹⁷. Sam przyznawał lojalnie, że nie chciałby pełnić posługi radcy (w seminarium osoba odpowiedzialna za studia), ale chciałby być zwykłym wykładowcą Pisma Świętego.

3. KRZEWICIEL WIEDZY BIBLIJNEJ

Znajdował jednak czas na posługę duszpasterską, jakkolwiek zawsze związana ona była z tematyką biblijną. W kościele św. Stanisława Kostki w krakowskich Dębnikach, spotykał się z grupą młodych ludzi, formowanych w grupie Żywego Różańca przez Sługę Bożego Jana Tyranowskiego¹⁸. Wśród nich był Karol Wojtyła, który – jak sam wyznał – w tym kościele i w tym środowisku, przed obrazem Wspomożycielki Wiernych, wymodlił sobie powołanie¹⁹. Ks. J. Mazerski był prekursorem we wprowadzaniu w Polsce godzin biblijnych, komentując zwłaszcza listy św. Pawła, m.in. w tej grupie młodych ludzi, z których jedenastu zostało wkrótce kapłanami.

Umiłowanie wiedzy i chętnie podejmowanie wszelkiego trudu naukowego sprawiało, że ks. Jan każdą wolną od wykładów i zakonnych obowiązków chwilę wykorzystywał dla polepszenia swojego warsztatu naukowego. Jego eksploracje naukowe w Anglii, Holandii i Francji miały na celu przygotowanie pracy prezentującej postać Wiktoryna Bytnera (Bythnera), urodzonego w Polsce w XVII wieku profesora Pisma Świętego w Cambridge, autora m.in. *Clavis linguae Sanctae*, wydanego w roku 1648 w Cambridge, *Lingua eruditorum sive institutio methodica linguae sanctae*, wydanego w Oxfordzie w roku 1638, czy *Lyra prophetica Davidis Regia sive analysis Psalmorum*, wydanego w 1645 roku w Londynie. Dla prowadzenia swoich badań w Anglii i Holandii, ks. J. Mazerski otrzymał w 1938 roku jednorazowe stypendium z Funduszu Kultury Narodowej

¹⁶ AITSK, list ks. M. Kamińskiego datowany 14.10.1969.

¹⁷ AITSK, list ks. J. Mazerskiego z Londynu z grudnia 1934 r. do przełożonego w Krakowie, teczka osobowa.

¹⁸ Por. szerzej M. Szafarski, *Perła ewangeliczna: służa Boży Jan Leopold Tyranowski 1901-1947, apostoł Żywego Różańca*, Wydawnictwo Współpracowników ks. Bosko, Kraków 2000.

¹⁹ Metropolita krakowski K. Wojtyła, wizytując w 1972 r. dębnicką parafię prowadzoną przez salezjanów, wyznał: „Przed tym obrazem wymodliłem sobie i ugruntowałem moje powołanie kapłańskie”, dokumenty archiwum parafialnego.

im. Józefa Piłsudskiego²⁰. W swoich badaniach zajmował się także historią arianizmu w Polsce, prowadząc je w aspekcie biblijnym. Część efektów swoich badań opublikował w periodykach specjalistycznych, zaś część przygotował do druku²¹. Niestety, nie było mu dane cieszyć się ich opublikowaniem.

Ks. M. Kamiński zapisał: „Okolo 1937 r. w naukowych kołach Krakowa zauważono niezwykłą indywidualność. Jesienią przed odczytem o. jezuita misjologa w sali Domu Katolickiego usłyszałem rozmowę. Z dużym zafascynowaniem mówił o naszym Profesorze pewien ksiądz krakowski, który wskazywał na wnikliwy sąd, bystrość i siłę przekonania, z jaką bronił salezjański biblista swych poglądów w dziedzinie ożywiających się studiów biblijnych. [...] Zaproszony do udziału w zbiorowym przekładzie Biblii z języków oryginalnych na język polski, żył pracą nad najlepszym wyrazem dla jednej z ksiąg sapiencjalnych. Udział jego w tak żywym nurcie biblistyki sprawiał, że w wykładzie swoim podawał najnowsze wyniki badań. Rozszerzał się wstęp ogólny, a wstęp szczegółowy stawał się prelekcjami monograficznymi”²².

Informacja o przekładzie Biblii na język polski jest istotna. Chodzi tutaj o udział ks. J. Mazerskiego w pierwszym zjeździe biblistów polskich w Krakowie, w dniach 31.03-1.04.1937 roku, zainicjowanym przez ks. prof. Piotra Stacha z Uniwersytetu Lwowskiego, a zorganizowanym ostatecznie w Krakowie przez ks. prof. J. Archutowskiego, profesora UJ. Inicjatywa ta została podjęta w wyniku rozpoczętej już wcześniej dyskusji na temat potrzeby nowego tłumaczenia Pisma św. na język polski, a w konsekwencji projektowano także nowy, obszerny komentarz do poszczególnych ksiąg biblijnych.

W trakcie zjazdu powołano komitet mający zająć się projektowanym dziełem, a w podkomitecie dla Starego Testamentu, obok ks. J. Archutowskiego, ks. W. Gronkowskiego, ks. A. Klawka i ks. S. Stysia, znalazł się także ks. J. Mazerski²³. Powołanie do tak ważnego, epokowego przecież zadania, świadczy o uznaniu, jakim cieszył się ten naukowiec. Chodziło bowiem o dzieło niebagatelne. Nie tyle o rewizję Vulgaty, ile o zupełnie nowe, z języków oryginalnych zrobione, tłumaczenie Biblii, dla potrzeb zarówno studiów biblijnych, jak i dla duszpastersstwa. Przystąpiono do realizacji dzieła i przygotowano tekst przekładu, ale – wg niektórych informacji – wszystko miało zostać zniszczone w wyniku działań wojennych. Zadanie to udało się zrealizować dopiero po wojnie, w postaci tzw. Biblii Poznańskiej²⁴.

²⁰ Por. AITSK, list dyrektora Funduszu Kultury Narodowej Józefa Piłsudskiego z Prezydium Rady Ministrów, powiadamiający o przyznaniu stypendium („bezzwrotny zasiłek”) na badania hebraistyczne,teczka osobowa.

²¹ Por. tamże.

²² AITSK, list pośmiertny ks. J. Mazerskiego.

²³ Por. W. Chrostowski, *U początków tradycji sympozjów polskich*, w: *Deus meus et omnia. Księga pamiątkowa ku czci o. prof. Hugolina Langkammera OFM w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. M.S. Wróbel, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 61-62.

²⁴ Dziękuję ks. prof. dr hab. T. Jelonkowi za uszczegółowienie tych informacji.

Kwestia pierwszego zjazdu biblistów i przygotowania nowego tłumaczenia Biblii najwyraźniej bardzo zajmowała ks. J. Mazerskiego, co widać choćby po trzech tekstach, poświęconych temu zagadnieniu, a zamieszczonych w marcu i kwietniu 1937 roku w „Głosie narodu”. W tym miesięczniku zamieszczał też bardziej popularne teksty o tematyce biblijnej dotyczące nowych odkryć archeologicznych, zwłaszcza starożytnych tekstów.

4. OKRES WOJENNY

Wojna zaskoczyła ks. Mazerskiego w Suezie, w Egipcie, skąd napisał list do inspektora swojej prowincji zakonnej, informując o eksploracjach naukowych w Kairze, na Synaju i w Górnym Egipcie, które ubogacą jego wykłady i publikacje. Powiadał też o swoim powrocie do Polski, który miał nastąpić w listopadzie 1939 roku²⁵. Po powrocie do Polski, ks. Mazerski, jak się wydaje, nie prowadził już oficjalnie zajęć dydaktycznych²⁶.

W 1941 roku osobą księdza zaczęło interesować się gestapo. Ostrzeżony o grożącym niebezpieczeństwie przez ks. arcybiskupa Adama Sapiechę, ks. Mazerski opuścił seminarium w krakowskich Dębnikach i schronił się w klasztorze sióstr Albertynek na Prądniku Czerwonym w Krakowie. Bliższe okoliczności, które spowodowały opuszczenie Krakowa i wyjazd do Warszawy, podał po wojnie świadek tych wydarzeń, ks. Jan Piwowarczyk, mianowany we wrześniu 1939 roku rektorem Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Krakowie Ks. J. Mazerskiego poszukiwało krakowskie gestapo, najpierw w seminarium w Dębnikach, potem u sióstr Albertynek²⁷. W tym czasie ks. Mazerski przebywał w archiwum kurialnym. Powiadomiony o zagrożeniu, wyjechał do Warszawy i ukrył się w mieszkaniu ks. prof. J. Archutowskiego²⁸, od 1943 r. będącego proboszczem parafii Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny na Nowym Mieście. Tam przebywał do wybuchu powstania w Warszawie.

Przebywając w Warszawie, dojeżdżał do Sokołowa Podlaskiego, gdzie prowadził wykłady na tajnych kursach teologicznych. W tak trudnych warunkach wojennych, planował – wspólnie ze swoim kolegą ze studiów w PIB w Rzymie, ks. W. Gronkowskim, przesiedlonym z Poznania do Sokołowa Podlaskiego – pastoralne tłumaczenie listów św. Pawła.

²⁵ Por. AITSK, list do inspektora ks. A. Cieślara z dnia 1.09.1939 r., teczka osobowa.

²⁶ Wpisy ocen z j. hebr. w katalogu Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego (wówczas Instytut Teologiczny) kończą się na roku akademickim 1938/39 – Archiwum WSDTS w Krakowie; 6.11.1939 roku zamknięto UJ, aresztując jego profesorów, stąd ks. J. Mazerski również nie prowadził zajęć w UJ.

²⁷ Por. T. Przybylski, *Ks. dr Jan Mazerski SDB (1901-1944), biblista-muzyk*, s. 45.

²⁸ Por. S. Jędrzejewski, *Powstanie i rozwój „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”*, w: *Sześćdziesiąt lat „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” w służbie odnowy biblijnej i liturgicznej w Polsce*, red. S. Wronka, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2007, s. 56.

W czasie powstania, razem z ks. J. Archutowskim, schronił się w podziemiach kościoła sióstr sakramentek. Dokładne okoliczności śmierci ks. J. Mazerskiego opisała w liście do przełożonego salezjańskiej inspektorii św. Jacka w Krakowie siostra Celestyna z klasztoru benedyktynek²⁹. Pisała w nim m.in.: „Ks. Jan Mazerski przybył do naszego schronu wraz ze swym przyjacielem ks. prałatem Józefem Archutowskim około 18 sierpnia 1944 roku. Był to moment najcięższych walk o Starówkę. Klasztor nasz był już doszczętnie zburzony. [...] Kościół odporniejszy, jeszcze się trzymał. [...] Schron był wypełniony po brzegi (ok. 1000 osób). Zdołaliśmy uporządkować małą piwnicę, umebłować ją jako tako i oddać do użytku naszym kapłanom tj. ks. prof. Archutowskiemu, ks. dr Mazerskiemu i ks. Rozwadowskiemu – naszemu kapelanowi. Schron ten zajmował ks. Mazerski aż do chwili swego zgonu i w nim zginął. [...] W swej piwniczce spędzał całe godziny nad brewiarzem, lub modlił się klęcząc u stóp małego krzyżyka zawieszzonego na ścianie”.

29 sierpnia ks. Mazerski, razem z przedstawicielami innych schronów, udał się do dowództwa powstania, aby prosić o zezwolenie na przejście – przeważnie dla kobiet i dzieci – przez linię boju, na stronę niemiecką. Przyniósł odpowiedź odmowną, na co przełożona sióstr rzekła, iż widocznie jest wolą Bożą, by tu wytrwać i zginąć. Ks. J. Mazerski odtąd pogrążył się w modlitwie.

Ks. J. Archutowski, nie wytrzymując presji zagrożenia, zdecydował o opuszczeniu schronu. W tym momencie samoloty zrzuciły bomby. W lipcu 1945 roku odgrzebano szczątki ofiar. Wśród nich był ks. J. Archutowski, ks. J. Mazerski, oraz rektorzy kościołów warszawskich: ks. prał. Michał Rozwadowski, rektor kościoła Sióstr Sakramentek w Warszawie i jezuita o. Leonard Hrynaszkiwicz; ponadto wiele sióstr zakonnych i innych osób, które przebywały w schronie. Wtedy też, pod gruzami kościoła św. Marcina przy ul. Piwnej, poniósł śmierć rektor świątyni, a zarazem znany literat i dziennikarz, ks. dr Marcin Szkopowski³⁰.

Szcątki ciała ks. J. Mazerskiego zostały znalezione razem z ciałem ks. J. Archutowskiego. Ciała obu kapłanów-bibliotekarzy zostały złożone prowizorycznie w krypcie kościoła cmentarnego. Uroczysty pogrzeb, z udziałem biskupa Z. Choromańskiego, biskupa W. Majewskiego i kapituły katedralnej, odbył się dopiero 24 listopada 1946 roku, a ciała pogrzebane zostały na Powązkach, w grobowcu księży diecezji warszawskiej³¹.

5. SPUŚCIZNA LITERACKA

W zbiorach biblioteki WSDTS w Krakowie zachowały się manuskrypty ks. Mazerskiego, przygotowane w celu prowadzenia wykładów z bibliistyki. Są to następujące teksty:

²⁹ AITSK, list datowany 4.12.1956, teczka osobowa.

³⁰ Ks. dr Marcin Szkopowski, kapelan i oficer straży pożarnej oddziału na Nalewkach w Warszawie.

³¹ Powodem szczególnie uroczystego pogrzebu był zapewne pochówek ks. prof. J. Archutowskiego, kanonika kapituły warszawskiej.

Effossiones in Palaestina. Conspectus explorationum Palaestinae – skrypt do wykładów z archeologii biblijnej, opracowany na podstawie *Geografia historica Palaestinae antiquae*, autorstwa Władysława Szczepańskiego, dzieła wydanego w Rzymie w 1926 roku dla potrzeb studentów PIB, i uzupełniony danymi z własnej wiedzy;

Historia orientis antiqui secundum fontes cunei formes – skrypt do wykładów, prezentujący kulturowe źródła starożytne i ich wpływ na powstanie i rozwój Izraela oraz religii biblijnej;

Israelitarum iter per desertum. Breves notae in usum privatum auditorum – odwołując się do aktualnej wówczas literatury przedmiotu i dokonując egzegezy odpowiednich tekstów biblijnych, autor prezentuje poszczególne etapy drogi Izraelitów przez pustynię, po wyjściu z Egiptu;

Wy tłumaczenie Ewangelii św. Mateusza; datowany: Kraków 1935 – skrypt do wykładów z Mt, będący szczegółową egzegezą całej ewangelii;

Puncta quaedam de historia textus et verborum antiquarum V.T. – skrypt do wykładów z historii powstania pisma *in genere*, tekstu biblijnego, jego przekazu i recepcji;

Questio Johannea – skrypt do wykładów z J, rozpoczynający się *status questionis* problemu i jego badań, ze szczegółowym omówieniem różnych *contradictio* w relacji do ewangelii synoptycznych;

Questio synoptica – skrypt do wykładów, omawiających problem synoptyczny ewangelii Mt, Mk i Łk, z uwzględnieniem literatury katolickiej i protestanckiej;

Prelectiones de re biblica; datowany: 1934/35 – skrypt do wykładów z różnych materii biblijnych.

Drukiem ks. Mazerski opublikował tekst: *Czemu do Betlejem u dali sie Magowie?...*, Wydawnictwo OO. Dominikanów, Lwów 1939. W tym ostatnim tekście prezentuje opinię, że biblijni królowie, którzy przybyli do narodzonego w Betlejem Jezusa, byli wyznawcami mazdaizmu, religii kontynuowanej w zreformowanej postaci przez zoroastryzm (zaratusztrianizm), być może jej kapłanami. Jednym z elementów tej staro-perskiej religii było – zapisane w Aweście, a potem w zmodyfikowanej formie w tzw. Nowej Aweście – oczekiwanie na przyjście tajemniczniej postaci mesjańskiego wybawcy. Stąd obserwacje astronomiczne i objaśnianie zjawisk przyrodniczych. Magowie mieli wyruszyć do Betlejem w efekcie znaków wskazujących na przyjście Saoszjanta, oczekiwanego mesjasza o cechach królewskich. Stąd miałoby wywodzić się pytanie magów o nowonarodzonego króla, którego gwiazda została przez nich rozpoznana. W ten sposób ks. Mazerski wyjaśniał zaimplantowanie tego „wydarzenia” do biblijnego midraszu w Ewangelii Dzieciństwa.

Ks. J. Mazerski, z ogromną erudycją i talentem dydaktycznym, znając i wykładając w sposób nowoczesny problematykę biblijną, był niewątpliwie jednym z biblistów, którzy stanowili elitę przedwojennych badaczy. Niestety, odszedł przedwcześnie, nie zrealizowawszy swoich zamiarów i nadziei w nim pokładanych.

JAN MAZERSKI SDB (1901-1944), BIBLICAL SCHOLAR AND ORIENTALIST

Summary

After studying in Rome and Jerusalem and conducting scientific explorations in Egypt, England, Holland, and France, Fr. John Mazerski served as a theologian and biblical scholar in Poland from 1933 to 1944. He was one of those scholars who in the fourth decade of the twentieth century reinvigorated Polish science, deepening expertise in biblical studies. He drew extensively on current archeological discoveries, particularly texts of neighboring cultures of Israel, to verify existing views. He believed that it is necessary in biblical exegesis to include the wider oriental cultural and religious environment because it has a significant effect on the shape and meaning of the biblical text. He included Jewish apocryphal literature among significant research sources. His study of the biblical texts in their original languages, search for ancient models which help to understand the biblical message, and respect for the Vulgate, the Bible of the Church, indicate that Fr. J. Mazerski was a biblical scholar, serving the Church in a competent and modern way. Unfortunately, he departed prematurely, dying in a bomb attack during World War II, only partially fulfilling his research, teaching and publishing intentions.

Keywords: Mazerski, Bible, biblical scholar, orientalist, Jagiellonian University in Cracow

Nota o Autorze: ks. dr Sylwester Jędrzejewski SDB, adiunkt w Katedrze Hermeneutyki Bibliijnej i Judaistyki UPJPII w Krakowie, wykładowca WSDTS w Krakowie.

Słowa kluczowe: Mazerski, biblista, orientalista, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

MARIA WOJTAK
UMCS, Lublin

O POSOBOROWYCH MODLITEWNIKACH. UWAGI FILOLOGA

I. UWAGI WPROWADZAJĄCE

W potocznej świadomości modlitewniki funkcjonują jako książki (czy też raczej książeczki) z modlitwami i pieśniami kościelnymi i mają być dla wiernych pomocą w sprawowaniu praktyk modlitewnych. Autor hasła w specjalistycznej encyklopedii podaje definicję znacznie bardziej bogatą. Według niego modlitewnik to „książka zawierająca modlitwy związane z prywatną pobożnością, m.in. teksty liturgiczne [...], fragmenty katechizmu, modlitwy przygotowujące do przyjęcia sakramentów (zwłaszcza spowiedzi i komunii), oraz przeznaczone do odmawiania w różnych sytuacjach życiowych, pieśni religijne, dawniej także kalendarz i ilustracje odnoszące się do tajemnic wiary”¹.

Dla filologa natomiast modlitewnik jest zarazem tekstem i gatunkiem – skomplikowanym nie tylko pod względem formalnym, lecz także co do wizji świata, celów komunikacyjnych oraz stylu. Poświęciłam tej formie religijnego komunikowania się kilka artykułów i monografię². W niniejszym studium będę korzystała z poczynionych w tych publikacjach ustaleń. Ponieważ jednak adres czytelniczy się zmienia i poszerza, postaram się nie stosować rygorystycznie aparatury pojęciowej z zakresu genologii, gdyż poza środowiskiem filologicznym może ona być mało zrozumiała. Nie da się jednak zupełnie abstrahować od dyscyplinowego dekorum. Dlatego będę się starać używane terminy tłumaczyć tak, by stały się mniej obce dla szerszego grona odbiorców.

Zanim przejdę do prezentacji problematyki szczegółowej, odzwierciedlonej w tytule artykułu, odwołam się raz jeszcze do przywoływanego hasła encyklopedycznego, w którym autor formułuje następującą uwagę, dotyczącą sytuacji modlitewników w interesującym nas okresie: „W wyniku reformy liturgicznej dokonanej przez Sobór Watykański II rolę modlitewników przejęła liturgia godzin, dostoso-

¹ S. Koperek, *Modlitewnik*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, red. A. Bednarek i in., Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2008, k. 1501. Zainteresowany czytelnik znajdzie w tym tekście także informacje na temat genezy i dziejów tej formy religijnego przekazu.

² Odsyłam w tym miejscu jedynie do książki: M. Wojtak, *Współczesne modlitewniki w oczach językoznawcy. Studium genologiczne*, Biblos, Tarnów 2011.

wana również do potrzeb wiernych; nie doprowadziło to jednak do zaniku modlitewników; ich cechą charakterystyczną jest uwzględnianie wrażliwości człowieka i współczesnego języka; zawierają one odniesienia do aktualnego nauczania Kościoła; wydawane są modlitewniki przeznaczone dla określonych miejsc pielgrzymkowych oraz (coraz liczniejsze) modlitewniki dla różnych grup społecznych [...]”³.

Pisząc z filologicznego punktu widzenia o modlitewnikach funkcjonujących w Polsce w okresie posoborowym, nie będę prezentować postawy deterministycznej. Nie jestem w stanie rozstrzygnąć, które przeobrażenia tej formy komunikatów zawdzięczamy bezpośrednio Soborowi, a które mają inną genezę i inne uwarunkowania. Artykuł nie będzie też systematyczną charakterystyką wszelkich przemian, jakim zwłaszcza w obecnym stuleciu podlegają modlitewniki. Postaram się wskazać najważniejsze kierunki i przejawy zmian w stosunku do kanonu, będącego dziedzictwem całych stuleci. Zmienił się kształt modlitewników, zmieniła się ich rola, zmienili się użytkownicy. Dwa parametry – czasowy i podmiotowy – pozwalają filologowi dzielić modlitewniki na tradycyjne i zmodernizowane oraz ogólne i wyspecjalizowane. Do tej dyferencjacji dopisać trzeba inne wyznaczniki polimorficzności zarówno typowe dla komunikacji religijnej, jaki przekraczające tę sferę.

2. MODLITEWNIK JAKO GATUNEK WYPOWIEDZI

a. Charakterystyka ogólna

Dla filologa modlitewnik jest gatunkiem wypowiedzi, jeśli jest rozpatrywany na poziomie modelu, schematu funkcjonującego w świadomości twórców i tych wiernych, którzy książeczkę do nabożeństwa uznają za przekaz pożyteczny, czy wręcz niezbędny w pogłębianiu i bogaceniu wiary oraz doskonaleniu swych relacji z Bogiem. Reguły dookreślające kształt modlitewnika odzwierciedlają się w tekstach jako obligacje zrealizowane lub zignorowane. Decydują one o budowie takiego przekazu, jego zawartości, funkcjach oraz stylu. Nie mają jednak statusu rygorystycznych norm, których przekraczanie grozi jakimiś sankcjami. Przeciwnie jawią się jako zbiór mniej lub bardziej wyrażone uświadamianych postulatów, zyskują charakter prawidłowości elastycznych i plastycznych. Twórcy modlitewników mogą tych reguł (na zasadzie wolnego wyboru) przestrzegać, nawiązując do tradycji i tę tradycję konserwując, lub przeciwnie nadawać konkretnym przekazom formę innowacyjną⁴. Skala innowacyjności jest zmienna, a wierni (użytkownicy modlitewników) decydują o wyborze wersji książeczki do nabożeństwa, która najbardziej im odpowiada.

³ S. Koperek, *Modlitewnik*, k. 1502.

⁴ Szczegóły w: M. Wojtak, *Czasowe złoże stylowe we współczesnym modlitewniku*, *Stylistyka* 16(2007), s. 361-374; też, *Między tradycją a nowoczesnością – współczesne modlitewniki w analizie genologicznej*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2008, s. 127-140.

Modlitewnik jest w moich interpretacjach traktowany jako gatunek w formie kolekcji. Co to oznacza? Po pierwsze pojęcie kolekcji determinuje kształt całości. Modlitewniki mają specjalne obramowanie tekstowe, którego składnikiem istotnym jest tytuł zawierający nazwę gatunkową⁵. Pozwala to wiernym rozpoznawać wstępnie przeznaczenie komunikatu i odróżniać go od innych tekstów (dla przykładu katechetycznych). Przypomnę dla ilustracji kilka tytułów bez podawania innych danych lokalizujących: *Bogu chwała. Modlitewnik dla dorosłych*; *Bóg moją miłością. Modlitewnik dla rodzin*; *Chwalmy Boga! Modlitewnik dziecka Bożego*; *Ku Bogu. Modlitewnik dla dorosłych*; *Krzyż moją ucieczką. Książeczka do nabożeństwa*; *Modlitewnik dla kobiet*; *Modlitewnik dla nauczycieli*; *Modlitewnik za wstawiennictwem Jana Pawła II*; *Modlitewnik żołnierski*; *SMS do Pana Boga. Modlitewnik dla mających mało czasu*; *Z Bogiem na czacie. Modlitewnik dla młodych*; *Z Chrystusem do Ojca. Modlitewnik Kościoła domowego* itd.

Status gatunku w formie kolekcji oznacza też zamknięcie w ramach jednego przekazu wielu różnorodnych gatunków (o ich zbiorze będzie jeszcze mowa). Forma kolekcji wiąże się ponadto z konkretnymi prawidłowościami kompozycyjnymi. Modlitewnik nie jest zwykle zbiorem ułożonym w sposób przypadkowy, gdyż funkcjonuje jako tekstowa sylwa uporządkowana, czyli zbiór tekstów różnych autorów, tekstów reprezentujących różne gatunki wypowiedzi, tworzących segmenty jednorodne pod względem funkcjonalnym (szczegóły w dalszej części artykułu). Komponenty takiego zbioru zachowują względną autonomię (mają zróżnicowaną genezę i mogą funkcjonować w ramach różnorodnych zbiorów tekstów). Część z nich to teksty wędrujące, a więc powielane w różnych zbiorach lub jedynie lekko modyfikowane⁶.

Gatunek w formie kolekcji odznacza się jednorodnością funkcjonalną. Służy innymi słowy tym samym celom komunikacyjnym i prezentuje w miarę spójną wizję świata. Można też bez większego trudu dookreślić więzkę wyznaczników stylistycznych takiej formy przekazu. Modlitewnik należy zatem do kategorii gatunków złożonych, ale podlega normom komunikacyjnym typowym dla wielu analogicznych gatunków.

Modlitewnik charakteryzowany w kategoriach genologicznych jawi się ponadto jako gatunek polimorficzny. Nie podlega bowiem trwałym regułom, lecz w obrębie samego wzorca rozpada się na kilka wariantów. Długą tradycję ma modlitewnik klasyczny, a więc taka forma gatunku, która zawiera najbardziej trwałe cechy z zakresu struktury, funkcjonalnego przeznaczenia, prezentacji świata oraz stylu. Ta postać modlitewnika decyduje o tożsamości gatunku. W świadomości licznych wiernych (zwłaszcza ze starszych pokoleń) może funkcjonować jako podstawowa forma kojarzona z książeczką do nabożeństwa. Oprócz modlitewnika klasycznego (bliższa charakterystyka poniżej) funkcjonują modlitewniki

⁵ O innych składnikach owego obramowania nie wspominam, by nie komplikować zagadnienia. Zjawisko to opisuję jako zwięźczenie strukturalne. Zainteresowanych czytelników odsyłam do M. Wojtak, *Współczesne modlitewniki w oczach językoznawcy. Studium genologiczne*, passim.

⁶ Por. M. Wojtak, *Modlitewne kolekcje doraźnie komponowane*, Roczniki Humanistyczne KUL 59(2011)6, s. 185-200.

w różny sposób i w zróżnicowanym stopniu odbiegające od kanonu. W obecnej dobie mamy do czynienia z koegzystencją zróżnicowanych form modlitewników. Rzecz jednak można, że przeważają modlitewniki zmodernizowane. Odbiegają one od tradycji w zakresie zbioru uwzględnianych form wypowiedzi, w zastosowanej dominancie kompozycyjnej oraz w płaszczyźnie stylu. Niektóre modyfikacje idą bardzo daleko. Otrzymujemy w takim przypadku modlitewnik, który nie przypomina formy klasycznej, choć zawiera jedynie przekazy religijne i przez twórców jest traktowany jako swoista szkoła modlitwy. Inna forma modyfikacji polega na łączeniu w ramach modlitewnika wypowiedzi o charakterze religijnym z komunikatami świeckimi, gdy modlitewnik ma nadawać religijną perspektywę życiu jakiejś grupy społecznej czy zawodowej. Zakresy kontrastów (filolog mówi w takich przypadkach o skali paradoksów) mogą być zaiste szokujące, o czym przekonują modlitewniki służb mundurowych, w których perspektywa religijna łączy się z biesiadną, a formuły liturgiczne są skrzyżowane z regulaminem⁷.

b. Modlitewnik klasyczny

Cechą wyróżniającą tę formę modlitewnika jest współwystępowanie określonych form wypowiedzi religijnych (modlitewnych), a także wypowiedzi o charakterze komentarzy formacyjnych oraz tekstów instruktażowych (najczęściej przybierają one kształt wstawek katechetycznych). Całość zyskuje strukturalne zwieńczenie w formie tytułu i innych składników obudowy tekstu właściwego. Ów tekst właściwy (segment główny) wypełniają następujące gatunki kultowe ułożone we w miarę trwałym porządku: 1) modlitwy codzienne i podstawowe prawdy wiary (zwykle umieszczane w dziale zat. *Pacierz*), 2) modlitwy okolicznościowe (zbiór tych modlitw jest zmienny), 3) liturgia Mszy św., 4) liturgia sakramentów (nie we wszystkich modlitewnikach uwzględnia się pełną gamę sakramentów), 5) litanie, 6) nabożeństwa, 7) pieśni. O kompozycji zbioru decydują względy formalno-funkcjonalne. W określonym dziale umieszcza się wypowiedzi reprezentujące jeden gatunek, a kolejność działów stanowi historyczne dziedzictwo. Przekaz kultowy, na co już zwracałam uwagę, jest przetykany formacyjnymi komentarzami.

Tradycyjny modlitewnik ma też jedną dominującą funkcję, jaką jest funkcja profetyczna, a więc rola przewodnika w życiu wiodącym do Boga, pomoc w kształtowaniu życia zgodnie z Bożymi przykazaniami. Kościół traktuje modlitewniki jako przekazy, które mają ponadto pomagać w stosownym nawiązywaniu kontaktów z Bogiem (sferą sakralną). Te globalne intencje komunikacyjne są w zróżnicowany sposób rozpisane na wypowiedzi będące składnikami modlitewnika. Formuła *imprimatur* oznacza, że przekaz jest doktrynalnie poprawny. Mod-

⁷ Por. analizy odnoszące się do modlitewnika dla Straży Granicznej i modlitewnika żołnierskiego w: M. Wojtak, *Współczesne modlitewniki w oczach językoznawcy. Studium genologiczne*, s. 227-246.

litewnik zawiera zatem wizję świata zgodną z prawdami wiary. Bardziej konkretny obraz świata zależy zaś od przeznaczenia modlitewnika. Obraz Boga i innych osób ze sfery sakralnej zgadzać się jednak powinien z doktryną. Zmieniają się natomiast środki wysłowienia. Ze względu na bogactwo konkretnych wypowiedzi modlitewniki są komunikatami wielostylowymi. Można jednak pokusić się w przypadku modlitewnika klasycznego o nakreślenie zakresów owej wielostylowości. Obejmuje ona: 1) tradycyjny styl religijny utrwalony w tekstach modlitewnych nierzadko przeniesionych z głębokiej przeszłości, 2) elementy stylu potocznego w wersji stonowanej (przede wszystkim ze względu na przedmiot modlitw), 3) styl oficjalny z elementami stylu popularyzatorskiego osadzonego w stylu przekazów teologicznych (przede wszystkim we fragmentach formacyjnych). W tak ogólnie zakreślonych ramach mieszczą się i koegzystują formy powszechnie zrozumiałe, formy archaiczne (dla wielu współczesnych wiernych egzotyczne) oraz formy profesjonalne (czasem będące komunikacyjną barierą).

Warto jeszcze dodać, że każdy z wymienionych wymiarów stylistycznych zyskuje komunikacyjną motywację. Na tradycyjny styl religijny składa się zbiór środków, które odnoszą się do sfery sakralnej lub mają sferę codzienności ujmować w perspektywie transcendentnej. Zostały one utworzone i utrwalone zgodnie z zasadą stylistycznej relewancji, obligującą do tego, by o niezwykłych zjawiskach mówić w sposób uroczysty, niezwykajny. Rolę tę do dziś spełniają wybrane formy zakorzenione w przeszłości, w tym podniosłe słownictwo, archaiczne końcówki fleksyjne oraz formy składniowe, które w zwykłej komunikacji dawno już nie są stosowane, czyli dla przykładu umieszczanie orzeczenia na końcu zdania (np. *bym, co się Tobie podoba pragnął i całą siłą wypełniał*) czy sytuowanie wyrazu określającego (tzw. przydawki) po wyrazie określanym (np. *w oczach Twoich, odkupienie grzechów naszych*)⁸. Tradycyjny styl religijny zawiera ponadto liczne formuły przenoszone z tekstu do tekstu, jak choćby formuła doksologiczna: *Przez Chrystusa Pana naszego, który z Tobą żyje i króluje Bóg przez wszystkie wieki wieków*, pojawiająca się w licznych tekstach w formie pełnej lub zredukowanej. Są dla niego charakterystyczne utrwalone metafory, przekazujące w sposób obrazowy trudne teologiczne treści (por. dla przykładu ujmowanie relacji między Bogiem i człowiekiem w kategoriach pan – sługa i utrwalanie obrazu Boga – władcy: *użyj sługom Twoim; zmiłuj się nad sługą Twoim; abyś raczył strzec nas, sługi swoje; wysłuchaj pokorne prośby*)⁹. W przekazach zakorzenionych w tradycji obecne są ponadto symbole, których nieznajomość pozbawia człowieka możliwości rozumienia tekstu. Egzotyczność tego kodu powiększają odesłania do Biblii (aluzyjne, cytatowe lub w formie parafraz).

⁸ Więcej przykładów w: M. Wojtak, *Współczesne modlitewniki w oczach językoznawcy. Studium genologiczne*, s. 61.

⁹ Por. tamże, s. 65.

Modlitewniki w wersji szkicowo powyżej scharakteryzowanej nie są obecnie rzadkością. Mają ogólny charakter, zwykle jednak są przeznaczone dla dorosłych. Mogą być też adresowane do wybranych grup wiernych. Wymagają od nich znajomości religijnego kodu hieratycznego, zrytualizowanego i odbiegającego od komunikacji codziennej. Wymagają też (wątek ten jeszcze powróci) zgody na komunikację z Bogiem za pośrednictwem wspomnianego kodu, a także akceptacji niesionych przez ten kod wartości, perspektywy widzenia relacji człowieka z Bogiem, stosownej wizji Boga itd. Posoborowe dzieje Kościoła są czasem współlistnienia owej wizji z wizją nową¹⁰.

c. Komunikacyjne i kulturowe uwarunkowania przeobrażeń modlitewników

Zanim przejdę do prezentacji modlitewników, współtworzących posoborową atmosferę katechetyczną (jeśli to dobre określenie), powinnam przedstawić reguły komunikacyjne, które przemianom modlitewników jawnie sprzyjają, inspirują je i utralają, a także scharakteryzować typ praktyk komunikacyjnych, jakie projektuje i utrwała modlitewnik.

W badaniach filologicznych zasygnalizowane powyżej zjawiska są rozpatrywane pod pojęciem dyskursu. Rozumiem dyskurs (nie wdając się w szczegóły i pomijając polemiki lingwistów) jako całość praktyk komunikacyjnych typowych dla konkretnej wspólnoty (nazywa się ją wspólnotą dyskursywną) powiązanej wizją świata, często stylem życia, a przede wszystkim współtworzącą świat wartości. Wspólnota aksjologiczna (system wartości przyjęty i system zwalczany) jest dla dyskursu kluczowa i to ona decyduje o kształcie innych jego parametrów.

Dyskurs religijny, ujmowany jako zbiór praktyk komunikacyjnych, wpływających z określonych przekonań, zorganizowanych i utralonych instytucjonalnie, przedstawia się jako zjawisko osobliwe na tle innych dyskursów¹¹. Najważniejsze jest (także dla prowadzonych tu rozważań) poszerzenie perspektywy dyskursu o rzeczywistość transcendentną. Komplikuje to obraz interakcji typowych dla religijnej komunikacji. Chodzi przy tym zarówno o modelowe postrzeganie kontaktów człowieka wierzącego z Bogiem, jak i o sposoby kształtowania takich interakcji w ramach różnych typów praktyk religijnych, a więc zarówno w ramach kultu zorganizowanego, jak i sprawowanego prywatnie. Na poziomie modelowym o kształcie wspomnianych interakcji decydują następujące reguły: inicjatywa rozpoczęcia dialogu należy do Boga, Boży komunikat ma złożoną formę, a komunikacja jest w różnorodny sposób zapośredniczona, Bóg oczekuje określonych reakcji (werbalnych i niewerbalnych), spośród których najważniejszą jest kult, obejmujący określone typy obrzędowych zachowań i wypowiedzi¹².

¹⁰ Por. na ten temat: M. Makuchowska, *Od wrogów do braci. Posoborowe zmiany w dyskursie Kościoła katolickiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2011.

¹¹ Szczegóły w: M. Wojtak, *Współczesne modlitewniki w oczach językoznawcy. Studium genealogiczne*, s. 30-32 i passim; też, *Dyskurs religijny w mediach. Próba rekonesansu*, w: *Dyskurs religijny w mediach*, red. D. Zdunkiewicz-Jedynak, Biblos, Tarnów 2010, s. 7-30.

¹² Por. M. Wojtak, *Współczesne modlitewniki w oczach językoznawcy. Studium genealogiczne*,

Upraszczając nieco zagadnienie, chcę już w tym miejscu zaznaczyć, że w posoborowych czasach utrwaliła się praktyka sakralizowania wypowiedzi nie za pomocą wyspecjalizowanych środków stylistycznych, lecz poprzez jej osadzenie w sferze sakralnej. Ważne jest sprawowanie misji zbawczej (ewangelizacyjnej), a mniej ważny formalny wystrój wypowiedzi. Wiele wydarzeń kultowych może się jednak realizować wyłącznie w przestrzeni sakralnej, a czas wydarzeń jest uporządkowany w ramach roku liturgicznego. Zmienia się, jak wspominałam, obraz Boga i relacji człowieka z Bogiem, następują zmiany w stosunkach między świeckimi wiernymi i klerem. Nie będę tego wątku rozwijać, choć ma on istotny wpływ na sposoby redagowania modlitewników.

Przechodzę do kwestii dla referowanej tu problematyki bardzo istotnej, czyli próby odpowiedzi na pytanie, jaki typ praktyk komunikacyjnych projektuje i utrwała modlitewnik, ponieważ reguły dotyczące dyskursu religijnego konkretyzują się w gatunkach wypowiedzi w zróżnicowany sposób¹³.

Układ komunikacyjny, w jakim funkcjonuje ten typ religijnego przekazu, jest ogromnie skomplikowany¹⁴. Płaszczyzna pierwsza obejmuje nadawcę (prymarnego nadawcę), którym jest Kościół, czyli instytucja strzegąca doktryny i sprawująca kult. Sygnałami obecności tego nadawcy są przede wszystkim dane dotyczące redaktora (lub autora), formuła *imprimatur*, czasem słowo wprowadzające autorstwa biskupa lub twórcy modlitewnika. Odbiorcami w tej płaszczyźnie komunikacyjnej są wierni. Układ komunikacyjny typowy dla klasycznego modlitewnika w niewielkim stopniu ich różnicuje, choć do dziś, jak wspominałam, wydaje się modlitewniki przeznaczone dla konkretnych grup wiernych z zachowaniem formuły kanonu gatunkowego lub modlitewniki zmodernizowane ze względu na przewidywanych użytkowników. Relacje między tak zaplanowanymi uczestnikami komunikacji przybierają charakter odniesień parenetycznych (czy może lepiej mówić formacyjnych). Przekaz, czyli modlitewnik przybiera kształt zbioru komunikatów, które chrześcijanin winien stosować w ramach kultu z włączeniem indywidualnych praktyk modlitewnych. Są one gatunkowo uformowane (por. charakterystykę segmentu głównego klasycznego modlitewnika). Z dyskursywnego punktu widzenia da się je podzielić, co też już sygnalizowałam, na komunikaty eksplicytnie katechetyczne (zbiór tzw. wstawek katechetycznych o charakterze objaśniającym lub instruktażowym) i komunikaty kultowe, w których katecheza jest ukryta. W tej płaszczyźnie komunikacyjnej Kościół przypomina wiernym prawdy wiary i organizuje stosowną interakcję ze sferą sakralną.

Przeznaczeniem modlitewników jest jednak funkcjonowanie w kolejnej sferze komunikacyjnej – sferze kultu. W konkretnych (indywidualnych lub zbiorowych aktach) nadawcą staje się wierny (lub grupa wiernych), odbiorcą zaś Bóg (lub inna osoba ze sfery *sacrum*). W Eucharystii oraz rytach wielu sakra-

s. 31-32.

¹³ Por. tamże, s. 35-36.

¹⁴ Por. tamże, s. 37-39.

mentów konieczna jest ponadto obecność konsekrowanego pośrednika. W przekazy wypełniające modlitewnikową sylwę wpisane jest, w związku z tym, rozszczępienie komunikacyjne, które nadaje im kształt wypowiedzi scenariuszowych obliczonych na komunikacyjną konkretyzację. W pojedynczych przekazach, bez względu na to, czy są to formalne monologi, czy dialogi, krzyżują się wektory komunikacyjne. W modlitwie, Kościół mówi do modlącego się człowieka (często za pośrednictwem tekstu, który ma konkretnego autora, a więc świętego lub myśliciela czy teologa), ów człowiek rozmawia z samym sobą i adresuje ten sam komunikat do Boga. Ostatnia ścieżka interakcyjna jest jednak najważniejsza i to ona dominuje w konkretnym akcie modlitewnym, w którym następuje komunikacyjne przełączenie wpisane w tekst. Nadawca komunikatu nie zdaje sobie jednak na ogół sprawy z tych komplikacji, rozmawiając po prostu z Bogiem za pośrednictwem gotowego tekstu, który uznaje za własny komunikat. Twórcy modlitewników w związku z tym zwykle sygnalizują we wstępie, że mają one być pomocą w akcie modlenia się (indywidualnego lub wspólnotowego).

Kształt modlitewników klasycznych sprzyja stabilizacji samego układu komunikacyjnego i petryfikacji (utrwalenia formy) komunikatów, współtworzących gatunkową kolekcję. Zasada stosowności działa w tym przypadku, a więc w odniesieniu do modlitewników klasycznych, globalnie. Jest traktowana jako reguła wierności konwencjom gatunkowym, w ramach których jednak funkcjonuje zarówno odpowiedniość przedmiotowa (Bóg i sfera sakralna), jak i podmiotowa (człowiek okazujący uwielbienie).

Jeśli dyskurs potraktuje się jako rodzaj aktywności społecznej, a w opisie uwzględni możliwie kompletne spektrum jego parametrów, biorąc pod uwagę to, kto tę działalność prowadzi, wobec kogo (wspólnota dyskursu), czego ona dotyczy (przedmiot dyskursu – świat i sposób jego ujmowania), w jaki sposób jest prowadzona i w jakim celu (strategie dyskursywne), za pośrednictwem jakich form przekazu (gatunki, styl), to za podstawowe wyróżniki dyskursu religijnego uznać przyjdzie osobliwe wewnętrzne rozwarstwienie każdego z parametrów i globalne, sygnalizowane już, poszerzenie przestrzeni dyskursywnej o sferę *sacrum*. Rysem charakterystycznym tego dyskursu jest jednak obecnie otwarcie na świecki sposób komunikacji. O Bogu i do Boga różni ludzie chcą mówić własnym głosem (i, należy dodać, już mówią często za przyzwoleniem instytucji kościelnych)¹⁵. Otwartość dyskursu religijnego na poziomie środków językowych stała się faktem.

¹⁵ Por. na ten temat m.in.: R. Przybylska, W. Przyczyna, *Komunikacja w Kościele współczesnym. Bariery i pomosty*, w: *Bariery i pomosty w komunikacji językowej Polaków*, red. J. Bartmiński, U. Majer-Baranowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie- Skłodowskiej, Lublin 2005, s. 213-232; D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Język w polskim Kościele katolickim początku XXI wieku: przegląd najważniejszych zjawisk*, w: *Język polski jako narzędzie komunikacji we współczesnym świecie*, red. J. Mazur, M. Rzeszutko-Iwan, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2007, s. 115-129; M. Wojtak, *Polimorficzność stylu religijnego we współczesnej polszczyźnie*, w: *Język religijny dawniej i dziś (w kontekście teologicznym i kulturowym)*, t. V, red. ks. P. Bortkiewicz, S. Miłkołajczak, M. Rybka, Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Poznań 2009, s. 115-125;

Co więcej, współczesny dyskurs religijny podlega procesom indywidualizacji i personalizacji. Wektor zasady stosowności zmienia się z przedmiotowego na podmiotowy, co nie stanowiłoby jeszcze rewolucji, gdyby nie fakt, że następują głębsze przeobrażenia w dziedzinie tematycznej samego dyskursu, czyli kształtowanej w nim wizji świata. Strategie komunikacyjne związane z tymi przeobrażeniami nie działają jednak mechanicznie. W przypadku modlitewników blokadę stanowią zarówno konwencje gatunkowe, jak i antynomie dyskursywne. Tej samej grupie wiernych proponuje się modlitewniki o zróżnicowanej formule. Stosowność podmiotowa może jednak dotyczyć tylko pragmatycznej dziedziny dyskursu, a pomijać styl wypowiedzi.

3. Z BOGIEM NA CZACIE I INNYCH ŁĄCZACH MODLITEWNYCH

Ponieważ wielokształtność współczesnych modlitewników przedstawiałam w kilku opracowaniach i do większości z nich już odsyłałam, postaram się w końcowej części tego artykułu poszerzyć wątek polimorficzności modlitewników adresowanych do ludzi młodych. Przedmiotem bliższej charakterystyki (ze względu na objętość opracowania jednak niepełnej) chcę uczynić trzy konkretne przekazy: *Z Jezusem przez życie*, oprac. ks. dr Jan Usiądek, wyd. III poprawione, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne – Wydawnictwo „Garmond”, Olsztyn [b.r.w.]¹⁶; Wojciech Jędrzejewski OP, *Z Bogiem na czacie. Modlitewnik dla młodych*, Warszawa 2005¹⁷; *Youcat. Polski modlitewnik młodych*, red. Georg von Lengerke, Dörte Schrömgies, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2012.

a. *Z Jezusem przez życie*, czyli w łączności z modlitewnikową tradycją

Modlitewnik *Z Jezusem przez życie* stanowi realizację kanonu, ponieważ jest w pewnym sensie powtórzeniem schematu klasycznych modlitewników, o których była mowa na początku tego opracowania. Warto zwrócić uwagę na deklaracje księdza redaktora, który w następujących słowach ujmuje przesłanie i zadania modlitewnika:

„Najmniejsza spośród aktualnych polskich książeczek, świadomie zatytułowana – *Z Jezusem przez życie* jest modlitewnikiem przeznaczonym dla osób młodych. Łatwo ją zabrać ze sobą w podróż, na obóz, wycieczkę, a zwłaszcza pielgrzymkę. Jej autor ma nadzieję, że na wzór modlitewników używanych przez naszych praojców, stanie się ce-

taż, *Między tradycją a nowoczesnością – współczesne modlitewniki w analizie genologicznej*, s. 127-140; też, *Czasowe złoza stylistyczne we współczesnym modlitewniku*, s. 361-374; ks. A. Draguła, *Czy istnieje młodzieżowa odmiana współczesnego języka religijnego?*, w: *Język religijny dawniej i dziś*, t. II, red. S. Miłkołajczak, ks. T. Węclawski, Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Poznań 2005, s. 88-93.

¹⁶ Por. charakterystykę w: M. Wojtak, *Współczesne modlitewniki w oczach językoznawcy. Studium genologiczne*, s. 62-77. Niektóre fragmenty przenoszę z niewielkimi modyfikacjami do niniejszego artykułu.

¹⁷ Por. tamże, s. 143-164.

nionym i popularnym elementarzem życia religijnego dla młodego pokolenia Polaków, wchodzących z Jezusem, jako Mistrzem i Nauczycielem, w trzecie tysiąclecie chrześcijaństwa” (s. 5-6)

Jak przystało na modlitewnik zakorzeniony w tradycji, analizowana książeczka zawiera (niezbyt liczne wprawdzie) wstawki katechetyczne, w których wprost formułuje się objaśnienia i dyrektywy. Oto przykłady:

„Bóg sam podał nam prawdy wiary – w Starym Testamencie przez patriarchów i proroków, w Nowym Testamencie przez Syna swego Jezusa Chrystusa, który stał się człowiekiem”. (s. 7)

„Osiem błogosławieństw przekazanych przez Chrystusa Pana w Kazaniu na Górze to najlepszy program autentycznego życia ludzi wierzących”. (s. 20)

„Po przebudzeniu się, przeżegnaj się pobożnie i powiedz:” (s. 27)

„Každy dzień kończymy pacierzem, robimy krótki rachunek sumienia, przeprasza-
my za grzechy w ciągu dnia popełnione i postanawiamy poprawę.
Po odmówieniu modlitw pacierzowych należy dodać następujące”: (s. 43)

„Przypomnij sobie, jakie grzechy dziś popełniłeś. Z jakiego grzechu postanowiłeś poprawę na ostatniej spowiedzi. Czyś w dniu dzisiejszym pamiętał o postanowieniu i czy tego grzechu unikałeś. Przeprós Pana Boga za wszystkie grzechy dziś popełnione”. (s. 45)

Modlitewnik ten zawiera wszystkie podstawowe składniki klasycznego modlitewnika w segmencie głównym. Odbiega od kanonu w części wypełnionej modlitwami okolicznościowymi. Nie są to jednak zmiany rewolucyjne. Młody katolik znajdzie tu wprawdzie kilka modlitw, które odpowiadają jego życiowym potrzebom (*Za koleżanki i kolegów; O przyjaźń; Za wychowawców; O trafny wybór drogi życiowej; Przed egzaminem*), ale są to modlitwy realizujące kanoniczny wzorzec gatunku: Boże, Ty, który... spraw, aby... (Przez Chrystusa Pana naszego...) Amen. Ani w strukturze, ani w sposobie prezentacji świata, ani w stylu nie odbiegają te teksty od znanych z tradycji. Warto się w tym miejscu odwołać do *Modlitwy za wychowawców*, aby pokazać jej związek z religijną wizją świata oraz pokrewieństwo z tradycyjnym stylem religijnym. Zgodnie z wizją świata, przedstawioną w tym tekście, uczniowie i wychowawcy mają razem realizować Boży plan zbawienia, tworząc wspólnotę poszukującą dobra. Funkcja formacyjna modlitwy jest więc zakodowana w niej jasno i sugestywnie, relewantnie w stosunku do tradycji, lecz z pominięciem reguł stosowności podmiotowej. Trudno byłoby bowiem znaleźć młodego człowieka, który uznałby styl tej wypowiedzi za własny głos. Mamy w niej do czynienia z podniosłością wysłowienia ze względu na dobór słownictwa i związków frazeologicznych, czyli stałych połączeń wyrazów, oraz na niektóre konstrukcje składniowe. Oto ów tekst zacytowany w całości:

„Ojczy nasz! Ty przez Syna swego Jezusa Chrystusa ukazałeś ludziom prawdę i drogę do Ciebie, a przez Ducha Świętego rozpalasz nasze serca do umiłowania prawdy i do-

bra, spraw, prosimy, niech wychowawcy nasi, wsparci mocą Jezusa i światłem Ducha Świętego, pomagają nam w poznawaniu Twojej woli, w rozeznaniu prawdy i fałszu, dobra i zła i w dążeniu do Ciebie przez mądrość serca, która jest Twoim darem. Amen” (s. 54-55)

Związek z tradycją decyduje też o innych wymiarach komunikatów religijnych pomieszczonych w modlitewniku. Modlący się człowiek występuje w roli penitenta wobec *sacrum*, siebie postrzega jako sługę, który wielbi Boski majestat, pokornie błaga o łaski (por. następujące sformułowania: *użycz sługom Twoim* – s. 60, *wysłuchaj pokorne prośby* – s. 61, *zmiłuj się nad sługą Twoim* – s. 50, *zechciej obdarzyć... , dopomagaj łaską swoją...* – s. 52, *abyś raczył strzec nas, sługi swoje* – s. 59, *racz i nam pielgrzymom udzielać Twojej łaski* – s. 64). Pojawia się już jednak także obraz Boga opiekuna, Boga miłości i miłosierdzia, a nawet przyjaciela, także przewodnika i nauczyciela (taki jest zwłaszcza obraz Chrystusa). Zmienia się w związku z tym, choć nieznacznie, stylistyka wypowiedzi. Można (nawet po wstępnej lekturze) dostrzec przejawy uwspółcześniania formy przekazu przez osłabianie hieratyczności i oficjalności, a uwypuklanie standardowego stylu wysłowienia (por. dla przykładu: *abym dał z siebie wszystko* – s. 57, *nie pozwól mi się denerwować ani okłamywać* – s. 57, *daj mi szansę* – s. 58, *ciężko pracowałem* – s. 58, *to, czego się nauczyłem* – s. 58, *dzieliłeś z nimi wszystkie radości i smutki* – s. 53, *prawdziwa przyjaźń, braterstwo i koleżeństwo* – s. 53, *byśmy sobie wzajemnie pomagali* – s. 54, *utrzymaj między nami niczym nie zachwiane przywiązanie* – s. 52, *pomóż mi wyrazić to wszystko, co wiem* – s. 58)¹⁸.

Powtarzając konkluzje z mojej książki o modlitewnikach, chcę zaznaczyć, że *Z Jezusem przez życie* to modlitewnik z kręgu klasycznych – zwrócony ku przeszłości i respektujący kanony, a jednocześnie subtelnie otwarty na potrzeby współczesnego młodego człowieka. Tradycyjne i zmodyfikowane formuły modlitw ustalonych, zwłaszcza okolicznościowych, dostosowanych do potrzeb zakładanego użytkownika, nabożeństwa i pieśni – wszystkie te formy religijnego przekazu kultowego pozwalają młodemu człowiekowi nadawać sakralną perspektywę najważniejszym aspektom własnego życia i wypełniać podstawowe powinności chrześcijanina. Formacyjna funkcja modlitewnika jest uwyraźniona w sposób znany z przeszłości. Dzięki modlitewnikowi jego użytkownik może też uczyć się stosownego stylu rozmowy z Bogiem – rozmowy nie zawierającej zasadniczo składników polszczyzny codziennej.

b. *Z Bogiem na czacie*, czyli nowocześnie

Modlitewnik *Z Bogiem na czacie* należy do grupy modlitewników głęboko zmodyfikowanych. Nie powtarza struktury klasycznego modlitewnika, choć zawiera niektóre jego składniki (na przykład litanie). Za chwyt marketingowy

¹⁸ Trzeba w tym miejscu wskazać na trudności w znalezieniu terminu, który nazywałby precyzyjnie zacytowane środki stylistyczne. Są wśród nich formuły potoczne z rejestru neutralnego oraz formy funkcjonujące obecnie w języku obiegowym (czasem oficjalnym).

naależy uznać kształt modlitewnika sugerowany przez tytuł. Nie ma on bowiem nic wspólnego z internetowymi pogawędkami czy jakimikolwiek nowymi formami komunikacji w sieci¹⁹. Uwzględnia jednak te sytuacje jako ważne w życiu młodego człowieka i ogarnia je, by tak rzec, w modlitwach okolicznościowych. Kolejnym novum jest umieszczenie w modlitewniku tekstów modlitewnych przygotowanych przez młodzież gimnazjalną w trakcie rekolekcji. Perspektywa komunikacyjna przekazu jest więc poszerzona o głosy rówieśników.

Ogólne przesłanie redaktora zostaje wzmocnione głosem biskupa, który przygotował wstęp. Pomijam szczegółową analizę, cytując jedynie fragment zawierający apel o uczynienie modlitwy stałym składnikiem życia:

„Zadbaj, by modlitwa stała się Twoim przyjacielem. Jeśli chcesz mieć udział w radości, którą z sobą niesie, zadaj sobie nieco trudu i odmawiaj modlitwy przekazane Ci w domu rodzinnym, na katechezie, inspirowane głosem wewnętrznym i, oczywiście, znajdujące się w tym młodzieżowym modlitewniku”. (s. 6)

Zasadniczym składnikiem modlitewnika są modlitwy okolicznościowe uwzględniające realia życiowe młodzieży, jej duchowe potrzeby i rozterki. Wystarczy przytoczyć kilka tytułów, by się zorientować w zakresach tych powiązań: *Po paru godzinach na czacie*, *Udawanie*, *Czystość*, *Po krytyce na swój temat*, *Po kłamstwie*, *Cierpliwość wobec rodziców*, *Modlitwa perfekcjonisty*, *Przed imprezą*, *Po rozstaniu*, *Cel życia*. Nie da się jednak powiedzieć o wypełniających segment tekstach, że są realizacją konwencji gatunkowej modlitwy ustalonej (schemat był już podawany). Dominuje w nich poetyka wyznania, formułowanego, co istotne, na modłę potoczną (codzienną). Incipity modlitw zawierają więc:

- stwierdzenia: *To naprawdę zabolalo!* (*Po krytyce na swój temat* – s. 42), *Wiem, Boże, wiem, że nie muszę być najlepszy.* (*Modlitwa perfekcjonisty* – s. 43)
- oceny: *Nie chciałem kłamać...* (*Po kłamstwie* – s. 42), *Ja chyba jestem nie-normalny.* (*Po paru godzinach na czacie* – s. 40),
- akty podziękowań (rzadziej inne akty dyrektywne): *Dziękuję Ci, Boże, za moją dziewczynę.* (*Czystość* – s. 40), *Dzięki, dzięki, dzięki!* (*Cierpliwość wobec rodziców* – s. 42).

Podstawowe intencje modlitwy (dziękczynne lub błagalne) są wyrażane wprost, a więc zgodnie z konwencją: *Proszę o siłę, pomóż mi Boże.* (s. 43); *Proszę Cię, Panie, ucz mnie, jak to zmieniać* (s. 42); *Naucz mnie cieszyć się drobnymi rzeczami* (s. 43); *Dziękuję, że mnie wysłuchałeś i uczysz cierpliwości* (s. 42); *Pomóż mi widzieć jej piękno, cieszyć się byciem razem* (s. 40-41).

Bóg jest jednak w tych modlitwach w szczególny sposób oswojony, traktowany jako wszechmocny stwórca, ale też jako osoba bliska, jedyna ucieczka, przyjaciel (niezawodny), wyrozumiały kumpel, który wysłucha osobę czymś strapioną,

¹⁹ Różne formy komunikacji religijnej są, jak wiadomo, w sieci obecne. Por. na ten temat: D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Surfując po Internecie w poszukiwaniu Boga... Gatunki komunikacji religijnej na polskich katolickich stronach internetowych*, Biblos, Tarnów 2006.

zdołędzie się na empatię i wreszcie pomoże rozwiązać kłopoty. Perspektywa religijna, zwłaszcza eschatologiczna, jest w tych tekstach bardzo delikatnie zarysowana. Dominuje w nich życiowy konkret. Ujawniają się młodzieżowe rozterki, uwidacznia bunt i skłonność do zachowań prowokacyjnych, ale też postawa luzu, preferowanie gry (w tym gry komunikacyjnej) jako wyrazu nonkonformizmu.

Wszystkie te okoliczności ma na uwadze redaktor modlitewnika, który na pierwszym planie komunikacyjnym występuje jako reprezentant Kościoła (formułę *imprimatur* modlitewnik przecież zyskał), ksiądz – katecheta i rekolekcyjista, potrafiący swe doświadczenie pedagogiczne i duszpasterskie wyzyskiwać w sposobie wystylizowania tekstów. Stylizacja na potoczną komunikację z uwzględnieniem postawy życiowej modlącego się młodego człowieka sprzyja maskowaniu wychowawczej wymowy modlitw. Nie ma w nich jawnego pouczenia, piętnowania postaw i czynów nagannych, lecz jest sugerowanie uzyskiwania i pogłębiania stopnia samoświadomości. Młody człowiek chce się doskonalić. Szuka pomocy Boga. Sam (dzięki zastosowanej stylistyce wypowiedzi) znajduje, dostrzega i diagnozuje własne niedostatki. Sam decyduje się też na zmiany. A ponieważ młodzież przywiązana jest także do własnego stylu wysłowienia, więc tego zewnętrznego sztafażu (dla dojrzałych ludzi często niestosownego) nie mogło w modlitwach zabraknąć. Trzeba też pamiętać, że część środków językowych, stosowanych przez młodzież ma odmienną wartość stylistyczną w mowie starszego pokolenia. Formy, które przedstawiciele tego pokolenia dbający o kulturę wypowiedzi postrzegają jako pospolite, rubaszne czy wręcz wulgarne, w języku młodzieży funkcjonują w roli zwyczajnych (szybko się zużywających – dodać trzeba) środków ekspresji.

Modlitwy pokazują zatem, jak wpisywać Boga w codzienność charakterystyczną dla młodzieży, jak tę codzienność modyfikować, by doskonalić się moralnie, ale też (choć ta intencja jest tuszowana), aby w niej jedynie nie utonąć i pamiętać o zasadniczym celu życia człowieka. Sposób wysłowienia jest traktowany jako mniej istotny. Redaktor modlitewnika zda się sugerować, że nie musi tu działać zasada przełączania kodu (znana z badań socjolingwistów). Młody człowiek może posługiwać się tym samym językiem zarówno w kontaktach z ludźmi, jak i z Bogiem. Przenosząc się w sferę kontaktów religijnych, nie jest zobligowany do zapoznawania się ze stylem interakcji obowiązującym w tej sferze. Próżno więc szukać w modlitewniku *Z Bogiem na czacie* przejawów rozszczępienia komunikacyjnego.

Ponieważ szczegółową charakterystykę modlitewnika zawiera moja książka, ograniczam uwagi na jego temat do zacytowania dwóch modlitw, ilustrujących zaprezentowane tendencje redakcyjne:

„Po paru godzinach na czacie”

Ja chyba jestem nienormalny.

Wszystko na jutro do szkoły w proszku.

Co mnie tak ciągnie w ten internetowy syf!?

To wszystko obrzydliwe.
 Wyzwól mnie, Boże.
 Pomóż mówić stop na początku.
 Daj mi siłę,
 żeby nie oszukiwał się,
 że ja tylko na chwilę...
 Muszę się otrząsnąć.
 Pomóż mi, proszę. (s. 40)

„Przed imprezą”

Panie,
 ten miły szmerek po paru browarach.
 Tylko, że ja się potem zachowuję dziwnie.
 Pamiętam jeszcze akcje z poprzednich imprez...
 Naucz mnie, proszę,
 stawiać sobie granice.
 Pomóż mi
 cieszyć się przyjaciółmi
 i po prostu być z nimi,
 bez świrowania. (s. 44)

W odmienny sposób zostały wystylizowane modlitwy, które przygotowali młodzi uczestnicy rekolekcji. Dostrzega się w tych wypowiedziach chęć przestrzegania zasady relewancji sytuacyjnej, a zwłaszcza dostosowania formy przekazu do rangi jego adresata. Przeważają więc środki leksykalne współnoodmianowe o stonowanej barwie stylistycznej. Można je też traktować jako leksemę potoczne z rejestru starannego. Rejestr ów reprezentują też środki składniowe. Brak niemal w tych wypowiedziach znamion kolokwialności. Uwidacznia się zaś tendencja do nadawania im formy precyzyjnie wyrażającej intencje modlitewne (przede wszystkim intencje prośby i dziękczynienia). Od tradycyjnego stylu modlitewnego oddala owe wypowiedzi nieznamość konwencji gatunkowej modlitwy ustalonej, a więc przede wszystkim schematów kompozycyjnych oraz utrwalonych w tradycji sposobów wyrażania intencji modlitewnych.

Warto się odwołać do jednego tekstu, który ilustruje zasygnalizowane zjawisko znakomicie. Autorka modlitwy pamięta, że to rozmowa z Bogiem, więc wprowadza, znaną z komunikacji świeckiej formułę oficjalną: *Dziękuję Ci za uwagę* (w kontekście modlitwy zabawną). Chcąc oddać klimat interakcji (niezwyčajnej) i uzyskać znamiona podniosłości wysłowienia, stosuje znane z innych przekazów religijnych formuły i posługuje się stylem oficjalnym. Obok leksyki tematycznej ze starannego rejestru mowy pojawia się wyraz potoczny (*przynudzać*) i efekt niezamierzonego kontrastu stylistycznego jest pogłębiony. Tekst pokazuje, jak trudno młodemu człowiekowi znaleźć stosowne środki i nadać sytuacji modlitewnej właściwy charakter (także w planie wyrażania). Oto modlitwa zredagowana przez gimnazjalistkę:

„Boże, proszę Cię, wejrzyj w moje serce
i napełnij je pokojem.
Spraw, bym umiała dostrzegać innych ludzi.
Spraw, bym potrafiła słuchać.
Daj mi siłę, bym poświęcała czas innym ludziom,
choć czasem okropnie przynudzają.
Nie pozwól, bym musiała kiedykolwiek zebrać o uwagę.
Spraw, by ludzie byli miłsi i bardziej życzliwi.
Dziękuję Ci za uwagę.
Amen”. (s. 61)

Skłonność do zabawy (także gry słownej) ilustruje następująca wypowiedź modlitewna autorstwa jakiegoś gimnazjalisty:

„Człowiek nie jest doskonały i nie można go kochać,
a więc dlaczego ja mam spełniać Twoją wolę
i bratać się z innymi.
Oni mnie nie zauważają
i ja też ich nie będę,
i pozostanę szarą myszą,
a raczej szarym myszem.
Amen”. (s. 72-73)

Modlitewnik *Z Bogiem na czacie* jest przykładem modlitewnika zmodernizowanego. Adresowany do młodych, ma być ich głosem w kontaktach z Bogiem. Spełnia w ten sposób niekonwencjonalnie, uwzględniając mentalność młodych ludzi, funkcję formacyjną i stopniowo wprowadza w świat wiary. Pozwala wpisywać Boga w codzienność bez konieczności przełączania kodu. Nie wszyscy muszą taki program duszpasterski akceptować. Forma modlitewnika, jego styl i ogólny charakter przekazu mieści się jednak, jak sądzę, w ramach posoborowej ewangelizacji.

c. *Youcat. Polski modlitewnik młodych*, czyli posoborowa szkoła modlitwy *Youcat*

Polski modlitewnik młodych został pomyślany jako szkoła modlitwy i w niewielkim stopniu nawiązuje do formuły klasycznego modlitewnika. W partiach wstępnych zawiera teksty formacyjne, wprost zachęcające do modlitwy, zredagowane w sposób bliski poradnikom (por. *Potrafisz się modlić*, *Mała szkoła modlitwy*). Segment główny został podzielony na dwie części. Pierwsza jest zbiorem modlitw obejmujących dwa tygodnie, skomponowanych paralelnie: *Pierwszy tydzień – Moja droga z Bogiem*; *Drugi tydzień – Boża droga ze mną*. Część druga natomiast wyznacza nieco szerszą perspektywę i jest zatytułowana *Nazwałęś nas przyjacielami – Całe życie jest modlitwą*.

W częściach wstępnych, wystylizowanych poradnikowo, a więc wprost kierowanych do potencjalnego odbiorcy, uwidacznia się zarówno perswazyjna

forma przekazu, jak i wersja popularyzacyjna, ze względu na przekazywanie w przystępny sposób podstawowych prawd wiary. Użytkownik modlitewnika styka się w tych partiach tekstu z zachętami, objaśnieniami, radami oraz oryginalnie zredagowaną instrukcją. Już na początku widoczne jest dążenie do zachowania zasady analogii w kompozycji przekazu²⁰.

Aby się zorientować w stylu partii jawnie formacyjnych (wstawki katechetyczne pojawiają się też w segmencie głównym), warto zacytować fragmenty tej części, która ma być przede wszystkim zachętą do modlitwy:

„Umiesz się modlić. Możemy to stwierdzić chociaż w ogóle cię nie znamy. Jednak Ten, do którego możesz się modlić, Bóg, zna cię bardzo dobrze i jest blisko ciebie. [...] Możesz Mu zaufać, powierzyć całe swoje życie, zarówno to, co w nim piękne, jak i to, co trudne; radość i smutek; co sprawia ci przyjemność i co jest dla ciebie przykre; także to, czego się wstydzisz lub obawiasz”. (s. 7)

Fragment zatytułowany *Mała szkoła modlitwy* zaś ma charakter instruktażowy. Został podzielony na 10 segmentów, rozpoczynanych określoną dyrektywą: 1. *Podjmij decyzję*; 2. *Bądź wierny w rzeczach małych*; 3. *Przeznacz szczególny czas na modlitwę i nie spiesz się*; 4. *Przygotuj sobie odpowiednie miejsce*; 5. *Zaplanuj, jak ma wyglądać twoja modlitwa*; 6. *Módl się cały*; 7. *Módl się na różne sposoby*; 8. *Wykorzystaj okazje*; 9. *Pozwól Bogu dość do głosu*; 10. *Módl się z Kościołem na ziemi i w niebie*. Każdy z segmentów jest wypełniony szczegółowymi uwagami, zachęcającymi do realizacji prezentowanych w nim zadań. Siłę oddziaływania owych uwag wzmacniają cytaty z wypowiedzi różnych autorytetów. Dla ilustracji odwołam się do następującego fragmentu:

„Stwórzcie w swoim życiu miejsce na modlitwę! Dobrze jest modlić się indywidualnie, ale lepiej jest i jeszcze większy jest pożytek z modlitwy wspólnej, bo Pan powiedział, że tam, gdzie dwóch lub trzech spotyka się w Jego imię, tam On jest pośród nich (por. Mt 18, 20). Benedykt XVI” (s. 15)

Część zasadnicza modlitewnika choć w pewnym sensie nawiązuje do kanonu, to także w istotny sposób od niego odbiega. Zawiera skomponowane analogicznie bloki, złożone z tekstów modlitewnych i formacyjnych. Znajdują się tym zbiorze: cytaty z Biblii (zwłaszcza fragmenty Ewangelii), tradycyjne modlitwy (np. *Ojcze nasz*), psalmy lub parafrazy psalmów, modlitwy, których twórcami są święci lub inne osoby potraktowane jako autorytety. Mamy więc tu do czynienia z klasyczną sylwą tekstową. Oprócz wypowiedzi modlitewnych pojawiają się teksty formacyjne (objaśniające lub instruktażowe). Modlitewnik ma oryginalną formę, a jednocześnie jest w stosowny sposób zanurzony w tradycji.

²⁰ Uwyrażnia się pokrewieństwo ze stylem poradnika. Por. M. Wojtak, *Przyjacielsko, miło, zrozumiale, czyli o stylu poradnika*, w: *Kształcenie porozumiewania się. Materiały konferencji naukowej Opole 26-28. 09. 1994 r.*, red. S. Gajda, J. Nocoń, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 1994, s. 301-307.

Bogactwo wypowiedzi reprezentujących różne gatunki modlitewne nie przytłacza użytkownika, ponieważ konkretne teksty zostały w przemyślany sposób ułożone. Spróbuję pokazać to zjawisko nieco bardziej szczegółowo na przykładzie jednego segmentu, by nie poszerzać zbytnio rozmiarów artykułu. Modlitwy przeznaczone na jeden tydzień są ułożone paralelnie. Część tych tekstów służyć ma do rozpoczynania dnia od kontaktu z Bogiem, drugi zbiór ma być pomocą w zakończeniu dnia rozmową z Bogiem. Całość ma strukturę kolażową ze względu na przetykanie modlitw wyróżnionymi graficznie tekstami o innym charakterze. Konkretny segment ma nie tylko stałą strukturę, ale wypełniają go po części wypowiedzi wędrujące (powtarzane w kolejnych analogicznych segmentach). Są wśród nich wstawki katechetyczne typu: *Cisza. Pomyśl, jakie sprawy chcesz powierzyć Bogu.* – w segmencie zawierającym modlitwy poranne i *W ciszy spoglądam na ten dzień. Przypominam sobie, co się wydarzyło, o czym myślałem, kogo spotkałem, co mówiłem i co robiłem.* – w segmencie z modlitwami wieczornymi. Warto zwrócić uwagę na zmianę formy przekazu i nadawanie drugiej z cytowanych wypowiedzi formy parafrazy rachunku sumienia²¹. Procedurze kliszowania podlegają też jednak niektóre modlitwy. We wszystkich segmentach zawierających modlitwy wieczorne drukowana jest następująca wypowiedź:

„Dobry Ojczy, dziękuję Ci za ten dzień i za całe dobro, którego doświadczyłem. Wybac mi, jeśli zgrzeszyłem przeciw Tobie, przeciw drugiemu człowiekowi albo przeciw mnie samemu, i spraw, by moje serce spoczęło w Tobie. Amen”.

Jest to, jak widać, tekst realizujący konwencję klasycznej modlitwy, napisany jednak językiem bliskim współczesnemu człowiekowi (chodzi zarówno o dobór słownictwa, jak i formę składniową wypowiedzi).

Analogia strukturalna oznacza powtarzalność określonych składników w blokach modlitw porannych i wieczornych. Model takiego segmentu, grupującego modlitwy poranne, przedstawia się następująco: nazwa dnia tygodnia (np. *wtorek*), tytuł (np. *Ty jesteś drogą*), znak krzyża, zbiór modlitw o zróżnicowanym charakterze i pochodzeniu, w tym fragment *Ewangelii*, prezentowane już zachęty do modlitwy prywatnej, stosownie dobrane cytaty (np. *W tym tkwi szlachectwo i piękno wiary, że mamy serce, by się na coś odważyć.* John Henry Newman), kliszowana modlitwa zamykająca: *Pobłogosław mnie, Panie, zachowaj od wszelkiego zła i doprowadź do życia wiecznego*; znak krzyża.

Prezentowany modlitewnik należy do kategorii modlitewników zmodernizowanych, uwzględniających potrzeby religijne adresatów, lecz bez stosowania typowego dla nich sposobu codziennego wysłowienia. Jest szkołą modlitwy systematycznej i dojrzałej, uporządkowanej i spontanicznej, indywidualnej i wspólnej ze względu na kontakt z tekstami ułożonymi przez świętych, przedstawicieli różnych epok. Przedstawia też *Biblię* jako źródło i formę modlitwy.

²¹ Por. M. Wojtak, *Rachunek sumienia – analiza genologiczna*, w: *Język religijny dawniej i dziś*, t. III, red. ks. P. Bortkiewicz, S. Mikołajczak, M. Rybka, Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Poznań 2007, s. 289-299.

4. KONKLUZJE

W konkluzji chcę zwrócić uwagę na współistnienie w okresie posoborowym modlitewników zróżnicowanych co do charakteru i kształtu, a więc modlitewników klasycznych, odziedziczonych czasem w niektórych aspektach z głębokiej przeszłości, oraz modlitewników w różnym stopniu zmodernizowanych. Modernizacji podlegają przede wszystkim modlitewniki wyspecjalizowane, a więc przeznaczone dla określonego kręgu odbiorców. Odnotować trzeba jednak trwałość formy ogólnej modlitewnika, a więc określonej struktury globalnej, pełnienie przede wszystkim funkcji formacyjnej (choć modlitewniki hybrydalne mogą odgrywać rolę przekazów ludycznych czy instruktażowych), przekazywanie religijnej wizji świata, a także mniej lub bardziej wyrazistą wielostylowość.

ON POST-CONCILIAR PRAYER BOOKS. A PHILOLOGIST'S COMMENTS

Summary

The article presents prayer books which have been in circulation since the Second Vatican Council. A classic prayer book has a fixed structure and a formative character as it transmits a religious outlook on life. It usually contains utterances written down in a hieratic style with elements of an official style. Modern prayer books do not have a fixed structure, even though, they retain the form of a *silva* (a collection of diverse genres). Their formative character consists in, either letting different subjects (saints or other moral authorities) speak, or in taking into account the worldview of an intended reader. This may lead to far-reaching stylistic openness consisting in the introduction of forms which are typical of given addressees' community. Modern prayer books may adopt a colloquial style (including low registers), while their hieratic nature disappears.

Keywords: religious language, prayer, prayer book

Nota o Autorze: prof. dr hab. Maria Wojtak, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, podstawowe pola badawcze: stylistyka lingwistyczna (styl artystyczny, potoczny, religijny i urzędowy), język mediów, genologia (teoria gatunku, gatunki przekazu prasowego, gatunki użytkowe, gatunki religijne: modlitwa, modlitewnik, homilia, list pasterski, rachunek sumienia, gatunki artystyczne: komedia, gatunki urzędowe).

Słowa kluczowe: język religijny, modlitwa, modlitewnik

BEATA BODZIOCH
KUL, Lublin

GREGORIAŃSKIE ŚPIEWY PROCESJI PALMOWEJ PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II ORAZ ICH POLSKIE ODPOWIEDNIKI

Obrzędy Niedzieli Męki Pańskiej, zwanej potocznie Niedzielą Palmową z właściwą jej procesją z palmami, zachęcają nie tylko do wyjątkowo uroczystego przeżycia tego liturgicznego wydarzenia, ale także do naukowej refleksji nad nimi. W Polsce na to zjawisko zwrócił uwagę już w 1954 r. J. Lewański, komentując je od strony dramatyczno-teatralnej¹. Dziesięć lat później zagadnienie dramatu liturgicznego, w tym także procesji palmowej podjął ks. Z. Modzelewski. Ustalił on kilka typów obrzędów dramatycznych i przeanalizował je pod kątem estetyki². Na podstawie badań przeprowadzonych przez historyków literatury polskiej, refleksją muzykologiczną nad procesją palmową, opartą na gruntownych podstawach źródłowych, zajął się ks. B. Bartkowski. Wyniki swoich studiów przedstawił on w rozprawie doktorskiej³ oraz w obszernym artykule poświęconym hymnowi *Gloria laus*⁴. Kontynuację tych badań stanowi praca magisterska A. Walickiej, napisana w ówczesnej Katedrze Chorału Gregoriańskiego KUL (dziś Katedra Monodii Liturgicznej). Dotyczy ona śpiewów procesji palmowej zamieszczonych w XVII-wiecznych drukowanych graduałach piotrkowskich⁵. Księgi te wraz z innymi edycjami liturgiczno-muzycznymi wydawanymi w drukarni A. Piotrkowczyka w Krakowie stanowiły podstawę śpiewów liturgicznych wykonywanych

¹ Por. J. Lewański, *Nowe dokumentacje polskiego dramatu liturgicznego*, Pamiętnik Literacki 1(1954), s. 171-182. Badania te autor systematycznie kontynuował i je poszerzał, czego dowodem są kolejne publikacje poświęcone dramatom liturgicznemu. Ostatnią z tych pozycji jest dzieło: J. Lewański, *Liturgiczne łańciskie dramatyzacje Wielkiego Tygodnia XI-XVI w.*, Towarzystwo Naukowe KUL Lublin 1999.

² Por. Z. Modzelewski, *Estetyka średniowiecznego dramatu liturgicznego. Cykl Wielkiego Tygodnia w Polsce*, Roczniki Humanistyczne 12(1964)1, s. 5-59.

³ Por. B. Bartkowski, *Śpiewy procesji palmowej w polskich rękopisach liturgicznych (XIII-XVIII w.)*, Lublin 1970 (m.sp. w Arch. KUL). Praca ta w streszczeniu została opublikowana: B. Bartkowski, *Śpiewy procesji palmowej w polskich rękopisach muzyczno-liturgicznych z XIII-XVIII w.*, *Seminare* 1(1975), s. 183-199.

⁴ Tenże, *Hymn „Gloria laus” w polskich zabytkach chorałowych*, w: *Musica medii aevi*, t. 6, red. J. Morawski, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1977, s. 56-87.

⁵ Por. A. Walicka, *Śpiewy procesji palmowej w graduałach piotrkowskich*, Lublin 1993 (praca magisterska w Archiwum KUL).

w Polsce po Soborze Trydenckim i to aż do XIX w. włącznie⁶. Zaprzestanie druku tych podstawowych wówczas źródeł wykonawczych nastąpiło w XIX w. z przyczyn politycznych i ekonomicznych. Jednakże właśnie w XIX stuleciu pojawiła się eksplozja wydawnicza innych ksiąg, które w dużej mierze zdołały zastąpić dzieła Piotrkowczyka. Były nimi kancjonały, czyli zbiory śpiewów liturgicznych na różne okazje, wydawane w formie książek bardziej poręcznych w użyciu, aniżeli druki piotrkowskie⁷.

Kolejny etap odnowy procesji palmowej nastąpił w 1955 r. po wydaniu *Ordo Hebdomadae Sancte Instauratus*. Niebawem jednak nadeszły obrady Soboru Watykańskiego II i związana z nim reforma liturgii. Pojawiły się nowe księgi liturgiczne, w których nastąpiły dalsze zmiany dotyczące także procesji palmowej. Nieuchronną konsekwencją wprowadzenia do liturgii języków narodowych zostały objęte także śpiewy, w których albo należało zaadaptować melodie gregoriańskie, albo też utworzyć zupełnie nowe. Ten właśnie problem stanowić będzie przedmiot dociekań naukowych.

1. ŹRÓDŁA

Wydania źródłowe obejmują dwa działy: księgi liturgiczne oraz śpiewniki. Na księgi, które należą do źródeł podstawowych, składają się edycje w języku łacińskim i polskim. Z kolei wykorzystane śpiewniki są wyłącznie polskimi wydaniami. Wszystkie źródła, opatrzone skrótami, w obydwóch działach dla większej przejrzystości zostaną wymienione w porządku alfabetycznym, a nie chronologicznym.

Porównanie porządku procesji palmowej i wyznaczonych dla niej śpiewów w księgach oficjalnych z proponowanym repertuarem śpiewów przez redaktorów wybranych edycji śpiewnikowych, stanowić będzie swego rodzaju konfrontację i umożliwi ocenę kierunku rozwoju procesji palmowej w Polsce. Okaze się więc, czy i w jakim stopniu śpiewy procesyjne opierają się na wzorcach rzymskich, czy też od nich odbiegają, proponując np. nowe kompozycje.

⁶ Por. I. Pawlak, *Graduały piotrkowskie jako przekaz chorału gregoriańskiego w Polsce po Soborze Trydenckim*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1988.

⁷ Por. Z. Wit, *Kancjonał*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, red. B. Migut i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, kol. 558. Kancjonały (*Cantionale ecclesiasticum*) zawierające wyjątki z pontyfikału, rytuału, graduału, psalterza, antyfonarza, procesjonału oraz niektóre pieśni kościelne były wydawane w kilku ośrodkach w Polsce. Tamże, kol. 559. Por. także: Z. Wit, *Śpiew w liturgii na ziemiach polskich w XIX wieku*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, t. 3, red. W. Schenk, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1980, s. 233-238; K. Mrowiec, *Polska pieśń kościelna w opracowaniu kompozytorów XIX wieku*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1964.

1.1. Księgi liturgiczne

- GR - *Graduale romanum* 1974;
 GS - *Graduale simplex* 1967;
 MR - *Missale romanum* 2002;
 MRDP - *Mszał rzymski dla diecezji polskich* 1986;
 MRLP - *Mszał rzymski łacińsko-polski* 1968;
 OCM - *Ordo cantus missae* 1972.

1.2. Śpiewniki

- Dn - *Droga do nieba*, wyd. 1, Opole 2001;
 Ex - *Exsultate Deo*, wyd. 9, Kraków 2004;
 Jank - *Śpiewajmy Panu*, red. M. Jankowski, Warszawa 1971;
 Lew - *Śpiewnik parafialny*, red. W. Lewkowicz, wyd. 8, Olsztyn 1971;
 Rącz - *Śpiewajmy Bogu*, red. F. Rączkowski, Warszawa 1988;
 Reg - *Śpiewnik archidiecezji katowickiej*, red. A. Reginek, Katowice 2000;
 Si - J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, red. K. Mrowiec, wyd. 39, Kraków 1987;
 SL - *Śpiewnik liturgiczny*, red. K. Mrowiec, Lublin 1991;
 Zaw - *Alleluja*, red. J. Zawitkowski, Warszawa 1987;
 ZS - *Zwycięzca śmierci*, red. H. Sobeczko, wyd. 2, Opole 1998.

2. REPERTUAR

Zasób omawianych śpiewów zostanie podzielony według form tekstowych i muzycznych. W ten sposób wprawdzie zostanie naruszona kolejność ich występowania, ale będzie można precyzyjniej określić pochodzenie, funkcję i budowę poszczególnych utworów. Zostaną zatem kolejno zaprezentowane: antyfony, psalmy, responsoria i hymny.

2.1. Antyfony

W obecnej, odnowionej postaci, w procesji palmowej występują trzy antyfony: *Hosanna filio David*, *Pueri Hebraeorum portantes* oraz *Pueri Hebraeorum vestimenta*⁸.

⁸ Liczba śpiewów wstępujących w procesji palmowej ulegała zmianie, a raczej nieustannej redukcji w ciągu wieków. W Polsce średniowiecznej sięgała 27, w Polsce potrydenckiej 20, a w XIX i XX w. już 18. Dowodzą tego prace badawcze autorki nad kancjonalami polskimi z lat 1822-1954 przygotowywane do druku.

2.1.1. *Hosanna filio David*

Tamę różnorodności rytu i śpiewów procesji palmowej położyła reforma liturgii przeprowadzona po Soborze Trydenckim. *Mszał rzymski* (1570) definitywnie rozstrzygnął, że procesję rozpoczyna antyfona *Hosanna filio David*. Jest ona niewiadomego pochodzenia. Niektórzy badacze źródła jej melodii doszukują się w greckiej kantylenie *Seikilos*. Należy do nich m.in. W. Apel⁹. Według H. Hucke, prawdopodobnie powstała w królestwie Franków¹⁰. Tezę tę zdaje się potwierdzać także A. Hughes¹¹. Tekst antyfony składa się z czterech odcinków: *Hosanna – Benedictus – Rex Israel – Hosanna*. W takiej postaci została też włączona do procesji palmowej po Soborze Watykańskim II. Drukuje ją MR. Została również *in extenso* podana przez GS, OCM i GR. Księgi rzymskie przytaczają ją w wersji po-trydenckiej. Natomiast duża rozbieżność zarówno w przekładach tekstowych, jak i w polskich wersjach melodycznych zachodzi pomiędzy śpiewnikami kościelnymi a oficjalną wersją podaną przez MRDP. Pośród proponowanych postaci można wyróżnić dwa rodzaje adaptacji oraz dwie próby nowych kompozycji.

Pierwszą adaptację pochodzącą prawdopodobnie od Jank przyjął Rącz i Si, a także – i to jest bardzo znamienne – MRDP (Przykł. 1).

Przykład 1. Adaptacja antyfony *Hosanna filio David* (MRDP).

Ho - san - na Sy - no - wi Da - wi - do - we - mu!

Bło - go - sła - wio - ny, któ - ry i - dzie wi - mię Pań - skie.

O Kró - lu iz - ra - el - ski! Ho - san - na na wy - so - kość - ci!

Drugiej adaptacji dokonał Lew. W odróżnieniu od pierwszej, autor tak przełożył tekst antyfony, że pod względem melodycznym zgadza się ona we wszystkich szczegółach z oryginałem łacińskim.

⁹ Por. W. Apel, *Gregorian chant*, Indiana University Press, Bloomington 1958, s. 36-37.

¹⁰ Por. B. Bartkowski, *Śpiewy procesji palmowej*, s. 190.

¹¹ Por. A. Hughes, *Medieval Manuscripts for Mass and Office. A guide of their organisation and terminology*, University of Toronto Press, Toronto 2004, s. 256.

Próbę kompozycji własnej podjął na podstawie tekstu MRLP ks. Z. Bernat. Przyjęły ją następujące śpiewniki: Dn, Ex, SL, Reg, Zaw, ZS (Przykł. 2).

Przykład 2. Kompozycja własna Z. Bernata.

Ho - san - na Sy - no - wi Da - wi - do - we - mu! Bło - go - śla -
wio - ny, któ - ry i - dzie wi - mię Pań - skie! O Kró - lu
i - zra - el - ski! Ho - san - na na wy - so - ko - ści!

Utwór ten zasługuje na szczególną uwagę. Po pierwsze bowiem, został napisany w konkretnej durowej tonacji. Po drugie, posługuje się wartościami rytmicznymi i został zmetryzowany (2/4). Po trzecie, wykorzystuje pewne elementy melodyczne prawzoru gregoriańskiego, np. charakterystyczne skoki kwinty przy słowie *Hosanna* oraz inne dźwięki właściwe tej antyfonie. Autor odbiega od tradycyjnie rozumianej adaptacji, która zresztą w wielu przypadkach powoduje okaleczanie melodii oryginalnej i staje się w pewnej mierze „medyczą” współczesnej muzyki liturgicznej, a proponuje zupełnie nową koncepcję twórczości śpiewu liturgicznego. Podobny zresztą pogląd dotyczący nowej muzyki przeznaczonej do liturgii reprezentuje ks. I. Pawlak¹². W większości jednak przypadków zwyciężyła idea adaptacji melodii gregoriańskich. Pozornie jest to kierunek usprawiedliwiony przez zachowanie przynajmniej szkieletu muzycznego oryginału, do czego zresztą zachęca instrukcja *Musicam sacram* (nr 56). Z drugiej jednak strony świadczy on o braku inwencji kompozytorskiej i to w duchu odnowionej liturgii sprawowanej w języku narodowym. Aby bowiem zdecydować się na nowe melodie, trzeba dysponować naprawdę dobrym i poprawnym repertuarem, a także wykazać się znacznym poczuciem odpowiedzialności i odwagą¹³.

Kolejną kompozycję własną przedstawił Lew. Ponieważ jednak utwór przeznaczony jest na chór wielogłosowy *a cappella*, dlatego nie wchodzi w zakres niniejszych badań.

¹² Por. I. Pawlak, *Formy chorału gregoriańskiego w polskojęzycznych obrzędach po Soborze Watykańskim II*, Liturgia sacra 4(1998)1, s. 86-87.

¹³ Niemiecki *Gotteslob* (1975) zamiast antyfony *Hosanna filio David* zamieszcza tylko krótką aklamację: *Hosanna dem Sohne Davids!* (n. 196) opatrzoną melodią przeznaczoną do wspólnego śpiewu.

2.1.2. *Pueri Hebraeorum portantes* i *Pueri Hebraeorum vestimenta*

Popularne dwie antyfony rozpoczynające się od słów *Pueri Hebraeorum* nie doczekały się w literaturze przedmiotu dogłębnych opracowań. Tradycyjnie były i są nadal wykonywane podczas procesji z palmami. W polskich rękopisach z okresu średniowiecza antyfony te były używane także w oficjum: *ad tertiam* lub *ad sextam*, rzadziej *ad laudes*¹⁴. Pierwszą, *Pueri [...] portantes*, w śpiewnikach polskich w trzech przypadkach poddano adaptacji melodycznej (Jank i Rącz – to jedna postać, Si – druga i Lew – trzecia). Najbardziej zgodna z oryginałem jest adaptacja trzecia (Przykł. 3).

Przykład 3. Adaptacja *Pueri [...] portantes* (Lew).

Ant. He - braj-skie pa-cho-łę - ta z drzew o - li-wnych ga - łą - zki nio - sąc,
 wy-bie-gły na- prze - ciw Pa - na, śpie-wa - jąc ra - do - śnie Mu
 Ho- san - na na wy-so-ko-ściach!

Pozostałe dokonują nieznaczących zmian w melodii. W śpiewnikach śląskich (Dn, Reg, ZS) funkcjonuje nowa melodia autorstwa H. Prochoty (Przykł. 4).

Przykład 4. Kompozycja H. Prochoty.

Refren
 Dzie - ci he - braj - skie, nio - sąc ga - łą - zki o - li - wne,
 wy - szły na - prze - ciw Pa - na wo - ła - jąc: "Ho -
 san - na na wy - so - ko - ści."

¹⁴ Por. B. Bartkowski, *Śpiewy procesji palmowej*, s. 135 i 136.

Została ona napisana w metrum 2/4 i 3/4. Należy nadmienić, że utwór nie nawiązuje w żaden sposób do chorałowego wzorca.

Natomiast druga antyfona *Pueri [...] vestimenta* znalazła się tylko w Lew. Autor tak dostosował tekst, że nie były konieczne żadne zmiany melodyczne (Przykł. 5). Ta antyfona może być przykładem wiernego posłużenia się oryginałem gregoriańskim.

Przykład 5. Adaptacja *Pueri [...] vestimenta* (Lew).

Ant. He - braj - skie pa cho - lę - ta roz - ście - la - ły sza - ty po dro - dze Pań - skiej
i śpie - wa - ły ra - do - śnie: Niech ży - je nam Da - wi - da Syn!
Bło - go - sła - wion, co i - dzie ku nam w I - mię Pań - skie.

2.2. Psalmi

W stosunku do wielowiekowej tradycji zupełną nowością jest dołączenie psalmu do antyfony *Hosanna*. Jest to Ps 17 *Confitemini Domino* wiersze: 1, 22, 23, 27 i 28). Po raz pierwszy tę praktykę zastosował GS. Za nim poszły inne księgi liturgiczne przeznaczone do śpiewu (OCM, GR).

Brakuje jakiegokolwiek wzmianki o psalmie w MRDP i MR. Ponieważ ant. *Hosanna* została zapisana w tonie VII, stąd i psalm posługuje się VII tonem gregoriańskim. Należy zauważyć, że GS nie tylko zaznaczył sylaby nadliczbowe, ale nadto bardzo dokładnie podkreślił dwuakcentowość kadencji poprzednika i następnika, czego nie ma już w GR.

Rzeczą charakterystyczną jest brak psalmodii przy tej antyfonie w badanych śpiewnikach polskich. Być może ich autorzy kierowali się wskazaniem mszałów, w których, jak już powiedziano, nie ma żadnego śladu psalmu.

Następne psalmy łączą się z antyfonami *Pueri Hebraeorum*. W obydwóch zastosowano ton I psalmu, zgodnie z tonem antyfon. Do pierwszej antyfony dołączono Ps 24(23), a do drugiej Ps 47(46). Jedynie H. Prochota przyjął do psalmu melodię z wersetu wstępnego polskich nieszpórów (Przykł. 6).

Przykład 6. Melodia do Ps 47(46) z niesporów polskich.



Zestawienie tej melodii z poprzedzającą antyfoną nie razi, gdyż – jak już wspomniano – jest to zupełnie nowa kompozycja.

Trzeba jeszcze pokrótce zająć się polskimi przekładami tekstów psalmowych. Chodzi w tym przypadku o Ps 24(23). Autorzy śpiewników posłużyli się różnymi tłumaczeniami. MRDP i Dn zaczerpnął tekst z Liturgii godzin:

*Do Pana należy ziemia i wszystko, co ją napęlnia **
Świat cały i jego mieszkańcy.

Pozostałe źródła wykorzystały już istniejące przekłady. MRLP i Lew:

*Pana jest ziemia i wszystko, co ją wypełnia **
krąg ziemi i jego mieszkańcy

Rącz:

*Pana jest ziemia i to, co ją napęlnia **
krąg ziemi i jego mieszkańcy.

Jank:

*Pana jest ziemia i wszystko, co ją napęlnia **
krąg ziemi i jego mieszkańcy.

Si:

*Pana jest ziemia i wszystko, co ją napęlnia **
Świat cały i jego mieszkańcy.

2.3. Responsoria

Jedynie księgi rzymskie: OCM, GR, MR na zakończenie procesji palmowej przepisują responsorium *Ingrediente*. MRDP o nim nie wspomina. Nic więc dziwnego, że przytłaczająca większość polskich śpiewników kościelnych również tego śpiewu nie zamieszcza. Wyjątkiem jest Rącz. Przypuszczalnie autor posłużył się własnym przekładem tekstu: *Gdy Pan wjeżdżał*. Z kolei pod względem muzycznym utwór nie przypomina formy responsorium. Można powiedzieć, że jest to pieśń przekomponowana z refrenem: *Hosanna na wysokości*. (Przykł. 7).

Przykład 7. Gdy Pan wjeżdżał (Rącz).

Gdy Pan wje-źdzał do mia-sta świę-te-go, dzie-ci he-braj-skie, prze-po-wia-da-jąc
zmar-twych -wsta -nie ży - cia, z ga - łą - zka - mi pal - mo - wy - mi
w rę - ku, wo - ła - ły: Ho - san - na na wy - so - ko - ści!
Gdy lud u-sły-szał, że Je-zus przy-cho-dzi do Je-ro-zo-li - my, wy-szedł Mu na -
prze - ciw z ga - łą - zka - mi pal - mo - wy - mi w rę - ku o
wo - łał: Ho - san - na na wy - so - ko - ści!

Niejasna jest też funkcja tego śpiewu, gdyż autor nie wskazuje wyraźnie, że wykonuje się go po wejściu do kościoła, lecz umieszcza go jako jeden ze śpiewów podczas procesji.

Tak więc, w praktyce ani na zakończenie procesji, ani też na koniec uroczystego wejścia, które może zastąpić procesję, nie śpiewa się już żadnego responsorium. Z ciekawą inicjatywą w tej materii wystąpił GS. Zamiast tradycyjnego responsorium *Ingrediente*, zaproponował inny śpiew: antyfonę *Hosanna in excelsis, benedictus qui venit in nomine Domini* z powtórzeniem *Hosanna in excelsis*. Potem następuje Ps 117, w którym po każdym wersecie dodaje się *Hosanna in excelsis*. (Przykł. 8).

Przykład 8. Śpiew na zakończenie procesji.

The image shows a musical score for a chant. It consists of three staves of music in G-clef, with lyrics written below the notes. The first staff is labeled 'Schola' and contains the main text: 'Ho-san-na in ex-cel-sis: be-ne - dic-tus qui ve-nit in no-mi-ne Do - mi - ni:'. The second staff is labeled 'Omnes' and contains the response: 'R. Ho - san - na in ex - cel - sis.'. The third staff is labeled 'Ps. 117' and contains the text: 'I. De - us Do - mi - nus, et il - lu - xit no - bis. R. Ho - san - na'. The music is written in a simple, rhythmic style typical of Gregorian chant.

Reminiscencje tego śpiewu zostały odnotowane w MRDP. Antyfonę bowiem podzielono na dwie części. Pierwszą: *Hosanna na wysokości!* zaproponowano jako tekst zastępczy do ant. *Dzieci żydowskie wyszły naprzeciw* z następującym po nim Ps 24(23). Druga: *Błogosławiony, który idzie w imię Pańskie* może zastąpić ant. *Dzieci żydowskie uścielały* z Ps 47(46). W ten sposób nowy śpiew z GS został wykorzystany przez MRDP, choć nadano mu zupełnie inną funkcję. Jak dotąd, nie doczekał się on żadnego opracowania muzycznego.

Wracając do GS, trzeba stwierdzić, że w dużej mierze przez propozycję nowego śpiewu, usprawiedliwia on opuszczenie responsorium, które z natury należy do trudniejszych form chorału gregoriańskiego. Biorąc pod uwagę taki kierunek reformy liturgicznej, z góry zakładający upraszczanie obrzędów, w tym także eliminację bardziej ozdobnych śpiewów i to w imię racji pastoralnych, nie można się dziwić, że MRDP w ogóle nie wspomina o responsorium *Ingrediente*, stawiając w jego miejsce hymn do Chrystusa Króla, czyli *Gloria laus* i nakazując wprost jego wykonywanie po wejściu do kościoła.

Pozostaje wreszcie trzecia uproszczona forma zastępująca uroczyste wejście. Przewiduje ona wykonanie antyfony na wejście *Ante sex dies*. W tłumaczeniu polskim antyfonę rozpoczynają słowa: *Sześć dni przed uroczystością Paschy*. Treściowo ten introit zawiera w sobie zasadnicze kwestie związane z procesją palmową, będąc jej szczytkową formą. Bliższa analiza tekstu łacińskiego wykazuje, że nie jest to typowy introit. Brak w nim bowiem psalmu i *Gloria Patri*. W ich miejsce występuje refren *Hosanna [...]. Benedictus*. Tekst ten był już znany w średniowieczu i należał do śpiewów wykonywanych podczas procesji palmowej¹⁵. Przekład polski jeszcze bardziej odbiega od formy introitu i nie powieliła tekstu łacińskiego. Zbliża się on natomiast do formy responsorium¹⁶. Można zatem powiedzieć,

¹⁵ Drukuje go m.in. mszał rzymski z 474 r. Por. A. Hughes, *Medieval Manuscripts*, s. 256 i 407.

¹⁶ Więcej na ten temat por. B. Bodzioch, *Kilka uwag na temat introitu Niedzieli Palmowej*, An-

że nietypowy tekst introitu, stanowiący tematyczny łącznik pomiędzy procesją palmową a mszą, zachowuje formę śpiewu responsoryjnego, przynależącego niegdyś do procesji z palmami.

2.4. Hymny

W odnowionych obrzędach procesji palmowej zachował się tylko jeden hymn: *Gloria laus*. Jego autorem jest biskup Teodulf z Orleanu (zm. 821)¹⁷. Poczynając od IX w., niemal wszystkie rękopisy zawierające zapis procesji palmowej, notują także *Gloria laus*¹⁸. Hymn utrzymał się także w liturgii po Soborze Trydenckim oraz w obrzędach Niedzieli Palmowej po Soborze Watykańskim II. Cały tekst hymnu składał się z 39 strof pisanych dystychem. Żaden z dostępnych rękopisów średniowiecznych nie wykorzystuje wszystkich zwrotek. Ostatecznie do liturgii przyjęto 6 pierwszych¹⁹. Ta liczba utrzymała się po dzień dzisiejszy.

Gloria laus należy do grupy hymnów refrenowych (podobnie jak *Crux fidelis*). Refrenem jest pierwsza zwrotka. Polski tekst (refren i 1 zwrotka) zamieszczony w MRDP przedstawia się następująco:

*Chwała i cześć, o Królu Chryste,
Który odkupiłeś nas.
Tobie śpiewał chłopiąt chór,
Pod Twoje stopy szaty słał.
Hosanna na wysokości!*

*O Zbawco nasz, witamy Ciebie,
Izraela Tyś jest król.
W imię Pańskie idziesz nam
Ty, co Dawida zdobisz ród.
Hosanna na wysokości!*

Jak łatwo zauważyć, nastąpiła w tym przekładzie rezygnacja z oryginalnej formy dystychu z refrenem. Jest to po prostu pięciowersowy wiersz po każdej zwrotce zakończony zawołaniem *Hosanna na wysokości!* Schemat metroritmiczny zamyka się w formie: 9+7+7+8+8. Przekład ten nie doczekał się dotąd żadnego opracowania muzycznego.

Wcześniej powstało inne tłumaczenie hymnu, które zamieszcza MRLP, Lew i Zaw. Zachowano w nim podział na refren i zwrotki oraz swobodny, na wzór gregoriański, tok słów. A zatem, zamiast rytmicznych zwrotek utworzono wersety. Refren i 1 zwrotka przedstawia się następująco:

nales lublinenses pro musica sacra 3(2012)3, s. 59-64.

¹⁷ Por. J. Zalewski, *Gloria, laus et honor*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, red. L. Bieńkowski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, kol. 1115.

¹⁸ Por. B. Bartkowski, *Hymn „Gloria laus”*, s. 66.

¹⁹ Por. tamże, s. 69.

*Hołd Tobie, sława i cześć,
O Chryste, Królu i Zbawco,
Któremu niegdyś chłopięcy chór
Pobożne śpiewał Hosanna!*

*Ty jesteś Królem Izraela
I sławnym potomkiem Dawida,
Błogosławiony Królu,
Ty dziś w imię Pańskie przybywasz.*

Wydaje się, że tekst podany przez MRLP jest bardziej odpowiedni do śpiewu, aniżeli zamieszczony w MRDP. Właśnie do tego tekstu skomponowano dwie melodie. Pierwszą zawiera Ex, Reg, SL i Zaw. Jej autorem jest ks. Z. Bernat. Refren ma wyraźną strukturę metryczną (4/4). Tonacja durowa (C) z charakterystycznym kwartowym incipitem wprowadza atmosferę marszowego, triumfalnego pochodu. Wersety o budowie psalmodycznej z kolei stanowią jakby uspokojenie triumfu, który wraca przy powtórzeniu refrenu. Całość nie nawiązuje do wzorca chorałowego (Przykł. 9)

Przykład 9. *Hołd Tobie* (Z. Bernat).

Ant. Hołd To - bie, sła - wa i cześć O Chry - ste Kró - lu o Zbaw - co, któ -
re - mu nie - gdyś chło - pię - cy chór po - boż - ne śpie - wał Ho - san - na!
Fine

1. Ty jesteś Królem Izra - e - la i sławnym potom - kiem Da - wi - da.
Błogosławiony Kró - lu, Ty dziś w imię Pańskie przy - by - wasz.
D.C.

Autorem drugiej melodii jest J. Kosko, a przytacza ją Jank, Rącz i Lew. Refren nawiązujący do stylu chorałowego wydaje się jednak być metryczny. Został podzielony na cztery odcinki muzyczne, które można by ująć w metrum 6/4. Następujące po nim wersety są muzycznie ściśle z nim związane. Brak różnicowania melodycznego między refrenem a wersetami wprowadza element

znużenia. Kompozycja, zresztą bardzo poprawna muzycznie, nie wprowadza jednak atmosfery pochodu triumfalnego (Przykł. 10).

Przykład 10. *Hold Tobie* (J. Kosko).

Ref. Hold To - bie, sła - wa i cześć, o Chry - ste, Kró - lu i Zba - wco,
 kto - re - mu kie - dys chło - pię - cy chór po - bo - żnie śpie - wał: Ho - san - na!
 1. Tyś Kró - lem jest I - zra - e - la, sła - wnym po - tom - kiem Da - wi - da.

3. ZAKOŃCZENIE

Podsumowując wyżej przedstawione analizy i porównania, można stwierdzić, że śpiewy procesji palmowej po Soborze Watykańskim II uległy nie tylko redukcji w stosunku do obrzędów potrydenckich, ale także pewnemu uproszczeniu. Widać to nawet w posoborowych księgach rzymskich (Tab. 1). Odbiło się to także na wydanych po soborze mszałach w języku polskim (Tab. 2). Jeszcze większa różnorodność panuje w polskich śpiewnikach kościelnych, w których proponuje się nie tylko adaptacje melodii gregoriańskich lub nowe kompozycje do istniejących przekładów tekstów liturgicznych, ale także szereg śpiewów zastępczych, głównie w postaci pieśni (Tab. 3). Jak wynika z zestawienia, ant. *Hosanna Synowi Dawidowemu* i hymn *Hold Tobie* są przytaczane przez wszystkie śpiewniki. W jednym tylko przypadku (ZS) podano także nowe tłumaczenie tego hymnu znajdujące się w MRDP: *Chwała, cześć, o Królu Chryste*. Wśród pieśni największą popularnością (6 razy) cieszy się *Wjeżdża Król nasz*, autorstwa ks. W. Lewkowicza. Na drugim miejscu śpiewniki podają *Idziesz przez wieki oraz Chrystus wodzem* (5 razy). Pozostałe śpiewy umieszczano zgodnie z koncepcją autora. W sumie śpiewniki zawierają 24 różne śpiewy przeznaczone na procesję palmową.

Zauważyć także należy, iż w niektórych przypadkach ten sam śpiew został przez autorów opatrzony innym tekstem. Wynika to z jednej strony z braku podówczas jednego oficjalnego przekładu, z drugiej zaś jest dowodem na pomysliwość twórców śpiewników, którzy pragnęli, jak się wydaje, zachować jak najwierniej kantylenę gregoriańską. Przykładem tego rodzaju postępowania jest antyfona

Pueri hebraeorum, która w języku polskim ma trzy postacie: *Dzieci hebrajskie*, *Dzieci żydowskie* oraz *Hebrajskie pacholęta*. Ta różnorodność formy słownej nie przeszkadza, by uznać śpiew za tę samą antyfonę.

Na zakończenie trzeba stwierdzić, że śpiewy gregoriańskie w ramach jednostronnie pojętej odnowy i wprowadzania, niekiedy „na siłę”, języka narodowego do liturgii, znalazły się w odwrocie, nie tylko w Polsce, ale także w wielu krajach Europy Zachodniej, gdzie przecież zostały utworzone. Zgadza się to z trendami panującymi w dziedzinie muzyki liturgicznej, a ujawniającymi się w ostatnich latach XX w. oraz w początkach XXI w.²⁰. Mimo wszystko jednak zachowanie w procesji palmowej choćby niewielu śpiewów łacińskich z pewnością podkreśliłoby ciągłość tradycji muzycznej i kulturowej Polski z fundamentami kultury chrześcijańskiej²¹.

Tabela 1. Śpiewy procesji palmowej w księgach rzymskich

Nazwa śpiewu	GS	OCM	GR	MR
Ant. <i>Hosanna Filio David</i>	+	+	+	+
Ps 117 <i>Confitemini Domino</i>	+	+	+	-
V. <i>Procedamus in pace</i>	+	+	+	+
Ant. <i>Pueri Hebraeorum portantes</i>	+	+	+	+
Ps 24(23) <i>Domini est terra</i>	+	+	+	+
Ant. <i>Pueri Haebraeorum vestimenta</i>	+	+	+	+
Ps 47(46) <i>Omnes gentes, plaudite manibus</i>	+	+	+	+
Hymn <i>Gloria laus</i>	+	+	+	+
Ant. <i>Hosanna in excelsis</i>	+	-	-	-
Ps 117 V. <i>Deus Dominus</i>	+	-	-	-
Resp. <i>Ingrediente</i>	-	+	+	+

²⁰ Por. I. Pawlak, *Chorał gregoriański – śpiew aktualny czy muzealny?*, Liturgia sacra 14(2008)1, s. 98-99.

²¹ Niemiecki mszał *Messbuch* (2007) również nie wykorzystuje żadnego śpiewu łacińskiego. Natomiast w mszale włoskim *Messale romano* (1983) hymn *Gloria laus* podano w oryginale (po łacinie) oraz w przekładzie włoskim. W obydwu wymienionych księgach liturgicznych teksty te nie zostały zaopatrzone żadną melodią. Porównanie repertuaru polskiego z zestawami śpiewów zamieszczonymi w innych mszałach europejskich wymaga osobnych studiów.

Tabela 2. Śpiewy procesji palmowej w mszałach polskich

Nazwa śpiewu	MRLP	MRDP
Ant. <i>Hosanna Synowi Dawidowemu</i>	+	+
Inna stosowna pieśń	-	+
Ant. <i>Dzieci żydowskie wyszły naprzeciw</i>	+	+
Ant. <i>Dzieci wołały: Hosanna</i>	-	+
Ps 24(23) <i>Pana jest ziemia (Do Pana należy ziemia)</i>	+	+
Ant. <i>Dzieci żydowskie uścielały</i>	+	+
Ant. <i>Błogosławiony, który idzie</i>	-	+
Ps 47 (46) <i>Wszystkie narody klaskajcie (klaskające) w dłonie</i>	+	+
V. <i>Idźmy w pokoju</i>	+	-
Ant. <i>Tłumy z kwiatami (Occurrunt turbae)</i>	+	-
Ant. <i>Wraz z Aniołami (Cum Angelis)</i>	+	-
Ant. <i>Wielka rzesza (Turba multa)</i>	+	-
Ant. <i>Tłumy schodzące (Coeperunt)</i>	+	-
Hymn <i>Hołd Tobie (Gloria laus)</i>	+	-
Hymn <i>Chwała i cześć (Gloria laus)</i>	-	+
Ant. <i>Wszyscy wychwalają (Omnes collaudant)</i>	+	-
Ps 147 (<i>Lauda Jerusalem</i>)	+	-
Ant. <i>Powiewając (Fulgentibus)</i>	+	-
Ant. <i>Witaj, Królu nasz (Ave Rex noster)</i>	+	-
Resp. <i>Gdy Pan wchodził (Ingrediente)</i>	+	-

Tabela 3. Repertuar śpiewnikowy

Nazwa śpiewu	Dn	Ex	Jank	Lew	Rącz	Reg	Si	SL	Zaw	ZS
Ant. <i>Hosanna Synowi Dawidowemu (Dawida)</i>	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Wezwanie <i>Bracia najmiłsi</i>	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-
Pieśń <i>Błogosławiony</i>	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+
Pieśń <i>Chwalcie Pana</i>	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+
Ant. 1 <i>Dzieci hebrajskie (Dzieci żydowskie, Hebrajskie pacholeta)</i>	+	-	+	+	+	+	+	-	-	+
Ps 24(23) <i>Do Pana należy ziemia (Pana jest ziemia)</i>	+	-	+	+	-	+	+	-	-	+
Ant. 2 <i>Hebrajskie pacholeta</i>	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-
Ps 47(46) <i>Wszystkie narody</i>	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-
Hymn <i>Chwała, cześć, o Królu Chryste</i>	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+
Ant. <i>Wraz z aniołami</i>	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-
Ant. <i>Tłumy schodzące</i>	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-
Hymn <i>Hołd Tobie</i>	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Pieśń <i>Wjeżdża Król nasz</i>	+	-	-	+	+	-	+	-	+	+
Ps 147 <i>Jerozolim, chwal Pana</i>	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-
Ant. <i>Sześć dni z Ps 24(23)</i>	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-
Pieśń <i>Idziesz przez wieki</i>	+	+	-	-	+	-	-	-	+	+

Aklamacja <i>Chrystus Wodzem</i> (z Ps 147)	+	+	-	-	-	-	+	-	+	+
Aklamacja <i>Chrystus zwycięzcą</i> (mel. greg.)	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-
Ps 117 <i>Boga naszego chwalcie</i>	+	-	-	-	-	-	-	-	-	+
Pieśń <i>Króluj nam, Chryste</i>	+	-	-	-	-	-	+	-	-	+
Pieśń <i>O Chryste Królu, władco</i>	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-
Ant. <i>Wszyscy wielbią Twe imię</i> (z Ps 147)	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+
Ant. <i>Thumy z kwiatami</i>	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-
Resp. <i>Gdy Pan wchodził</i> (wjeżdżał)	-	-	+	+	+	-	-	-	-	+

GREGORIAN CHANTS USED DURING THE PALM SUNDAY PROCESSION AFTER THE
SECOND VATICAN COUNCIL
AND THEIR POLISH COUNTERPARTS

Summary

Scientific research on the Palm Sunday procession, specifically focusing on the characteristic chants used therein, began in Poland only in the 20th century. After the Second Vatican Council not only were there changes to the procession rite, but there were also far-reaching reductions in the former repertoire of chants. Polish church hymnals of the post-Council period are rather varied, depending on the hymnal editor's vision. In the repertoire of ten hymnals researched and analyzed for this paper, only two chants can be found in common. Both are translations from Latin. Altogether, in the presented hymnal editions we find as many as twenty-four different chants. Polish editions contain many more chants than hymnals from other European countries.

Keywords: Palm Sunday, procession, Gregorian chant, Polish hymns

Nota o Autorze: dr Beata Bodzioch, absolwentka Muzykologii KUL. W latach 1999-2006 asystentka w Katedrze Chorału Gregoriańskiego IM KUL, a od 2006 adiunkt w Katedrze Monodii Liturgicznej KUL. W pracach badawczych koncentruje się na muzycznym repertuarze łacińskim zamieszczonym w księgach drukowanych na ziemiach polskich od XVII-

XX w., jednogłosowej muzyce liturgicznej w języku polskim po Soborze Watykańskim II oraz relacjami pomiędzy polskimi a gregoriańskimi śpiewami liturgicznymi. Autorka 13 artykułów naukowych. Od roku 2000 jest członkiem Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych, a od 2005 Towarzystwa Naukowego KUL. Od 2010 r., założycielka i redaktor naczelny *Annales Lublinenses Pro Musica Sacra*.

Słowa kluczowe: Niedziela Palmowa, procesja, chorał gregoriański, polskie pieśni

Ks. CZESŁAW KRAKOWIAK
Wydział Teologii KUL, Lublin

PROBLEMY TEOLOGICZNE I PASTORALNE PODCZAS PRAC NAD *ORDO CONFIRMATIONIS* 1971

Spośród wielu postulatów zgłaszanych na Sobór Watykański II przez biskupów, Kongregacje Rzymskie, wydziały teologii i prawa kanonicznego uniwersytetów katolickich, a odnoszących się do sakramentu bierzmowania, większość dotyczyła problemów pastoralnych, a tylko nieliczne teologii tego sakramentu¹. Chodziło głównie o jasne określenie teologii bierzmowania² i przywrócenie starożytnej praktyki kolejności udzielania sakramentów: chrzest – bierzmowanie – Eucharystia³. Najczęściej zgłaszane postulaty pastoralne odnosiły się do szafarza bierzmowania i do wieku jego udzielania⁴. Takie stanowisko wyraziła także Kongregacja Dyscypliny Sakramentów⁵, zalecając zachowanie dyscypliny Kościoła określonej w kanonach 780-800 *Codex Iuris Canonici*⁶. Według opinii uniwersyteckich wydziałów teologii i prawa kanonicznego, bierzmowanie jest drugim z kolei sakramentem inicjacji chrześcijańskiej, który powinien być udzielany

¹ *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando (cura et studio Secretariae Pont. Comm. Centralis Praeparatoria Concilii Vaticani II) series I: Antepreparatoria*, Typis Polyglottis Vaticanis 1960-1961 [dalej: ADoc s. I]; ADoc, s. I. *Appendix voluminis II/2*, s. 25-42. ADoc, s. I. *Appendix voluminis II/2*, s. 25-42; ADoc, s. I, vol. III, s. 251-296; por. J. Zerndl, *Die Theologie der Firmung in der Vorbereitung und in den Akten des zweiten Vatikanischen Konzils. „Sacramento confirmationis perfectius Ecclesiae vinculantur tamquam veri Christi testes”* (Cf. LG 11), Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1986, s. 9-28; Cz. Krakowiak, *Sakrament bierzmowania w reformie liturgii II Soboru Watykańskiego*, TN KUL, Lublin 2012, s. 27-32.

² „[...] hodiernis optandum es ut effectus Sacramento confirmationis apertius definiatur”. ADoc, s. I, vol. II/5, s. 178. „Significatio dogmatica Sacramento Confirmationis pro vita christiana, et praesertim pro apostolatu plenius proponantur”. ADoc, s. I, vol. II/7, s. 611.

³ ADoc, s. I, vol. II, s. 81; ADoc, s. I, vol. IV/1-2, s. 44. Biskupi Kościołów Wschodnich nie zgłaszali uwag dotyczących sakramentu bierzmowania, gdyż na Wschodzie nie ma oddzielnego udzielania sakramentu bierzmowania, udziela się go zawsze razem ze chrztem, zachowując starożytną praktykę jedności trzech sakramentów inicjacyjnych. „La Cresima non esiste come Sacramento a sé: viene amministrata soltanto nel Battesimo”. ADoc, s. I, vol. II/4, s. 210.

⁴ J. Zerndl, *Die Theologie der Firmung in der Vorbereitung ...*, s. 35-37; Cz. Krakowiak, *Sakrament bierzmowania w reformie liturgii II Soboru Watykańskiego*, s. 27-32.

⁵ *De Sacramento Confirmationis disciplina*. ADoc, s. I, vol. III, s. 79-82.

⁶ „Nihil ideo immutandum est in disciplina Ecclesiae, quam hactenus servavit et vetuit Sacra Congregatio. Factis tantum modo nonnullis exceptionibus pro aliquibus regionibus in America Meridionali...”. Tamże, s. 80.

albo bezpośrednio po chrzcie, albo po osiągnięciu przez dziecko wieku używania rozumu. Bierzmowanie powinno poprzedzać przyjęcie Pierwszej Komunii św.⁷. Podobne stanowisko zajmował Papieski Instytut Liturgiczny św. Anzelma: należy przywrócić starożytny porządek udzielania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, gdyż do przyjęcia bierzmowania wystarczy posiadanie używania rozumu⁸. Teologię bierzmowania przedstawiano w duchu nauki Soboru Trydenckiego jako umocnienie do walki, publicznego wyznawania wiary i dawania świadectwa⁹. Łączono je również z przygotowaniem do działania w Akcji Katolickiej¹⁰. Często postulowano rozszerzenie władzy bierzmowania na prezbiterów, a zwłaszcza na proboszczów, oraz udzielanie go bardziej uroczystie z udziałem wspólnoty parafialnej¹¹.

Owoce prac w czasie dwóch pierwszych sesji Soboru Watykańskiego II była przyjęta przez Ojców Soboru 4 grudnia 1963 Konstytucja o liturgii *Sacro-sanctum Concilium*, która zawierała także ogólne zasady dotyczące odnowy ksiąg liturgicznych. Odnośnie do sakramentu bierzmowania postanowiono, aby w jego liturgii „w sposób bardziej jasny ukazał się ścisły związek (*intima connexio*) tego sakramentu z całym wtajemniczeniem chrześcijańskim”. W tym celu, udzielanie bierzmowania należy poprzedzić odnowieniem przyrzeczeń chrzcielnych i (*pro opportunitate*) można udzielać go podczas Mszy św. Jeśli udziela się go poza Mszą św., „należy przygotować formułę wprowadzającą” (KL 71).

Prace nad odnową ksiąg liturgicznych Paweł VI powierzył powołanej już 25 stycznia 1964 r. (w 5. rocznicę zapowiedzi zwołania soboru), specjalnej Radzie do wykonania Konstytucji o liturgii – *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra liturgia*¹². Zadaniem *Consilium* było studiowanie aktualnych problemów

⁷ ADoc, s. I, vol. IV. *Studia et vota Universitatum et Facultatum Ecclesiarum et Catholicarum. Pars I/1. Universitates et Facultates in Urbe. Universitates et Facultates extra Urbem. Pars II/2.*

⁸ „[...] confirmatio debere per se praecedere primam Communionem eucharisticam”. Tamże, s. 44. Por. ADoc, s. I, vol. IV, pars I/1, s. 44.

⁹ Por. Cz. Krakowiak, *Sakrament bierzmowania w Katechizmie Soboru Trydenckiego*, w: *Gaudium in litteris*, red. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 231-247.

¹⁰ ADoc, s. I, vol. II/1, s. 632; 587; ADoc, s. I, vol. II/4, s. 247; por. J. Zerndl, *Die Theologie der Firmung in der Vorbereitung ...*, s. 91-93; Cz. Krakowiak, *Sakrament bierzmowania w reformie liturgii II Soboru Watykańskiego*, s. 67-70.

¹¹ Por. Cz. Krakowiak, *Sakrament bierzmowania w reformie liturgii II Soboru Watykańskiego*, s. 39-47; J. Zerndl, *Die Theologie der Firmung in der Vorbereitung ...*, s. 43-44.

¹² Por. A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, C.L.V. Edizioni Liturgiche, Roma 1983, s. 60-78; P. Marini, *La nascita del „Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia. Gennaio – Marzo 1964”*, *Ephemerides Liturgicae* 106(1992), s. 289-318. O dalszych pracach *Consilium* por. tenże, *Il „Consilium” in piena attività in un clima favorevole (ottobre 1964 – marzo 1965)*, *Ephemerides Liturgicae* 109(1995), s. 97-158; tenże, *Attività complessiva dei gruppi di studio del „Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia Gennaio 1964 – Marzo 1965”*, *Ephemerides Liturgicae* 112(1998), s. 289-309; tenże, *Il Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia (Gennaio 1964 – Marzo 1965): considerazioni generali*, *Ephemerides Liturgicae* 113(1999), s. 3-30; tenże, *Il primo periodo di attività del „Consilium”; prospettive e difficoltà (marzo-giugno 1964)*, *Ephemerides Liturgicae* 107(1993), s. 401-439; J. Stefański, *Rola Consilium w posoborowej reformie liturgicznej*, w: tenże, *Liturgia w odnowie*, Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum, Gniezno

związanych z reformą liturgii, starannie rozpatrzenie dotychczasowych obrzędów i przygotowanie nowych ksiąg liturgicznych w duchu soborowej Konstytucji o liturgii oraz wydawanie dokumentów dotyczących odnowy liturgii¹³.

Przygotowanie nowej księgi zawierającej liturgię sakramentu bierzmowania było zadaniem specjalnie powołanej (11 X 1964) do tego grupy *Coetus a Studiis XX, De I libro Pontificalis* złożonej z członków i konsultorów *Consilium*¹⁴. W pracach nad tą częścią pontyfikatu starano się uwzględnić zgłaszane na sobór *vota* biskupów¹⁵, Kongregacji Rzymskich i uczelni katolickich, prace Papieskiej Przygotowawczej Komisji Liturgicznej¹⁶, dyskusje w auli soborowej¹⁷, dokumenty *Vaticanum II* oraz ogólne zasady odnowy liturgii zawarte w *Sacrosanctum Concilium*, w *Motu proprio Sacram Liturgiam*¹⁸ i instrukcji *Inter Oecumenici*¹⁹.

Coetus a Studiis XX, w okresie od września 1967 do 15 XI 1968 przygotował trzy schematy: Schemata nr 240: *De Pontificali* nr 16 – *De recognoscendo ritu confirmationis. De itinere huius relationis* (z 13 IX 1967)²⁰; Schemata nr 285: *De Pontificali* nr 18 – *De Confirmatione* (z 4 IV 1968)²¹; Schemata nr 326: *De Pontificali* nr 19 (z 15 XI 1968)²². Dalsze prace nad *Ordo Confirmationis* prowadzono w powołanej przez Pawła VI *Congregatio pro Cultu Divino* (8 V 1969)²³. Przy-

2000, s. 91-107. N. Giampietro, *Il cardinale Antonelli e gli sviluppi della riforma liturgica dal 1948 al 1970*, Roma 1998, s. 223-247. Prace *Consilium* trwały od 25 I 1964 do 9 maja 1969. W tym czasie w *Consilium* przygotowano 342 schematy. V. Noè, *Storia della Costituzione liturgica: punti di riferimento. Nel XX anniversario della Sacrosanctum Concilium*, *Notitiae* 20(1983), s. 264.

¹³ „[...] antea sint ritus quidam recognoscendi et novi liturgici libri apparendi”. AAS 56(1964), s. 140. Przewodniczącym *Consilium* papież mianował kard. Gaetano Lercaro arcybiskupa Bolonii († 1976), członkami prefekta Kongregacji Obrzędów kard. Arcadia Larraona († 1973) i Paola Giobbe († 1972) z Kurii Rzymskiej, a sekretarzem Annibale Bugninię († 1982).

¹⁴ Jego relatorem był B. Botte, sekretarzem B. Kleinheyer, członkami: J. Nabuco, E. Lengeling, C. Vogel, P. Journel, J. Lécuyer. O roli *Consilium* w reformie liturgii por. J. Stefański, *Rola Consilium w posoborowej reformie liturgicznej*, *Studia Theologica Varsaviensia* 23(1985)2, s. 291-310; Cz. Krakowiak, *Sakrament bierzmowania w reformie liturgii II Soboru Watykańskiego*, s. 118-138.

¹⁵ Por. *Analitycus conspectus*. ADoc, s. I. Appendix, vol. II/2, s. 25-42.

¹⁶ Por. Cz. Krakowiak, *Sakrament bierzmowania w reformie liturgii II Soboru Watykańskiego*, s. 52-63.

¹⁷ Tamże, s. 72-93.

¹⁸ *Sacram Liturgiam* postanawia, że natychmiast obowiązuje przepis z KL 71: „sakramentu bierzmowania można udzielać (*conferri potest*) w czasie Mszy św. po przeczytaniu Ewangelii i po homilii”. AAS 56(1964), s. 142.

¹⁹ AAS 56(1964), s. 892, nr 64-67.

²⁰ Schemat ten podzielony na 38 numerów na 22 stronach maszynopisu formatu A4 zawierał n.in. następujące punkty: II: *Confirmatio uti secundus gradus initiationis christianae*; III: *De aetate confirmandorum*; IV: *De ministro confirmationis*; V: *De Officio patrinorum*; *De parte centrali ritus Confirmationis*; *De formula*. Por. Cz. Krakowiak, *Sakrament bierzmowania w reformie liturgii II Soboru Watykańskiego*, s. 133-134.

²¹ Na 21 stronach formatu A4 schemat zawierał już cały *Ordo restauratus Confirmationis*.

²² Na 25 stronach A4 w schemacie zamieszczono prezentację obrzędów i *Ordo Confirmationis* w czasie i poza Mszą św., formularz mszalny i teksty liturgii słowa Bożego.

²³ Paweł VI, Konstytucja Apostolska *Sacra Rituum Congregatio*, AAS 61(1969), s. 297-305. Papież podzielił w niej Kongregację Obrzędów (*Congregatio Rituum*) na Kongregację Kultu

gotowano w niej trzy następne schematy: Schemata nr 364: *De Pontificali* nr 21 (z 24 III 1970), który zawierał tylko *Praenotanda*²⁴. Tę samą datę nosi Schemata nr 364: *De Pontificali* nr 21 *De Confirmatione. Relatio de praeparatione Praenotandorum*²⁵, który po konsultacjach z Kongregacjami Nauki Wiary, Dyscypliny Sakramentów i Rozkrzewiania Wiary uzupełniono (9 IV 1970) jednostronicowym dodatkiem Schemata nr 364: *De Pontificali* nr 21 – *Addendum*, zawierającym zmiany w *Praenotanda* w numerach 1; 2; 9 i 11²⁶. Kolejny Schemata nr 366: *De Pontificali* nr 22 (z 21 IV 1970) i zawierał jedynie *Praenotanda*²⁷. Został on aprobowany na wspólnym zgromadzeniu Kongregacji Dyscypliny Sakramentów i Kultu Bożego (11 VII 1970). Podczas audiencji (26 VII 1971) sekretarz Kongregacji Kultu Bożego prezentował papieżowi ostateczną wersję *De Confirmatione*, która została potem przez niego zaaprobowana (4 VIII 1971). Dekretem z 22 VIII 1971, Kongregacja Kultu Bożego opublikowała *Ordo Confirmationis* zawierające także Konstytucję apostołską Pawła VI *Divinae consortium naturae*, datowaną na 15 VIII 1971²⁸.

Ordo Confirmationis jest dziełem głównie *Consilium* i *Coetus XX*. W przygotowaniu *Praenotanda* decyzje podejmowali papież Paweł VI i Kongregacje: Dyscypliny Sakramentów, Kultu Bożego, Nauki Wiary i Rozkrzewiania Wiary. Do nich należało rozstrzyganie problemów natury teologicznej: materii i formy sakramentu, czyli istotnego znaku sakramentalnego, oraz pastoralnej: szafarza

Bożego i Kongregację Spraw Kanonizacyjnych. Kongregacja Kultu Bożego miała trzy główne zadania: rewizja i przygotowanie tekstów i obrzędów liturgicznych, interpretacja rubryk w księgach liturgicznych, kult relikwii, zatwierdzanie patronów; utrzymywanie kontaktów z konferencjami biskupów w sprawach liturgii; kontakty z krajowymi komisjami oraz instytucjami liturgicznymi. J. Stefański, *Kongregacja do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IX, TNKUL, Lublin 2002, kol. 607; por. Cz. Krakowiak, *Nowa Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego*, *Collectanea Theologica* 46(1976)2, s. 101-102.

²⁴ Schemat na 6 stronach A4 w sześciu rozdziałach zawierał: De Confirmationis dignitate (nn. 1-3); II. De officiis et ministeriis in celebratione Confirmationis (nn. 4-10); III. De iis quae ad Confirmationem celebrandam requiruntur (nn. 11-13); IV. De tempore et loco Confirmationis conferendae (nn. 14-18); V. De aptationibus quae in ritu Confirmationis praevideri possunt (nn. 19-21); VI. De iis quae praeparanda sunt (nr 21); De Confirmatione aegroto in periculo mortis constituto ministrando (nn. 1-2).

²⁵ Schemat liczy 5 stron A4 i zawiera krótkie wprowadzenie oraz następujące rozdziały: I. De contextu Praenotandorum. II. De diversa condicione adultorum et puerorum. III. De ministro Confirmationis. IV. De patrinis. V. De materia et forma sacramenti. VI. De aetate qua Confirmatio conferenda sit. VII. De Confirmatione et Matrimonio.

²⁶ Cz. Krakowiak, *Sakrament bierzmowania w reformie liturgii II Soboru Watykańskiego*, s. 132-138.

²⁷ Schemat liczy 7 stron A4 i zawiera poprawioną wersję *Praenotanda* z Schemata nr 364 w następującej kolejności: I. De confirmationis dignitate (nn. 1-2); II. De officiis et ministeriis in celebratione Confirmationis (nn. 3-8); III. De sacramenti celebratione (nn. 9-10); IV. De tempore et loco Confirmationis conferendae (nn. 11-15); De aptationibus quae in ritu Confirmationis praevideri possunt (nn. 16-18); VI. De iis quae praeparanda sunt (nr 19); De Confirmatione aegroto in periculo mortis constituto minister (nn. 1-2).

²⁸ AAS 63(1971), s. 657-664; Notitiae 7(1971), s. 333-339. Por. U. Betti, *Confermazione sigillo dello Spirito*. Notitiae 7(1971), s. 347-351; G. Pasqualetti, *De instauratione Ordinis Confirmationis*, Notitiae 7(1971), s. 352-363.

bierzmowania, wieku przyjmujących bierzmowanie i kolejności udzielania sakramentów inicjacyjnych.

W czasie przygotowywania *Ordo Confirmationis* redaktorzy mieli do rozwiązania szereg problemów, nie tylko ściśle liturgicznych, ale również teologicznych, prawnych i pastoralnych. Kierowali się przede wszystkim wskazaniem *Sacro-sanctum Concilium*, aby odnowiona liturgia bierzmowania jasno ukazywała jego związek z całą inicjacją chrześcijańską. W pracach nad *Ordo* należało uwzględnić świadectwa liturgiczne i nauczanie Kościoła oraz zaproponować takie rozwiązania, które będą zgodne z wytycznymi soboru oraz współczesnymi wymaganiami pastoralnymi.

1. RITUS ESSENTIALIS CONFIRMATIONIS

Ważnym problemem do rozwiązania w czasie prac nad *Ordo Confirmationis* było określenie istotnego obrzędu bierzmowania (*ritus essentialis*). Należało rozstrzygnąć który z dwóch obrzędów, włożenie rąk (*impositio manuum*) podczas modlitwy o Ducha czy namaszczenie (*chrismatio*), wymagane jest do ważności sakramentu bierzmowania²⁹. Już w pierwszym Schemata nr 240 stwierdzono, że z czasem coraz większego znaczenia nabierało namaszczenie świętym krzyżem (*chrismatio*), które zastępowało włożenie rąk. Było ono jednak różne od włożenia rąk podczas modlitwy przed namaszczeniem świętym krzyżem³⁰. W ten sposób dokonała się ewolucja centralnych części obrzędów bierzmowania³¹. Autorzy schematu przedstawili w związku z tym dwie propozycje: albo należy zachować powszechny zwyczaj, według którego wystarczy sama *chrismatio*, albo powrócić do apostołskiego zwyczaju, według którego tylko włożenie rąk udziela Ducha Świętego (por. Dz 8,14-19)³². Jednak wtedy konieczna będzie decyzja papieża.

W Schemata nr 285 zawierającym *Ordo restauratus Confirmationis*, odnośnie do włożenia rąk przyjęto podwójne rozwiązanie: Jeśli bierzmowani są nieliczni, podchodzą do szafarza i klękają przed nim, a on każdemu z nich wkłada na

²⁹ Por. H. Auf de Maur, *Unctio quae fit manus impositione. Überlegungen zum Ritus der Firm-salbun*, w: *Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung. Balthasar Fischer zum 60. Geburtstag*, Hrsg. H. Auf der Maur, B. Kleinheyer, Zürich-Einsiedeln-Köln 1972, s. 469-483; G. Austin, *The essential Rite of Confirmation and liturgical Tradition*, *Questions Liturgiques* 86(1972), s. 214-224; L. Ligier, *La prière et l'imposition des mains. Autour du nouveau rituel romain de la confirmation*, *Gregorianum* 53(1972), s. 407-486; V. Fiala, *L'imposition des mains comme signe de la communication de l'Esprit Saint dans les rites latins*, *Ephemerides Liturgicae* 90(1976), s. 385-401; B. Kleinheyer, *Hadauflegung zur Geistmitteilung*, *Liturgisches Jahrbuch* 30(1980), s. 154-173; *Chrismation et Confirmation: questions autour d'un rite post-baptismal. Conférences Saint-Serge. 54^e Semaine d'Etudes Liturgiques*, Paris 25-28 Juin 2007, Ed. C. Braga, Roma 2009.

³⁰ „Ex his textibus patet chrismationem locum tenere impositionis manuum, non autem esse impositionem manuum, quae de cetero in Pontificali Romano ante chrismationem facta est”. Schemata nr 240, nr 28.

³¹ Tamże.

³² „[...] vel sola chrismatio requiritur, vel ad usum apostolicum revertere, secundum quam sola manuum impositio Spiritum Sanctum confert”. Tamże.

rękę głowę (*manus imponit*), podobnie jak w czasie liturgii sakramentu święceń³³. Może także podchodzić do kłęczących kandydatów i dokonywać włożenia ręki (*manus*), po czym z wyciągniętymi/rozłożonymi rękami (*extensis manibus*) odmawia modlitwę: *Deus omnipotens*³⁴. Gdy grupa kandydatów do bierzmowania jest znaczna, szafarz z rękami wyciągniętymi w ich kierunku (*manibus versus eos extensis*) śpiewa lub odmawia modlitwę: *Deus omnipotens*³⁵.

Dużo miejsca poświęcono włożeniu rąk we wprowadzeniu do Schemata nr 326. Zaznaczono, że gest włożenia rąk jest najbardziej właściwym (*per excellentia*) znakiem sakramentalnym udzielania Ducha Świętego, jak potwierdza to cała tradycja Kościoła³⁶. Szczególnego znaczenia nabiera zwłaszcza wtedy, gdy szafarz wkłada rękę na każdego z kandydatów. Jednak istotą znaku sakramentalnego pozostaje wspólne (*collettiva*) włożenie rąk, któremu towarzyszy modlitwa *Deus omnipotens*³⁷. Opuszcza się praktykowane dotąd włożenie ręki podczas namaszczenia (*chrismatio*) czoła, ponieważ gest ten, jak zaznaczono, praktycznie jest niezrozumiały (*non perceptibile*) jako znak włożenia rąk, tym bardziej że jest równoczesny z namaszczeniem, które zajmuje pierwsze miejsce. W Schemata nr 326 przyjęto zatem, że jest tylko wspólne (*collectiva*) włożenie rąk i możliwość pojedynczego, jeśli liczba kandydatów jest niewielka.

Według kolejnego Schemata nr 364, włożenie rąk wraz z namaszczeniem krzyżem należy do istoty obrzędu i wymagane jest do ważności sakramentu³⁸. Prezbiterzy, udzielający bierzmowania razem z głównym szafarzem (*ministro principali*), w ten sam sposób wkładają ręce na kandydatów³⁹. Określono także, że przy udzielaniu bierzmowania choremu w niebezpieczeństwie śmierci wystarczy tylko włożenie rąk i namaszczenie krzyżem wraz z formułą sakramentalną⁴⁰. W rozdziale *De materia et forma sacramenti* zapisano, że należy zachować normę can. 780 CIC, że według tradycji Kościoła łacińskiego i nauczania Magisterium, sakramentu bierzmowania udziela się przez włożenie ręki z namaszczeniem na czole świętym krzyżem⁴¹. Jednak tekst tego kanonu należy przejrzeć (*recognitus*

³³ Por. K. Konecki, *Nalożenie rąk w odnowionych obrzędach świeceń*, w: *Ante Deum stantes*, red. S. Koperk, R. Tyrała, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2002, s. 293-300.

³⁴ Schemata nr 285, nr 23.

³⁵ Tamże, nr 24.

³⁶ „Imposizione, delle mani rimane il segno sacramentale per eccellenza del conferimento dello Spirito Santo...”. Schemata nr 326, nr 3.

³⁷ „L'essenza del gesto sacramentale rimane l'imposizione collettiva fatta dal celebrante sui confermandi, accompagnata dall'orazione *Deus omnipotens*”. Schemata nr 326, nr 3.

³⁸ „Partes essentielles ritus, quae ad sacramenti validitatem requi runtur sunt *manuum* impositio atque unctio chrismatis in fronte, necnon verba quae ipsam unctionem comitantur...”. Schemata nr 364, nr 11.

³⁹ „[...] *manuum* impositionem una cum ipso super omnes candidatos simul peragunt”. Tamże.

⁴⁰ „Urgente vero necessitate, sufficit ut *manuum* impositio peragantur addita, si fieri potest, oratione *Deus omnipotens*[...] et peragatur chrismatio cum formula sacramentali...”. Schemata nr 364: *De Confirmatione aegroti in periculo mortis constituto ministranda*, nr 2.

⁴¹ „[...] per manus impositionem cum unctioe chrismatis in fronte et per verba in

est) w taki sposób, że zachowuje się tylko włożenie rąk na wszystkich kandydatów, znosząc włożenie ręki w czasie namaszczenia i uwzględniając wprowadzoną nową formułę sakramentalną⁴². Tak więc włożenie rąk i namaszczenie czoła zaliczono do istotnych części obrzędów bierzmowania wymaganych do ważności sakramentu⁴³. Zatem obrzęd bierzmowania tworzą włożenie rąk z modlitwą i namaszczenie czoła świętym krzyżmem wraz z formułą. Do ważności sakramentu wystarczy przynajmniej namaszczenie czoła, któremu towarzyszy formuła⁴⁴. W ten sposób uznano, że *chrismatio* jest ważniejsze niż *manus impositio*. Zasadę tę powtórzono w Schemata nr 366, stwierdzając, że bierzmowania udziela się przez włożenie rąk z modlitwą *Deus omnipotens* i namaszczenie świętym krzyżmem⁴⁵. Do ważności sakramentu wystarczy *chrismatio* z formułą, ale włożenie rąk ma duże znaczenie dla całego obrzędu i pełniejszego znaczenia tego sakramentu⁴⁶. Jeśli prezbiterzy udzielają bierzmowania wspólnie z głównym szafarzem, razem z nim wkładają ręce na kandydatów⁴⁷. Konferencje biskupów w zakresie adaptacji obrzędów mogą zdecydować, że obok wspólnego włożenia rąk na wszystkich kandydatów, w zależności od ich liczby, szafarz sakramentu może wkładać rękę na każdego z nich⁴⁸.

Ten ważny problem, czy w liturgii bierzmowania ważniejsze jest *impositio manuum* czy *chrismatio*, rozwiązał definitywnie papież Paweł VI w konstytucji *Divinae consortium naturae*⁴⁹. Odwołując się do swojej najwyższej władzy apo-

pontificalibus libris ab Ecclesia probatis praescripta". Schemata nr 364, V.

⁴² „[...] attenta nova dispositione ritus, in quo servatur tantum *manuum* impositio quae fit super omnes confirmandos simul, sublata ea *manus* impositione, quae chrismationem comitabatur; et attenta nova formula sacramentali in ritum inducta". Schemata nr 364, V.

⁴³ „Partes essentiales ritus, quae ad sacramenti validitatem requiruntur sunt *manuum* impositio atque unctio chrismatis in fronte". Schemata nr 364, nr 11.

⁴⁴ „Ritus sacramentalis Confirmationis constat tum *manuum* impositione quae super electos fit cum oratione *Deus omnipotens* tum unctio chrismatis in fronte cum verbis *Accipe signaculum doni Spiritus Sancti*. Ad validitatem tamen sacramenti exigitur saltem unctio chrismatis in fronte cum verbis quae ipsam unctionem comitantur". Schemata nr 364 – *Addendum*, nr 11.

⁴⁵ „Ritus sacramentalis Confirmationis constat et *manuum* impositione quae super electos fit cum oratione *Deus omnipotens* et unctio chrismatis in fronte cum verbis". Schemata nr 366, nr 9.

⁴⁶ „[...] magni tamen fiat *manuum* impositio quippe quae ad integritatem ritus et pleniorum sacramenti significationem pertineat". Schemata nr 366, nr 9.

⁴⁷ „[...] *manuum* impositionem una cum ipso super omnes candidato simul peragunt". Schemata nr 366, nr 9.

⁴⁸ „[...] praeter *manuum* impositionem quae super confirmandos simul peragitur, induci possit, pro locorum confirmandorum numero et condicione, etiam impositio *manus* in silentio facienda, super singulos candidatos". Tamże, nr 17b. Por. Cz. Krakowiak, *Sakrament bierzmowania w reformie liturgii Soboru Watykańskiego II*, s. 161-169.

⁴⁹ *Ordo Confirmationis*, Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 11-13; por. C. Vagaggini, „Per unctioem chrismatis in fronte, quae fit manus impositione". *Una curiosa affermazione dell'Ordo Confirmationis de 1971 sulla materia prossima essenziale della Confermazione*, w: *Mysterion. Nella celebrazione del Mistero di Cristo la vita della Chiesa*, Leumann, Torino 1981, s. 356-438; B. Kleinheyer, *Ein Stück nicht verwirklichter Liturgiereform. Zur doppelten „Zeichenkraft“ des Firmritus*, Liturgisches Jahrbuch 36(1986), s. 58-64; A. Elberti, *Accipe signaculum doni Spiritus Sancti. La confermazione fonte del sacerdozio regale dei fedeli?*, Gregorianum 72(1991), s. 496-498; Cz. Krakowiak, *Znak sakra-*

stolskiej, w sposób uroczysty określił i postanowił (*decernimus et constituimus*), że istotę obrzędu sakramentu bierzmowania stanowi „namaszczenie krzyżem na czole, którego dokonuje się z włożeniem ręki i przez słowa: «Przyjmij znamię Daru Ducha Świętego»»⁵⁰. W ten sposób papież przypisuje większe znaczenie namaszczeniu (*chrismatio*) niż włożeniu rąk⁵¹. Pierwsze włożenie rąk (w czasie modlitwy) nie należy zatem do istoty obrzędu sakramentu bierzmowania i różni się od włożenia ręki, którą dokonuje się namaszczania czoła krzyżem⁵². Ma ono jednak duże znaczenie jako dopełnienie obrzędu istotnego i przyczynia się do pełniejszego zrozumienia znaczenia sakramentu bierzmowania⁵³.

2. FORMUŁA SAKRAMENTALNA

Członkowie *Coetus XX* przygotowujący *Ordo Confirmationis* szukali takiej formuły towarzyszącej *signatio/consignatio/chrismatio*, która dobrze wyrażała by skutek sakramentu, czyli udzielenie Daru Ducha Świętego⁵⁴. W pierwszym Schemata nr 240⁵⁵ jego autorzy odwoływali się do *Gelasianum Vetus*⁵⁶, *Sakramentarza Gelazjańskiego z VIII wieku* i *Sakramentarza z Angoulême*⁵⁷. Wszystkie

mentalny bierzmowania, Liturgia Sacra 9(2003)2, s. 321-330.

⁵⁰ „Quapropter, ut ritus Confirmationis recognitio ad ipsam etiam ritus sacramentalis essentiam congruenter pertineat, Suprema Nostra Auctoritate Apostolica decernimus et constituimus, ut ea, quae sequuntur, in Ecclesia Latina in posterum serventur: SACRAMENTUM CONFIRMATIONIS CONFERTUR PER UNCTIONEM CHRISMATIS IN FRONTE, QUAE FIT MANUS IMPOSITIONE, ATQUE PER VERBA: «ACCIPE SIGNACULUM DONI SPIRITUS SANCTI»”. *Ordo Confirmationis*, s. 14. Ligier zwraca uwagę, że słowa napisane w konstytucji dużymi literami są tylko stwierdzeniem (*affirmation*). Nie jest to zasada prawna, ale pozytywna reguła, gdyż konstytucja wspomina o dwu włożeniach rąk, które różnią się od siebie. Por. L. Ligier, *La Confirmation en Orient et Occident*, Gregorianum 53(1972), s. 272.

⁵¹ W okresie przygotowywania *Ordo Confirmationis* Kongregacja Nauki Wiary domagała się, aby obok *chrismatio* nie lekceważyć włożenia rąk. Por. B. Botte, *Problèmes de la confirmation*, Questions Liturgiques 53(1972), s. 3-8.

⁵² „Impositio vero manuum super electos, quae cum praescripta oratione ante chrismationem fit, etsi ad essentiam ritus sacramentalis non pertinet, est tamen magni aestimenda...”. *Ordo Confirmationis*, s. 14. *Obrzędy bierzmowania*, nr 9: „Włożenie rąk, którego dokonuje się nad bierzmowanymi z modlitwą: «Wszchemogący Boże», nie jest konieczne do ważnego udzielania sakramentu, ma jednak wielkie znaczenie dla całości obrzędu i pełniejszego zrozumienia sakramentu”.

⁵³ Por. J. Schmitz, „*Salbung mit Chrisam auf der Stirn*” unter Auflegen der Hand: zum zentralen Gestus der Firmun, Liturgisches Jahrbuch 35(1985), s. 58-62. „In ritu Romano, Episcopus manus super universos confirmandos extendit, qui quidem gestus, inde ab Apostolorum temporibus, signum est doni Spiritus. Et sic Episcopus effusionem invocat Spiritus”. *Catechismus Ecclesiae Catholicae* (1992), nr 1299. Widoczna jest różnica w słownictwie w stosunku do *Ordo Confirmationis*, które zawiera sformułowanie *manus impositio*. Por. *Ordo Confirmationis*, nr 25; 42.

⁵⁴ Por. Cz. Krakowiak, *Sakrament bierzmowania w reformie liturgii II Soboru Watykańskiego*, s. 183-188.

⁵⁵ Schemata nr 240, nr 23a.

⁵⁶ *Sacramentarium Gelasianum Vetus*, nr 452.

⁵⁷ *Sakramentarz z Angoulême*, nr 762.

te źródła zawierają krótką formułę: *Signum Christi in vitam aeternam*. Formuła *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* występuje dopiero w *Ordo Romanus XI*⁵⁸. Formuła *Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris...* po raz pierwszy występuje w *Pontyfikale rzymskim* z XII wieku⁵⁹. W *Pontyfikale Duranda* została wzbogacona słowami: *ut replearis eodem Spiritu Sancto et habeas vitam aeternam*⁶⁰. Autorzy tego schematu nie rozstrzygnęli, która z przytoczonych formuł będzie przyjęta w odnowionej liturgii sakramentu bierzmowania. Zaznaczyli tylko, że uwzględniając historyczny rozwój obrzędów bierzmowania należy wybrać taką formułę, która jaśniej będzie wyrażać skutki sakramentu bierzmowania⁶¹.

W Schemata nr 285 zawierającym już *Ordo restauratus Confirmationis* po raz pierwszy występuje nowa formuła: *N., accipe signaculum donationis Spiritus Sancti*⁶². W wyjaśniającym przypisie podano, że skrócenie formuły ma na celu nieprzedłużanie czasu udzielania sakramentu oraz pozwoli uniknąć niebezpieczeństwa pośpiesznego jej wypowiedzienia. Autorzy schematu ponownie powołują się na dawną tradycję Kościoła Zachodniego, zawierającą jedyną formułę *Signum Christi in vitam aeternam*, która występuje w *Sakramentarzu Gelazjańskim Vetus* oraz w innych sakramentarzach i pontyfikałach. Ponieważ także ta formuła nie wyraża dosyć dobrze znaczenia namaszczenia, w schemacie proponuje się formułę, która po raz pierwszy występuje w wieku V, w obrzędku bizantyńskim oraz w innych obrządkach wschodnich: *N., accipe signaculum donationis Spiritus Sancti*⁶³. O jej przyjęciu w odnowionej liturgii bierzmowania mają zdecydować biskupi, członkowie *Consilium*⁶⁴.

Podobnie w Schemata nr 326 podkreślono, że żadna z dotychczasowych formuł nie odpowiada głównemu celowi, tj. nie wyraża w sposób jasny skutku bierzmowania, którym jest udzielenie Daru Ducha Świętego i Jego darów. Natomiast cel ten spełnia formuła używana w obrzędku bizantyńskim i dlatego proponuje się przyjęcie jej w nowym rycie bierzmowania w brzmieniu: *N., accipe signaculum Spiritus Sancti, qui tibi datur*⁶⁵, gdyż w wystarczający sposób odpowiada

⁵⁸ *Ordo Romanus XI*, nr 101.

⁵⁹ *Pontificale Romanum XII*, cap. 32,33.

⁶⁰ *Pontificale Romanum Durandi*, Liber I, I, 3.

⁶¹ „[...] clarius effectum sacramenti Confirmationis patefacere possunt”. Schemata nr 240, nr 33.

⁶² Schemata nr 285 nr 27; Cz. Krakowiak. *Sakrament bierzmowania w reformie liturgii II Soboru Watykańskiego*, s. 184-185.

⁶³ „Proponimus formulam ritus bisantini et aliorum rituum orientalium, quae saeculo V primo testata est”. Schemata nr 285, nr 27. B. Botte, *L'onction postbaptismale dans l'ancien Patriarcat d'Antioche*, w: *Miscelanea liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro*, t. 2, Roma 1967, s. 807; por. D. Salachas, *Teologia e disciplina dei sacramenti nei Codici latino e orientale. Studio teologico-giuridico comparativo*, EDB, Bologna 1999.

⁶⁴ „Placetne Patribus: Formula ad unctione Chrismatis”. Schemata nr 285, nr 30.

⁶⁵ Schemata nr 364, nr 13. W przypisie powtórzono wyjaśnienia zawarte już w poprzednim Schemata nr 285, nr 27.

wymaganiom, aby jasno wyrazić skutki i znaczenie sakramentu bierzmowania, a jednocześnie ze względu na swoją związość jest odpowiednia przy udzielaniu bierzmowania dużej liczbie kandydatów. W tym schemacie słowa *donationis Spiritus Sancti* zastąpiono przez *Spiritus Sancti, qui tibi datur*⁶⁶, aby wyraźnie zaznaczyć, że w sakramencie bierzmowania ochrzczony otrzymuje Ducha Świętego jako dar.

Jednak w kolejnym Schemata nr 364, przygotowanym w Kongregacji Kultu Bożego, w formule tej opuszczono słowa *qui tibi datur*⁶⁷. W ostatnim Schemata nr 366⁶⁸ został dokładnie określony sposób udzielania bierzmowania (*ritus sacramentalis*) polegający na włożeniu rąk na kandydatów, któremu towarzyszy modlitwa *Deus omnipotens*, oraz na namaszczeniu czoła krzyżmem wraz ze słowami: *Accipe signaculum Doni Spiritus Sancti*⁶⁹. Kiedy nie można zastosować całego obrzędu, wystarczy sama formuła: *Accipe signaculum Doni Spiritus Sancti*⁷⁰. W ten sposób ustalono formułę bierzmowania, która następnie zostanie włączona do odnowionego pontyfikału *Ordo Confirmationis*. Ostateczną decyzję dotyczącą formuły sakramentu bierzmowania podjęła Kongregacja Nauki Wiary dopiero 13 stycznia 1971. Paweł VI zatwierdził ją 15 stycznia tegoż roku w brzmieniu: *N. Accipe signaculum Doni Spiritus Sancti*. Formuła w takim brzmieniu wyraża główny skutek sakramentu bierzmowania, którym jest Dar Ducha Świętego. Zgodnie z formułami sakramentalnymi na początku dodano imię bierzmozanego.

3. BIERZMOWANIE – SAKRAMENT INICJACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Od początku prac nad liturgią bierzmowania członkowie *Coetus XX* w Schemata nr 240: *De recognoscendo ritu Confirmationis* realizowali polecenie soboru (*mandatum Concilii*) zawarte z KL 71, aby w odnowionym obrzędzie bierzmowania jaśniej ukazać jego wewnętrzny związek (*intima connexio*) z całą inicjacją chrześcijańską przez to, że będzie go poprzedzać odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych⁷¹. Z licznych świadectw Ojców Kościoła, tekstów w najstarszych księgach liturgicznych⁷² i nauczania soborów wynikało, że bierzmowanie jest drugim stopniem inicjacji chrześcijańskiej⁷³. Zwrócono także uwagę na aspekt ekumeniczny: zarówno

⁶⁶ B. Botte proponował formułę *signaculum donationis spiritus Sancti*.

⁶⁷ Por. Schemata nr 364: *De Confirmatione aegroti in periculo mortis constituto ministrando*, nr 2; Cz. Krakowiak, *Sakrament bierzmowania w reformie liturgii II Soboru Watykańskiego*, s. 186-187.

⁶⁸ Schemata nr 366, nr 9.

⁶⁹ „Ritus sacramentalis Confirmationis constat et manuum impositione quae super electos fit cum oratione *Deus omnipotens* et unctione chrismatis in fronte cum verbis *Accipe signaculum Doni Spiritus Sancti*”. Schemata nr 366, nr 9.

⁷⁰ „Urgente vero necessitate, sufficit ut manuum impositio peragatur, addita, si fieri potest, oratione *Deus omnipotens* [...] *immitte Spiritum Sanctum Paraclitum*, et peragatur chrismatio cum formula sacramentali *Accipe signaculum doni Spiritus Sancti*”. *De confirmatione aegroti in periculo mortis constituto*, nr 2.

⁷¹ Por. Schemata nr 240, nr 1.

⁷² Por. tamże, nr 4.

⁷³ „Confirmatio uti secundus gradus initiationis christianae”. Tamże, nr 2.

w Kościołach Wschodnich, jak i wspólnotach odłączonych na Zachodzie, ochrzczonych nie dopuszcza się do Eucharystii przed przyjęciem bierzmowania⁷⁴.

W wyjaśniającym wstępie do Schemata nr 285 jego autorzy ponownie nawiązali do zasady (*principium*), że bierzmowanie jest drugim stopniem i integralną częścią inicjacji chrześcijańskiej⁷⁵. Dlatego w przyszłych księgach liturgicznych tytuł *De Confirmatione* będzie umieszczony bezpośrednio po chrzcie⁷⁶. Aby ukazać związek łączący bierzmowania z Eucharystią i sakramentem chrztu, Schemat ten przewidywał udzielanie bierzmowania w czasie Mszy św. i zawierał już wyrzeczenie się szatana i odnowienie wyznanie wiary chrzcielnej⁷⁷. W samej liturgii bierzmowania do sakramentu chrztu nawiązuje wezwanie do modlitwy przed włożeniem ręki⁷⁸ i sama modlitwa o Ducha Świętego podczas jej wkładania⁷⁹. W Schemata nr 326 również zaznaczono, że w rewizji obrzędów bierzmowania kierowano się tradycją Kościoła i pragnieniem, aby sama celebracja w jasny sposób ukazywała związek bierzmowania z innymi sakramentami inicjacji chrześcijańskiej⁸⁰. Dla jaśniejszego wyrażenia więzi między chrztem i bierzmowaniem sugerowano zmianę prawa dotyczącego świadków w taki sposób, aby chrzestny był także świadkiem bierzmowania⁸¹. Również w kolejnych redakcjach *Praenotanda* przygotowywanych w Kongregacji Kultu Bożego podkreśla się, że obrzędy bierzmowania należy widzieć w kontekście jego związku (*nexus*) z sakramentami inicjacji chrześcijańskiej⁸².

Związek bierzmowania z chrztem, którego jest udoskonaleniem (*perficitur*) podkreślony jest już w pierwszych zdaniach w Schemata nr 364. Namaszczenie

⁷⁴ „Maximi momenti est, quod tum apud orientales cum apud fratres ab unitate ecclesiae in occidente seiunctos nemo ad synaxim admittitur, antequam confirmationem acceperit, quidquid sit de hac confirmatione”. Tamże, nr 8.

⁷⁵ „Confirmatio est secundus gressus et pars integralis initiationis christianae, omnimodo in instauratione prae oculis habuimus”. Schemata nr 285. *Notae praeviae*, nr 3b. Por. Cz. Krakowiak, *Sakrament bierzmowania w reformie liturgii II Soboru Watykańskiego*, s. 150-160.

⁷⁶ „De Confirmatione immediate post baptismum conferenda”. Tamże.

⁷⁷ „Renovatio renuntiationis et professionis fidei”. Tamże, nr 18.

⁷⁸ „[...] ut super hos filios adoptionis suae iam in baptisate aeternae vitae renatos”. Schemata nr 285, nr 21.

⁷⁹ „[...] qui hos famulos tuos a peccato libersati et regenerasti ex aqua et Spiritu Santo”. Tamże, nr 23.

⁸⁰ „[...] la connessione della Confermazione con gli altri sacramenti dell'iniziazione cristiana”. Schemata nr 326, nr 1.

⁸¹ *Ordo ad confirmationem intra Misaam conferenda*, nr 6: „Ad clarius exprimendum nexum inter Baptismum et Confirmationem, visum est opportunum potere mutationem legislationis hodiernae circa patrinus, ita ut patrinus baptismi de more fit etiam patrinus Confirmationis”. Schemata nr 326, I.

⁸² Schemata nr 364: *De Pontificali nr 21* (24 III 1970) *De confirmatione – Praenotanda*. Schemata nr 364: *De Pontificali nr 21* (24 III 1970) *De Confirmatione. Relatio de praeparatione Praenotandorum*. Schemata nr 364 (9 IV 1970): *Addendum. De Confirmatione. Praenotanda*. O jedności trzech sakramentów inicjacji chrześcijańskiej mówi wprowadzenie do rytuału chrztu dzieci *De initiatione christiana*. Wtedy zarówno pasterze, jak i wierni łatwiej dostrzegą cały proces inicjacji chrześcijańskiej dokonujący się przez te sakramenty.

Duchem Świętym czyni ochrzczonego doskonałym (*in virum perfectum aedificat*), prowadzi do stołu eucharystycznego, jest niezniszczalną pieczęcią (*signaculum*), wyciska charakter podobnie jak chrzest⁸³. Aby w celebracji zachować jedność tych trzech sakramentów, bierzmowania mogą udzielać prezbiterzy udzielający chrztu dorosłemu oraz kiedy przyjmują już ochrzczonego do pełnej jedności Kościoła⁸⁴. Związek bierzmowania z chrztem podkreśla także zasada, że chrzestny jest również świadkiem bierzmowania⁸⁵. Dorośli katechumeni zaraz po chrzcie są bierzmowani i dopuszczeni do Eucharystii. Dzieciom (*pueri*), które jeszcze nie zostały dopuszczone do Eucharystii i w czasie tej celebracji nie przyjmą I Komunii św., bierzmowania udziela się w połączeniu z liturgią słowa Bożego⁸⁶.

4. SZAFARZ BIERZMOWANIA

Problem szafarza bierzmowania pojawił się już w pierwszym Schemata nr 240 przygotowanym przez *Coetus XX*⁸⁷. Jego autorzy powoływali się na konstytucję *Lumen gentium* nr 26 oraz liczne inne (cytowane) źródła, że biskup jest pierwotnym szafarzem (*minister originarius*) bierzmowania, a prezbiter szafarzem delegowanym (*minister delegatus*)⁸⁸. Ponieważ biskup często udziela bierzmowania dużej grupie kandydatów, aby nie przedłużać czasu trwania liturgii, proponowano, by prezbiterzy, przede wszystkim proboszczowie, mogliby razem z nim udzielać tego sakramentu⁸⁹. W nocie wstępnej kolejnego Schemata nr 285 powtórzono, że biskup jest *minister originarius* bierzmowania⁹⁰. W związku tym na IX sesji *Consilium* (21 XI 1968) postanowiono skierować do papieża prośbę o zgodę, aby biskupi mieli władzę delegowania prezbiterów (*potestas delegandi presbyteros*) do udzielania sakramentu bierzmowania. Wtedy biskup przewodniczy i odmawia wszystkie modlitwy, a prezbiterzy razem z nim także udzielają bierzmowania niektórym (*partim*) kandydatom.

Bardziej szczegółowe normy dotyczące szafarza bierzmowania zostały zamieszczone w Schemata nr 326. Nastąpiła w nim zmiana określenia biskupa jako szafarza bierzmowania: *minister originarius* zastąpiono przez *minister ordinarius*.

⁸³ Schemata nr 364, nn. 1-3.

⁸⁴ „[...] ita ut celebratio trium sacramentorum initiationis habeatur”. Takie rozwiązanie dotyczące szafarza bierzmowania zostało już aprobowane w listopadzie 1969 r. przy zatwierdzeniu *Ordo initiationis christinae adultorum*. Tamże, III c. Por. V. Peri, *La cresima come secondo sacramento dell'iniziazione cristiana*, Reggio E. 1989; A. Rojewski, *Triada sakramentalna: chrzest – bierzmowanie – Eucharystia. Aspekt teologiczno-pastoralny*, Roczniki Liturgiczne 1(2009), s. 383-396.

⁸⁵ „Ad clarius exprimendum nexum inter Baptismum et Confirmationem [...]. Ordinarii autem loci erit, attentis rerum et locorum adiunctis, determinare quanam ratio agendi in sua dioecesi sit tenenda”. Tamże, nr 5.

⁸⁶ Schemata nr 364, nr 16.

⁸⁷ Schemata nr 240, nn. 11-14.

⁸⁸ Schemata nr 240, nr 11.

⁸⁹ Tamże; por. KL 41 i 42.

⁹⁰ Por. Schemata nr 285. *Notae praeviae*, nr 3a.

Zaznaczono również, że na mocy delegacji Stolicy Apostolskiej lub ze specjalnego mandatu biskupa diecezjalnego (np. chorym w niebezpieczeństwie śmierci) sakramentu tego mogą udzielić także prezbiterzy⁹¹. Powtórzono propozycję, aby przy udzielaniu bierzmowania w dużych grupach, w czasie *chrismatio*, celebransowi pomagali prezbiterzy (zwłaszcza proboszczowie). Wtedy celebrans wykonuje istotne gesty (jak włożenie rąk) i wypowiada wszystkie formuły i modlitwy; prezbiterzy pomagają mu w tych częściach, które wymagają więcej czasu i przez to przyczyniają się do bardziej sprawnej i godnej celebracji⁹². W Schemata nr 364 – *Praenotanda* występuje znowu określenie biskupa jako pierwotnego szafarza bierzmowania (*minister originarius*), ale z zastrzeżeniem, że w obrzędku łacińskim jest on także szafarzem zwyczajnym⁹³. Poza biskupem, z samego prawa (*ipso iure*) władzę bierzmowania mają: administrator apostolski, jeśli nie jest biskupem, opat lub prałat udzielny (*nullius*), wikariusz i prefekt apostolski, ale tylko w granicach swojego terytorium i w czasie pełnienia urzędu (*munus*), oraz każdy kapłan (*quilibet sacerdos*), ale tylko wtedy, gdy udziela bierzmowania choremu w niebezpieczeństwie śmierci⁹⁴. Na mocy delegacji (*ex delegatione*) władzę bierzmowania mają: prezbiterzy wtedy, gdy z powodu dużej liczby kandydatów i prawdziwej konieczności (*ex vera necessitate*) biskup lub uprawniony szafarz nadzwyczajny (*extraordinarius*) dobierze ich sobie do pomocy (*sibi sociat*)⁹⁵. Bierzmować może również prezbiter udzielający chrztu dorosłemu albo przyjmujący dorosłego ważnie ochrzczonego do pełnej jedności z Kościołem. Szafarzami bierzmowania mogą być także prezbiterzy w sposób wyraźny delegowani przez biskupa, kiedy sam albo inny wyznaczony przez niego szafarz nie mogą przewodniczyć ustalonym wcześniej celebracjom⁹⁶.

Kongregacja Kultu Bożego w Schemata nr 364 – *Praenotanda* przyszłej księgi *Ordo Confirmationis* w rozdziale trzecim traktuje o szafarzu bierzmowania⁹⁷. W nawiązaniu do konstytucji *Lumen gentium* nr 26, która biskupa określa właściwym (*originarius*) szafarzem bierzmowania przypomina, że w obrzędku łacińskim, według CIC can. 782, zwyczajnym (*ordinarius*) szafarzem tego sakramentu jest tylko biskup (*solus episcopus*). Biskup może delegować prezbiterów do udzielania bierzmowania w wypadku prawdziwej konieczności. Prezbiter, któremu prawo powszechne albo Stolica Apostolska szczególnie indultem daje taką

⁹¹ Por. Schemata nr 326. *Presentazione*, nr 2,1.

⁹² Schemata nr 326. *Presentazione*, nr 2,1a,b. Zaznaczono, że rozszerzenie habitualnej władzy biskupa delegowania prezbiterów do udzielania razem z nim bierzmowania nie jest równoznaczne z aprobatą nowego obrzędu, lecz wymagać będzie nowej kodyfikacji prawa kanonicznego. Por. Cz. Krakowiak, *Kto „pomaga” w udzielaniu bierzmowania i kto wkłada ręce na kandydatów?*, Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej 77(2003), s. 940-942.

⁹³ „Confirmationis *minister originarius* est Episcopus (LG 26); qui in ritu latino est etiam *minister ordinarius*”. Schemata nr 364, nr 7.

⁹⁴ Tamże, nr 8.

⁹⁵ Tamże, nr 9a.

⁹⁶ Por. tamże, nr 9 b, c; nr 11 a.

⁹⁷ *De Confirmatione. Relatio de praeparatione Praenotandorum*, nr III.

władzę jest szafarzem nadzwyczajnym. Z powodu dużej liczby kandydatów do bierzmowania biskup może niektórych prezbiterów wyznaczyć, aby razem z nim udzielali tego sakramentu⁹⁸.

Normy prawne dotyczące szafarza bierzmowania uporządkowano w ostatnim Schemata nr 366 *Praenotanda*⁹⁹. Zgodnie z *Lumen gentium* nr 26, powrócono do określenia biskupa jako pierwotnego *originarius* szafarza bierzmowania. Ustalono, że z samego prawa (*ipso iure*) władzę bierzmowania mają: administrator apostolski, jeśli nie jest biskupem; opat i prałat udzielny, wikariusz i prefekt apostolski na swoim terytorium i w czasie pełnienia urzędu; każdy prezbiter, który udziela sakramentu wiernemu znajdującemu się w niebezpieczeństwie śmierci¹⁰⁰.

5. PRZYJMUJĄCY BIERZMOWANIE

Członkowie *Consilium* i *Coetus XX* przygotowujący obrzędy bierzmowania, generalnie opowiadali się za bierzmowaniem jako drugim sakramentem inicjacji, którą kończy przyjęcie Eucharystii. Odwoływali się do tradycji Kościoła zachowanej nieprzerwanie w Kościołach na Wschodzie. Przypominali, że rozdział bierzmowania od chrztu nastąpił nie z racji teologicznych, ale pastoralnych wtedy, gdy jego zwyczajnym szafarzem stał się tylko biskup. W pierwszym Schemata nr 240 jego autorzy powołują się na tradycję Kościoła łacińskiego, prawo kanoniczne i zwyczajne nauczanie papieży oraz na stanowisko Centralnej Komisji Przygotowawczej Soboru, że bierzmowania, poza niebezpieczeństwem śmierci, udziela się około 7. roku życia¹⁰¹.

W pierwszym projekcie *Ordo restauratus Confirmationis* (Schemata nr 285) we wstępnych uwagach wyraźnie zaznaczono, że rozwiązanie problemu wieku bierzmowania nie leży w kompetencjach *Consilium* i *Coetus XX*. Przyjmując zasadę, że bierzmowanie jest drugim krokiem i integralną częścią inicjacji chrześcijańskiej stwierdzono, że będzie się go udzielać dzieciom, młodzieży i dorosłym. Bardziej szczegółowe przepisy odnośnie do wieku bierzmowanych umieszczono w Schemata nr 364, zawierającym tylko *Praenotanda*: dorośli katechumeni bez-

⁹⁸ Por. tamże, nr III c. Takie rozwiązanie było przyjęte przez *Consilium* w listopadzie 1968 r. wraz z aprobatą *Ordo Confirmationis*.

⁹⁹ Schemata nr 366, nr 7-8.

¹⁰⁰ Por. tamże nr 7 a, b; por. Cz. Krakowiak, *Sakrament bierzmowania w reformie liturgii II Soboru Watykańskiego*, s. 233-240; M. Pastuszko, *Szafarz sakramentu bierzmowania według nowego obrzędu*, *Prawo Kanoniczne* 19(1976)1-2, s. 83-91; tenże, *Szafarz sakramentu bierzmowania (kan. 879-896)*, *Prawo Kanoniczne* 33(1990)1-2, s. 101-132.

¹⁰¹ „In Ecclesia latina sacramentum Confirmationis fidelibus ad septimum circiter annum convenienter administratur. Etiam ante septennium hoc sacramentum conferre licet si infans in mortis periculo sit constitutus, vel ministro id expedire ob iustas causas videatur”. Schemata nr 240, nr 10. Por. CIC can. 788. Por. P. Majer, *Czy rodzice bierzmowanego mogą pełnić funkcję świadków bierzmowania?*, w: *Lex tua veritas. Księga pamiątkowa dedykowana Jego Magnificencji Księdzu Profesorowi Janowi Maciejowi Dyduchowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. P. Majer, A. Wójcik, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2010, s. 501-507.

pośrednio po chrzcie przyjmują bierzmowanie i Eucharystię. Odnosnie do dzieci (*pueri*), według Kongregacji, w Kościele łacińskim godzi się (*licet*) opóźnić i przenieść bierzmowanie (*differatur*) na wiek około 7. roku życia. Tylko w niebezpieczeństwie śmierci albo ze słusznych i poważnych przyczyn bierzmowania można udzielić także przed tym wiekiem. Zaleca także często organizować udzielanie bierzmowania, aby dzieci mogły je otrzymać zanim zostaną dopuszczone do uczestnictwa w Eucharystii¹⁰². Ponieważ według CIC can. 1021 §2, kandydaci do sakramentu małżeństwa, którzy jeszcze nie przyjęli sakramentu bierzmowania powinni przed zawarciem małżeństwa przyjąć ten sakrament, jeśli mogą to uczynić bez poważnej niedogodności. W schemacie tym przewiduje się, że biskup może zezwolić, aby odłożyć bierzmowanie na czas po zawarciu małżeństwa i jego udzielanie poprzedzić odpowiednią katechezą¹⁰³.

W Schemata nr 366 (ostatnim przed ogłoszeniem *Ordo Confirmationis*) przyjęto zasadę, że dorośli katechumeni oraz dzieci w wieku uczęszczania na katechezę, po chrzcie, natychmiast (*statim*) są bierzmowani i dopuszczani do Eucharystii. Jeśli nie jest to niemożliwe, udziela się im bierzmowania w czasie innej celebracji. W Kościele łacińskim dzieciom ochrzczonej jako niemowlęta z reguły (*generatim*) przesuwają bierzmowanie na około 7. rok życia. Jednak ze względów pastoralnych, zwłaszcza z racji lepszego ich przygotowania do życia zgodnego z wiarą, konferencje biskupów mogą określić wiek według nich bardziej odpowiedni. Przypomina się, że kandydaci do bierzmowania mają być w stanie łaski. Dzieciom nieposiadającym jeszcze używania rozumu udziela się bierzmowania według tych samych zasad jak chrztu¹⁰⁴.

6. ŚWIADEK BIERZMOWANIA

Łaciński termin *patrinus* oznacza zarówno chrzestnego, jak i świadka bierzmowania¹⁰⁵. Już w pierwszym Schemata nr 240 zawarty był postulat zmiany dotychczasowej dyscypliny Kościoła: kandydata do bierzmowania mogliby przedstawiać biskupowi rodzice (*de more* ojciec) lub chrzestni. Dopiero jeśli ich nie ma wybiera się specjalnego świadka bierzmowania. Przy bierzmowaniu bezpośrednio po chrzcie funkcję świadka pełni chrzestny. W ten sposób rytualnie ukazany jest ścisły związek sakramentów inicjacji chrześcijańskiej¹⁰⁶.

¹⁰² „[...] antequam ad Eucharistiam participandam admittantur”. Schemata nr 364, nr 14.

¹⁰³ *De Confirmatione et Matrimonio*. Schemata nr 364, VII.

¹⁰⁴ Por. Schemata nr 364. *De Confirmatione aegroti in periculo mortis constituto ministranda*, nr 1; por. Cz. Krakowiak, *Sakrament bierzmowania w reformie liturgii II Soboru Watykańskiego*, s. 241-246; M. Pastuszko, *Wiek bierzmowanego*, *Prawo Kanoniczne* 25(1982)1-2, s. 223-243; tenże, *Chrześcijańin przyjmujący bierzmowanie*, *Prawo Kanoniczne* 27(1984)1-2, s. 99-118.

¹⁰⁵ „Ex vetustissimo Ecclesiae more, ut in baptismo, ita etiam in confirmatione adhibendus est patrinus, si haberi possit”. CIC can. 793. W kanonach 794-797 CIC określał warunki, jakie winien spełniać świadek bierzmowania.

¹⁰⁶ „Per identitatem patrinis Baptismi et Confirmationis negus inter sacramento initiationis christinae sublineantur”. Schemata nr 240, nr 16, 4. Podobnie w Schemata 326 „[...] la stretta unio-

Funkcje świadków w czasie liturgii bierzmowania zostały określone w Schemata nr 326. Jeśli bierzmowania udziela się dzieciom (*iuniores*), chrzestni przyprowadzają je do prezbiterium i przedstawiają imiennie szafarzowi, aby w samej liturgii ukazać ścisły związek (*nexum*) między chrztem i bierzmowaniem¹⁰⁷. Dopiero wtedy, kiedy ani chrzestny, ani rodzice nie mogą prezentować kandydata do bierzmowania, wybiera się specjalnego świadka bierzmowania. W czasie udzielania bierzmowania świadek kładzie prawą rękę na ramieniu kandydata i podaje szafarzowi jego imię, jeśli nie czyni tego sam bierzmowany¹⁰⁸. W Schemata nr 364 zaznaczono, że decyzja o tym, kto będzie świadkiem, należy do ordynariusza miejsca, który podejmuje ją, uwzględniając miejscowe warunki¹⁰⁹. Zwrócono także uwagę, że pasterze mają czuwać, aby świadek bierzmowania był duchowo godny (*spiritualiter idoneus*) oraz przygotowany do wypełnienia tych zadań, odpowiednio dojrzały, aby sam przyjął już trzy sakramenty inicjacji chrześcijańskiej, należał do Kościoła katolickiego i zgodnie z prawem kościelnym mógł pełnić tę funkcję¹¹⁰. Przy udzielaniu bierzmowania choremu w niebezpieczeństwie śmierci nie wymaga się świadka¹¹¹. W ostatnim Schemata nr 366 pominięto, że zwykle ojciec przedstawia kandydata do bierzmowania, a odnośnie do wymagań stawianych świadkowi najpierw podkreślono, że powinien należeć do Kościoła katolickiego, a dopiero potem, że powinien przyjąć już sakramenty inicjacji.

W pracach nad *Ordo Confirmationis* odwoływano się do najnowszych wyników badań historycznych i teologicznych, nie tylko nad bierzmowaniem, ale także nad całą inicjacją chrześcijańską, do nauczania Soboru Watykańskiego II i wydanych po jego zakończeniu innych dokumentów Magisterium, uwzględniając współczesne warunki posługiwania Kościoła. Przygotowujący księgę *Ordo Confirmationis* starali się rozwiązać także ważne problemy teologiczne i pastorałe. Chodziło głównie o określenie istotnego znaku sakramentalnego (*ritus essentialis*), wybór formuły sakramentalnej, określenie głównego skutku tego sakramentu oraz jego relację do chrztu i Eucharystii. W duchu nauczania *Vaticanum II* bierzmowanie zostało uznane za drugi w kolejności sakrament inicjacji chrześcijańskiej, odchodząc od pojmowania go jako sakrament dojrzałości chrześcijańskiej. Uznając biskupa za pierwotnego i zwyczajnego (*originarius, ordinarius*) szafarza bierzmowania, dopuszczono do udzielania go przez prezbiterów zarówno razem z biskupem, jak i – w określonych okolicznościach – samodzielnie. Zachowano tradycję Kościoła łacińskiego bierzmowania ochrzczonych w wieku ok. 7. roku życia, z możliwością określenia innego wieku przez konferencje biskupów. Odtąd

ne esistente tra i duo sacramenti⁹. Schemata nr 326, nr 2.

¹⁰⁷ Por. Schemata nr 326, nr 6 a.

¹⁰⁸ Por. tamże, nr 12 i nr 33.

¹⁰⁹ Por. tamże, nr 5.

¹¹⁰ Por. tamże, nr 6.

¹¹¹ Por. Cz. Krakowiak, *Sakrament bierzmowania w reformie liturgii II Soboru Watykańskiego*, s. 247-250.

funkcje świadka bierzmowania mogą pełnić rodzice chrzestni, a nawet rodzice naturalni mogą szafarzowi przedstawiać do bierzmowania swoje dzieci.

THEOLOGICAL AND PASTORAL PROBLEMS
IN THE WORKS ON *ORDO CONFIRMATIONIS* 1971

Summary

The main theological issues faced in the works on *Ordo Confirmationis* included: definition of the sacramental sign of Confirmation, i.e. its substance and sacramental formula, the main effect of Confirmation, which is the Gift of the Holy Spirit as well as the relation of the sacrament to baptism and the Eucharist. Confirmation was unequivocally recognized as the second sacrament of Christian initiation. Pastoral problems referred to ministers, recipients and witnesses of Confirmation. Presbyters were granted wider rights to administer Confirmation, while godparents were allowed to become witnesses and the Conferences of Bishops could define the age of recipients as other than that of 7 years.

Keywords: Confirmation, *Ordo Confirmationis*, Baptism, The Eucharist, the Holy Mass, substance and formula, a Sacramental Sign, minister, recipient of Confirmation sacrament, witness of confirmation, godparents, *Consilium*

Nota o Autorze: Ks. prof. dr hab. Czesław Krakowiak (archidiecezja lubelska), Wydział Teologii KUL, Instytut Liturgii i Homiletyki, Kierownik Katedry Teologii Liturgii, autor książek o liturgii i teologii sakramentów, roku liturgicznym oraz licznych artykułów z teologii liturgii i liturgii w praktyce pastoralnej.

Słowa kluczowe: bierzmowanie, *Ordo Confirmationis*, chrzest, Eucharystia, Msza św., materia i forma, znak sakramentalny, szafarz, przyjmujący bierzmowanie, świadek bierzmowania, rodzice chrzestni, *Consilium*

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

SEMINARE
t. 35 * 2014, nr 3, s. 75-84

MAGDALENA ŁOŃSKA
KUL, Lublin

WOKÓŁ ZAGADNIENIA BIOPOLITYKI. KONCEPCJE, CECHY, PERSPEKTYWY

1. WSTĘP

Czym jest biopolityka? Odpowiedź na to pytanie jest istotna – nie jest to bowiem ani nauka, ani też przejściowe zjawisko społeczne czy polityczne. Problem dodatkowo komplikuje to, że prób zdefiniowania tego pojęcia jest wiele. Różne definicje biopolityki ukazują jej związek z bioetyką, polityką, polityką zdrowotną czy ochroną zdrowia¹. Odpowiedzi na zadane w pierwszym zdaniu pytanie udziela się w oparciu o różne definicje zarówno polityki, jak i życia. Kontekst historyczny tego pojęcia, to geopolityczna i biotanatyczna polityka nazistowska, manipulacje społeczne i biologiczne czy eugenika w różny sposób odradzająca się na przestrzeni dziejów². Czym jest zatem biopolityka? Czy jest nurtem społecznym na miarę postmodernizmu – odrzucającym to, co stałe? Czy jest dalszym ciągiem i zarazem podłożem wciąż nowych totalitaryzmów? Czy może jest całkowicie nową myślą w nowoczesnym świecie, która podporządkowuje człowieka charakterystycznym dla niej cechom biotechnologicznym i społecznym?

Niniejsze opracowanie ma na celu ukazanie niektórych kierunków, w jakich zmierza biopolityka definiowana w konkretny sposób w określonych dziedzinach, a także uwypuklenie niektórych cech wspólnych dla omawianych interpretacji tego zagadnienia. Pozwoli to dostrzec skalę analizowanego problemu. Postawione także zostanie pytanie o zaistnienie biopolityki w kontekście teologii. Analiza ma na celu próbę scharakteryzowania biopolityki.

2. KIERUNKI ROZWOJU WSPÓŁCZESNYCH KONCEPCJI BIOPOLITYCZNYCH

Próby zdefiniowania biopolityki podejmowane w przeszłości datują się na przełom XIX i XX wieku. Określenie „biopolityka” zostało ukute właśnie wtedy. Należy ona do obszaru zainteresowań wielu dziedzin. Próby namysłu nad

¹ Por. F. D'Agostino, *Dokąd zmierza biopolityka?*, tłum. T. Żeleźnik, *Spółczesność* 18(2008)1, s. 21-31.

² Por. O. Marzocca, *Biopolitica*, w: *Lessico di biopolitica*, red. R. Brandimarte i in., Manifestolibri, Roma 2006, s. 51.

biopolityką i zdefiniowania jej podejmowali i podejmują filozofowie, socjologowie, teoretycy polityki, etycy społeczni, politolodzy, politycy, antropolodzy, prawnicy. Interesują się nią również teologowie katoliccy.

Najbardziej znaną postacią myśli biopolitycznej jest francuski filozof Michael Foucault (1926-1984). W jego koncepcji o biopolityce można mówić, gdy ludzie stają się przedmiotem strategii politycznej, tzw. biowładzy³. Zwraca on uwagę, że u podstaw funkcjonowania biopolityki w historii polityki leżą zmiany i postęp w dziedzinie przemysłu oraz nauk biologicznych i medycznych. Byłaby ona sposobem myślenia o ludzkim życiu w taki sposób, aby mogło ono przynosić korzyści polityczne i społeczne. Zmieniające się okoliczności historyczno-społeczne generowałyby coraz to nowsze formy sprawowania władzy⁴. Ludzkie życie, będące w „użyciu” biopolityki, jest tu rozumiane przede wszystkim jako życie cielesne, biologiczne. Foucaultowskie pojęcie biopolityki bywa nazywane pojęciem relacyjnym ze względu na badanie wzajemnej zależności życia i polityki, przy czym rozumienie obydwu pojęć charakteryzuje zmienność. Nowość wprowadzona przez francuskiego filozofa polega właśnie na tym, że ukazuje politykę jako swoistą zmienną. Cecha ta obejmuje zarówno sferę gospodarczo-ekonomiczną, jak i aksjologiczną⁵. Zmienność *bios* związana jest z postępowaniem naukowym, szczególnie biologicznym i medycznym.

Owa Foucaultowska *Gouvernementalität* (z niem. „mentalność rządzenia”), stała się podstawą nowej analizy, dalszej refleksji i prób definiowania biopolityki. W nawiązaniu do prac Foucaulta ciekawe spojrzenie zaprezentował Helmut Juros: „Pod nazwą «biopolityka» rozumie się społeczną tendencję do coraz mocniejszego włączania naturalnego życia człowieka, jego organizmu i ciała, w mechanizmy i kalkulacje władzy, będącej wyrazem politycznej woli społeczeństwa, aby kształtować swą własną odpowiedzialność genetyczną. Istniejącym już podłożem dla biopolityki, do którego ona się odwołuje i nawiązuje, jest proces najwyższego uspołecznienia [...], w którym sam podmiot siebie obiektywizuje i podporządkowuje swój organizm zewnętrznej władzy kontrolnej”⁶. W tym procesie samoistnego „obiektywizowania” zacierza się różnica między tym, co narzucone człowiekowi jako powinność, a tym, czego on sam chce. Człowiek w takim układzie skupia się na tym, że „posiada” ciało i nim dysponuje „na zewnątrz”, a nie, że nim „jest”. Dąży do użycia, a nie do rozwoju rozumianego integralnie⁷. W tym spojrzeniu biopolityka jest władzą nad społecznym myśleniem, sposobem manipulacji zmierzającym do osiągnięcia władzy nad biologią ludzkiego organizmu. Cały ciężar działań politycznych w stosunku do życia ludzkiego jest skupiony na jego wymiarze materialnym, tego typu działanie stawia sobie za cel.

³ Por. tamże; T. Lemke, *Biopolityka*, tłum. T. Dominiak, Sic!, Warszawa 2010, s. 42-63.

⁴ Por. *Wstęp: Perspektywy biopolityki*, Praktyka Teoretyczna 2(2011)2-3, s. 6-7.

⁵ Por. T. Lemke, *Analityka biopolityki. Rozważania o przeszłości i teraźniejszości spornego pojęcia*, tłum. P. Szostak, Praktyka Teoretyczna 2(2011)2-3, s. 17-20.

⁶ H. Juros, *Europejskie dylematy i paradygmaty*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2003, s. 243-244.

⁷ Por. tamże, s. 244.

To napięcie pomiędzy ludzką jednością duchowo-cieleśną, a znaczeniem wymiaru biologicznego człowieka w polityce zauważa Francesco D'Agostino, włoski prawnik. Wprost określa on biopolitykę jako typowo nowoczesny paradygmat, „wedle którego *humanitas* nie jest warunkiem, ale wytworem praktyki”⁸. Odnosi się on do pierwotnego, arystotelesowskiego rozumienia *bios* i *polis*, w którym zaistnienie człowieka w przestrzeni publicznej (*polis*) było możliwe wówczas, gdy zostało odpowiednio ukształtowane w rzeczywistości przedpolitycznej. Zwraca uwagę, że współcześnie, w nowoczesnym rozumieniu polityczności (rozumieniu foucaultowskim), biopolityka jest tym działaniem, które neguje bądź ustala, tj. kontroluje (ubiopolitycznia) tę właśnie sferę „przedpolityczną” życia człowieka. Biopolityka chce upubliczniać to, co do obszaru publicznego nie należy, a następnie wpływać na życie ludzi w każdym możliwym wymiarze⁹.

Foucault pokazał, że współczesna myśl odeszła daleko od klasycznego rozumienia określeń *bios* i *polis*, i że to jest wyznacznikiem współczesnej biopolityki. Akcent przesunął się w obydwu sferach. W sferze życia, szczególnie w jego wymiarze biologicznym, jest to widoczne w dziedzinie badań biotechnologicznych i genetycznych. *Humanitas* tak rozumiane znajduje nowe miejsce w rzeczywistości – wspomina o tym Jürgen Habermas – w której następuje przesunięcie od geocentryzmu do antropocentryzmu i od antropocentryzmu do biocentryzmu¹⁰. Owo przesunięcie – w dziedzinie polityki, dotyczące życia – charakteryzuje odniesienie do władzy nad życiem i śmiercią. Antonio Nanni opisuje to w ten sposób: „Władza nad śmiercią i życiem, której polityka zawsze się domagała, staje się władzą dawania życia i pozwalania na śmierć”¹¹, co stanowi w zasadzie odwrotność wobec istniejącej dotychczas w historii zgody na zaistnienie życia i zadawania śmierci bez konfrontacji z wolą uśmiercanego. To zjawisko bardzo mocno obrazuje możliwości biotechnologii w dziedzinie biopolityki, która tę zmianę umożliwiła.

Inne spojrzenie proponuje włoski filozof Ottavio Marzocca. Zwraca on uwagę na pozytywne aspekty zjawiska, będącego troską rządów, „które zmierzają ku zagwarantowaniu i wzmocnieniu zdrowia całości, odnosząc się przede wszystkim do czterech obszarów działania, w centrum których znajduje się tyleż samo kluczowych zagadnień: narodziny, skłonność do chorób, zdolności i środowisko”¹². Kategoria narodzin obejmuje płodność i śmiertelność, skłonności do chorób zwracają uwagę na choroby endemiczne i epidemiczne. Zdolności do działania oznaczają te okoliczności, które odbierają sprawność (wypadki, choroby, starość). W kwestię środowiska wchodzi zmiany w naturze oraz procesy urbanizacyjne.

⁸ F. D'Agostino, *Dokąd zmierza...*, s. 22.

⁹ Por. tamże, s. 22-24.

¹⁰ Por. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. Ł. Łukasiewicz, Scholar, Warszawa 2003, s. 63; A. Nanni, *Życie jako kwestia społeczna*, tłum. P. Borkowski, *Społeczeństwo* 16(2006)2, s. 295.

¹¹ A. Nanni, *Życie jako...*, s. 297.

¹² O. Marzocca, *Biopolitica*, s. 50.

Wspomniane działania to kontrola płodności, długowieczności i śmiertelności, troska zdrowotna, kontrola zjawisk wpływających na ludzką zdolność do funkcjonowania oraz interwencja w relację między ludźmi a środowiskiem naturalnym. Mają one znaczenie w wymiarze przede wszystkim społecznym, tj. obejmują ubezpieczenia, kontrolują koszty leczenia, nadzorują dbałość o bezpieczeństwo społeczne itd.

W innym dodatnim ujęciu biopolityka, opisanym przez wspomnianego autora, jest ona ukierunkowaniem nauki politycznej, „która [...] analizuje potrzeby i ludzkie zdolności uwarunkowane biologicznie, aby wydobyć z nich dynamizmy naturalne, do których polityka powinna się istotowo przystosować, aby być skuteczną”¹³. Pierwsze pozytywne ujęcie pozwala jeszcze na dostrzeżenie opcji zmian, jakie muszą zaistnieć w sferze „życia”, aby proces biopolityki mógł się rozwijać i realizować, będąc „troską o całość”. Dobro każdego i wszystkich jest zresztą główną motywacją biopolityczną uwypuklaną przez Marzocę. W świetle pierwszej przedstawionej definicji osiągnięcie tego celu pozwala dobrać dowolne środki kontroli, interwencji i innych. Natomiast drugie ujęcie wydaje się być podporządkowaniem polityki ludzkim uwarunkowaniom biologicznym, jednak można postawić pytanie o rozumienie sensu „wydobywania naturalnych dynamizmów”, do których polityka miałaby się dostosowywać. Praktyka podpowiada, że tego typu działanie jest z góry skazane na porażkę¹⁴.

W świetle dotychczasowych analiz biopolityka, jako społeczna realizacja życia ludzkiego, przede wszystkim biologicznego, wydaje się nabierać coraz większego znaczenia. Wielość pomysłów i interpretacji ukazuje złożoność tego zagadnienia. Ich skrajne ukierunkowanie każe natomiast przyrzeć się jego specyficznym cechom, szczególnie tym, które dla myślicieli biopolitycznych są wspólne.

3. CECHY BIOPOLITYKI

Pomimo różnic w definiowaniu biopolityki i różnorodności dziedzin, które starają się ją ująć w swoich ramach, można wyróżnić pewne cechy charakterystyczne tego pojęcia. Biopolityka jest dziedziną wciąż się zmieniającą, jednakże można uchwycić pewne mechanizmy jej funkcjonowania.

Po pierwsze, ponieważ biopolityka dotyczy przede wszystkim człowieka – i to w sferze zarówno biologicznej, jak i duchowej/psychicznej/niebiologicznej – należy zwrócić uwagę na tzw. nową kwestię antropologiczną¹⁵. Polega ona na tym, że naukowe i społeczno-polityczne spojrzenie na człowieka, na jego biologię i mechanizmy jego funkcjonowania, jest docelowo skierowane na zmianę. Nie chodzi o poznanie człowieka jako takie, o badanie czy interpretowanie tego, co

¹³ Tamże, s. 52.

¹⁴ Do dostosowywania się polityki do uwarunkowań biologicznych konkretnej grupy ludzi nawiązywali np. naziści.

¹⁵ Por. M. Fasoli, *Bios i polis*, tłum. P. Borkowski, *Spółczesność* 16(2006)2, s. 301.

ludzkie, ale o ingerencję, aż do granic manipulacji¹⁶. Istotne jest pytanie o cel tych zmian. Wydaje się być nim szeroko rozumiana i interpretowana „troska o dobro wszystkich i każdego”¹⁷.

Owa „troska” wyraża się w hasłach mówiących o lepszej przyszłości, poprawie jakości życia, ulepszeniu możliwości psychofizycznych człowieka¹⁸. Historia poucza, że działanie bez ograniczeń w imię „lepszego” kończy się ludzką krzywdą i panowaniem silniejszych nad słabszymi, co w skrajnej sytuacji wyraża się w różnego rodzaju totalitaryzmach. Współcześnie podejmuje się próby bardziej precyzyjnego określenia owych zmian na „lepsze”. Zmusza do tego szczegółowość prowadzonych badań – szczególnie w dziedzinie biologii czy genetyki. Dodatkowo kwestia ta jest coraz bardziej obecna w obszarze regulacji prawnych. Jednakże „postęp” na obu polach działania bardzo często jest jedynie pozornie odmienny. W istocie w dziedzinie nauki nadal bardzo często funkcjonuje prymat użyteczności nad etyką, a w dziedzinie prawa – dowolność interpretacji i brak obiektywnych punktów odniesienia.

Istnieje cały szereg ustaleń i kryteriów, funkcjonujących współcześnie, według których osoby identyfikuje się jako indywidua biologiczne (np. analiza DNA)¹⁹. Tutaj bardzo wyraźnie uwidacznia się to, co pozwala na współpracę nauk związanych z biologicznym życiem człowieka i polityki. To, co określi nauka, staje się narzędziem sprawowania władzy w specyficzny sposób. Biopolityka bowiem dąży do tego, aby każdy człowiek sam mógł określić wartość swojego ciała, którego jest właścicielem i dyspozytorem, na podstawie określonych biologicznych kryteriów. Owa wartość indywidualna ma swój „przelicznik” wartości społecznej i politycznej tegoż ciała. To tzw. biologizacja tego, co społeczne (bądź uspołecznione)²⁰. Logika biopolityki polega na tym, że „trzeba przestać myśleć o ludziach, a ludzie mają przestać myśleć o sobie jako o żyjących: powinni się oni uznać za takich, jacy kontynuują życie tylko z racji społecznej akceptacji ich indywidualnej tożsamości biologicznej”²¹.

Wymóg społecznej akceptacji czy w ogóle wymiar społeczny, publiczny, tego, co w człowieku biologiczne, to bardzo istotna cecha biopolityki. Cały wymiar biologicznego życia ludzkiego musi zostać upubliczniony po to, aby mógł podlegać zewnętrznej, tj. politycznej kontroli²². W tej sytuacji to, co niepubliczne, albo staje się nieważne i mniej wartościowe, albo dopiero ulegnie upublicznieniu²³.

¹⁶ Por. tamże; O. Marzocca, *Biopolitica*, s. 50-51.

¹⁷ Por. O. Marzocca, *Biopolitica*, s. 51.

¹⁸ Por. F. D'Agostino, *Dokąd zmierza...*, s. 24-25.; H. Juros, *Europejskie dylematy...*, s. 245-248.

¹⁹ Por. F. D'Agostino, *Dokąd zmierza...*, s. 24.

²⁰ Por. H. Juros, *Europejskie dylematy...*, s. 244.

²¹ F. D'Agostino, *Dokąd zmierza...*, s. 27.

²² „Władza polityczna” rozumiana jest tutaj jako władza suwerenna, niekoniecznie państwowa. Por. tamże, s. 22.

²³ Por. tamże, s. 22-24.

Upublicznienie pozwala na dyskusję nad tym, co zostało upublicznione, aby dojść do społecznego konsensusu. W ten sposób przedmiotem powszechnej debaty stają się kryteria, które nie powinny podlegać procedurom demokratycznym, a które decydują o wartości ludzkiego życia w momencie przeżywania cierpienia, określeniu momentu zaistnienia człowieka jako osoby itd. W paradygmacie biopolitycznym władza polityczna jest tą, która rozstrzyga problemy o charakterze bioetycznym, oczywiście z zachowaniem procedur demokratycznych²⁴. Relatywizm w sferze aksjologicznej na poziomie polityczno-prawnym owocuje krótkoterminową akceptacją regulacji prawnych i jest to z góry założone. Każdy ustanowiony przepis może być poddany ponownej dyskusji i zostać zmieniony²⁵.

Tym, co stanowi główny temat publicznych dyskusji, zmian, kontroli i manipulacji jest sfera biologiczna człowieka. Środki masowego przekazu, rządzący i wszelkie ruchy biologiczno-społeczne (np. ruchy homoseksualne) chcą ukazać, że motywacją ich działania jest troska o człowieka, o zdrowie jego ciała i umysłu. Doskonałość zdrowia jest tym, co jest zawsze „lepsze” i co może rzeczywiście uszczęśliwić człowieka i jego otoczenie. Trafnie ujął to Michele Nicoletti, mówiąc, że „trosce o zdrowie przyznano taką samą rolę społeczną, jaką niegdyś miała troska o zbawienie”²⁶. Zdrowie zdaje się być celem, który uświęca środki²⁷.

Nieodłączną cechą biopolityki wydaje się być sprawowanie kontroli nad tym, co i jak się zmienia i ma się zmieniać w sferze biologicznej i społecznej. Kontrola ta zdaje się być interpretowana pozytywnie, jako wyraz troski politycznej: o odpowiedni przyrost demograficzny, odpowiednie zarządzanie opieką medyczną, bezpieczeństwo zdrowotne i społeczne, równowagę między szeroko rozumianym postępem a środowiskiem naturalnym itd. Bywa też postrzegana negatywnie – w tych samych wymiarach – jako próba manipulacji i zbyt daleko posuniętej ingerencji będącej konsekwencją uspołecznienia²⁸. Kontrola ta sięga władzy nad daniem życia i pozwalaniem na śmierć czy też samookreślenia biologicznego²⁹.

Podejście do *humanitas*, które w biopolitycznym kontekście nie jest punktem wyjścia, ale celem wytwórczym nowej jakości, przede wszystkim biologicznej, ukierunkowane na realizację konkretnych celów (kontrolę, zmianę, „ulepszenie”), zostaje zwrócone ku opcji przekształcania pojęć i sposobów myślenia. To, co występowało w dziejach jako fakt, ale było społecznie potępiane, np. aborcja, eutanazja czy związki homoseksualne, w biopolitycznej rzeczywistości domaga się uznania za prawo podstawowe, przysługujące każdemu w imię specyficznie definiowanej wolności³⁰. Inną formą negacji *humanitas* są próby zamazywania różnic

²⁴ Por. Z. Borowik, *Biopolityka bez etyki?*, Społeczeństwo 18(2008)1, s. 11-12.

²⁵ Por. F. D'Agostino, *Dokąd zmierza...*, s. 21, 24-25, 30.

²⁶ M. Nicoletti, *Biopolityka czy biodespotyzm?*, tłum. P. Borkowski, Społeczeństwo 16(2006)2, s. 275.

²⁷ Por. tamże, s. 276-277.

²⁸ Por. O. Marzocca, *Biopolitica*, s. 51-52, 56.

²⁹ Por. A. Nanni, *Życie jako...*, s. 297.

³⁰ Por. F. D'Agostino, *Dokąd zmierza...*, s. 25-31.

ontologicznych, czego przykładem są dążenia do ustanawiania szeroko interpretowanych praw zwierząt, stawiania na równi godności ludzkiej i zwierzęcej³¹.

Celem opisu cech charakteryzujących biopolitykę nie jest dowiedzenie, że należy ona do dziedzin prowadzących do destrukcji człowieczeństwa. Oczywiście, doprowadzi do zniszczenia, jeśli nie ustali się pewnych założeń, nie oprze się jej na stałych wartościach. Nie ma bowiem nic złego w trosce o zdrowie i pragnieniu poprawy życia w sferze biologicznej, jeśli są to zamierzenia realizowane z myślą o człowieku. Powyższa charakterystyka stawia jednak pytanie, czy jest szansa na biopolitykę realizującą prawdziwe dobro „każdego i wszystkich”?

4. BIOPOLITYKA W TEOLOGII

Głosy w dyskusji nad biopolityką są skrajne. Jedni autorzy mówią o potrzebie przewyższenia paradygmatu biopolitycznego, upatrując w nim tylko zagrożenie³², inni zaś widzą go jako szansę na poprawę bytu ludzkiego³³. Nie ma wątpliwości, że biopolityka jest tematem wartym podjęcia przez teologię. Wydaje się być dla niej wręcz wyzwaniem, ponieważ dotychczasowa analiza wskazała na moralne dylematy, jakie powstają w jej obszarze.

Różne są próby i pomysły odpowiedzi na to wyzwanie. Wskazuje się na konieczność wprowadzenia zmian zarówno w obszarze podejścia do życia, jak i do polityki. Najważniejszym uwypuklanym punktem w obszarze *bios* jest nierozporządzalność ludzkim życiem, stanowiącym zawsze wartość samą w sobie³⁴. Wskazuje się również na potrzebę ochrony przedpolitycznego okresu życia, aby mogło ono stać się publiczne we właściwym momencie. Inną koniecznością jest odpolitycznienie medycyny, aby nie była polem manipulacji politycznych, ale by zajmowała się tym, co jej właściwe, tj. życiem w ogóle, tzw. nagim życiem. Poza tym konieczne jest przyjęcie postawy uznania nietrwałości ludzkiego życia biologicznego. Nie chodzi tu o zaprzestanie działań mających na celu poprawę ludzkiego życia czy jego przedłużanie, ale o to, żeby to nie miało sensu przede wszystkim politycznego. Rodzi to potrzebę stawiania pytań o intencje działań, o swoisty zwrot w mentalności, aby nie niszczyć tego, czego nie da się naprawić³⁵. Kolejną kwestią, w której widać potrzebę zmiany, są kryteria i granice działań naukowo-technicznych, które biorą pod uwagę godność i wolność człowieka. W tym kontekście konieczne jest ponowne zadanie pytania o człowieka, sens i przyczynę jego życia itd.³⁶. Niezbędne i oczywiste jest także nawoływanie do powiązania biopolityki z bioetyką³⁷.

³¹ Por. tamże, s. 30-31.

³² Por. tamże, s. 31.

³³ Por. O. Marzocca, *Biopolitica*, s. 52.

³⁴ Por. A. Nanni, *Życie jako...*, s. 297-298.

³⁵ Por. F. D'Agostino, *Dokąd zmierza...*, s. 34.

³⁶ Por. M. Fasoli, *Bios...*, s. 301-303; 310.

³⁷ Por. H. Juros, *Europejskie dylematy...*, s. 247.

Teologia, wraz z jej wszystkimi specyficznymi źródłami, uczy o powołaniu człowieka. Jak naucza Jan Paweł II: „Człowiek jest powołany do pełni życia, która przekracza znacznie wymiary jego ziemskiego bytowania, ponieważ polega na uczestnictwie w życiu samego Boga. Wzniosłość tego nadprzyrodzonego powołania ukazuje wielkość i ogromną wartość ludzkiego życia także w jego fazie doczesnej. Życie w czasie jest bowiem podstawowym warunkiem, początkowym etapem i integralną częścią całego i niepodzielnego procesu ludzkiej egzystencji”³⁸. To pierwsza zasada, do której odwołuje się Kościół, zabierając głos w kwestiach dotyczących biopolityki. Proponuje jasne i konkretne spojrzenie zarówno na ludzkie życie, jak i na działania polityczne.

Po pierwsze zatem, w dziedzinie życia mówi o integralnym spojrzeniu na człowieka. Człowiek jest jednością duchowo-cielesną i zwracając się ku jednemu jego aspektowi, zawsze należy mieć na uwadze i drugi. Ponadto, nauka Kościoła w konkretny sposób umiejscawia wartość życia biologicznego w kontekście życia człowieka. Wzywa do jego poszanowania, jednak nie czyni z niego wartości absolutnej, tj. sprzeciwia się absolutyzowaniu znaczenia ciała, jego sprawności i doskonałości. Zwraca uwagę, że selektywna mentalność, która wówczas ma okazję się wytworzyć, może stanowić zagrożenie dla stosunków międzyludzkich³⁹.

Także badania naukowe w stosunku do ludzkiego życia mają swoje miejsce w chrześcijańskim spojrzeniu na człowieka. Są one pomocami służącymi jego integralnemu rozwojowi. Nie mogą natomiast stanowić o sensie ludzkiego istnienia. Istnieje prymat człowieka nad nauką, nie nauki nad człowiekiem, zarówno wtedy, gdy człowiek jest badającym, jak i podlegającym badaniu. To osoba i jej godność stoją w centrum wszelkich działań naukowych, zatem nie wszystko, co technicznie możliwe, jest dozwolone⁴⁰.

W dziedzinie polityki, która jest „roztropną realizacją dobra wspólnego”, jak definiuje ją papież w encyklice *Laborem Exercens*⁴¹, Kościół także wskazuje przede wszystkim na ludzką integralność. Władza polityczna ma być tym narzędziem, które służy całościowemu rozwojowi człowieka⁴². Z całą świadomością zauważa, że istnieje wiele wizji człowieka – jako podmiotu samego w sobie i jako będącego w relacji do innych i żyjącego w społeczeństwie. Zdaje sobie również sprawę, że w rzeczywistości politycznej wizje te mają charakter fragmentaryczny. Z każdą z nich wiąże się określona hierarchia wartości i sposób postępowania. Tym bardziej więc potrzebne jest ukazywanie przez Kościół prawdy, że człowiek wykracza poza sferę polityczną czy biologiczną⁴³.

³⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”* (25 marca 1995), nr 2.

³⁹ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallotinum, Poznań 2002, nr 2289 [dalej: KKK].

⁴⁰ Por. tamże, nr 2293-2294.

⁴¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem Exercens”* (14 września 1981), nr 20 [dalej: LE].

⁴² Por. Papińska Rada Iustitiae et Pax, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, Jedność, Kielce 2005, nr 394 [dalej: KNSK].

⁴³ Por. KKK 2244; Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus Annus”* (1 maja 1991), nr 45-46; J. Mazur, *„Ad bonum per politicam”*. Wybrane zagadnienia z etyki życia politycznego, Wydawnictwo

Według powyższej definicji polityki zaproponowanej przez Jana Pawła II⁴⁴, z jej pojęciem ściśle związane jest pojęcie dobra wspólnego. Jest ono sumą warunków życia społecznego, dzięki którym ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć swoją doskonałość. Zakłada ono poszanowanie każdej osoby ludzkiej, dobrobyt i rozwój społeczny oraz pokój. Niezmiennie jest ukierunkowane na człowieka, to osoba ludzka jest jego punktem wyjścia i dojścia. Dobro wspólne ukazuje specyfikę dążenia do realizacji „dobra każdego i wszystkich” – zupełnie odmiennie niż w biopolityce⁴⁵.

Osoba ludzka powinna stanowić zatem, według nauki Kościoła, zasadę i cel wspólnoty politycznej. Oznacza to uznanie i poszanowanie jej godności, integralności oraz niezmiennych praw. Wszelkie instytucje publiczne powinny uwzględniać istnienie prawa obiektywnego, jego niezmiennosc i nienaruszalność – i w ten sposób budować prawo stanowione⁴⁶.

Nie chodzi zatem o to, by pytać o sens podejmowania w teologii problematyki biopolityki, ale o takie podejście do tego zagadnienia, które wskaże chrześcijańską wizję osoby, mającą na uwadze prawdziwe dobro każdego człowieka, i w ten sposób odsłoni przed biopolityką nowe kierunki działania. Skoro charakterystyka współczesnych ujęć biopolityki ukazuje ją jako zagrożenie dla integralnego rozwoju człowieka, wyrażenie nadziei płynącej z prawdy o człowieku jest wręcz konieczne.

5. ZAKOŃCZENIE

Biopolityka jest rodzajem władzy będącej społeczno-polityczną realizacją życia ludzkiego, przede wszystkim biologicznego. Nie jest nurtem na miarę postmodernizmu, choć biopolitykę zdają się łączyć z nim niektóre koncepcje. Nie jest kontynuacją totalitaryzmów, choć była obecna ona w ich założeniach. Z jednej strony, chce dobra człowieka, z drugiej, rozumie to dobro często w bardzo zawężony sposób. Nie bez przyczyny stanowi punkt zainteresowania filozofów, prawników, socjologów, teologów – jest zagadką współczesności, która domaga się zauważenia, a jej rozwiązanie jest decyzją o przyszłości „każdego i wszystkich”.

KUL, Lublin 2011, s. 66.

⁴⁴ Por. LE 20.

⁴⁵ Por. KKK 1906-1912; J. Mazur, „*Ad bonum...*”, s. 68.

⁴⁶ Por. KNSK 388

CONCERNING THE ISSUE OF BIOPOLITICS:
CONCEPTS, CHARACTERISTICS, PERSPECTIVES

Summary

Biopolitics seems to be a concept of particular importance due to the pace of development of the biological sciences and changes in socio-politics. Its main objective - 'the welfare for each and all individuals' - takes on special meaning which makes one examine the foundation on which it is based and ask more profound questions, e.g., what is the true and real good for each individual and the whole community, and on what kind of foundations must it be built? Then, even if the question relates primarily to the biological field, so essential for biopolitics, the answer would reach beyond biological boundaries.

Keywords: biopolitics, development, politics, biology, socialization, control, authority

Nota o Autorze: mgr Magdalena Łońska – doktorantka w Katedrze Teologii Moralnej Społecznej w Instytucie Teologii Moralnej KUL. Zainteresowania w zakresie antropologii moralnej, nauczania społecznego Kościoła, bioetyki i biopolityki.

Słowa kluczowe: biopolityka, postęp, polityka, biologia, kontrola, uspołecznienie, władza

Ks. KRZYSZTOF ADAMSKI

Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Świdnickiej

MIĘDZY POSTULATEM WSPÓŁPRACY RODZINY LUDZKIEJ A GLOBALNĄ ETYKĄ ODPOWIEDZIALNOŚCI

1. WSTĘP

Soborowa odnowa eklezjalnego spojrzenia na współczesny świat rozszerzyła rozumienie kwestii społecznej do wymiarów globalnych. W dokumentach społecznych Kościoła z tamtej doby można zetknąć się z silnym przeświadczeniem o realnym istnieniu rodziny ludzkiej (*familia humana*). Istnienie globalnej społeczności domagało się powstania powszechnej władzy międzynarodowej, dysponującej środkami niezbędnymi do realizacji powszechnego dobra wspólnego¹. Zmiany w duszpasterskim spojrzeniu na sprawy globalne stanowiły odczytanie radykalnych przemian zachodzących w świecie. Ambiwalencja postępu naukowo-technicznego zaowocowała postulatami sformułowania nowej etyki globalnej. Hans Jonas, jeden z prekursorów tej nowej dyscypliny, stwierdził istnienie olbrzymiego deficytu etycznego, wyrażającego się w dysproporcji pomiędzy ogromem mocy dostępnej dziś człowiekowi, a łatwością użycia go w celu wywołania globalnej zagłady. Jonas stwierdził jednocześnie, że etyczne wyposażenie człowieka nie wzbogaciło się zbyt wiele od czasów Adama i Ewy².

Rodzi się zatem pytanie, na ile jest możliwy dialog pomiędzy postulatami świeckiej etyki globalnej a nauczaniem społecznym Kościoła, gdzie jest możliwa zgoda, a gdzie jakikolwiek kompromis musi zostać wykluczony przy konstruowaniu władzy globalnej mającej obowiązek działać w oparciu o określony system aksjologiczny³. Płaszczyzną porozumienia między tymi dwoma nurtami wydaje się być koncepcja trwałego zrównoważonego rozwoju, uznawana przez niektórych za pierwszą w historii ludzkości świadomie określoną próbę uniknięcia samozagłady. Źródła jej tkwią w pragnieniu nadania kształtu procesom świato-

¹ Por. Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”* (11 kwietnia 1963), nr 138-141; Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7 grudnia 1965), nr 2 [dalej: KDK].

² Por. Z. Bauman, *Moralność w niestabilnym świecie*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2006, s. 14.

³ Por. J. M. Dołęga, *Aksjologiczne tło rozwoju zrównoważonego*, w: *Zrównoważony rozwój gospodarki opartej na wiedzy*, red. B. Poskrobko, Wyd. Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Białymstoku, Białystok 2009, s. 43-55.

wego rozwoju gospodarczego i społecznego, który byłoby zdolny do eliminacji zagrożeń dla przyszłości człowieka⁴. Koncepcja ta zawiera w sobie trzy priorytety: trwałość ekologiczną, rozwój ekonomiczny oraz sprawiedliwość społeczną między pokoleniami i w obrębie każdego pokolenia. Rozwój zrównoważony ma na celu równoczesne zabezpieczenie i równomierne uwzględnienie celów ekonomicznych, ekologicznych i społecznych, które powinny pozostawać w ścisłym związku⁵.

W świetle powyższych uwag, celem niniejszego tekstu jest refleksja nad możliwością sformułowania oddzielnej katolickiej etyki odpowiedzialności globalnej, pozostającej w dialogu z kierunkami świeckimi. Jeśli okazałoby się to możliwe, warto byłoby się zastanowić nad tym, jakie są szanse wzajemnej współpracy między Kościołem a zwolennikami laickiej etyki globalnej, a także, gdzie leżą zasadnicze problemy rodzące brak porozumienia. Perspektywą metodologiczną dla przyjętych rozważań jest katolicka antropologia moralna, przedstawiająca sobą pełny obraz człowieka⁶. Początek rozważań stanowić będzie charakterystyka globalnej etyki odpowiedzialności poprzez skrótową prezentację jej głównych poglądów. Następnym punktem będzie prezentacja współczesnej krytyki idei etyczności globalnej, wywodzącej się zarówno z orientacji konserwatywnej, jak i postmodernistycznej. Zwieńczenie pracy stanowić będzie prezentacja wezwania do globalnej odpowiedzialności, o której mowa w encyklice społecznej Benedykta XVI *Caritas in veritate*.

2. CZYM JEST GLOBALNA ETYKA ODPOWIEDZIALNOŚCI?

Jeden z klasyków globalnej etyki odpowiedzialności, Karl O. Apel, zwrócił uwagę na swoistą zależność między etyką a unifikującym się globalnym społeczeństwem opartym na wiedzy naukowej. Polega ona na tym, że z jednej strony bardzo potrzeba temu społeczeństwu etyki uniwersalnej, zdolnej do zaangażowania całej ludzkości, ale z drugiej strony zadanie zbudowania takiej etyki na ludzkim rozumie nigdy nie było tak trudne jak właśnie w epoce naukowej⁷. Trudność ta wyraża się w przyjęciu założenia, że współczesny człowiek jest „krótkowzrocznym egoistą”, widzącym obok siebie jedynie przedstawicieli *homo sapiens*, którzy żyją tu i teraz, przy usunięciu ze swej świadomości tych, którzy mają przyjść na ich miejsce w przyszłości. W tym kontekście rodzi się pytanie, czy potrzebna jest

⁴ Por. Z. Piątek, *Człowiek jako podmiot zrównoważonego rozwoju: konsekwencje filozoficzno-społeczne*, w: *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, red. A. Papuziński, Oficyna Wydawnicza „Branta”, Bydgoszcz 2005, s. 16.

⁵ Por. J. Gocko, *Wymiar ekonomiczno-społeczny kwestii ekologicznej*, w: *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Wyd. KUL, Lublin 2002, s. 177.

⁶ Por. J. Nagórny, *Antropologia moralna*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia Nauczania Moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne „Polwen”, Radom 2005, s. 48-62.

⁷ Por. J. Russ, *Współczesna myśl etyczna*, tłum. A. Kuryś, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2006, s. 75.

jakaś nowa „etyka przyszłości”, czy może wystarczy jedynie dobrze poznana i zrelektowana etyka tradycyjna⁸.

Mimo powyższych problemów można spotkać szereg autorów wyrażających potrzebę sformułowania nowego kierunku etycznego⁹. Znaczna ich część utożsamia etykę globalną z etyką ekologiczną¹⁰, inni z kolei uznają, że etyka globalna ma znacznie szerszy zakres, gdyż istnieje wiele problemów, którymi etyka ekologiczna się nie zajmuje. Także w ramach etyki biznesu formułowany jest postulat ujmowania jej w wymiarach globalnych, co pociąga za sobą szereg nowych trudności, polegających na potrzebie sformułowania możliwie jak najbardziej uniwersalnych standardów moralnych, mogących stanowić etyczne fundamenty prowadzenia działalności gospodarczej na skalę światową¹¹.

Etycy wymieniają szereg powodów, dla których nowa etyka globalna jest nie tylko możliwa do sformułowania, ale wręcz konieczna. Po pierwsze, świat w wyniku działania procesów globalizacyjnych znacząco „się skurczył”. Nie możliwe jest dziś rozwiązywanie problemów ekologicznych, gospodarczych i politycznych jedynie w obrębie jednego kraju. Po drugie, musi istnieć jakiś „przewodnik” dla dalszego rozwoju, gdyż w przeciwnym razie ludzkość zagubi się w zawiłościach stworzonego przez siebie świata. Jednakże nie tylko problemy badacze świadczą o specyfice etyki globalnej. Znacznie istotniejszym problemem jest ustalenie paradygmatu tej etyki oraz tego, kto jest w jego ramach podmiotem praw i obowiązków, czyli podmiotem działalności etycznej. Są to zagadnienia problematyczne, wzbudzające szereg kontrowersji w ramach szerokiej dyskusji, której uczestnikami są świeccy i katolicy etycy globalni¹². Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej o *Deklaracji w sprawie etyki globalnej* Parlamentu Religii Świata stwierdza: „Ten godny uwagi projekt wyraźnie świadczy o aktualnej potrzebie etyki mającej wartość uniwersalną i globalną. Czy jednak czysto indukcyjne poszukiwania istniejącej już zgody minimalnej [...] czynią zadość wymaganiom z założenia związanym ze stanowieniem praw? Poza tym, czy taka zminima-

⁸ Por. R. Czekalski, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia we współczesnej filozofii*, Studiae Ecologicae et Bioethicae 7(2009)2, s. 218.

⁹ „Etyka odpowiedzialności globalnej” czy też „etyka globalna [światowa]” jest pojęciem wieloznacznym. W pierwszym ujęciu mianem etyki globalnej określa się nurt etyki współczesnej, zajmujący się problematyką przewyższenia zagrożeń dla przyszłości człowieka powodowanych przez rozwój współczesnej cywilizacji technicznej. W drugim ujęciu jest ona utożsamiana z poszukiwaniem wspólnych treści systemów etycznych powstałych w różnych kulturach. Por. H. Ciążęła, *Problemy i dylematy etyki odpowiedzialności globalnej*, Wyd. Akademii Pedagogiki Specjalnej im. M. Grzegorzewskiej, Warszawa 2006, s. 7.

¹⁰ „Etyka ekologiczna”, zwana także „ekoetyką” czy „etyką środowiskową” (ang. *environmental ethics*), to dział bioetyki obejmujący zagadnienia stosunku człowieka do przyrody ożywionej i nieożywionej oraz całego ekosystemu Ziemi.

¹¹ Por. A. Zadroga, *Współczesne ujęcia etyki biznesu w Polsce. Próba oceny z perspektywy teologii moralnej*, Wyd. KUL, Lublin 2009, s. 143-146.

¹² Por. R. Moń, *Etyka globalna. Utopia czy konieczność u progu trzeciego milenium*, Warszawskie Studia Teologiczne 14(2001), s. 183.

lizowana etyka nie prowadzi do zrelatywizowania wysokich wymagań etycznych każdej z poszczególnych tradycji mądrościowych¹³.

Ważnym przykładem takich rozbieżności jest popularna wśród wielu etyków globalnych, sprzeczna z antropologią chrześcijańską, neomaltuzjanistyczna interpretacja niektórych aspektów koncepcji zrównoważonego rozwoju. Dlatego też, wielu autorów laickich podważa twierdzenie katolików, że to Kościół stworzył podstawy dla zrównoważonego rozwoju¹⁴. Inne zastrzeżenia dotyczą relacji między wiarą a ograniczeniem konsumpcjonizmu¹⁵, co stanie się przedmiotem refleksji w dalszym ciągu niniejszych rozważań.

3. GŁÓWNE NURTY I PRZEDSTAWICIELE ETYKI GLOBALNEJ

Najbardziej znanym przedstawicielem etyki globalnej jest Hans Jonas, autor koncepcji etyki przyszłości, opartej na zasadzie odpowiedzialności, głoszącej, że zarówno egzystencja, jak i istota człowieka nie mogą być nigdy stawką w żadnej ryzykownej grze¹⁶. Idea odpowiedzialności Jonasa nie stanowi czegoś całkowicie nowego na gruncie etycznym, ale staje się nowym wyzwaniem zawartym w kontekście troski o przyrodę wystawioną na negatywny wpływ postępu naukowo-technicznego¹⁷.

Jonas podzielił odpowiedzialność na naturalną oraz kontraktową. Odpowiedzialność naturalna jest bliska podstawowej odpowiedzialności moralnej, wynikającej z wyznawanego światopoglądu. Ma charakter imperatywu analogicznego do przypadku odpowiedzialności rodziców za swoje dzieci. Odpowiedzialność kontraktowa z kolei ma charakter normatywny, będący wynikiem działania praw czy umów. Odpowiedzialność kontraktowa nie musi wynikać ze światopoglądu człowieka, a nawet może być z nim sprzeczna i narzucona siłą. Zasada odpowiedzialności została sformułowana ze względu na przyszłe pokolenia mieszkańców globu. W tym przypadku nie może być mowy o odpowiedzialności kontraktowej, gdyż ci, którzy się jeszcze nie narodzili, nie mają możliwości egzekwowania swoich praw. Przyszłe pokolenia obligują żyjących obecnie do rozważenia w korzystaniu z zasobów środowiska naturalnego, nie mając jednak możliwości pociągnięcia poprzedników do odpowiedzialności za naruszenie dobra ich przyszłego bytu¹⁸. Jonas postuluje zatem sformułowanie

¹³ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: Nowe spojrzenie na prawo naturalne*, Watykan 2008, nr 6.

¹⁴ Por. Z. Piątek, *Człowiek jako podmiot zrównoważonego rozwoju...*, s. 27.

¹⁵ Por. tamże, s. 25.

¹⁶ Por. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Wyd. „Platan”, Kraków 1996, s. 80.

¹⁷ Por. S. Warzeszak, *Odpowiedzialność za życie. Próba zastosowania w etyce życia Hansa Jonasa zasady odpowiedzialności*, Wyd. Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2003, s. 15.

¹⁸ Por. W. Głódkowski, *Zastosowanie zasady odpowiedzialności Hansa Jonasa we współczesnej ekologii*, *Problemy ekorozwoju* 2(2009), s. 95-96.

nowej etyki przyszłości, twierdząc, że dotychczasowe etyki (religijna, polityczno-społeczna, marksistowska) nie są w stanie dać adekwatnej odpowiedzi na problemy następujących pokoleń¹⁹.

Innym z ważniejszych przedstawicieli etyki globalnej jest niemiecki filozof i teolog Georg Picht. Jego myśl jest polemiką z autorami szkoły frankfurckiej oraz z filozofią M. Heideggera. Stanowi próbę podjęcia kantowskiej idei „światowego pojęcia filozofii” jako „nauki o stosunku wszelkiego poznania do istotnych celów ludzkiego rozumu”²⁰, które to cele w ujęciu Pichta stanowią refleksję nad podjęciem rozwiązania problemów globalnych w ich realnym kształcie ukazywanym przez raporty i analizy ONZ i innych organizacji. Etyka Pichta chce spojrzeć na całą historię człowieka z perspektywy poczucia odpowiedzialności konstytuującej jego podmiotowość we wszystkich jej wymiarach oraz ustanawiającej więź między człowiekiem a światem²¹. Wspomniany wcześniej K. O. Apel zwraca z kolei uwagę na to, że ryzyko zniszczenia globu przez wojnę i nowoczesne techniki nie ogranicza się jedynie do zamkniętych obszarów, lecz dotyczy dalszego istnienia całej ludzkości. Technika przemysłowa musi otwierać się na problematykę uniwersalną, gdyż zagrożona jest cała ludzka ekosfera. Skoro nauka i technika działają w sferze uniwersalnej, tym samym i etyka musi mieć wymiar uniwersalny²².

Hans Küng to autor koncepcji „etosu światowego” (*Projekt Weltethos*), mającego stanowić uzupełnienie tradycyjnej etyki katolickiej, opartej w jego rozumieniu na nakazach i zakazach, pozytywnymi imperatywami etycznymi rozpatrywanymi w skali globalnej²³. Konkretyzacją tych idei ma się zajmować Parlament Religii Świata (*Parliament of the World's Religions*), na forum którego powstała deklaracja *W stronę etyki globalnej. Deklaracja początkowa (Towards a Global Ethic: An Initial Declaration)*, zawierająca wezwania do zaangażowania na rzecz tworzenia kultury niestosowania przemocy, szacunku dla życia, solidarności, tolerancji oraz sprawiedliwego porządku gospodarczego²⁴. Pewne podobieństwo do przekonań Künga wykazują ortodoksyjne i personalistyczne poglądy niemieckiego pastoralisty Adolfa Exelera, sformułowane w „etosie powszechnej solidarności”, opierającym się na: godności i dobru wszystkich ludzi, godności i dobru przyszłych pokoleń oraz trosce o dobro powierzonej człowiekowi natury. Do tego etosu należy poznanie związków między ludźmi żyjącymi obecnie a tymi, którzy dopiero przyjdą w przyszłości. Punktem centralnym etosu jest człowiek, co przekłada się na uznanie wszystkich działających osób za partnerów równo-

¹⁹ Por. R. Czekalski, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia we współczesnej filozofii*, s. 218.

²⁰ Por. H. Ciążela, *Problemy i dylematy etyki odpowiedzialności globalnej*, s. 121

²¹ Por. tamże.

²² Por. J. Russ, *Współczesna myśl etyczna*, s. 75.

²³ Por. H. Küng, *V co věřím*, tłum. K. Korteová, Vyšehrad, Praha 2012, s. 66-67.

²⁴ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej...*, nr 6 wraz z przypisem; Por. także K. Vějběrová, *Küngův projekt „Světový étos” a jeho reflexe v českých zemích*, Univerzita Pardubice Fakulta filozofická, Pardubice 2010, s. 18-27

prawnych i autonomicznych, mających prawo do wydawania ocen i rozwoju pełnej podmiotowości²⁵.

Marksistowskim przedstawicielem nowej etyki był Marek Fritzhand, upatrujący w niej ideę „zwracającą się do wszystkich ludzi, państw i narodów oraz wszystkich ludzi, państwa i narody obowiązującą”²⁶, postrzegający ją jako spójny system poglądów, ocen i zaleceń ustalanych ze względu na dobro ludzkości. Głównym jej przedmiotem miałyby być podstawowe zagadnienia etyczne dotyczące wojny i pokoju, demografii i ekonomii²⁷. Popularyzatorem globalnej etyki odpowiedzialności w Polsce jest Jacek Filek, który uważa, że wstrząs, jakiego doznało pojęcie odpowiedzialności w XX w., nie ma w historii filozofii swojego precedensu, gdyż z pojęcia jedynie prawnego i moralnego stało się pojęciem ontologicznym, egzystencjalnym oraz metafizycznym, równym pojęciom prawdy i wolności. Stało się jasne, że to nie wolność, ale właśnie odpowiedzialność najpełniej opisuje bycie człowieka i jego egzystencjalne usytuowanie w świecie²⁸.

Etyka globalna ma silne związki z ekofilozofią czy też ekologią głęboką, pod którą podwaliny położył Henryk Skolimowski. Etyka zawarta w ramach ekofilozofii zakłada, że powstanie człowieka wcale nie zamyka procesu ewolucji, gdyż pojedynczy człowiek oraz cała ludzkość znajdują się w nieustannym rozwoju. Człowiek ma postępować tak, aby zachować i potęgować ewolucję w jej dalszym rozwoju²⁹. W obliczu kryzysu ekologicznego ekofilozofia zdobywa dziś wielu zwolenników, a opisanie wszystkich jej nurtów znacznie przekracza temat niniejszego opracowania, jednakże nawet pobieżne zapoznanie się z nimi ukazuje silny związek z koncepcjami neomaltuzjańskimi, idącymi w parze z głęboką panteistyczną ekologią³⁰.

4. ETYKA GLOBALNA W POSZUKIWANIU WŁASNEJ TOŻSAMOŚCI

Laicka idea etyki globalnej wywodzi się z myśli oświeceniowej. Jej korzeni można upatrywać w idei wiecznego pokoju I. Kanta, a także w myśli heglowskiej, dokonując rozszerzenia jej zasad do rozmiarów globalnych. To, co pierwotnie odnosiło się do państwa narodowego w nowym ujęciu dotyczy całej ludzkości³¹. Uka-

²⁵ Por. J. Mariański, *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne. Kwestie wybrane*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1992, s. 187-188.

²⁶ Por. J. Szmyd, *Fritzhand Marek*, w: *Leksykon filozofów współczesnych*, red. J. Szmyd, Oficyna Wydawnicza „Branta”, Bydgoszcz-Kraków 2004, s. 161.

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Por. J. Filek, *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne*, Wyd. Homini, Kraków 2010, s. 219.

²⁹ Por. A. Sebesta, *Skolimowski Henryk Dominik*, w: *Leksykon filozofów współczesnych*, s. 452-455.

³⁰ Por. B. Binka, *Etika podnikání*, Masarykova Univerzita v Brně Ekonomicko-správní fakulta, Brno 2003, s. 38-45.

³¹ Por. A. W. Nowak, *Czy możliwa jest globalna etyczność? Kultura, prawa człowieka a nowoczesny system światowy*, w: *Filozofia polityczna Hegla. Istota, aktualność, kontynuacje*, red.

zana nieostrość pojęcia „etyka globalna” pociąga za sobą określone konsekwencje metodologiczne, powodujące kwestionowanie sensu odrębności takiej dyscypliny, w której opisy stanów faktycznych, intuicje moralne oraz koncepcje etyczne wzajemnie się przenikają, tworząc chaotyczny i niejasny obraz. Mimo tych problemów, jej zwolennicy ukazują korzystne strony owego rozmycia, pozwalające uwypuklić problemy niewidoczne w ścisłych dyscyplinach³². Pozwalają one na swobodny dialog między ludźmi będącymi specjalistami w swoich wąskich dziedzinach, a zarazem przynależących do różnych tradycji kulturowych i religijnych.

Nowoczesna etyka odpowiedzialności globalnej jest dziedzictwem refleksji zrodzonej po doświadczeniach drugiej wojny światowej, a dotyczącej możliwości – czy nawet konieczności – budowy ogólnoludzkiej wspólnoty ludzi dobrej woli, stanowiącej podmiot moralny mogący przejąć odpowiedzialność za przyszłość świata. Doświadczenia wojny totalnej zrodziły nowy imperatyw działania. Uświadomiono sobie, że podejmowane współcześnie decyzje, będące wynikiem postępowania nieodpowiedzialnych jednostek, mogą spowodować nieodwracalne zmiany wpływające na przyszłości ludzkości. Nowy sposób stawiania pytań o kondycję ludzką stosunkowo szybko doprowadził do rozmaitych generalizacji, pozwalających na radykalne przewartościowanie dotychczasowych sposobów myślenia. Fakt uświadomienia sobie możliwości zniszczenia życia na całej planecie nadał pojęciu ludzkości nowy sens, unieważniając jednocześnie dotychczasowy dorobek refleksji antropologicznej, definiując ludzkość jako to, co może zostać w każdej chwili zniszczone, a człowieka jako istotę zagrożoną wyginięciem. Dodając do tego wyczerpywanie się nieodnawialnych zasobów energetycznych oraz wyzwania inżynierii genetycznej, zmiany te powodują, że razem z nowymi możliwościami pojawia się kwestia nowego kształtu totalnej odpowiedzialności za ich ewentualną realizację³³.

Zauważyć trzeba, że sama kariera pojęcia odpowiedzialności związana jest z trendami sekularyzacyjnymi i zanikiem oddziaływania religii na mentalność nowoczesnego człowieka. Owo pojęcie wywodzi się z deontologii kantowskiej w wydaniu „imperatywu kategorycznego”. Fundament nowożytnej etyki nie ma charakteru religijnego, gdyż, jeśli człowiek „wiedziałby”, że Bóg istnieje, to w tej sytuacji obowiązek zanikłby na rzecz lęku lub nadziei. Kantowski „rozum praktyczny” jest niezależny od wszelkiej wiedzy religijnej³⁴. Ogłoszona przez F. Nietzschego w XIX w. „śmierć Boga”, pojmowanego dotychczas jako czuwająca nad światem Opatrzność, a także przeżywane przez wielu „milczenie Boga” w czasie holocaustu, pomagały uświadomić sobie, że to jedynie człowiek jest tym, który może podjąć się odpowiedzialności za świat. Odpowiedzialność

A. Przyłębski, Wyd. Campo dei Fiori, Poznań 2007, s. 119; Por. także E. Bendyk, *Zatruta studnia. Rzecz o władzy i wolności*, Wyd. W.A.B., Warszawa 2002, s. 8.

³² Por. H. Ciążela, *Zmierch czy kryzys etyki globalnej?*, *Annales. Etyka w życiu gospodarczym* 1(2005)8, s. 175.

³³ Por. tamże, s. 177.

³⁴ Por. J. Russ, *Współczesna myśl etyczna*, s. 33.

stała się funkcją mocy człowieka, a ludzkość, poprzez uświadomienie sobie tej odpowiedzialności, została przekształcona w zupełnie nową ludzkość, zdolną do samoodpowiedzialności, kiedy Bóg stał się niepotrzebny³⁵.

Te oraz inne poglądy filozoficzne oraz różnorodność pojęć i koncepcji, mających swe miejsce w ramach etyki globalnej, a także krytycyzm wobec tradycyjnych zasad uprawiania etyki powodują, że dziedzina ta budzi nieufność tradycyjnych etycystów. Do tego dochodzi jeszcze postmodernistyczna dekonstrukcja fundamentów tej etyki, powodująca, iż jest ona przez wielu postrzegana jako swoisty relikwitu przeszłości³⁶.

Najbardziej popularną, a zarazem nośną medialnie krytyką omawianego nurtu, jest ukazywanie go w charakterze całościowego, totalizującego projektu etycznego, opierającego się na straszeniu ludzi zagrożeniami przyszłości, mającymi narzucić społeczeństwu nowe imperatywy w zakresie ekologii. Po okresie popularności idei ekologicznych przyszła „moda” na liberalny konserwatyzm. Spowodowało to, że zarówno krytycy konserwatywno-liberalni, jak i postmodernistyczni wychodzą z założenia, że etyka globalna jest skażona tendencjami totalizującymi, związanymi z formułowaniem ogólnych prognoz zawłaszczających przyszłość i kwestionują nie konkretne działania na rzecz ochrony środowiska, ale zasadę łączącą prognostykę z etyką. W przypadku zwolenników liberalizmu gospodarczego ma się do czynienia z postawą uderzającą w same podstawy tej dyscypliny z użyciem argumentów leseferystycznych, które stawiają na piedestale ideał spontanicznej działalności, w myśl których niczym nieskrępowana wolność gospodarcza jest najlepszą strategią rozwiązywania problemów³⁷. W przypadku negowanych przez postmodernizm „wielkich narracji”, dekonstrukcji ulega dziś podstawowa teoria „efektu cieplarnianego”, w myśl której zasadniczą przyczyną ocieplania się klimatu na ziemi jest emisja gazów cieplarnianych, a więc działalność człowieka. Niewątpliwie obserwuje się obecnie zmiany klimatyczne, które polegają na wzroście liczby ekstremalnych zjawisk pogodowych na obszarach do tej pory uznawanych za umiarkowane czy też na obserwacji topnienia lodów arktycznych, jednakże nie można z całą pewnością stwierdzić, że ich główną przyczyną jest gospodarcza działalność człowieka³⁸.

Bardziej skomplikowana jest jednak dalsza krytyka postmodernistyczna z zasady sprzeciwiająca się wszelkim wielkim teoriom. Postmodernizm wyraża obawy, że globalne koncepcje etyczne nie tylko nie sprzyjają realizacji impera-

³⁵ Por. J. Filek, *Życie, etyka, inni*, s. 220-221.

³⁶ Por. H. Ciążela, *Zmierzch czy kryzys etyki globalnej?*, s. 179.

³⁷ Por. tamże, s. 181-182. Najbardziej charakterystycznymi w tej materii poglądami w Europie Wschodniej są zapatrywania byłego prezydenta Czech Václava Klause zawarte w książce: *Błękitna planeta w zielonych okowach. Co jest zagrożone: klimat czy wolność?*, tłum. Z. Krzysztyniak, Wyd. Rzeczpospolita, Warszawa 2008.

³⁸ Por. P. Mastalerz, *Śmierć pięknej teorii, według której dwutlenek węgla decyduje o ziemskim klimacie. Nauka i wpływy pozanaukowe*, w: *Kryzys globalny. Początek czy koniec?*, red. J. Winiecki, Regan Press, Gdańsk 2009, s. 111-128.

tywów moralnych, ale, co gorsza, znoszą odpowiedzialność moralną jednostki, przenosząc ją na struktury, w których ona funkcjonuje. Struktury zaś mają to do siebie, że, przejmując odpowiedzialność, wcale nie stwarzają jednostce pola do identyfikacji ze swoimi celami. Miejsce etyki globalnej może zająć co najwyżej indywidualna wrażliwość, modyfikująca zachowania ludzkie w sposób możliwie skuteczny, choć przypadkowy i chaotyczny, a co za tym idzie – także niekonsekwentny³⁹.

5. NAJWAŻNIEJSZE NORMY ETYKI GLOBALNEJ

Wszystkie nurty etyki globalnej, mimo że zakładają jakąś teleologiczność, nie mogą się porozumieć co do tego, jaki cel można by uznać za ostateczny. Nie wiadomo do końca, czy jest nim zachowanie wszelkiego życia, czy też dobro duchowe ludzkości.

Część myślicieli uważa, że celem etyki globalnej nie jest jedynie zachowanie życia w wymiarze biologicznym, lecz także przetrwanie całej ludzkości jako wspólnoty kulturowej. Ich zdaniem dopiero przy takim rozumieniu celu etyki globalnej można dostrzec, jak często dochodzi do różnych konfliktów między wartościami⁴⁰. Niemożność ustalenia ostatecznego celu etyki globalnej utrudnia, o ile wręcz nie uniemożliwia, rozumienie jej zadań, nie pozwalając na jednoznaczne stwierdzenie, co jest dobrem poszczególnych ludzi rozumianych jako osoby. Chodzi o to, że między interesami całych społeczeństw a potrzebami poszczególnych ludzi dochodzi często do ostrych konfliktów. Rodzi się zatem pytanie, czy mówiąc o dobru całej ludzkości ma się na myśli tylko wymiar materialny, gdyż trudno ustalić kryteria, według których będzie się oceniać działania o charakterze kulturowym czy religijnym, skoro istnieje tak wiele odmiennych kultur i religii⁴¹. Podobnych pytań powstaje wiele, a sprowadzają się do zasadniczej kwestii: na jakich fundamentach miałby się opierać kodeks etyki globalnej? Takich fundamentów nie dostarczą bezsilne w tym zakresie nauki szczegółowe. Konsekwentne wdrażanie w życie zasad etyki globalnej zmusza do stosowania rozwiązań arbitralnych na szczeblu globalnym, co wywołuje zrozumiałe kontrowersje dotyczące głównie idei tworzenia struktur władzy globalnej, ściśle związanych z neomaltuzjańskim zarządzaniem zasobami ludzkimi w skali całej planety⁴².

³⁹ Por. H. Ciążyła, *Zmierzch czy kryzys etyki globalnej*, s. 182-183. Por. także Z. Bauman, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, tłum. J. Konieczny, Wyd. „Znak”, Kraków 2007, s. 331-377.

⁴⁰ Por. R. Moń, *Etyka globalna. Utopia...*, s. 186.

⁴¹ Por. tamże.

⁴² Por. M. Pokrywka, *Ekologia a demografia*, w: *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła*, s. 141-143.

6. CHRZEŚCIJAŃSKA WIZJA ODPOWIEDZIALNOŚCI GLOBALNEJ

Teologia moralna oraz nauka społeczna Kościoła zakładają istnienie etyki globalnej, podkreślając uniwersalny charakter orędzia moralnego wyrażającego się w prawie naturalnym. Katolickie rozumienie prawa naturalnego wskazuje na jego powszechność oraz niezmienność, co oznacza, że jest ono powszechnie obowiązującą normą etyczną działania ludzkiego wpisaną w rozumną naturę ludzką. W konsekwencji prawo naturalne obowiązuje każdego człowieka jakichkolwiek czasów, kultur i religii, bez ograniczeń terytorialnych. Nakazy prawa naturalnego mają znaczenie uniwersalne, gdyż wyrażają godność osoby ludzkiej, stanowiąc jednocześnie fundament praw i obowiązków⁴³. Jakkolwiek zatem forma etyczności globalnej, akceptowalna z katolickiego punktu widzenia, musi respektować dwie nierozdzielne zasady, bez których nie zostanie zachowana katolicka ortodoksja. Pierwsza z nich podkreśla niezbywalną godność osoby ludzkiej, która stanowi źródło wszelkich praw oraz wszelkiego porządku społecznego, natomiast druga zwraca uwagę na wartość ludzkich kultur, które nie mogą być lekceważone, a tym bardziej niszczone, przez jakąkolwiek władzę zewnętrzną⁴⁴.

Oprócz prawa naturalnego podstawą do tworzenia chrześcijańskiej etyki odpowiedzialności jest konieczność dążenia do doskonałości oraz chrześcijańska aretologia, zawierająca w sobie cnoty ekologiczne. Nie jest zatem możliwe sformułowanie etyki w wymiarze globalnym przy odrzuceniu podstawowej wizji teologicznej, w której Bóg w swej miłości zwraca się ku człowiekowi jako swemu przyjacielowi, aby z nim tworzyć wspólnotę osobową (*communio personarum*). To wyjście Boga ku człowiekowi stanowi źródło odnowy człowieka i świata we wszelkich wymiarach, kiedy to poszczególni ludzie i grupy, dążąc do doskonałości, będą szerzyć w globalnej rzeczywistości cnoty moralne i społeczne, aby przy pomocy Bożej łaski ukształtowali się prawdziwie nowi ludzie i budowniczo nową ludzkość⁴⁵.

Konkretyzację chrześcijańskiej etyki odpowiedzialności w kontekście światowego kryzysu ekonomicznego przyniosła encyklika Benedykta XVI *Caritas in veritate*, z której można wyczytać główne wskazania dotyczące odpowiedzialności za dalszy rozwój świata. Papież twierdzi, że stawienie czoła problemom globalnym wymaga od wszystkich mieszkańców Ziemi uświadomienia sobie konsekwencji przerzucenia na przyszłe pokolenia skutków działania dzisiejszego modelu gospodarki nastawionej jedynie na powiększanie zysku. Fundamentem katolickiej etyki odpowiedzialności jest wiara w Boga, gdyż problem rozwoju jest silnie związany z powinnościami człowieka wobec środowiska naturalnego, które Bóg dał wszystkim, a korzystanie z niego stanowi dla ludzi żyjących obecnie jedno-

⁴³ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”* (6 sierpnia 1993), nr 51 [dalej: VS]. Por. także A. Zadroga, *Współczesne ujęcia etyki biznesu w Polsce*, s. 208-209.

⁴⁴ Por. VS 51.

⁴⁵ Por. KDK 30.

czesną odpowiedzialność wobec ubogich, przyszłych pokoleń i całej ludzkości. Koncepcja etyki globalnej zawarta w encyklice społecznej Benedykta XV ma charakter z gruntu personalistyczny, gdyż nie koncentruje się na samym środowisku przyrodniczym i jego przyszłości, ale na człowieku i jego sumieniu, w którym zawarty jest podstawowy klucz do omawianej wizji etycznej⁴⁶.

7. ZAKOŃCZENIE

Współczesny kryzys nie może być w żadnym wypadku usprawiedliwieniem dla jakiegś pesymistycznej postawy rezygnacji, dlatego też słusznym kierunkiem wydają się wszelkie podejmowane próby poszukiwania nowej etyki odpowiedzialności za ludzkość w bliższej i dalszej perspektywie. Zauważa się, że wraz z globalnymi zagrożeniami ekologicznymi wzrasta także świadomość przynależenia do rodziny ludzkiej (*familia humana*). Stopniowo wyłaniają się nowe orientacje i wartości świadczące o odejściu od myślenia technokratycznego. Współczesny człowiek w obliczu chaosu poszukuje uniwersalnej struktury normatywnej, zdolnej wytłumaczyć wspólne podłoże różnych przejawów ludzkiej aktywności, jednakże poszukiwanie nowych wartości etycznych nie oznacza całkowitego zastąpienia dotychczasowych wskazań moralnych jakimiś zupełnie nowymi. Chodzi bardziej o ukazanie szerszych wymiarów oraz uzyskanie wiarygodności dla wartości oraz zasad już istniejących, a także poszukiwanie nowych rozwiązań pełniej uwzględniających potrzeby epoki globalizacji⁴⁷.

Niniejszy tekst miał na celu konfrontację laickiej idei odpowiedzialności globalnej z wizją katolicką, która próbuje dać odpowiedź na pytanie, czy istnieje możliwość sformułowania podobnej etyki na gruncie katolickim. Zasadnicza trudność dokonania tej oceny leży w nieokreśloności oraz różnicy poglądów charakteryzujących nurty laickie, gdyż nie istnieje nawet zgoda co do tego, kto jest podmiotem praw i obowiązków w etyce globalnej.

Niemniej jednak, gdyby postawić podstawowe pytanie na temat możliwości zbudowania etyki globalnej na gruncie katolickim, to odpowiedź jest jak najbardziej pozytywna. Taka etyka jest nie tylko możliwa, ale wręcz niezbędna w świecie, który „się skurczył”. Tyle tylko, że – aby spełnić wymóg ortodoksji katolickiej – musi być ona „etyką przyjazną osobie ludzkiej”⁴⁸ zarówno w wymiarze indywidualnym, jak też społecznym. W tym drugim wymiarze musi być ona oparta na zasadach dobra wspólnego, solidarności i pomocniczości. Rozwój człowieka i jego środowiska ma być nie tylko rozwojem zrównoważonym, ale przede wszystkim rozwojem integralnym. Z tego punktu widzenia ochrona środowiska przyrodniczego stała się problemem ogólnoludzkim o charakterze globalnym. Ponieważ dostęp do dóbr Ziemi mają wszyscy ludzie, z zasobów

⁴⁶ Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”* (29 czerwca 2009), nr 51 [dalej: CV].

⁴⁷ Por. J. Mariański, *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne*, s. 186-187.

⁴⁸ Por. CV 45.

przyrody należy korzystać odpowiedzialnie, a ta odpowiedzialność ma charakter globalny. Klucz do rozwiązania problemów ekologicznych i surowcowych leży w zmianie mentalności hedonistycznej i konsumpcjonistycznej na idącą w stronę oszczędności, solidarności oraz niedegradowania środowiska przyrodniczego, co nie może się odbyć bez istnienia pokoju między narodami oraz bez wychowania i odpowiedniego ustawodawstwa pozwalającego lepiej szanować przyrodę i innych ludzi⁴⁹. Wspomniany w tekście „etos powszechnej solidarności” A. Exelera, dla którego podstawą teologiczną jest wiara w Boga jako doskonałą miłość i wyzwalającą wolność może stanowić przykład katolickiej globalnej etyki odpowiedzialności, promującej m. in. wrażliwość na sprawiedliwość społeczną, otwartość, prawdomówność, autentyczność, spontaniczność, kreatywność, preferowanie rozwoju kulturalnego nad postępem ekonomicznym przy zachowaniu rygorów ortodoksji katolickiej⁵⁰.

Nie oznacza to bynajmniej bezkrytycznej akceptacji wszystkich kierunków etyczności globalnej, gdyż niektóre z nich, zbliżone do pogłębionej ekologii, naznaczone panteizmem i neomaltuzjanizmem, są obarczone w wielu wymiarach błędem antropologicznym i z tego powodu nie mogą być zaakceptowane z punktu widzenia katolickiej antropologii społecznej⁵¹. Jednakże mimo tych zasadniczych problemów postawiony w tytule rozdział między postulatami współpracy rodziny ludzkiej a globalną etyką odpowiedzialności nie wydaje się niemożliwy do pokonania.

BETWEEN THE DEMAND FOR COOPERATION
AMONG THE HUMAN FAMILY AND THE GLOBAL ETHICS
OF RESPONSIBILITY

Summary

This paper discusses pluralism and the uncertainty of trends in the global ethics of responsibility, contrasting them with Catholic social teaching. The article attempts to show both points of convergence as well as the controversy associated with the demand of global governance and proposed solutions for population control. A key determinant in the conclusive evaluation is the personalistic norm, that is, a complete picture of the human person.

Keywords: ethics of global responsibility, *familia humana*, Catholic social teaching

Nota o Autorze: ks. dr Krzysztof Adamski – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Świdnickiej; pola zainteresowań intelektualnych: katolicka nauka społeczna, teologia moralna społeczna, etyka społeczno-gospodarcza, socjologia.

⁴⁹ Por. E. Albińska, *Wyznaczniki rozwoju zrównoważonego*, w: *Spółczesność, gospodarka, ekologia. Perspektywa encykliki społecznej Caritas in veritate*, red. S. Fel, M. Hułas, S. G. Raabe, Wyd. KUL, Lublin 2010, s. 202.

⁵⁰ Por. J. Mariański, *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne*, s. 188.

⁵¹ Por. M. Wyrostkiewicz, *Ekologia ludzka. Osoba i jej środowisko z perspektywy teologiczno-moralnej*, Wyd. KUL, Lublin 2007, s. 76-78.

Słowa kluczowe: etyka odpowiedzialności globalnej, *familia humana*, katolicka nauka społeczna

O. PIOTR KWIATEK, OFM.CAP

APPLICATION OF POSITIVE PSYCHOLOGY TO HUMAN FORMATION OF PRIESTS AND RELIGIOUS: THE ACTIVE PROGRAM OF POSITIVE PERSONAL DEVELOPMENT (APPRO)

1. PRELIMINARY ISSUE

Pope John Paul II, in the Apostolic Exhortation on the Formation of Priests in the Circumstances of the Present Day, indicated that: "The formation of future priests, both diocesan and religious, and lifelong assiduous care for their personal sanctification in the ministry and for the constant updating of their pastoral commitment, is considered by the Church one of the most demanding and important tasks for the future of the evangelization of humanity"¹.

At the beginning of this reflection on Priestly formation, several fundamental questions must be posed: Is there a real need? Is there room for new programs? If the response is affirmative, can positive psychology introduce a noteworthy and useful approach? For example, Guindon has called for a more systematic approach, "In contemporary practice, the human dimension of formation is not ignored, but neither does it seem that it is carried out in a conscious and systematic way"². Meanwhile, Dyrek in *Formacja ludzka do kapłaństwa* [Human formation for the Priesthood], states that there is a strong indication for a comprehensive elaboration of programs in human formation³. The need for programs is also demonstrated by official documents of the Church⁴.

¹ Pope John Paul II, Apostolic Exhortation on the Formation of Priests *Pastores Dabo Vobis* (March 25, 1992), AAS 84 (1992), p. 657-804, no. 2.

² J. Guindon, *The Integral Human Formation of Candidates for the Priesthood*, Editions Paulines, Montreal 1993, p. 78-79.

³ Por. K. Dyrek, *Formacja ludzka do kapłaństwa*, WAM, Kraków 1999, p. 17.

⁴ "Since only general laws can be made where there exists a wide variety of nations and regions, a special 'program of priestly training' is to be undertaken by each country or rite. It must be set up by the episcopal conferences, revised from time to time and approved by the Apostolic See. In this way will the universal laws be adapted to the particular circumstances of the times and localities so that the priestly training will always be in tune with the pastoral needs of those regions in which the ministry is to be exercised". Second Vatican Council, Decree on Priestly Training *Optatum Totius* (October 28, 1965), AAS 58 (1966), p. 713-727, no. 1. "What needs to be done is to transfer this spirit - which can never be lacking in the Church - to the social, psychological, political and cultural con-

Positive psychology is used in many areas of individual and social life e.g., education, coaching, organizations, family, psychotherapy, nursing, the military, business⁵. The question of the application of positive psychology to Priestly formation in the Roman Catholic Church has been raised⁶.

The problem of Priestly formation today is a complex contemporary issue impacted by candidates' personal issues, the complex nature of post-modern society, and current situation in the Church⁷. Of necessity, Priestly formation must be concerned with the individual human issues that men bring with them to seminary or houses of formation (e.g., immaturity, underdeveloped virtues, lack of life experience, underdeveloped relationship with God, social problems, difficulty with sacrifice, dysfunctional family of origin, anger issues, sexual problems,

conditions of the world today, conditions which are so varied and complex, as the synod fathers have confirmed, bearing in mind the different particular churches. The fathers, with words expressing thoughtful concern but at the same time great hope, have shown awareness of and reflected at length on the efforts going on in all their churches to identify and update methods of training candidates for the priesthood". Pope John Paul II, Apostolic Exhortation on the Formation of Priests *Pastores Dabo Vobis* (March 25, 1992), AAS 84 (1992), p. 657-804, no. 42.

"Every seminary must have a program of human formation appropriate to the stage of the candidates' preparation, which seeks to prepare men to be bridges for, not obstacles to, the spread of the Gospel [...] This program must have a clear focus on the ordained priesthood as a vocation that brings the candidates to full human and spiritual potential through love of God and service of others". United States Conference of Catholic Bishops, *Program of Priestly Formation*, 5th ed., Washington 2005, no. 83-84.

⁵ Por. R. Biswas-Diener, B. Dean, *Positive Psychology Coaching: Putting the Science of Happiness to Work for Your Clients*, John Wiley & Sons, New Jersey 2007; A.L. Duckworth, T.A. Steen, M.E.P. Seligman, *Positive psychology in clinical practice*, Annual Review of Clinical Psychology 1(2005), p. 629-651; P. Kwiatek, P. Bajer, *Aplikacja Psychologii Pozytywnej w edukacji na przykładzie doświadczenia Geelong Grammar School w Australii*, Przegląd Badań Edukacyjnych 17(2/2013), p. 227-245; M.D. Terjesen, M.D. Jacofsky, J.J. Froh, R.A. DiGiuseppe, *Integrating positive psychology into schools: Implications for practice*, Psychology in the Schools 41(2004), p. 163-172; M.E.P. Seligman, *Positive Health*, Applied Psychology: An International Review 57(2008), p. 3-18; M.E.P. Seligman, *Positive Education and the new prosperity: Australia's edge*, Education Today (2008), p. 20-21; C.D. Conoley, J.C. Conoley, *Positive Psychology and Family Therapy. Creative Techniques and Practical Tools for Guiding Change and Enhancing Growth*, John Wiley & Sons, New Jersey 2009; P.A. Linley, S. Joseph, *Applied positive psychology: A new perspective for professional practice*, John Wiley & Sons, New Jersey 2004.

⁶ Por. P. Kwiatek, *Psychologia pozytywna a formacja ludzka w kontekście przygotowania do prezbiteratu*, Seminarie 28(2010), p. 201-211; 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.

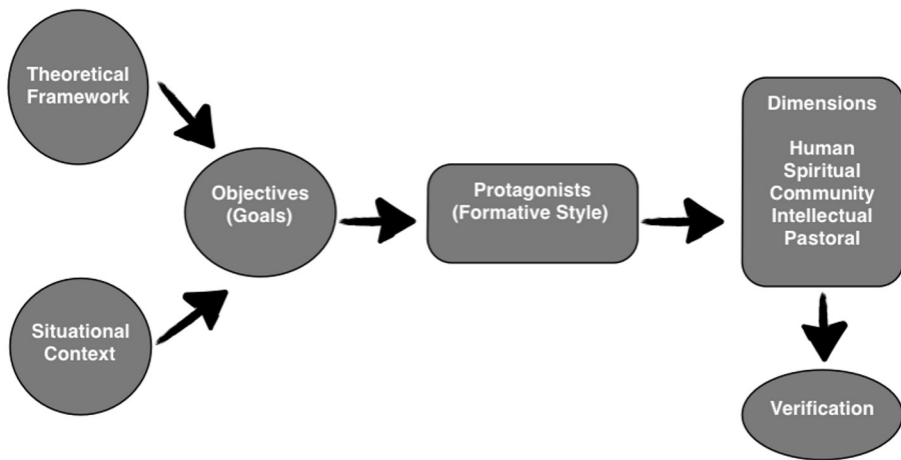
⁷ Por. R. Sipe, *Celibacy in Crisis: a secret world revisited*, Brunner-Routledge, London 2003; J. Ciarrocchi, R.J. Wicks, *Psychotapia duchownych i osób zakonnych*, tłum. A. Rozwadowska, GWP, Gdańsk 2005; J. Baniak, *Czynniki kryzysu tożsamości kapłańskiej wśród księży rzymskokatolickich w Polsce. Studium socjologiczne*, Teologia Praktyczna 8(2007), p. 209-265; A. Cencini, *I sentimenti del figlio. Il cammino formativo nella vocazione presbiterale e consacrata*, EDB, Bologna 2005; V. Andreoli, *Preti. Viaggio fra gli uomini del sacro*, Piemme, Milano 2009; C. De Nitto, A. Arto, *Psicologia e formazione. Commento su orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'amministrazione e formazione dei candidati al sacerdozio*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2009; *Sztuka bycia księdzem. Poradnik*, red. J. Augustyn, WAM, Kraków 2010.

etc). However, instead of merely repairing defects and highlighting what does not work, positive psychology focuses on that which is unique, beautiful, and good about the candidates. However is important to not focus solely on repairing faults or the resolving difficulties with which a man is struggling – although it certainly includes this dimension – but rather, it seeks to optimize the positive developmental factors responsible for his sense of happiness and human well-being.

2. ELEMENST OF THE FORMATIVE PROGRAM

According to Mèthode Gahungu and Vittorio Gambino, authors of *Formare i presbiteri. Principi e linee di metodologia pedagogica* [To Form Priests: Principles and Lines of Methodology and Pedagogy], there are six elements in any project concerning priestly formation: theoretical background, situational framework, aims and objectives, style and protagonists, formation's dimension, and, evaluation or assessment⁸.

Figure (1). Components of a Project in Priestly Formation



Source: Gahungu & Source: Gambino, 2003, p. 29.

According to the aforementioned authors, formation consists of a plan and some proposals organized for community formation⁹. The first element is a theoretical framework. The field of formation for the Roman Catholic Priest-

⁸ Por. M. Gahungu, V. Gambino, *Formare i presbiteri. Principi e linee di metodologia pedagogica*, LAS, Roma 2003, p. 29-31.

⁹ Por. tamže, p. 25.

hood refers to Church policy as theological teaching, faith, pastoral mission, and the Christian anthropological vision of the human being. In the APPRO model, the theoretical framework is also drawn from positive psychology. The second element embraces the situational context of the Church, contemporary society, culture, and politics. Positive psychology presents its own answer to the present condition of human beings¹⁰. The third element consists of objectives (i.e., what kinds of goals are to be met by the program). Positive psychology emphasizes the importance of flourishing and well-being and builds on virtues and strengths. The fourth essential element is protagonist. This refers to listening to the Church's teaching about who should be a formator and what kind of formation is needed in the Church today. In the context of APPRO, such a person could be internal (Spiritual director, Priest-mentor, or Seminary professor) or external (psychologist or counselor in agreement with the magisterium and worldview of the Church¹¹) and could introduce positive psychology and help candidates integrate it into the faith dimension.

The final factor in formation projects is a process of verification or assessment. This may likely be the weakest part of many projects. Strategies that may be utilized by formation programs might encompass self-report statements, observation, and dialog. These, however, would necessitate developing objective tools such as tests to bring new insight into the formation process. Positive psychology, with its rapidly expanding development of assessments, promises to be an important contributor in this endeavor.

Last but not least are the areas of Priestly formation. According to the *Patores Dabo Vobis*, these are: human, spiritual, intellectual, and, pastoral¹². Some authors add a fifth area, community, because they wish to address the lifestyle of religious priests who live in community¹³, but this could also be applied to the facilitation of mutual support and a sense of community among diocesan seminarians, even continuing after ordination.

¹⁰ Por. M.E.P. Seligman, *Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being*, The Free Press, New York 2011.

¹¹ Por. Congregazione per L'Educazione Cattolica, *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*, Città del Vaticano, Watykan 2008.

¹² Por. no. 43-59.

¹³ The difference relates to religious priests and diocesan priests. The first group lives in community, therefore, there will be an emphasis on the community dimension in formation. The second group (diocesan Priests), usually lives in solitude in a parish, therefore, during the process of formation there is not generally a large emphasis on this dimension. However, it could be very useful for diocesan Priests to be in communication with and connected to their peers. Por. M. Mulvey, *Priests of the Future Formation and Communion*, New City Press, New York 1991; M. Gahungu, *Formazione permanente dei presbiteri*, LAS, Roma 2008.

3. ROOTS AND TERMINOLOGY OF THE APPRO PROGRAM

This section will present the theoretical influences on the form and content of the APPRO model, followed by the meaning of the acronym. The program was derived from several years of personal research by the author as he strove to integrate psychological knowledge with spiritual experience. The following psychological approaches had a significant impact: *Positive Psychology*¹⁴, *Rational Emotive Behavior Therapy* (REBT)¹⁵, and *Hope Theory* (attributed to the psychologist Charles R. Snyder)¹⁶. Of note is the concept of *Emotional Intelligence*¹⁷, specifically, the issue of *Positive Emotions* according to Fredrickson¹⁸. Also considered is the concept of *Problem Solving*¹⁹, and the *Gestalt Therapy Model*²⁰. The literature

¹⁴ Por. M.E.P. Seligman, M. Csikszentmihalyi, *Positive Psychology: An Introduction*, *American Psychologist* 55(2000), p. 5-14; M.E.P. Seligman, *Authentic happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*, The Free Press, New York 2002; C. Snyder, S.J. Lopez, *Positive psychology: The scientific and practical explorations of human strengths*, SAGE Publications, Thousand Oaks 2007; C. Peterson, M.E.P. Seligman, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*, Oxford University Press, New York 2004.

¹⁵ Por. A. Ellis, *How to make yourself happy and remarkably less disturbable*, Impact Publishers, Atascadero 1999; A. Ellis, *Feeling better, getting better, staying better: Profound self-help therapy for your emotions*, Impact Publishers, Atascadero 2001; A. Ellis, *Rational emotive behavior therapy: It works for me—it can work for you*, Prometheus, Amherst 2004; A. Ellis, S. Blau, *The Albert Ellis reader: A guide to well-being using rational emotive behavior therapy*, Kensington Publishing Corp, New York 2001; A. Ellis, W. Dryden, *The practice of rational emotive behavior therapy*, Springer Publishing Company, New York 1997; A. Ellis, C. MacLaren, *Rational emotive behavior therapy: A therapist's guide*, Impact Publishers, Atascadero 1998.

¹⁶ Por. C.R. Snyder, *The Psychology of Hope: You Can Get There From Here*, The Free Press, New York 1994; C.R. Snyder, *Hope Theory: Rainbows in the Mind*, *Psychological Inquiry* 13 (4/2002), p. 249-275; D. McDermott, C.R. Snyder, *Making Hope Happen*, New Harbinger Publications, Oakland 1999; D. McDermott, C.R. Snyder, *The Great Big Book of Hope*, New Harbinger Publications, Oakland 2000; P. Kwiatek, *Znaczenie i rozwój psychologii nadziei w ujęciu Charlesa Richarda Snydera*, *Seminare* 31(2012), p. 157-170.

¹⁷ Por. J.D. Mayer, P. Salovey, *What is emotional intelligence?*, w: *Emotional Development and Emotional Intelligence: Educational Implications*, red. P. Salovey, D.J. Sluyter, BasicBooks, New York 1997, p. 3-31; J.D. Mayer, P. Salovey, D.R. Caruso, *Models of emotional intelligence*, w: *Handbook of Intelligence*, red. R. J. Sternberg, Cambridge University Press, Cambridge 2000; P. Salovey, A. Woolery, J.D. Mayer, *Emotional intelligence: Conceptualization and measurement*, w: *The Blackwell Handbook of Social Psychology*, red. G. Fletcher, M. Clark, London 2001; D. Goleman, *Emotional intelligence*, Blackwell Publishing, New York 1995.

¹⁸ Por. B.L. Fredrickson, *What good are positive emotions?*, *Review of General Psychology* 2(1998), p. 300-319; 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, *Pozytywność*, tłum. J. Gilewicz, Zysk i S-ka, Poznań, 2011.

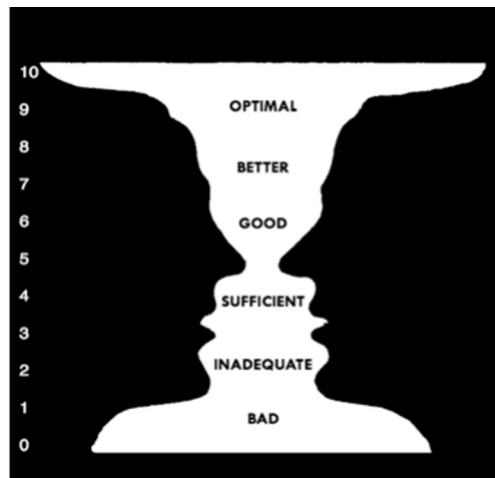
¹⁹ Por. A. Newell, H.A. Simon, *Human problem solving*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1972; *Complex problem solving: Principles and mechanisms*, red. R.J. Sternberg, P.A. Frensch, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale 1991.

²⁰ Por. F. Perls, *Gestalt Therapy Verbatim*, Gestalt Journal Press, Moab 1969; F. Perls, *The Gestalt Approach & Eye Witness to Therapy*, Science and Behavior Books, New York 1973; F. Perls, R. Hefferline, P. Goodman, *Gestalt Therapy: Excitement and growth in the human personality*, The Gestalt Journal Press, New York 1951.

regarding *Mindfulness* and *Contemplation* by Kabat-Zinn and Franz Jalics²¹ were also significant influences.

At the beginning, the APPRO program was presented to individuals and then it was offered to select groups in formation (a group of parishes in Philadelphia, PA, USA). Feedback was obtained, and after careful analysis, the project matured to its present form. The present program awaits validation of its effectiveness in contributing to Priests' sense of happiness and well-being. The term *Ephphatha*, "Be opened!" (Mk 7:32-35) is of key importance to the APPRO Model. It can be read in many semantic colors: "Be opened!" means to be aware, be engaged or involved, discover, integrate, optimize, intensify, etc. All of this applies to all human dimensions (physical, emotional, cognitive, social, and spiritual). The APPRO program seeks to support and continue the positive processes responsible for increasing well-being. This is accomplished through the optimization of human potential in the aforementioned five dimensions. "Be opened!" also includes an invitation to meet the "shadow of one's own personality" with courage; this applies to daily hardships and struggles. Challenges may concern a crisis, problem, difficulty, or sin, but may also be neutral or even positive. For instance, a challenge could be the improvement of performance that is already good. Here, a man needs courage and must believe that is possible to go from good to better, and from better to optimal.

Figure (2). Different Levels of Religious / Vocational Functioning



Source: Personal elaboration, based on Perls, et al., 1951, p. 26.

²¹ Por. J. Kabat-Zinn, *Wherever You Go There You Are*, Hyperion, New York 1994; J. Kabat-Zinn, *Mindfulness-based interventions in context: Past, present, and future*. *Clinical Psychology, Science and Practice* 10(2/2003), p. 144-156; J. Kabat-Zinn, *Coming to Our Senses: Healing Ourselves and the World Through Mindfulness*, Hyperion, New York 2006; F. Jalics, *Contemplative Retreat, An Introduction to the Contemplative Way to Life and to the Jesus Prayer*, Xulon Press, Florida 2003.

The second figure shows how APPRO fulfills this challenge in improving performance. It points to a “positive sphere” consisting of – good, better, optimum, and is adapted from the well-known gestalt “figure-background”²². The APPRO program is not limited only to the richness of human experience in a two-dimensional way such as white-black, or positive-negative. It sees a human being and his space experience (operation) as significantly broader and deeper. It is a turning to the whole person (holism), as it specifically seeks to emphasize those positive and sometime forgotten aspects of human formation such as passion, enthusiasm, creativity, flow, honesty, spontaneity. A particular area of formation also describes these dimensions as: sufficient, good, better, optimum. We will now explore the specific terms contained in the acronym APPRO: a) *Active*, b) *Program*, c) *Positive*, d) *Development*, e) *Personal*.

a) *Active* – The APPRO model is active in that it invites one to be actively – not passively – involved in one’s personal growth and take responsibility for one’s own life. “Ironically, to grow into the fullness of who we actually already are is the challenge of a lifetime for each of us as human beings”²³. The APPRO model engages the whole person and encourages self-awareness of one’s history, desires, emotions, constraints, relationships, abilities, talents, creativity, knowledge, and faith. The APPRO model is designed to help actively educate and responsibly men’s human values, develop a personal identity, and support the decision making process. As a result, it allows men the space to actively and consciously explore their desires and in so doing bring them into contact with the nature of vocational life in the priesthood. Everyone possesses valuable gifts, such as: intelligence – the ability to learn; a heart – the ability to love and forgive; free will – the ability to make choices; and, faith – the ability to transcend empiricism; time – space operations and growth. The idea of “activity” calls for a creative participation in the building of one’s life history through conscious choices and clear objectives, so that all is coherent with a man’s Faith, values, personal character, and purpose of life, priestly vocation, and mission.

b) *Program* – This refers to a step that is planned, organized, thoughtful, and, synchronized with the duties, status, age, talent, and individuality. This refers to the daily rhythm of growth in grace and virtue. It may be the nature of the regularity with which the work of APPRO is done: weekly, daily, or periodically, depending on one’s responsibilities, time, and, human need. However, it should be enacted consistently for a fixed period to effectively help the individual interface with his life, and make qualitative changes that can bring joy and a sense of realization. Strictly speaking, APPRO is not a program to be simply understood broadly and

²² Por. F. Perls, R. Hefferline, P. Goodman, *Gestalt Therapy: Excitement and growth in the human personality*, The Gestalt Journal Press, New York 1951, p. 26.

²³ J. Kabat-Zinn, *Mindfulness for Beginners. Reclaiming the Present Moment-and Your Life*, Sounds True, Boulder 2012, p. 14.

globally envisioned²⁴; rather it is a pre-program or outline of a model that can be integrated in the wider context of human formation in its entirety.

c) *Positive* – this term refers to the entire APPRO model. It does not focus solely on the removal of difficulties, but rather on developing a man's talents and strengths. The program APPRO is a reversal of these proportions; it is an introduction of a healthy balance.

For example, in the dimension of positive emotions, which are practically still poorly known in the life of individuals²⁵, the APPRO program helps to bring them to light, thus facilitating more efficient use of their potential. In addition to negative emotions such as anger, sadness, contempt, etc., APPRO pays particular attention to the positive including joy, optimism, peace, love, inspiring enthusiasm, because herein lies a vast potential for a joyful life (Seligman, 2002a).

d) *Development* – In APPRO, development refers to the transition from point (A) where the person is currently, to point (B) where he would like to be (Snyder, 1994). Development is not just about physical changes but mental and spiritual as well. It can also be experienced when the individual takes time out to reflect upon and bring to awareness his own experiences, goals, life. It is difficult to embark upon a journey without recognizing a fixed point of departure and destination point. A lack of effectiveness and efficiency in education or formation is sometimes associated with misunderstanding or underestimation of the beginning i.e., the departure point (A) and, at the same time, too much emphasis on the arrival point (B), such as holiness, maturity, responsibility. The problem lies in a lack of strategy as well as a lack of awareness and acceptance of the “here and now”. In the human formation for the priesthood there is a need to show the process of acquiring (development) stage-by-stage, maturity and holiness. One consequence of stressing solely the arrival point (B) in the process of formation is the lack of appreciation for the dynamism of development which may take the form of “two steps forward one back”. Secondly, what is often not considered during the gradual process of growth is the introduction of disappointment and discouragement, and consequently the withdrawal of formerly great desires and goals. Therefore, before a man sets off to attain new goals, he needs to carefully and honestly take note of who and where he actually is, in all humility. Moreover, it would be of great value to pursue all natural resources available and deal with obstacles to the extent that he is aware of which may slow or disturb his developmental process.

e) *Personal* – Professor Kabat-Zinn, who introduced the concept of mindfulness to the field of psychology wrote, “Obviously, no one else can undertake this work for you, just as no one can live your life for you”²⁶.

²⁴ Por. M. Gahungu, V. Gambino, *Formare i presbiteri. Principi e linee di metodologia pedagogica*, LAS, Roma 2003, p. 23-33.

²⁵ Por. B.L. Fredrickson, *What good are positive emotions?*, *Review of General Psychology* 2(1998), p. 300-319.

²⁶ J. Kabat-Zinn, *Mindfulness for Beginners. Reclaiming the Present Moment-and Your Life*, Sounds True, Boulder 2012, p. 15.

Participants in APPRO are major players in their own progress and development, which is a partnership with God. It is the individual who has the responsibility to discern the nature and details of his individual call. From the beginning, whether he knows it or not, a man is directly involved in everything that will exist for him in the future, and he needs to take direct responsibility for how his personal and vocational life develops. The APPRO model is therefore a very personal approach. It is, after all, the man who has free will and authority over his own thoughts and feelings as a consequence of his values, choices, and actions. Personal character and the quality of interpersonal relationships as lived within community cannot be transformative without conscious and intentional self-transformation. This is how one gets from “Point A” to “Point B”.

4. THE FIVE DIMENSIONS OF APPRO

APPRO consists of five dimensions that are significantly related to quality of life and well-being. In addition, they are all linked amongst each other as well: 1) Gratitude, *blessings*, 2) Planning, *time management*, 3) Challenge, *facing problems*, 4) Understand and managing emotions, *feelings*, 5) Cultivating the spiritual dimension, *mindfulness-contemplation*. An awareness of these five universal human experiences can be helpful to systematize the relationship between the organism and environment and build a fruitful contact boundary „[...] awareness is a state of consciousness that develops spontaneously when organismic attention becomes focused on some particular region of the organism-environment contact boundary at which an especially important and complex transaction is occurring”²⁷. Fritz Perls, the founder of Gestalt therapy, noticed that “awareness per se of and by itself can be curative”²⁸. The author of the book *The Integral Human Formation of Candidates for the Priesthood* wrote that, “Human growth takes place essentially through different acts of a person’s coming to self-awareness of both his vital force and his limitations”²⁹. The first goal of APPRO is to build awareness, which can be useful to understand the reality of a man and all that it is located outside of him. Awareness also helps a man capture what occurs between himself and his environment. This may facilitate a more efficient process of assimilation and accommodation of the environment, bringing a new balance to his life³⁰.

The selection of the five specific dimensions of human experience is based on specific theoretical and practical knowledge as well as an observation of life

²⁷ J.B. Enright, *An introduction to Gestalt techniques*, w: *Gestalt Therapy Now*, red. J. Fagan, I.L. Shepherd, The Gestalt Journal Press, California 1970, p. 108.

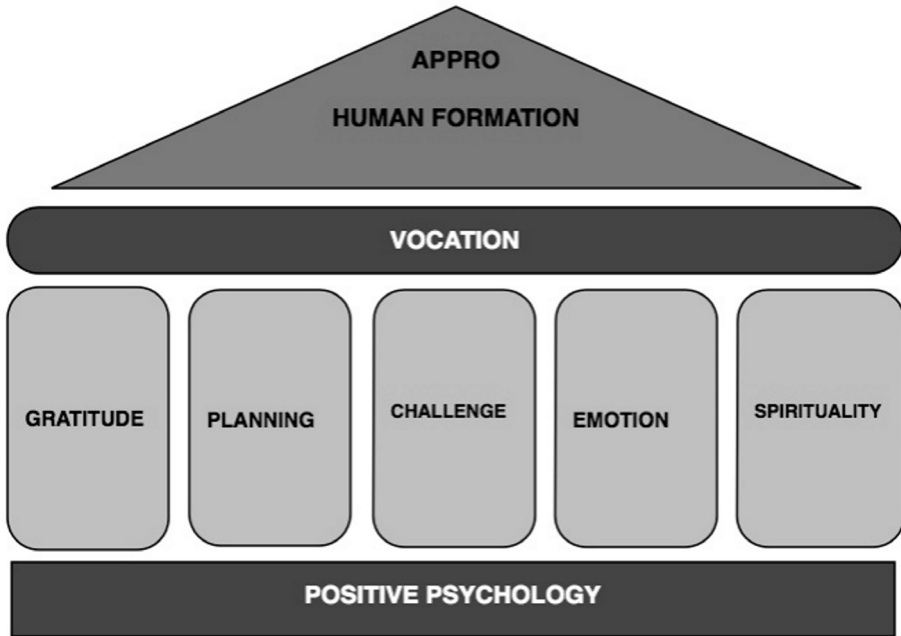
²⁸ Por. F. Perls, *Ego, Hunger and Aggression*, Vintage Books, New York, 1969, p. 16.

²⁹ J. Guindon, *The Integral Human Formation of Candidates for the Priesthood*, Editions Paulines, Montreal 1993, p. 73.

³⁰ Por. F. Perls, *The Gestalt Approach & Eye Witness to Therapy*, Science and Behavior Books, New York 1973, p. 27-31.

and human needs. Each of the five dimensions refers to certain generally accepted and recognized theories used in psychology context mentioned before (see: Roots and Terminology of the APPRO Program). Below is a graphic representation of APPRO's five dimensions³¹.

Figure (3). The Five Dimensions of APPRO



Source: Personal elaboration.

5. METHODS OF APPLYING THE MODEL

The APPRO program aims to help men in formation in a very basic and yet individual way; the program is individually tailored to each participant in accord with his needs. This is done to allow the participant to eventually become his own formator and take on the continuing responsibility for his spiritual and human development, even beyond his formation experience in seminary. Although in its conception, APPRO was designed for individuals in Priestly formation, it may also be applied to groups or to community.

An important issue is the experience of writing. The value of the expression of emotions and other experiences, life goals on paper, has been confirmed by

³¹ The Five Dimensions of APPRO will be discussed in a separate article devoted exclusively to the topic.

several recent researchers³². Writing is a therapeutic activity; it allows individual to stop the stream of consciousness in order to discover a fuller meaning. Writing can be used in several dimensions: to keep a daily record of the complete APPRO form (i.e., the five dimensions) or to record elements of the APPRO model (i.e., one or two dimension). Moreover, it can be done frequently and regularly or occasionally; 1) Daily full or partial use of the five dimensions - depending on one's personal needs and context in life. This can be done in the full (five dimensions) or in an abbreviated form (e.g., taking time each day to work only one or two dimensions, such as Monday (planning), Tuesday (spirituality), Wednesday (feeling), Thursday (challenge), Friday (gratitude); 2) Weekly work - Weekly work with the APPRO model is carried out only once a week, often on the weekend, depending on time and responsibilities. It is good to choose one day a week in which a Priest or seminarian will have more free time, allowing him time to simply meditate and fill out the APPRO columns. This could be done in the context of summarizing the week or in the context of starting a new week. Past experiences, feelings, events, etc., can be excellent material. Here, the important thing is consistency and determination. For example, "spirituality" could be focused around a weekly Sunday Mass; participation in (or for priests, celebration of) Sunday Mass shapes not only a Man's faith but the whole life; 3) Periodic work - In periodic work with the APPRO model, APPRO could be used less frequently but at important points (e.g., retreats, days of recollection, while experiencing a crisis, or during times of transition).

The APPRO model is certainly not in itself a miracle cure for lack of happiness or joy. It does not automatically change the structure of thinking or alter difficult experiences. As Csikszentmihalyi wrote: "However well-intentioned, books cannot give recipes for how to be happy. Because optimal experience depends on the ability to control what happens in consciousness moment by moment, each person has to achieve it on the basis of his own individual efforts and creativity"³³. Nonetheless, it can be a helpful tool to facilitate a priest or seminarian's positive experience of himself and the world.

6. DISCUSSION

Like any other formative program, APPRO has strengths and limitations. Its main strengths include: multiple ways in which it can be applied to one's personal life in accord with current needs and challenges; It can positively im-

³² Por. J.W. Pennebaker, *Writing about emotional experiences as a therapeutic process*, Psychological Science 8(1997), p. 162-166; J.W. Pennebaker, J.D. Seagal, *Forming a story: The health benefits of narrative*, Journal of Clinical Psychology 55(1999), p. 1243-1254; *The writing cure: How expressive writing promotes health and emotional well-being*, red. S.J. Lepore, J.M. Smyth, APA, Washington, DC 2002.

³³ M. Csikszentmihalyi, *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, Harper Perennial Modern Classics, New York 1990, p. 5.

pact well-being and vocation which rely on internal factors (e.g., motivation to work, determination, and regularity of practice), and external factors (e.g., circumstances, time, place, state). Determination and regularity or consistency (internal factors), are deemed more important than the external, because they have a greater impact on the effectiveness of the entire program. Paradoxically, everything linked to the strengths of the program can also be limitations. If a man lacks commitment to his vocation or Priesthood, APPRO in itself does not necessarily offer him a miraculous change. Individuals who are poorly motivated will experience more difficulty using this program, since it requires self-work and therefore a great degree of determination, commitment, and internal effort. Thus, having awareness, although a prerequisite for change, is not sufficient for achieving change. Many who have problems with consistency may experience great difficulties in continuing the practice outlined in APPRO. On a positive note, the program offers a way to overcome these obstacles to change. It provides a method to address the following: How can one increase his level of commitment and motivation? What can be done in order to maintain or enter into better self-formation? The expectations of the program realistically do not anticipate a 100 percent achievement of a specific goal but seek to broaden one's abilities and increase one's talents, skills and commitment to ministry. In addition, APPRO furthers individual paths to optimal functioning through psycho-spiritual growth and happiness. "The optimal lies in the relationship between the degree of difficulty and the skill of man"³⁴. Daniel Kidd's article, *Promoting Wellness for Our Clergy Is Everyone's Business in the Church*³⁵, stresses the topic of promotion of well-being and shows the responsibility of all Church members for such an objective. The APPRO model can be viewed as small participation in this important task. While it may not necessarily resolve all of today's problems or even diminish them, it certainly seeks to promote health and develop strengths and virtues of men living in the context of a vocation.

The APPRO model is based on theoretical knowledge derived from positive psychology, the Church's writings on formation, the personal experiences of the author, research, *Gestalt Therapy*, *Rational Emotive Behavior Therapy* (REBT), *Problem Solving*, *Hope Theory*, *Mindfulness*, and *Spirituality*. It is adapted to the needs of not only the individual but also to the community and includes human and spiritual aspects vital to the formation of candidates for the Priesthood. This is done by using five dimensions of everyday human experience. The strength of this article is that it draws attention to new possibilities in the application of positive psychology to priestly formation. This is not a pursuit of novelty, but rather an authentically Catholic answer to the call of the "aggiornamento" of the

³⁴ M. Csikszentmihalyi, *Creativity: Flow and the Psychology of Discovery and Invention*, Harper Perennial Modern Classics, New York 1996.

³⁵ Por. D. Kidd, *Promoting Wellness for Our Clergy Is Everyone's Business in the Church*, *Seminary Journal* 10(2004), p. 66-68.

Second Vatican Council. However, it must be emphasized that the Church, on a practical level, has had both helpful and harmful experiences with the application of psychology to assist Christian formation, the Priesthood, and religious life. A solidly Christian psychological understanding of individual and group dynamics and the crisis in the Church is helpful. However, one must be on constant watch for an overemphasis on psychology, scientific or unscientific, that supplants and replaces fundamental Christian beliefs – and excessive emphases on psychology in the spiritual dimension, especially those that replace the role of the spiritual father with that of a psychotherapist. It is hoped that the application of positive psychology to the Priesthood will avoid mistakes already made and create a new, more effective option to assist the growth of candidates for the Priesthood with full awareness of individuals' diversity, the nature and reality of their vocations and pastoral mission, and the legitimately good ways in which psychology and research can be applied. Therefore, positive psychology can be used as a tool to enrich existing formations in this area.

7. CONCLUSIONS

Every human being wants to be not only healthy but also happy, so helping men to grow in terms of their virtues and mental well-being does not oppose their growth in Grace and vocation. On the contrary, one can only help the other. Positive psychology has innovated many other different tools, methods, questionnaires, and standardized tests that can be applied to priestly human formation³⁶. Moreover, it is also very young and quickly growing trend in psychology, which is associated with a significant increase of tools and theoretical knowledge. This opens up a wide range of options that can contribute not only to human development, but also to the joy and enthusiasm of all those involved in the process of formation. For example, Martin Seligman wrote about the MAPP program, the Master of applied positive psychology at the University of Pennsylvania, and reveals why its ingredients are “magic”. First, the content is challenging, informative, and uplifting. Second, positive psychology is personally and professionally transformative. The third ingredient is that positive psychology is a calling³⁷. The APPRO model is only a beginning. It opens doors to a wide spectrum of applications of positive psychology in priestly formation, or more broadly in the lives of believers and religious communities. It seems that next important step is towards validation of the ideas presented in this paper could be an attempt to use APPRO with candidates for the Priesthood. By doing this, we could verify that the total

³⁶ Por. *Handbook of positive psychology*, red. C.R. Snyder, S.J. Lopez, Oxford University Press, London 2002; C.R. Snyder, S.J. Lopez, *Positive psychology: The scientific and practical explorations of human strengths*, SAGE Publications, Thousand Oaks 2007; P.A. Linley, S. Joseph, *Applied positive psychology: A new perspective for professional practice*, John Wiley & Sons, Hoboken 2004.

³⁷ Por. M.E.P. Seligman, *Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being*, Atria Books, New York 2011, p. 64.

program and its elements are practical and effective and explore how its use could enhance well-being and other factors. While the program has already been applied to a religious group in Philadelphia, this was not a formal study. Such an experience would show how much the program really helps individuals to develop character strengths and integrate them with the Priestly vocation. The possibilities of positive psychology's application in the context of the Church and preparation the priesthood are significantly greater than those that have been presented here. It is undoubtedly necessary to continue research on this subject, and it will be essential to collect data in the context of practical situations.

THE APPLICATION OF POSITIVE PSYCHOLOGY TO THE HUMAN FORMATION
OF PRIESTS AND RELIGIOUS: THE ACTIVE PROGRAM
OF POSITIVE PERSONAL DEVELOPMENT (APPRO)

Summary

This article presents a specific opportunity to apply the knowledge of positive psychology in furthering the human formation of clergy and religious. The APPRO program was conceived specifically to address the needs of seminarians, priests, and consecrated persons in their initial formation as well as their continuing personal growth for effective ministry. It focuses on the psychological well-being of the individual which undoubtedly can enhance and optimize the ongoing formation of the person.

o. Piotr Kwiatek, OFM Cap, PhD, 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. He is a member of The International Positive Psychology Association and is currently conducting research in the field of positive psychology and formation.

Keywords: APPRO, positive psychology, human formation, program

ZASTOSOWANIE PSYCHOLOGII POZYTYWNEJ
W FORMACJI LUDZKIEJ KAPŁANÓW I OSÓB ZAKONNYCH.
AKTYWNY PROGRAM POZYTYWNEGO ROZWOJU OSOBISTEGO (APPRO)

Abstrakt

Artykuł przedstawia jedną z wielu form zastosowania wiedzy psychologii pozytywnej w formacji ludzkiej kapłanów i osób zakonnych. Program APPRO został stworzony na potrzeby seminarzystów, księży oraz osób konsekrowanych, będących nie tylko w formacji początkowej, ale również i stałej. Ukierunkowany jest on na rozwój dobrostanu ludzkiego, co pośrednio wzmacnia i optymalizuje inne cele formacyjne.

Nota o Autorze: O. dr Piotr Kwiatek OFM Cap – zakonnik i psycholog Krakowskiej Prowincji Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów. Dotorat uzyskał na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie (UPS). Ukończył trzyletni program terapii Gestalt w Filadelfii (USA).

Ponadto odbył szkolenie w Instytucie Alberta Ellisa z Racjonalno-Emotywniej Terapii Behawioralnej (REBT) w Nowym Yorku. Jest członkiem Międzynarodowego Stowarzyszenia Psychologii Pozytywnej (IPPA) oraz The Gestalt Therapy Institute of Philadelphia (GTIP). Obecnie prowadzi badania z zakresu psychologii pozytywnej i formacji.

Słowa kluczowe: APPRO, psychologia pozytywna, ludzka formacja, program

Ks. RYSZARD SADOWSKI SDB
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, UKSW - Warszawa
BARTŁOMIEJ SKOWROŃSKI
Wydział Nauk Pedagogicznych, UKSW - Warszawa

POCYSTERSKIE OPACTWO W ŁĄDZIE JAKO CENTRUM KULTURY. ANALIZA AKTUALNEJ OFERTY KULTURALNEJ

Duże zainteresowanie ofertą kulturalną proponowaną w pocysterskim opactwie w Łądzie było impulsem do podjęcia szerszych badań na temat aktualnie proponowanej oferty oraz przygotowywanej poszerzonej propozycji kulturalnej. Struktura niniejszego opracowania składa się z czterech części odpowiednio prezentujących: charakterystykę pocysterskiego zespołu klasztornego w Łądzie nad Wartą; metodologię badań własnych; analizę opinii respondentów na temat jakości aktualnej oferty kulturalnej pocysterskiego opactwa w Łądzie oraz podsumowanie. Do opracowania dołączone zostało narzędzie w postaci kwestionariusza ankiety*.

1. CHARAKTERYSTYKA POCYSTERSKIEGO ZESPOŁU KLASZTORNEGO W ŁĄDZIE NAD WARTĄ

Pocysterski klasztor w Łądzie nad Wartą jest zabytkiem o wysokich walorach historycznych, naukowych, artystycznych i dydaktycznych, mającym duże znaczenie dla dziedzictwa kulturowego Polski. Łądzki zabytek ma utrwaloną, wysoką pozycję w świadomości społecznej i stanowi źródło inspiracji dla kolejnych pokoleń Polaków, ukazując wspólnotę dziejów naszej ojczyzny na przestrzeni historii.

Obecność grodu w Łądzie datuje się już na VIII w. p.n.Ch., natomiast pierwsza pisemna wzmianka o Łądzie została zamieszczona w bulli Innocentego II *Ex commisso nobis a Deo* w roku 1136. Potwierdzono tam istnienie słowiańskiego grodu Lenda, który bronił przeprawy przez Wartę na szlaku bursztynowym. Początki klasztoru cysterskiego w Łądzie sięgają ostatniej ćwierci XII w., kiedy to na zaproszenie księcia Mieszka III Starego przybyli tu pierwsi cystersi z Łekna,

* Autorzy wyrażają szczególne podziękowania ks. Markowi Babiczowi SDB opiekunowi łądzkiego koła przewodników i członkom tego koła za pomoc w przeprowadzeniu ankiety oraz alumnowi Rafałowi Chabowskiemu SDB za pomoc we wprowadzeniu danych do programu SPSS.

a po refundacji opactwa w 1196 r. z Altenbergu k. Kolonii. Po roku 1350 z inicjatywy starosty generalnego Wielkopolski Wierzbicy z Paniewic, przy wsparciu Kazimierza Wielkiego, biskupa gnieźnieńskiego Jarosława Bogorii Skotnickiego i rycerstwa wielkopolskiego, znacząco rozbudowano klasztor w stylu gotyckim, nadając mu aktualne rozplanowanie. W roku 1551 niemieccy cystersi opuścili Łąd w proteście przeciwko polonizacji opactwa¹.

Od drugiej połowy XVII w. rozpoczyna się barokizacja opactwa, którą zainicjował opat Jan Zapolski, inicjując przebudowę kościoła wg projektu Józefa Szymona Bellottiego. Obecny kształt klasztor i kościół zawdzięczają Antoniemu Mikołajowi Łukomskiemu, który będąc opatem Łądu w latach 1697-1750 doprowadził opactwo do rozwoju². W roku 1819, decyzją cara Aleksandra I, dokonano kasaty klasztoru. Hrabia Waław Gutakowski nabył podupadające zabudowania klasztorne w roku 1850 i sprowadził do nich kapucynów, którzy za aktywne poparcie powstania styczniowego zostali zesłani w roku 1864 na Syberię. Niszczące mury łądzkiego opactwa odkupił w roku 1888 biskup kujawsko-kaliski Aleksander Bereśniewicz i w roku 1890 erygował przy łądzkim kościele parafię diecezjalną. W roku 1921 bp Stanisław Zdzitowiecki przekazał klasztor salezjanom, którzy rozpoczęli odbudowę klasztoru i prowadzili tu dzieła wychowawcze. W czasie II wojny światowej naziści zorganizowali tu obóz przejściowy dla duchowieństwa katolickiego (1939-1941), a następnie szkołę Hitlerjugend. Od roku 1952 w klasztorze mieści się Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego³.

Architektura i dzieła sztuki obecne w Łądzie stanowią materialne świadectwo spotkania i przenikania w tym miejscu różnych obszarów i środowisk artystycznych europejskiej kultury okresu średniowiecza i doby nowożytnej. Ich obecność zauważyć dziś można w unikatowym kształcie kapitułarza i niezwyklej dekoracji malarskiej oratorium św. Jakuba, a także w wysokiej klasy architekturze kościoła i dekoracji jego wnętrza, ze szczególnym podkreśleniem realizacji stiukowych i polichromii sklepień⁴. O znaczeniu łądzkiego klasztoru dla dziedzictwa polskiej kultury najlepiej świadczy wpisanie go na listę Pomników Historii (rozporządzenie Prezydenta RP z 17.06.2009 r.).

Wartość tego zabytku została dostrzeżona także na poziomie ponadnarodowym. Łąd znalazł się na trasie zatwierdzanych przez Radę Europy dwóch *Europejskich szlaków kulturowych*. Instytucje europejskie nadają ten tytuł szlakom o szczególnym znaczeniu dla europejskiej tożsamości, kultury i wspólnego dziedzictwa. Łądzki klasztor został uznany za miejsce na tyle ważne dla kultury europejskiej, że znalazł się na polskim odcinku *Szlaku cysterskiego* oraz *Drodze św.*

¹ Por. M. Chmielewski, J. Nowiński, *Zespół klasztorny w Łądzie nad Wartą*, Wydawnictwo „Epigraf”, Łódź 2003, s. 4-5.

² Por. J. Nowiński, *Nagrobek opata-mecenasa Mikołaja Antoniego Łukomskiego w pocysterskim kościele w Łądzie nad Wartą*, Biuletyn Historii Sztuki (2008)3-4, s. 385-406.

³ Por. *Salezjanie w Łądzie 1921-2011*, red. J. Nowiński, Tamkapress, Warszawa-Łąd 2011.

⁴ Por. J. Nowiński, *Łąd nad Wartą*, Tamkapress, Warszawa 2009.

*Jakuba*⁵. Opactwo łądzkie znalazło się także na *Szlaku bursztynowym*, który nie otrzymał wprawdzie tytułu *Europejskiego szlaku kulturowego*, ale ma międzynarodowy charakter i łączy kraje basenu Morza Bałtyckiego i Morza Śródziemnego⁶. Stale rosnące w Polsce zainteresowanie czynną turystyką o charakterze historycznym stało się przyczyną powołania do życia polskiego szlaku kulturowego o nazwie *Szlak Piastowski*, na trasie którego usytuowanych jest kilka Pomników Historii, m.in. Łąd⁷. Umieszczenie tego zabytku na tak licznych szlakach kulturowych ukazujących dziedzictwo regionu, Polski i Europy wskazuje nie tylko na obiektywną wartość łądzkiego zabytku, ale także na jego stale rosnącą popularność zarówno wśród specjalistów, jak i licznych rzesz turystów nawiedzających łądzkie opactwo każdego roku.

Opactwo pocysterskie zbudowane zostało na terenie wyjątkowo cennym przyrodniczo, który jest chroniony w ramach sieci Natura 2000. W Łądzie spotykają się dwa obszary chronione: *Dolina Środkowej Warty* - PLB300002 oraz *Ostoja Nadwarciańska* - PLH300009⁸. Wysokich walorów krajobrazowych otoczenia klasztoru strzeże ustanowiony w 1995 r. *Nadwarciański Park Krajobrazowy*. Nadwarciańskie łąki nie tylko stanowią piękną oprawę natury dla dzieła kultury, którym jest łądzki zabytek. Łąki te są terenami lęgowymi dla wielu gatunków awifauny. Międzynarodowa federacja organizacji zajmującej się ochroną ptaków i ich siedlisk *Bird Life International* nadała *Nadwarciańskiemu Parkowi Krajobrazowemu* rangę ogólnoswiatową - *Globaly Important Bird Areas*. Na obszarze *Doliny Środkowej Warty* zaobserwowano ponad 230 gatunków ptaków, z czego ponad połowa to gatunki lęgowe, a 42 spośród nich wymienione są w załączniku I Dyrektywy Ptasiej⁹.

Towarzystwo Salezjańskie będące właścicielem łądzkiego klasztoru dba o właściwe promowanie i udostępnianie tego zabytku. Przygotowany jest kompleksowy projekt renowacji zabudowań i otoczenia pocysterskiego opactwa i jego adaptacji na centrum kulturalno-edukacyjnego. W zamierzeniu właścicieli, łądzki klasztor ma na nowo stać się dla wschodniej Wielkopolski tętniącym życiem ośrodkiem kulturotwórczym, który w otoczeniu unikalnej przyrody promieniuje wysoką kulturą duchową i materialną.

⁵ Por. oficjalna witryna Szlaku Cysterskiego w Polsce: <www.szlakcysterski.org>, (data dostępu: 12.10.2013); por. także *Drogi św. Jakuba w Polsce*, <www.camino.net.pl/camino-polska/>, (data dostępu: 12.10.2013).

⁶ Por. *Szlaki kulturowe. Szlak bursztynowy*, <www.szlaki-kulturowe.pl/szlak_bursztynowy.html>, (data dostępu: 12.10.2013).

⁷ Por. oficjalna witryna Szlaku Piastowskiego: <www.szlakpiastowski.com.pl>, (data dostępu: 12.10.2013).

⁸ Por. Instytut na Rzecz Ekorozwoju, *Katalog obszarów Natura 2000*, <www.obszary.natura2000.org.pl>, (data dostępu: 12.10.2013).

⁹ Por. *Nadwarciański Park Krajobrazowy*, <www.regionwielkopolska.pl/katalog-obiektow/nadwarcianski-park-krajobrazowy.html>, (data dostępu: 12.10.2013); por. także *Nadwarciański Park Krajobrazowy*, <www.gminaladek.pl/?page_id=1078>, (data dostępu: 12.10.2013).

Właściciele są przekonani, że prace renowacyjne pozwolą utrwalić i pełniej ukazać walory artystyczne zabytkowego zespołu klasztornego, a prace konstrukcyjno-adaptacyjne umożliwią zupełnie nowy sposób funkcjonowania tego zabytku. Z miejsca kilkugodzinnych wizyt miłośników historii, sztuki i przyrody, Łąd stanie się centrum kulturalno-konferencyjnym, w którym będą mogły odbywać się nawet kilkudniowe konferencje naukowe, zjazdy szkoleniowe, pobyty dzieci i młodzieży w ramach tzw. „zielonych szkół” oraz lekcje historii i historii sztuki. Będzie można realizować tu plenery malarskie, warsztaty fotograficzne i kaligraficzne oraz wszelkiego rodzaju działalność związaną z edukacją kulturową i przyrodniczą. Planowana adaptacja klasztoru przewiduje stworzenie kilku sal konferencyjnych, nową aranżację biblioteki i utworzenia nowoczesnej czytelnicy w celu udostępnienia bogatych zbiorów klasztornej ksiąźnicy. Planowane jest przygotowanie bazy noclegowej i zaplecza gastronomicznego dla ok. 70 osób. Rewitalizacja ogrodów klasztornych i stworzenie przyrodniczych i kulturowych ścieżek edukacyjnych w klasztorze i ogrodzie będzie stanowić dobre uzupełnienie przyrodniczej oferty edukacyjnej proponowanej przez Ośrodek Edukacji Przyrodniczej znajdujący się w sąsiedztwie klasztoru.

2. METODOLOGIA BADAŃ WŁASNYCH

Celem niniejszych badań jest uzyskanie wiedzy na temat jakości oferty kulturalnej proponowanej obecnie osobom zwiedzającym Pocysterskie Opactwo w Łądzie, zbadanie turystycznych oczekiwań zwiedzających, a następnie ocena atrakcyjności przygotowywanych propozycji w celu poszerzenia oferty kulturalnej, która lepiej odpowie na oczekiwania odbiorców. Z propozycją przeprowadzenia takich badań wystąpił do Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego Rektor Wyższego Seminarium Duchownego, które mieści się w łądzkim klasztorze.

W związku z tak sformułowanymi celami badawczymi, zostały określone następujące pytania badawcze: jakie formy oferty kulturalnej są najchętniej wybierane przez osoby zwiedzające opactwo? Jaki jest stopień satysfakcji z poziomu oferty kulturalnej obecnie proponowanej w opactwie w Łądzie? Jakie formy oferty kulturalnej są najbardziej oczekiwane przez osoby zwiedzające opactwo? Jak respondenci oceniają atrakcyjność planowanych nowych form oferty kulturalnej? Ze względu na brak jakichkolwiek badań w omawianej tematyce, poniższe hipotezy badawcze zostały sformułowane na podstawie uogólnień wynikających z obserwacji.

Jak podaje E. Babbie hipoteza to „określone, weryfikowalne oczekiwanie co do rzeczywistości, sformułowane na bazie ogólniejszego stwierdzenia; szerzej – przewidywanie dotyczące natury rzeczy wyprowadzone z teorii”¹⁰. Wysłunięto zatem następujące hipotezy badawcze: H1 najchętniej wybieranymi formami oferty kulturalnej są: zwiedzanie klasztoru oraz kościoła; H2 najbardziej oczekiwanymi

¹⁰ E. Babbie, *Podstawy badań społecznych*, tłum. W. Betkiewicz, PWN, Warszawa 2009, s. 547.

formami oferty kulturalnej dla osób młodych, tj. do 45 roku życia, są różne rodzaje sztuki widowiskowej, takiej jak przedstawienie teatralne; H3 dla osób powyżej 46 roku życia najbardziej oczekiwanymi formami są: możliwość korzystania ze zbiorów bibliotecznych oraz udział w sympozjach i wystawach; H4 planowane nowe formy oferty kulturalnej wydają się w podobnym stopniu atrakcyjne dla wszystkich zwiedzających.

W badaniach, które zostały przeprowadzone w dniach od 4 sierpnia do 4 września 2013 roku, posłużono się metodą sondażu diagnostycznego, wykorzystaną techniką była ankieta, zaś narzędziem – kwestionariusz ankiety skonstruowany dla potrzeb tych badań. Należy stwierdzić, że udział w badaniach był anonimowy i dobrowolny.

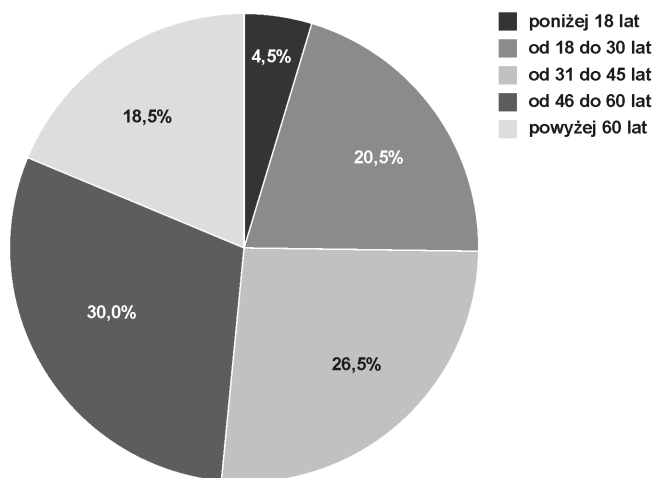
Narzędzie badawcze zostało przygotowane w języku polskim, w związku z tym zagraniczni turyści, którzy odwiedzili w tym czasie pocysterskie opactwo w Łądzie, nie byli proszeni o jego wypełnienie. Kwestionariusz ankiety składa się z 10 pytań oraz metryczki dotyczącej charakterystyki respondenta. Pytania można podzielić na dwie zasadnicze grupy od 1 do 4 oraz od 5 do 10. W pierwszej grupie umieszczono pytania dotyczące obecnej oferty kulturalnej. Pytano o ilości wizyt w łądzkim zabytku w ciągu 2 ostatnich lat, formy oferty kulturalnej i wielokrotność skorzystania z nich. Pytano też o ocenę poziomu zaoferowanych propozycji kulturalnych. W drugiej grupie pytań respondenci odpowiadali na pytanie, czy byliby zainteresowani poszerzoną ofertą kulturalną łądzkiego klasztoru. Ponadto przedstawiono im nowe propozycje kulturalne, pytając, czy byliby nimi zainteresowani oraz jak oceniają stopień ich atrakcyjności. Na koniec stawiano pytanie, czy zdaniem respondentów nowe propozycje kulturalne wpłyną na zwiększenie liczby zwiedzających oraz proszono o ocenę kryteriów, którymi kierują się turyści przy decyzji o wyborze zwiedzanych zabytków. Szczegółowy opis proponowanych nowych form oferty kulturalnej zostanie przedstawiony w kolejnych częściach publikowanych badań. Należy zaznaczyć, że wyniki badań będą publikowane w cyklu artykułów, którego ten jest pierwszą częścią.

Badana grupa

Badaną grupę stanowiło łącznie 725 osób, z czego 200 mieszkańców Łądu i najbliższej okolicy oraz 525 osób przyjezdnych. Wśród mieszkańców Łądu było 111 kobiet (55,5%) oraz 85 mężczyzn (42,5%), 4 osoby nie odniosły się do pytania o płeć. W grupie osób przyjezdnych zaś były 293 kobiety (55,8%) i 179 mężczyzn (34,1%), w grupie tej aż 53 osoby nie odpowiedziały na pytanie o płeć.

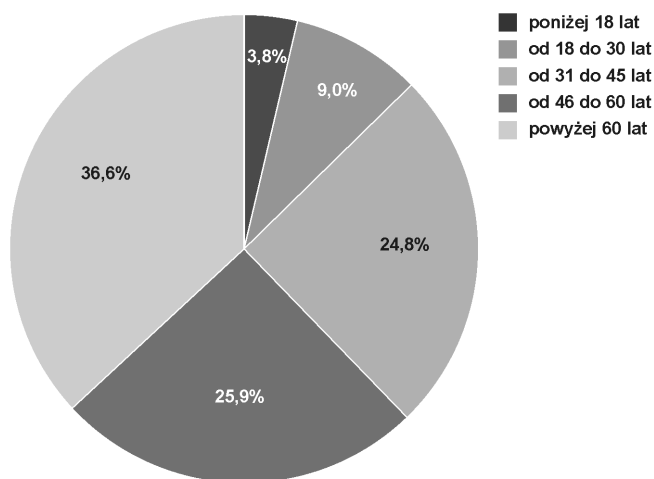
Na wykresie nr 1 został przedstawiony szczegółowy opis badanej grupy mieszkańców Łądu i najbliższej okolicy w zależności od wieku¹¹.

¹¹ Wszystkie wykresy i tabele zamieszczone w niniejszym opracowaniu oparte są o badania własne przeprowadzone w Pocysterskim Opactwie w Łądzie w dniach 4.08.2013 – 4.09.2013.



Wykres nr 1. Wiek mieszkańców Łądu, którzy wzięli udział w badaniach.

Analizując dane z wykresu nr 1 i nr 2 należy stwierdzić, że w obu grupach około 4% respondentów stanowiła młodzież poniżej 18 roku życia¹²; w grupie mieszkańców Łądu 20,5% stanowiły osoby w wieku od 18 do 30 lat; 26,5% osoby w wieku od 31 do 45 lat; 30,0% stanowiły osoby w wieku od 46 do 60 roku życia, zaś w grupie osób powyżej 60 roku było blisko 19,0%.

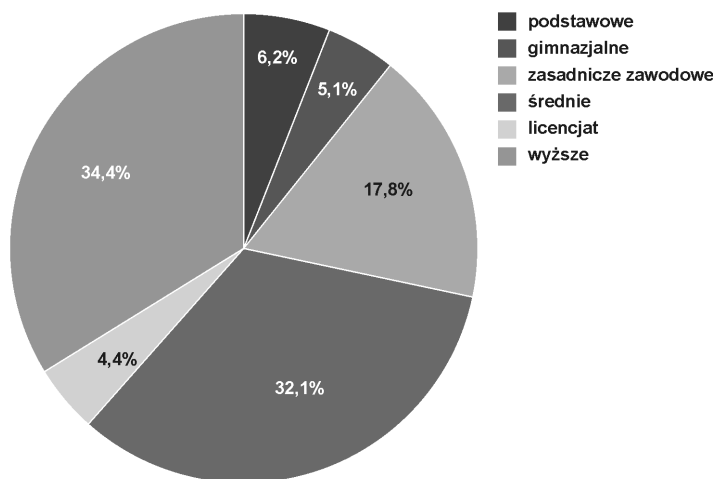


Wykres nr 2. Wiek respondentów z grupy osób przyjezdnych.

¹² Grupę wiekową „poniżej 18 roku życia” stanowiły osoby w wieku 13-17 lat.

W grupie osób przyjezdnych natomiast blisko 9,0% stanowiły osoby w wieku od 18 do 30 lat; 24,8% osoby w wieku od 31 do 45 lat; 25,9% osoby w wieku między 46 a 60 rokiem życia oraz 36,6% stanowiły osoby powyżej 60 roku życia. Można zatem stwierdzić, że różnica dotyczy osób powyżej 60 roku życia – proporcja takich osób jest większa w grupie przyjezdnych.

Wykształcenie osób badanych (obie grupy łącznie) jest zróżnicowane. Najwięcej osób ma wykształcenie wyższe (34,3%) oraz średnie (32,1%). Wykształcenie na poziomie licencjatu ma niespełna 4,4% badanych; zasadnicze zawodowe – 17,8%; gimnazjalne około 5,1%; zaś podstawowe 6,2% wszystkich badanych. Rozkład wyników w zależności od wykształcenia prezentuje wykres nr 3.



Wykres nr 3. Wykształcenie osób badanych N=725.

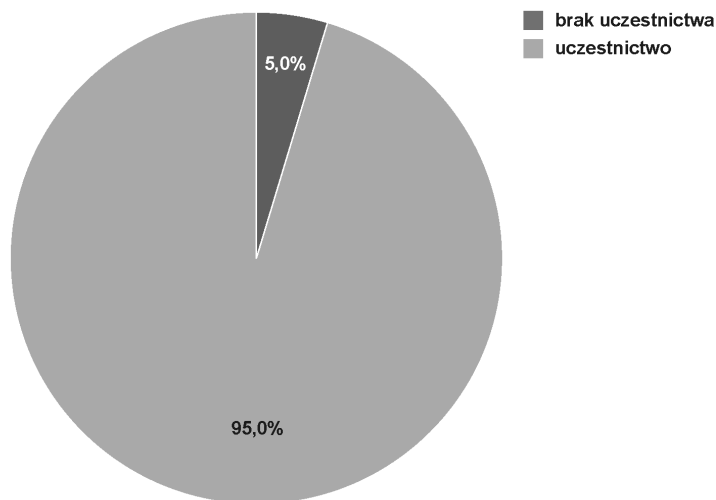
W grupie osób, którą stanowili mieszkańcy Łądu, 8 (4,0%) ma wykształcenie podstawowe; także 8 (4,0%) – wykształcenie gimnazjalne; 41 osób (20,5%) ma wykształcenie zawodowe; 78 osób (39,0%) – wykształcenie średnie, 11 respondentów (5,5%) – wykształcenie licencjackie i 54 osoby (27,0%) – wykształcenie wyższe. Wśród osób przyjezdnych 37 respondentów określiło swoje wykształcenie jako podstawowe (7,0%); 29 osób (5,5%) – wykształcenie gimnazjalne; 88 osób (16,8%) – wykształcenie zawodowe; 155 respondentów (29,5%) – wykształcenie średnie; 21 osób (4,0%) podało, iż ma wykształcenie licencjackie, a aż 195 respondentów (37,1%) określiło swoje wykształcenie jako wyższe.

3. ANALIZA OPINII RESPONDENTÓW NA TEMAT JAKOŚCI AKTUALNEJ OFERTY KULTURALNEJ

W niniejszej części zostaną przedstawione analizy dotyczące jakości obecnej oferty kulturalnej pocysterskiego opactwa w Łądzie. W porównaniach grupowych zostaną uwzględnione cztery kryteria: miejsce zamieszkania, płeć, wiek i wykształcenie.

3.1. Korzystanie z form oferty kulturalnej

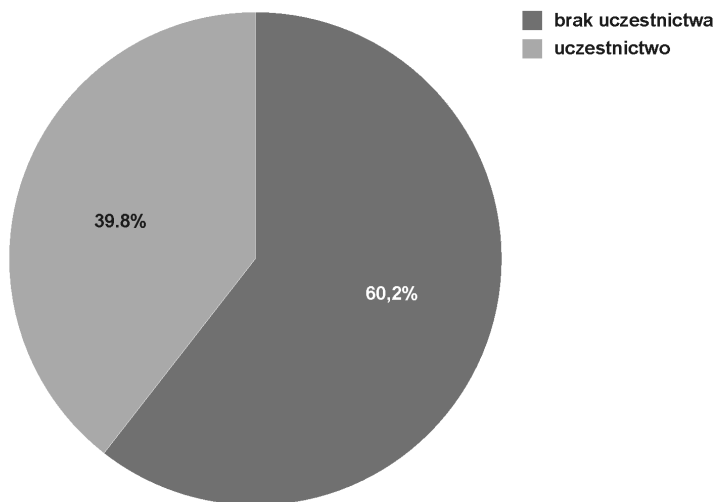
Korzystanie z jakiegokolwiek z form oferty kulturalnej w opactwie pocysterskim w Łądzie w ostatnich dwóch latach przy uwzględnieniu kryterium, którym jest miejsce zamieszkania przedstawia się odmiennie w grupie mieszkańców Łądu i grupie osób przyjezdnych. Szczegóły zostały przedstawione na wykresie nr 4 i 5.



Wykres nr 4. Korzystanie z formy oferty kulturalnej w ciągu ostatnich 2 lat przez mieszkańców Łądu, N=200.

Należy stwierdzić, że aż 190 (95,0%) osób zamieszkujących na co dzień Łąd i okolice zadeklarowało, że w ciągu ostatnich dwóch lat uczestniczyło w jakiegokolwiek formie oferty kulturalnej opactwa pocysterskiego w Łądzie, jedynie 10 osób (5,0%) nie zadeklarowało takiej aktywności. W grupie osób przyjezdnych 209 osób (39,8%) wzięło wcześniej udział w którejkolwiek z form takiej oferty, jednak większość tj. 316 osób (60,2%) odwiedziła łądzki zabytek po raz pierwszy lub pierwszy raz po dwóch latach. Niewątpliwie dużą rolę w uczestnictwie w ży-

ciu kulturalnym Łądu ma miejsce zamieszkania, co potwierdzają badania. O ile na przestrzeni 2 ostatnich lat w grupie osób przyjezdnych tylko ok. 40,0% respondentów odwiedziło wcześniej łądzki klasztor, to w grupie lokalnych mieszkańców odsetek ten sięga 95,0%.



Wykres nr 5. Korzystanie z form oferty kulturalnej w ciągu ostatnich dwóch lat przez osoby przyjezdne - N=525.

Wyniki te mogą wskazywać na dwie zasadnicze kwestie. Z jednej strony, osoby mieszkające w Łądzie i jego pobliżu postrzegają łądzki klasztor jako atrakcyjny i aktywny ośrodek kultury, z którego oferty chętnie i często korzystają. Z drugiej zaś, turyści „z zewnątrz”, którzy byli usatysfakcjonowani wcześniejszymi wizytami chętnie do Łądu wracają. Można postawić hipotezę, że powroty do Łądu spowodowane są faktem prowadzenia intensywnych prac konserwatorskich w kościele, nowych projektów (jak chociażby Ołtarza Męczenników II wojny światowej), a także znaczną poprawą infrastruktury drogowej oraz informacjami turystycznymi, jakie zamieszczono na pobliskiej autostradzie A2.

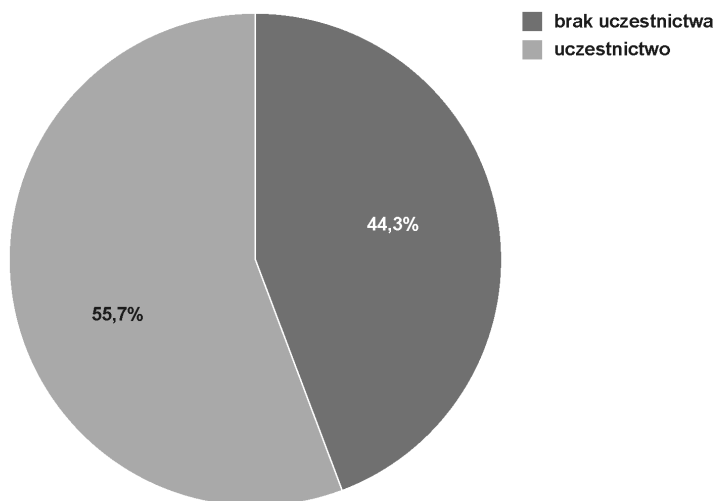
Kolejnym kryterium, jakie zostało wzięte pod uwagę, było kryterium wieku, rozkład wyników został przedstawiony w tabeli nr 1.

Tab. nr 1. Korzystanie z oferty kulturalnej w ciągu ostatnich 2 lat z uwzględnieniem kryterium wieku.

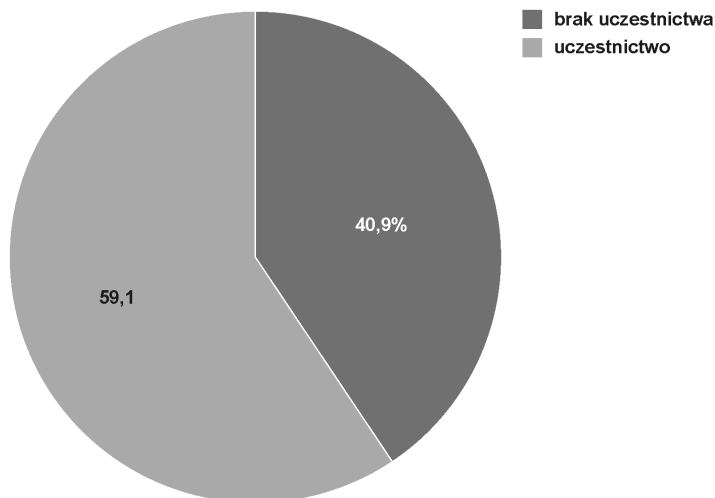
		N	%
ważne	poniżej 18 lat	19	4,8
	od 18 do 30 lat	60	15,0
	od 31 do 45 lat	84	21,1
	od 46 do 60 lat	117	29,3
	powyżej 60 lat	101	25,3
	Ogółem	381	95,5

Największą grupę zwiedzających opactwo pocysterskie w Łądzie stanowią osoby w wieku od 46 do 60 roku życia, jest to blisko 29,3% badanych, następną jest grupa w wieku powyżej 60 roku życia – 25,3%, dalej osoby w wieku od 31 do 45 lat (21,1%), osoby od 18 do 30 lat (15,0%) i zaledwie 4,8% to osoby poniżej 18 roku życia.

Biorąc pod uwagę kryterium płci należy stwierdzić, że wśród kobiet, większość (55,6%) korzystała w ciągu ostatnich 2 lat w którejkolwiek z form oferty kulturalnej klasztoru. Wśród mężczyzn rozkład wyników przedstawia się podobnie i wynosi około 60,0%.



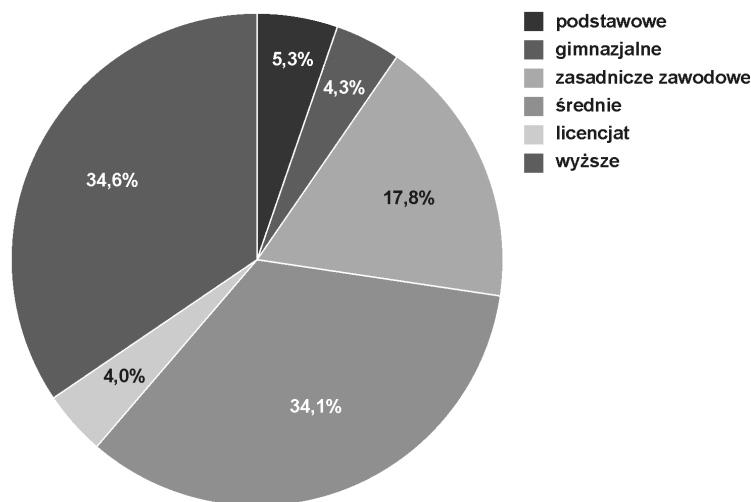
Wykres nr 6. Uczestnictwo w formach oferty kulturalnej przez kobiety na przestrzeni 2 ostatnich lat.



Wykres nr 7. Uczestnictwo w formach oferty kulturalnej przez mężczyzn na przestrzeni 2 ostatnich lat.

Powyższe wyniki wskazują na kilka interesujących faktów. Klasztor w Łądzie postrzegany jest jako miejsce atrakcyjne turystycznie, które jest odwiedzane zarówno przez osoby, które przyjeżdżają tu „doraźnie”, jak i przez osoby, które mieszkają w samym Łądzie lub jego okolicy. Ta druga grupa jest szczególnie interesująca ponieważ pokazuje duży potencjał łądzkiego klasztoru jako centrum kultury. Częstość odwiedzin potwierdza, że proponowana tu oferta kulturalna nie ogranicza się do jednorazowego zwiedzenia zabytku, ale jest na tyle atrakcyjna i szeroka, iż skłania – szczególnie okoliczną ludność – do częstych, a nawet systematycznych wizyt w pocysterskim opactwie. Badania wskazały też, że grupy wiekowe najliczniej odwiedzające ten zabytek to osoby w wieku powyżej 60 roku życia (31,6%) oraz osoby w wieku 46-60 lat (27,0%). Wyniki te wydają się nie odzwierciedlać faktycznego stanu rzeczy. W rzeczywistości łądzki klasztor odwiedzany jest przez liczne grupy dzieci szkolnych i młodzieży. Badania te nie uwzględniły ich obecności z dwóch względów. W okresie wakacyjnym, gdy przeprowadzono badania, łądzki zabytek odwiedzany jest przez nieproporcjonalnie mniejszą liczbę zorganizowanych grup dziecięcych i młodzieżowych niż w czasie roku szkolnego. Ponadto ankiety wypełniały osoby starsze i młodzież począwszy od 13 roku życia. Nie uwzględniono więc zupełnie dzieci ze szkół podstawowych. Wyniki badań korzystania z oferty łądzkiego zabytku ze względu na płeć nie wykazują istotnych różnic.

Dokonując analizy przeprowadzonych badań wzięto pod uwagę także kryterium wykształcenia. Rozkład wyników został przedstawiony na wykresie nr 8.



Wykres nr 8. Wykształcenie osób deklarujących korzystanie z oferty kulturalnej w przeciągu ostatnich 2 lat.

Tab. nr 2. Wykształcenie respondentów, którzy zadeklarowali korzystanie z oferty kulturowej w pocysterskim opactwie w Łądzie.

Wykształcenie	N	%
Podstawowe	21	5,3
Gimnazjalne	17	4,3
zasadnicze zawodowe	71	17,8
Średnie	136	34,1
Licencjat	16	4,0
Wyższe	138	34,6
Ogółem	378	100,0

3.2. Formy oferty kulturalnej

Respondenci byli poproszeni o wskazanie form oferty kulturalnej, w której uczestniczyli w ostatnich 2 latach w pocysterskim opactwie w Łądzie¹³. Uwzględniając kryterium miejsca zamieszkania, można stwierdzić, że wśród mieszkańców

¹³Instrukcja do pytania nr 2 wskazywała respondentom możliwość ustosunkowania się do dowolnej liczby aktualnych propozycji kulturalnych z listy pięciu aktualnych ofert. Ponadto respondenci mieli możliwość wskazania innych propozycji kulturalnych, w których uczestniczyli w Łądzie ciągu ostatnich 2 lat.

Łądu i okolic największy odsetek osób (86,0%) uczestniczył w festiwalu kultury słowiańskiej i cysterskiej, na drugim miejscu uplasowało się zwiedzanie klasztoru (73,5%) i zwiedzanie kościoła (73,5%). W dalszej kolejności należy wymienić udział w inscenizacjach teatralnych (72,0%), koncertach muzyki klasycznej (69,0%) i innych formach (18,0%).

Tab nr. 3. Uczestnictwo w poszczególnych formach oferty kulturalnej proponowanej w łądzkim opactwie w ciągu 2 ostatnich lat.

	Mieszkańcy Łądu				Osoby przyjezdne			
	uczestniczyło		nie uczestniczyło		uczestniczyło		nie uczestniczyło	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Zwiedzanie kościoła	147	73,5	53	26,5	286	54,5	239	45,5
Zwiedzanie klasztoru	147	73,5	53	26,5	282	53,7	243	46,3
Udział w inscenizacjach teatralnych	144	72,0	56	28,0	34	6,5	491	93,5
Udział w festiwalu kultury słowiańskiej i cysterskiej	172	86,0	28	14,0	35	6,7	490	93,3
Udział w koncertach muzyki klasycznej	138	69,0	62	31,0	43	8,2	482	91,8
Inna forma	36	18,0	163	81,5	13	2,5	512	97,5

Podobnie ocenili swoją aktywność w ofercie kulturalnej opactwa łądzkiego respondenci przyjezdni, których najczęściej uczestniczyło w zwiedzaniu kościoła oraz zwiedzaniu klasztoru – odpowiednio 54,5% oraz 53,7%. W przypadku pozostałych form oferty kulturalnej procent osób, które z nich korzystały jest niewielki, szczegóły zostały zawarte w tabeli nr 4.

Tab. nr 4. Uczestnictwo w poszczególnych formach oferty kulturalnej proponowanej w łódzkim opactwie w ciągu 2 ostatnich lat z uwzględnieniem kryterium wieku.

			Zwiedzanie kościoła	Zwiedzanie klasztoru	Udział w inscenizacjach teatralnych	Udział w festiwalu kultury słowiańskiej i cysterskiej	Udział w koncertach muzyki klasycznej	Inna forma
Powyżej 61	NIE	%	41,9	40,2	82,5	83,0	81,7	96,1
		N	96	92	189	190	187	220
	TAK	%	58,1	59,8	17,5	17,0	18,3	3,9
		N	133	137	40	39	42	9
46-60	NIE	%	37,2	40,8	72,4	66,8	71,9	90,3
		N	73	80	142	131	141	177
	TAK	%	62,8	59,2	27,6	33,2	28,1	9,7
		N	123	116	54	65	55	19
31-45	NIE	%	40,3	38,8	73,9	64,9	76,1	92,5
		N	54	52	99	87	102	124
	TAK	%	59,7	61,2	26,1	35,1	23,9	7,5
		N	80	82	35	47	32	10
18-30	NIE	%	42,0	44,3	60,2	53,4	60,2	88,6
		N	37	39	53	47	53	78
	TAK	%	58,0	55,7	39,8	46,6	39,8	10,2
		N	51	49	35	41	35	9
Poniżej 18	NIE	%	41,4	34,5	82,8	72,4	79,3	100,0
		N	12	10	24	21	23	29
	TAK	%	58,6	65,5	17,2	27,6	20,7	0,0
		N	17	19	5	8	6	0

Interesującym zagadnieniem jest udział w poszczególnych formach oferty kulturalnej z uwzględnieniem kryterium płci. Szczegóły zostały zawarte w tabeli nr 5.

Tab. nr 5. Uczestnictwo w poszczególnych formach oferty kulturalnej proponowanej w łądzkim opactwie w ciągu 2 ostatnich lat przez kobiety i mężczyzn.

	kobiety				mężczyźni			
	uczestniczyło		nie uczestniczyło		uczestniczyło		nie uczestniczyło	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Zwiedzanie kościoła	240	59,4	164	40,6	158	59,8	106	40,2
Zwiedzanie klasztoru	236	58,4	168	41,6	157	59,5	107	40,5
Udział w inscenizacjach teatralnych	103	25,5	301	74,5	68	25,8	196	74,2
Udział w festiwalu kultury słowiańskiej i cysterskiej	115	28,5	289	71,5	87	33,0	177	67,0
Udział w koncertach muzyki klasycznej	102	25,2	302	74,8	68	25,8	196	74,2
Inna forma	29	7,2	375	92,8	18	6,8	245	92,8

W grupie kobiet największy odsetek osób uczestniczących wystąpił w przypadku zwiedzania kościoła (59,4%) oraz zwiedzania klasztoru (58,4%). W przypadku udziału w inscenizacjach teatralnych, udziału w festiwalu kultury słowiańskiej i cysterskiej, udziale w koncertach muzyki klasycznej, odsetek wyniósł około 25,0% lub nieco ponad. Wśród mężczyzn odsetek osób korzystających z poszczególnych form oferty kulturalnej okazał się bardzo zbliżony, również na pierwszym miejscu uplasowały się kategorie: zwiedzanie kościoła i zwiedzanie klasztoru – odpowiednio 59,8% i 59,5%, w przypadku pozostałych form z wyjątkiem ostatniej, oscylował między 25,0 a 33,0%.

Po uwzględnieniu kryterium wykształcenia okazało się, że największą grupą korzystającą z formy zwiedzania kościoła są osoby z wykształceniem wyższym – 35,8%, następnie osoby z wykształceniem średnim – 35,1%, dalej z wykształceniem zawodowym – 11,8%, osoby z wykształceniem podstawowym – 7,3%, osoby w wykształceniu gimnazjalnym – 5,3% oraz wykształceniem na poziomie licencjata – 4,8%. Niemalże identyczny rozkład i taką samą kolejność dało się zaobserwować w przypadku kolejnej formy tj. zwiedzania klasztoru.

Tab. nr 6. Uczestnictwo w poszczególnych formach oferty kulturalnej proponowanej w łódzkim opactwie w ciągu 2 ostatnich lat z uwzględnieniem kryterium wykształcenia.

	Wykształcenie												
	podstawowe		gimnazjalne		zawodowe		średnie		licencjat		wyższe		
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	
Zwiedzanie kościoła	29	7,2	21	5,2	47	11,7	140	35,0	19	4,7	143	35,8	399
Zwiedzanie klasztoru	31	7,8	22	5,5	45	11,3	139	35,1	17	4,3	141	35,6	395
Udział w inscenizacjach teatralnych	11	6,4	9	5,2	29	16,9	64	37,4	9	5,2	49	28,6	171
Udział w festiwalu kultury słowiańskiej i cysterskiej	9	4,5	8	4,0	35	17,5	82	41,0	13	6,5	53	26,5	200
Udział w koncertach muzyki klasycznej	8	4,7	7	4,1	23	13,5	71	41,7	10	5,8	51	30,0	170
Inna forma	4	8,6	1	2,1	5	10,8	17	36,9	2	4,3	17	36,9	46

W przypadku kolejnej formy tj. udziału w inscenizacjach teatralnych największą grupę korzystającą z tej formy stanowiły osoby z wykształceniem średnim – 37,4%, wykształceniem wyższym – 28,6%, zawodowym – 16,9%, podstawowym oraz w takim samym stopniu – wykształceniu gimnazjalnym i na poziomie licencjata – w obu przypadkach po 5,2%.

Udział w festiwalu kultury słowiańskiej i cysterskiej zadeklarowało 41% osób z wykształceniem średnim, 26,5 osób z wykształceniem wyższym, 17,5% z wykształceniem zawodowym, 6,5% osób z wykształceniem na poziomie licencjata oraz około 4,0% w przypadku pozostałych grup tj. osób z wykształceniem podstawowym i gimnazjalnym.

Udział w koncertach zadeklarowało 41,7% osób z wykształceniem średnim, 30,0% osób z wykształceniem wyższym, 13,5% osób z wykształceniem zawodowym, następnie 5,8% osób z wykształceniem licencjackim oraz w przypadku pozostałych grup tj. z wykształceniem podstawowym i gimnazjalnym – około 4,0%.

3.3. Częstotliwość korzystania z form oferty kulturalnej

Chcąc zbadać różnice między grupami odbiorców kultury wyłonionymi na podstawie kryterium miejsca zamieszkania tj. grupą mieszkańców Łądu i osób przyjezdnych, w zakresie częstotliwości z korzystania z poszczególnych form oferty kulturalnej zastosowano test istotności różnic dla prób niezależnych t-Studenta. Szczegóły zostały przedstawione w tabeli nr 7.

Tab. nr 7. Różnice w ilości korzystania przez obie grupy z wymienionych form oferty kulturalnej.

	rodzaj grupy	średnia	t	df	p
zwiedzanie kościoła	mieszkańcy Łądu	1,92	5,894	223,281	,000
	osoby przyjezdne	0,77			
zwiedzanie klasztoru	mieszkańcy Łądu	1,85	6,727	218,350	,000
	osoby przyjezdne	0,71			
udział w inscenizacjach teatralnych prezentowanych w klasztorze	mieszkańcy Łądu	2,09	13,544	219,270	,000
	osoby przyjezdne	0,14			
udział w Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej	mieszkańcy Łądu	1,87	19,438	222,167	,000
	osoby przyjezdne	0,10			
udział w koncercie muzyki klasycznej	mieszkańcy Łądu	2,00	6,629	201,803	,000
	osoby przyjezdne	0,12			

uczestnictwo w innej formie	mieszkańcy Łądu	2,37	2,174	199,036	,031
	osoby przyjezdne	0,3			

W przypadku każdej z form oferty kulturalnej proponowanej w pocysterskim opactwie, różnica między obiema grupami okazała się istotna statystycznie. W każdym przypadku to mieszkańcy Łądu istotnie częściej korzystali z proponowanych form oferty kulturalnej. Oni też wskazali „inne formy” proponowanej w klasztorze oferty kulturalnej. Wśród wymienionych znalazły się: sympozja naukowe, korzystanie z bogatych zbiorów klasztornej biblioteki, wykonywanie utworów muzyki klasycznej po niedzielnych msza świętych, plenery malarskie, festyn rodzinny, „małe muzykowanie” dla młodzieży utalentowanej muzycznie, warsztaty kaligraficzne, warsztaty fotograficzne, kursy komputerowe, dyskusyjny klub filmowy w Oratorium im. Poznańskiej Piątki (centrum młodzieżowym), liczne inicjatywy kulturalno-edukacyjne łądzkiego Oratorium.

Rozpatrując zagadnienie różnic między płciowymi w częstotliwości korzystania z form oferty kulturalnej, należy powiedzieć, że w przypadku każdej z kategorii nie wystąpiły różnice statystycznie istotne $p > 0,05$, w celu weryfikacji zastosowano test istotności różnic dla prób niezależnych t-Studenta. Kobiety i mężczyźni zatem z podobną częstotliwością korzystali z form oferty kulturalnej w Łądzie. Ze względu na ograniczenia związane z wielkością tej publikacji pominięto prezentację szczegółowych danych na ten temat.

Biorąc pod uwagę kolejne kryterium tj. wiek, różnice między pięcioma grupami (poniżej 18 roku, 18-30, 31-45, 46-60 oraz powyżej 60 roku życia) uwidoczniły się w pytaniach o udział w inscenizacjach teatralnych prezentowanych w klasztorze oraz udziału w Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej.

Tab. nr 8. Wyniki jednoczynnikowej analizy wariancji ANOVA w zakresie częstości korzystania z form oferty kulturalnej z uwzględnieniem kryterium wieku.

		Suma kwadratów	df	Średni kwadrat	F	Istotność
zwiedzanie kościoła	Między grupami	8,062	4	2,015	,621	,648
	Wewnątrz grup	2177,838	671	3,246		
	Ogółem	2185,899	675			

zwiedzanie klasztoru	Między grupami	4,811	4	1,203	,505	,732
	Wewnątrz grup	1597,111	671	2,380		
	Ogółem	1601,922	675			
udział w inscenizacjach teatralnych prezentowanych w klasztorze	Między grupami	49,486	4	12,372	5,423	,000
	Wewnątrz grup	1530,839	671	2,281		
	Ogółem	1580,325	675			
udział w Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej	Między grupami	22,976	4	5,744	4,624	,001
	Wewnątrz grup	833,480	671	1,242		
	Ogółem	856,456	675			
udział w koncercie muzyki klasycznej	Między grupami	35,227	4	8,807	1,623	,167
	Wewnątrz grup	3641,773	671	5,427		
	Ogółem	3677,000	675			
inna forma	Między grupami	343,910	4	85,977	1,243	,291
	Wewnątrz grup	46400,249	671	69,151		
	Ogółem	46744,158	675			

W celu stwierdzenia które grupy wiekowe różnią się między sobą pod względem częstotliwości oglądania przedstawień teatralnych prezentowanych w klasztorze, zastosowano test post hoc Dunetta T3. Różnica statystycznie istotna wystąpiła między grupą osób w wieku powyżej 60 roku życia, a grupą osób w wieku od 18 do 30 roku życia. Istotnie częściej brały udział w inscenizacjach osoby w wieku od 18 do 30 roku życia.

Różnica między tymi grupami wystąpiła także pod względem częstotliwości udziału w Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej. Podobnie jak w poprzednim przypadku istotnie częściej udział w festiwalu zadeklarowały osoby w wieku od 18 do 30 lat.

Po uwzględnieniu kryterium wykształcenia, różnice statystycznie istotne między osobami o różnym poziomie wykształcenia wystąpiły jedynie w przypadku deklaracji o udziale w Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej. Ocena ta została dokonana przy zastosowaniu testu Kruskala-Wallisa.

Tab. nr 9. Różnice między grupami o różnym poziomie wykształcenia w zakresie poszczególnych form oferty kulturowej proponowanej w opactwie w Łądzie.

Kategorie	Wykształcenie	N	Średnia ranga	chi-kwadrat	df	p
zwiedzanie kościoła	podstawowe	45	332,94	1,037	5	n.i.
	gimnazjalne	37	333,42			
	zawodowe	76	351,18			
	średnie	233	340,88			
	licencjat	32	328,36			
	wyższe	249	330,06			
zwiedzanie klasztoru	podstawowe	45	349,64	1,513	5	n.i.
	gimnazjalne	37	327,47			
	zawodowe	76	338,64			
	średnie	233	344,76			
	licencjat	32	337,63			
	wyższe	249	326,94			
udział w inscenizacjach teatralnych prezentowanych w klasztorze	podstawowe	45	321,96	9,294	5	n.i.
	gimnazjalne	37	330,97			
	zawodowe	76	368,70			
	średnie	233	347,47			
	licencjat	32	349,11			
	wyższe	249	318,23			

udział w Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej	podstawowe	45	291,36	29,550	5	,000
	gimnazjalne	37	323,41			
	zawodowe	76	401,20			
	średnie	233	352,94			
	licencjat	32	366,00			
	wyższe	249	307,68			
udział w koncertach muzyki klasycznej	podstawowe	45	300,18	10,599	5	n.i.
	gimnazjalne	37	324,70			
	zawodowe	76	359,88			
	średnie	233	348,38			
	licencjat	32	370,27			
	wyższe	249	322,23			
uczestnictwo w innej formie	podstawowe	45	345,13	2,241	5	n.i.
	gimnazjalne	37	323,99			
	zawodowe	76	345,04			
	średnie	233	334,72			
	licencjat	32	335,63			
	Wyższe	249	335,97			

Różnice zatem wystąpiły: między osobami z wykształceniem gimnazjalnym, a osobami z wykształceniem zawodowym – istotnie częściej korzystali z tej formy osoby z wykształceniem zawodowym, $\chi^2=4,763$, $df=1$, $p<0,05$; między grupą osób z wykształceniem zawodowym a grupą osób z wykształceniem średnim $\chi^2=4,934$, $df=1$, $p<0,05$ – istotnie częściej w festiwalu brały udział osoby z wykształceniem zawodowym; między osobami z wykształceniem podstawowym a osobami z wykształceniem zawodowym $\chi^2=12,081$, $df=1$, $p<0,01$ – istotnie częściej korzystały z tej oferty osoby z wykształceniem zawodowym; między grupą osób z wykształceniem podstawowym a grupą z wykształceniem średnim $\chi^2=5,654$, $df=1$, $p<0,05$ – statystycznie częściej brały udział w festiwalu osoby z wykształceniem średnim; między osobami z wykształceniem podstawowym a osobami z wykształceniem na poziomie licencjata $\chi^2=5,018$, $df=1$, $p<0,05$, częściej brały udział w festiwalu osoby z wykształceniem podstawowym. Ponadto różnice wystąpiły między grupą osób z wykształceniem zawodowym, a grupą z wykształceniem wyższym $\chi^2=21,860$, $df=1$, $p<0,001$, istotnie statystycznie

częściej brały udział w festiwalu osoby z wykształceniem zawodowym oraz między osobami z wykształceniem średnim, a osobami z wykształceniem wyższym $\chi^2=10,767$, $df=1$, $p<0,01$, w tym przypadku to grupa z wykształceniem średnim częściej uczestniczyła w Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej.

3.4. Satysfakcja z poziomu oferty kulturalnej

Kolejnym etapem w analizie danych było obliczenie różnic w ocenie stopnia satysfakcji z oferty kulturalnej w której dana osoba brała udział, między mieszkańcami Łądu, a osobami przyjezdnymi – kryterium miejsca zamieszkania. W tym celu został zastosowany test U Manna Whitney'a. Szczegóły zostały zawarte w poniższej tabeli.

Tab. nr 10. Różnice między mieszkańcami Łądu a osobami przyjezdnymi w zakresie stopnia satysfakcji z obecnej oferty kulturalnej proponowanej przez pocysterskie opactwo w Łądzie.

	rodzaj grupy	N	średnia ranga	U Manna Whitney'a	z	p
poziom satysfakcji ze zwiedzania kościoła	mieszkańcy Łądu	200	388,81	47338,500	-2,18	,029
	osoby przyjezdne	525	353,17			
poziom satysfakcji ze zwiedzania klasztoru	mieszkańcy Łądu	200	394,56	46188,500	-2,66	,008
	osoby przyjezdne	525	350,98			
poziom satysfakcji z udziału w inscenizacjach teatralnych prezentowanych w klasztorze	mieszkańcy Łądu	200	528,35	19429,500	-16,72	,000
	osoby przyjezdne	525	300,01			
poziom satysfakcji z udziału w Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej	mieszkańcy Łądu	200	565,90	11919,500	-19,88	,000
	osoby przyjezdne	525	285,70			
poziom satysfakcji z udziału w koncercie muzyki klasycznej	mieszkańcy Łądu	200	516,12	21876,000	-15,66	,000
	osoby przyjezdne	525	304,67			

poziom satysfakcji z uczestnictwa w innej formie	mieszkańcy Łądu	200	403,09	44482,000	-7,17	,000
	osoby przyjezdne	525	347,73			

W przypadku wszystkich form oferty kulturalnej, stopień satysfakcji z uczestnictwa jest istotnie statystycznie wyższy wśród mieszkańców Łądu, w większości pozycji na poziomie $p < 0,001$.

Uwzględniając kryterium płci, należy stwierdzić, że poziom satysfakcji z proponowanych form oferty kulturalnej nie różnicuje kobiet i mężczyzn. We wszystkich przypadkach wynik testu U Manna Whitney'ego okazał się nieistotny statystycznie. Ze względu na brak znaczących różnic, pominięto również i w tym przypadku prezentację szczegółowych danych.

Rozkład wyników dotyczących satysfakcji z obecnej oferty kulturalnej przy uwzględnieniu kryterium wieku przedstawia poniższa tabela. W analizie został zastosowany test H Kruskala-Wallisa.

Tab. nr 11. Różnice w zakresie stopnia satysfakcji z obecnej oferty kulturalnej proponowanej przez pocysterskie opactwo w Łądzie z uwzględnieniem kryterium wieku.

Kategorie	Wiek	N	Średnia ranga	Chi-kwadrat	Df	p
poziom satysfakcji ze zwiedzania kościoła	poniżej 18 lat	29	320,78	3,266	4	n.i.
	od 18 do 30 lat	88	313,10			
	od 31 do 45 lat	134	341,57			
	od 46 do 60 lat	196	352,88			
	powyżej 60 lat	229	336,40			
	Ogółem	676				
poziom satysfakcji ze zwiedzania klasztoru	poniżej 18 lat	29	326,29	3,270	4	n.i.
	od 18 do 30 lat	88	309,09			
	od 31 do 45 lat	134	351,10			
	od 46 do 60 lat	196	344,79			
	powyżej 60 lat	229	338,59			
	Ogółem	676				

poziom satysfakcji z udziału w inscenizacjach teatralnych prezentowanych w klasztorze	poniżej 18 lat	29	351,78	16,666	4	,002
	od 18 do 30 lat	88	388,26			
	od 31 do 45 lat	134	340,93			
	od 46 do 60 lat	196	344,16			
	powyżej 60 lat	229	311,43			
	Ogółem	676				
poziom satysfakcji z udziału w Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej	poniżej 18 lat	29	363,21	30,202	4	,000
	od 18 do 30 lat	88	399,01			
	od 31 do 45 lat	134	357,77			
	od 46 do 60 lat	196	341,92			
	powyżej 60 lat	229	297,91			
	Ogółem	676				
poziom satysfakcji z udziału w koncercie muzyki klasycznej	poniżej 18 lat	29	358,93	22,242	4	,000
	od 18 do 30 lat	88	392,05			
	od 31 do 45 lat	134	334,87			
	od 46 do 60 lat	196	350,36			
	powyżej 60 lat	229	307,31			
	Ogółem	676				
poziom satysfakcji z uczestnictwa w innej formie	poniżej 18 lat	29	325,53	6,103	4	n.i.
	od 18 do 30 lat	88	344,07			
	od 31 do 45 lat	134	344,09			
	od 46 do 60 lat	196	346,19			
	powyżej 60 lat	229	328,15			
	Ogółem	676				

Różnice między grupami wyodrębnionymi ze względu na kryterium wieku uwidoczniły się w przypadku pytań o satysfakcję z udziału w inscenizacjach teatralnych w klasztorze, pytań o satysfakcję z udziału w festiwalu kultury słowiańskiej i cysterskiej oraz pytań o satysfakcję z udziału w koncertach muzyki klasycznej. Różnice zostały określone przy zastosowaniu testu H Kruskala-Wallisa.

W przypadku pytania o poziom satysfakcji z udziału w inscenizacjach teatralnych prezentowanych w klasztorze różnice statystycznie istotne ujawniły się między grupą od 18 do 30 roku życia, a grupą od 31 do 45 lat $\chi^2=4,397$, $df=1$, $p<0,05$ – istotnie wyższy poziom satysfakcji ujawniła grupa w wieku od 31 do 45 lat. Kolejne różnice ujawniły się między grupą z przedziału wiekowego od 46 do 60 lat a grupą z przedziału powyżej 60 roku życia $\chi^2=5,182$, $df=1$, $p<0,05$, grupą

bardziej usatysfakcjonowaną poziomem inscenizacji teatralnych okazała się grupa osób starszych. Kolejna różnica ujawniła się między grupą osób w wieku od 18 do 30 roku życia, a grupą w wieku od 46 do 60 roku życia $\chi^2=4,391$, $df=1$, $p<0,05$, istotnie wyższy poziom satysfakcji przedstawieniami teatralnymi wykazała starsza z w/w grup. Ostatnia różnica w tym pytaniu ujawniła się między grupą w wieku od 18 do 30 lat a grupą w wieku powyżej 60 roku życia $\chi^2=16,302$, $df=1$, $p<0,001$. Satysfakcja osób w wieku 18-30 z oglądania przedstawień teatralnych była znacząco wyższa niż u osób w wieku powyżej 60 lat.

Różnice statystycznie istotne ujawniły się także w przypadku pytania o stopień satysfakcji z udziału w Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej, w szczególności między: grupą w wieku od 46 do 60 roku życia $\chi^2=9,342$, $df=1$, $p<0,01$ (istotnie bardziej usatysfakcjonowana okazała się grupa w wieku powyżej 60 roku życia); grupą w wieku od 18 do 30 roku życia, a grupą od 46 do 60 roku życia $\chi^2=6,978$, $df=1$, $p<0,01$ (wyższy poziom satysfakcji wykazała grupa osób starszych); między grupą w wieku od 18 do 30 roku życia, a grupą osób w wieku powyżej 60 roku życia (starsze osoby były istotnie bardziej usatysfakcjonowane, $\chi^2=27,544$, $df=1$, $p<0,001$, a także między grupą w wieku od 31 do 45 roku życia, a grupą osób powyżej 60 roku życia $\chi^2=13,438$, $df=1$, $p<0,001$ (w tym przypadku grupą która wykazała istotnie statystycznie wyższy poziom satysfakcji także okazała się grupa osób starszych).

W przypadku satysfakcji z udziału w koncertach z muzyki klasycznej różnice istotne statystycznie ujawniły się między grupą osób w wieku od 18 do 30 roku życia, a grupą od 31 do 45 lat, $\chi^2=6,588$, $df=1$, $p<0,05$ – w tym przypadku grupą bardziej usatysfakcjonowaną okazała się grupa starsza wiekowo. Ponadto różnice ujawniły się między osobami w wieku od 46 do 60 lat, a osobami powyżej 60 roku życia $\chi^2=9,181$, $df=1$, $p<0,01$ – podobnie jak w poprzednim przypadku istotnie wyższy poziom satysfakcji zadeklarowała grupa starszych osób. I wreszcie różnice uwidoczniły się między grupą w wieku od 18 do 30 lat, a grupą powyżej 60 roku życia $\chi^2=21,078$, $df=1$, $p<0,001$, również i w tym przypadku osoby starsze były bardziej usatysfakcjonowane udziałem w koncercie muzyki klasycznej.

Dalszym zabiegiem w analizie danych było sprowadzenie zmiennej „wiek” do postaci dwu-kategorialnej typu: osoby młodsze/osoby starsze i porównanie wyodrębnionych w ten sposób dwóch grup, ze względu na poziom satysfakcji z udziału w poszczególnych ofertach kulturalnych. Osoby młodsze stanowiły osoby do 45 roku życia, osoby starsze powyżej 46 roku życia. W celu określenia różnic zastosowano test U Manna-Whitney’a.

Okazało się, że różnice statystycznie istotne wystąpiły w przypadku trzech kategorii: satysfakcji z udziału w inscenizacjach teatralnych $p<0,01$, satysfakcji z udziału w Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej $p<0,01$ oraz satysfakcji z udziału w koncertach muzyki klasycznej, $p<0,05$. Grupą którą wykazała wyższy poziom satysfakcji z udziału we wszystkich trzech formach oferty kulturowej była młodsza grupa osób w wieku nie przekraczającego 45 lat.

Tab. nr 12. Różnice między grupami o różnym poziomie wykształcenia w zakresie satysfakcji z poszczególnych form oferty kulturowej proponowanej w opactwie w Łądzie.

	wykształcenie	N	Średnia ranga	Chi-kwadrat	df	p
poziom satysfakcji ze zwiedzania kościoła	podstawowe	45	374,86	9,117	5	n.i.
	gimnazjalne	37	282,11			
	zasadnicze zawodowe	76	339,40			
	średnie	233	337,08			
	licencjat	32	277,77			
	wyższe	249	343,78			
	Ogółem	672				
poziom satysfakcji ze zwiedzania klasztoru	podstawowe	45	347,77	8,145	5	n.i.
	gimnazjalne	37	277,46			
	zasadnicze zawodowe	76	338,93			
	średnie	233	345,65			
	licencjat	32	278,16			
	wyższe	249	341,43			
	Ogółem	672				
poziom satysfakcji z udziału w inscenizacjach teatralnych prezentowanych w klasztorze	podstawowe	45	345,22	10,00	5	n.i.
	gimnazjalne	37	324,09			
	zasadnicze zawodowe	76	375,29			
	średnie	233	345,83			
	licencjat	32	329,78			
	wyższe	249	317,06			
	Ogółem	672				
poziom satysfakcji z udziału w Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej	podstawowe	45	303,01	25,133	5	,000
	gimnazjalne	37	306,64			
	zasadnicze zawodowe	76	400,93			
	średnie	233	353,27			
	licencjat	32	346,05			
	wyższe	249	310,41			
	Ogółem	672				

poziom satysfakcji z udziału w koncercie muzyki klasycznej	podstawowe	45	324,86	5,426	5	n.i.
	gimnazjalne	37	322,26			
	zasadnicze zawodowe	76	360,53			
	średnie	233	345,09			
	licencjat	32	351,52			
	wyższe	249	323,42			
	Ogółem	672				
poziom satysfakcji z uczestnictwa w innej formie	podstawowe	45	342,06	,555	5	n.i.
	gimnazjalne	37	330,72			
	zasadnicze zawodowe	76	334,28			
	średnie	233	338,35			
	licencjat	32	334,19			
	wyższe	249	335,60			
	Ogółem	672				

Różnice istotne statystycznie, między grupami wyodrębnionymi ze względu na kryterium wykształcenia, wystąpiły jedynie w przypadku kategorii „poziom satysfakcji z udziału w Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej”. Okazało się, że grupa osób z wykształceniem zawodowym zadeklarowała istotnie wyższy poziom satysfakcji, aniżeli zarówno grupa osób z wykształceniem gimnazjalnym $\chi^2=7,942$, $df=1$, $p<0,01$, jak i grupa osób z wykształceniem podstawowym $\chi^2=9,496$, $df=1$, $p<0,01$. Ponadto osoby z wykształceniem zawodowym ujawniły istotnie wyższy poziom satysfakcji z udziału w Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej, aniżeli osoby z wykształceniem wyższym $\chi^2=18,338$, $df=1$, $p<0,001$.

4. PODSUMOWANIE

W badaniach zostały sformułowane następujące hipotezy badawcze: H1 najchętniej wybieraną formą oferty kulturalnej jest: zwiedzanie klasztoru oraz kościoła; H2 najbardziej oczekiwanymi formami oferty kulturalnej dla osób młodych, tj. do 45 roku życia, są rodzaje sztuki widowiskowej, takiej jak przedstawienie teatralne, H3 dla osób powyżej 46 roku życia najbardziej oczekiwanymi formami są: możliwość korzystania ze zbiorów bibliotecznych oraz organizacja sympozjów i wystaw; H4 planowane nowe formy oferty kulturalnej wydają się w podobnym stopniu atrakcyjne dla wszystkich zwiedzających.

Hipoteza H1 w większości potwierdziła się, bowiem zarówno zwiedzanie kościoła, jak i klasztoru są najbardziej popularnymi propozycjami oferty kulturalnej (w grupie przyjezdnych) i jednymi z najbardziej popularnych propozycji oferty kulturalnej, obok Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej (w grupie

mieszkańców Łądu). Kolejne hipotezy zostaną zweryfikowane w następnych publikacjach prezentujących wyniki przeprowadzonych badań.

THE POST-CISTERCIAN ABBEY IN ŁĄD AS A CULTURAL CENTER.
ANALYSIS OF THE PRESENT CULTURAL OFFER

Summary

Founded in the 12th century, the post-Cistercian Abbey in Łąd is a monument of great importance for Polish and European cultural heritage. It is marked for its significant historical, artistic and educational value. This article opens a series of publications presenting a scientific research on the cultural activities and programs provided for tourists visiting the Abbey. The goal of the article is to gather information about that offer and assess the opinions of tourists on the issue. The research was conducted for a month (4.08 – 4.09.2013). 725 people participated in it answering a 10-point questionnaire. This article presents conclusions based on the answers to the first four questions. According to the results, the most attractive cultural offer is visiting the church and the monastery as well as participation in the Festival of Slavic and Cistercian Culture. Further results will be presented successively in next publications.

Keywords: Cistercians, abbey, cultural offer, monument, Łąd on Wartą, Monument of History

Nota o Autorze: ks. dr Ryszard F. Sadowski SDB, w latach 2010-2013 rektor Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie, adiunkt w Katedrze Antropologii Środowiskowej w Instytucie Ekologii i Bioetyki UKSW w Warszawie. W badaniach naukowych koncentruje się wokół zagadnień związanych z filozoficzną refleksją nad kryzysem ekologicznym oraz rolą religii w przezwyciężaniu tego kryzysu.

Nota o Autorze: dr Bartłomiej Skowroński, adiunkt w Katedrze Psychopedagogiki Wydziału Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie. Zainteresowania intelektualne Autora skupiają się wokół zagadnień związanych z niepełnosprawnością, niedostosowaniem społecznym, w szczególności z resocjalizacją w środowisku otwartym, ale również wartości mi i duchowością młodzieży.

Słowa kluczowe: cystersi, opactwo, oferta kulturowa, zabytek, Łąd nad Wartą, Pomnik Historii

KWESTIONARIUSZ ANKIETY

Szanowni Państwo, w ramach działalności Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, prowadzimy badania dotyczące obecnej i przyszłej oferty kulturalnej proponowanej w zespole dawnego opactwa cysterskiego w Ładzie. Chcielibyśmy poznać Państwa opinię na ten temat. Odpowiedzi na zadane pytania są objęte całkowitą tajemnicą i będą wykorzystywane jedynie w postaci zbiorczych zestawień. Badania są całkowicie anonimowe i będą wykorzystane do ubogacenia obecnej oferty kulturalnej. Szczegółowe instrukcje dotyczące odpowiedzi na pytania znajdują Państwo przy każdym pytaniu.

1. Czy w ostatnich dwóch latach korzystał/a Pan/i z oferty kulturalnej proponowanej w łądzkim opactwie?

- NIE /proszę przejść do pytania 4/ TAK /proszę przejść do pytań 2 i 3/

2. Z jakich form oferty kulturalnej proponowanej w łądzkim opactwie korzystał/a Pan/i w ciągu ostatnich dwóch lat? /proszę zaznaczyć dowolną ilość odpowiedzi spośród poniższych/

- zwiedzanie kościoła
 zwiedzanie klasztoru
 udział w inscenizacjach teatralnych prezentowanych w klasztorze
 udział w Festiwalu kultury słowiańskiej i cysterskiej
 udział w koncertach muzyki klasycznej
 inna forma (jaka?)

3. Ile razy korzystał/a Pan/i z niżej wymienionych form oferty kulturalnej proponowanej w łądzkim opactwie w ciągu ostatnich dwóch lat? /proszę wpisać liczbę w rubryce z prawej strony/

L.p.	forma oferty kulturowej	ilość razy
1.	zwiedzanie kościoła	
2.	zwiedzanie klasztoru	
3.	udział w inscenizacjach teatralnych prezentowanych w klasztorze	
4.	udział w Festiwalu kultury słowiańskiej i cysterskiej	
5.	udział w koncertach muzyki klasycznej	
6.	inna forma (jaka?).....	

4. W jakim stopniu jest Pan/i usatysfakcjonowany/a poziomem oferty kulturalnej obecnie proponowanej w opactwie w Ładzie? /proszę zaznaczyć znak „X” w wybranej komórce/

L.p.	forma oferty kulturowej	w bardzo dużym stopniu	w dużym stopniu	w stopniu przeciętnym	w małym stopniu	w bardzo małym
1.	zwiedzanie kościoła					
2.	zwiedzanie klasztoru					
3.	udział w inscenizacjach teatralnych prezentowanych w klasztorze					

4.	udział w <i>Festiwalu kultury słowiańskiej i cysterskiej</i>					
5.	udział w koncertach muzyki klasycznej					
6.	inna forma (jaka?)					

5. Czy był/aby Pan/i zainteresowany/a udziałem w poszerzonej ofercie kulturalnej związanej z nowymi projektami przygotowywanymi w łądzkim klasztorze?

TAK /proszę przejść do pytania 6/ NIE /proszę przejść do pytania 7/

6. W jakich nowych formach oferty kulturalnej proponowanej przez opactwo łądzkie i w jakim stopniu byłby/aby Pan/i zainteresowana uczestniczyć? /proszę zaznaczyć dowolną liczbę odpowiedzi oraz wskazać stopień zainteresowania uczestnictwem/

	nowe formy oferty kulturowej	w bardzo dużym stopniu	w dużym stopniu	w stopniu przeciętnym	w małym stopniu	w bardzo małym stopniu
1	Zapoznanie się z przygotowywaną ekspozycją nowoodkrytego fresku św. Katarzyny Aleksandryjskiej i wystawą ukazującą metody i poszczególne etapy jego konserwacji					
2	Obejrzenie planowanej wystawy poświęconej osadnictwu ołęderskiemu i specyficznej kulturze tego osadnictwa w okolicy Łądu					
3	Udział w sympozjum naukowym zatytułowanym „Ziemia Łądzka – ziemią gościnną” na temat przybycia cystersów do Łądu oraz kolejnych fal osadnictwa w okolicach Łądu					
4	Obejrzenie planowanej wystawy archeologicznej poświęconej zabytkom odnalezionym na grodzisku Lenda					
5	Obejrzenie planowanej wystawy archeologicznej poświęconej zabytkom świadczącym o interregionalnych kontaktach między Wschodem i Zachodem, Północą i Południem, które przechodziły przez Łąd					
6	Obejrzenie wystawy poświęconej Europejskim Szlakom Kulturowym, ze szczególnym uwzględnieniem związanych z Łądem Szlakiem Cysterskim i Szlakiem św. Jakuba					
7	Udział w przedstawieniu teatralnym poświęconym św. Katarzynie Aleksandryjskiej					
8	Obejrzenie wystawy poświęconej „skarbow biblioteki łądzkiej”					
9	Udział w sympozjum naukowym zatytułowanym <i>Lenda medii aevi - średniowieczne zabytki dawnego opactwa w Łądzie, nowe odkrycia, najnowsze badania</i>					

10	Korzystanie z bogatych zbiorów bibliotecznych klasztoru dzięki przystosowaniu do tego odpowiedniego pomieszczenia dla czytelników					
----	---	--	--	--	--	--

7. Jak ocenia Pan/i stopień atrakcyjności niżej wymienionych nowych inicjatyw promocji kultury?

/proszę wstawić znak „X” w wybranej komórce/

l.p.	nowe formy oferty kulturowej	stopień atrakcyjności				
		zdecydowanie wysoki	raczej wysoki	przeciętny	raczej niski	zdecydowanie niski
1.	Zapoznanie się z przygotowywaną ekspozycją nowoodkrytego fresku św. Katarzyny Aleksandryjskiej i wystawą ukazującą metody i poszczególne etapy jego konserwacji					
2.	Obejrzenie planowanej wystawy poświęconej osadnictwu olęderskiemu i specyficznej kulturze tego osadnictwa w okolicy Łądu					
3.	Udział w sympozjum naukowym zatytułowanym „Ziemia Łądzka – ziemią gościnną” na temat przybycia cystersów do Łądu oraz kolejnych fal osadnictwa w okolicach Łądu					
4.	Obejrzenie planowanej wystawy archeologicznej poświęconej zabytkom odnalezionym na grodzisku Lenda					
5.	Obejrzenie planowanej wystawy archeologicznej poświęconej zabytkom świadczącym o interregionalnych kontaktach między Wschodem i Zachodem, Północą i Południem, które przechodziły przez Łąd					
6.	Obejrzenie wystawy poświęconej Europejskim Szlakom Kulturowym, ze szczególnym uwzględnieniem związanych z Łądem Szlakiem Cysterskim i Droga św. Jakuba					
7.	Udział w przedstawieniu teatralnym poświęconym św. Katarzynie Aleksandryjskiej					
8.	Obejrzenie wystawy poświęconej „skarbowi biblioteki łądzkiej”					
9.	Udział w sympozjum naukowym zatytułowanym „Lenda medii aevi - średniowieczne zabytki dawnego opactwa w Łądzie, nowe odkrycia, najnowsze badania”					
10.	Korzystanie z bogatych zbiorów bibliotecznych klasztoru dzięki przystosowaniu do tego odpowiedniego pomieszczenia dla czytelników					

8. Czy w Pana/i opinii wzrost liczby organizowanych wydarzeń kulturalnych w łądzkim klasztorze wpłynie na wzrost liczby ich uczestników? /proszę zaznaczyć jedną odpowiedź/

- a. Zdecydowanie tak
- b. Raczej tak
- c. Trudno powiedzieć
- d. Raczej nie
- e. Zdecydowanie nie

9. **Proszę ocenić stopień ważności niżej wymienionych czynników wpływających na uczestnictwo w ofercie kulturalnej proponowanej w łódzkim klasztorze?** /proszę odnieść się do wszystkich wymienionych czynników/

l.p.	Czynniki	stopień ważności				
		bardzo wysoki	wysoki	przeciętny	niski	bardzo niski
1.	Różnorodność oferty					
2.	Brak opłat					
3.	Dobra promocja i informacja					
4.	Koncentracja na konkretnej, wąskiej grupie odbiorców					
5.	Otwartość na szeroką i różnorodną grupę odbiorców					
6.	Potrzeba rozwoju własnych zainteresowań					
7.	Chęć poznania nowych form aktywności kulturalnej					
8.	Potrzeba wzbogacenia osobistej wiedzy lub podniesienia kwalifikacji					

10. **Które z wydarzeń kulturalnych wydają się Panu/i najbardziej atrakcyjne?** /proszę ponumerować od 1 do 7, gdzie 1 oznacza, iż wydarzenie wydaje się najbardziej atrakcyjne, zaś 7 najmniej atrakcyjne/

Zwiedzanie zabytków	
Udział w wystawach tematycznych, prezentacjach	
Udział w festiwalu, festynie, jarmarku	
Uczestnictwo w koncercie muzyki klasycznej	
Oglądanie widowiska folklorystycznego	
Udział w zajęciach bibliotecznych	
Oglądanie przedstawień teatralnych	

Metryczka

Płeć: K M ; **Wiek:** poniżej 18 lat ; 18-30 ; 31-45 ; 46-60 ; powyżej 60 .

Wykształcenie: podstawowe ; gimnazjalne ; zasadnicze zawodowe ; średnie ; licencjat ; wyższe .

MAGDALENA MARKOCKA

Instytut Socjologii, Wydział Nauk Historycznych i Społecznych
UKSW, Warszawa

REGIONALIZM W POLSCE – TRADYCJA I WSPÓŁCZESNOŚĆ (WYBRANE ZAGADNIENIA)

1. WPROWADZENIE

Problematyka regionalizmu jest przedmiotem wielu analiz teoretycznych oraz badań empirycznych. Nie ulega wątpliwości, że regionalizm zajmuje istotne miejsce wśród ważniejszych zjawisk i procesów dokonujących się w Polsce, Europie i na świecie. Początek rozwoju regionalizmu sięga XIX w., a zatem pojęcie to stosunkowo niedługo funkcjonuje w literaturze naukowej. Niemniej jednak, dynamiczne procesy rozwojowe zachodzące we współczesnym świecie spowodowały, iż również w rzeczywistości regionalizmu – zarówno w Polsce, jak i Europie – doszło do istotnych jakościowych zmian, doświadczamy renesansu regionalizmu, a przed ruchem regionalistycznym stawiane są nowe wyzwania¹.

Na początku niniejszej publikacji ukazane zostaną współczesne ujęcia problematyki regionalizmu jako zjawiska wielowymiarowego i charakteryzującego się wieloma zakresami znaczeniowymi. W zasadniczej części podjęta zostanie próba analizy przemian regionalizmu w Polsce z uwzględnieniem najważniejszych cech charakterystycznych dla tego zjawiska w poszczególnych etapach jego rozwoju – przed i po 1989 roku – oraz wskazane zostaną zasadnicze cechy polskiego regionalizmu zarówno w ujęciu tradycyjnym, jak i współczesnym.

2. WSPÓŁCZESNE UJĘCIE REGIONALIZMU

Wielu badaczy problematyki regionalizmu wskazuje na brak precyzyjnej, pełnej teorii regionalizmu, studium uwzględniającego złożoność przemian, jakim podlega współczesny regionalizm, zarówno na gruncie polskim, jak i europejskim.

¹ Por. E. Chudziński, *Regionalizm. Idea – ludzie – instytucje*, Muzeum Niepodległości, Mazowiecka Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2013, s. 14 i 34; H. Skorowski, *Regionalizm XXI wieku, w: Czy jest miejsce dla regionalizmów w kontekście integracji europejskiej?*, red. A. Grzyb, K. Kleina, J. Zając, Zeszyty Zespołów Senackich (2013)13, s. 11; A. Gąsior-Niemiec, *Polskie regiony (1999-2009). Studium z perspektywy socjologii pragmatycznej*, s. 21-26, <<http://www.mrr.gov.pl>>, (data dostępu: 10.04.2013).

skim². W literaturze przedmiotu obecnych jest wiele definicji, koncepcji regionalizmu. Różnorodność określeń może świadczyć o niejednoznaczności pojęcia i niedostateczności dotychczas wypracowanych założeń teoretycznych. Z drugiej jednak strony, jest ona dowodem na to, że regionalizm dotyka różnych aspektów rzeczywistości, a wielość ujęć definicyjnych wynika z przyjęcia określonej perspektywy badawczej.

Regionalizm związany jest z pojęciem regionu, który najogólniej można określić jako obszar wyodrębniony ze względu na pewne specyficzne cechy³. Region, podobnie jak regionalizm, będąc przedmiotem analiz różnych dyscyplin naukowych, jest definiowany wielorako. Rezultatem studiów nad problematyką regionu są typologie regionów, wśród których można wyróżnić: regiony geograficzne, polityczne, administracyjne, kulturowe, historyczne, etniczne itd.⁴, a współcześnie typologie te uzupełniane są o takie rodzaje regionów, jak: statystyczne, symboliczne, metropolitalne, subregiony, ekoregiony, regiony-sieci, czy euroregiony⁵. Z perspektywy socjologii można przyjąć definicję regionu A. Kwileckiego, dla którego jest to „synonim regionalnej zbiorowości, czyli społeczności ludzkiej, stanowiącej jeden z typów społeczności terytorialnej. Istotą tej społeczności jest złączenie jej mniej lub bardziej rozwiniętym poczuciem odrębności i więzią opartą na emocjonalnym stosunku do zamieszkiwanego terytorium”⁶. Z socjologicznego punktu widzenia region stanowi wartość kulturową, przenika życie zamieszkującej go wspólnoty, jest miejscem zdobywania doświadczeń kształtujących sposób postrzegania świata przez człowieka oraz jego poczucie przynależności do społeczności. Region jest dla wspólnoty go zamieszkującej obszarem, którym ona „władą” w sensie rzeczywistym lub jedynie symbolicznym⁷. Niezależnie od kontekstu analizowania regionu, jest on podstawą dla tworzenia się i rozwoju regionalizmu⁸. Jak

² Por. H. Skorowski, *Europa regionu. Regionalizm jako kategoria aksjologiczna*, Wydawnictwo Fundacji ATK, Warszawa 1998/99, s. 34; A. Tyszka, *Zmiana paradygmatu*, referat wygłoszony na konferencji pt. *Nauka a regionalizm* organizowanej na UKSW w dniu 13.05.2010 r., <<http://ruch.ngo24.pl/pobierz.aspx>>, (data dostępu: 14.04.2013).

³ Termin „region” wywodzi się z łacińskiego *regio*, oznaczającego kierunek, linię graniczną, prowincję, okręg. Por. W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Oficyna Wydawnicza Rytm, Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa 2007, s. 487.

⁴ Por. H. Skorowski, *Europa regionu...*, s. 21-28; E. Chudziński, *Regionalizm...*, s. 9-12; B. Jałowiecki, M. S. Szczepański, G. Gorzelak, *Rozwój lokalny i regionalny w perspektywie socjologicznej*, Śląskie Wydawnictwa Naukowe Wyższej Szkoły Zarządzania i Nauk Społecznych, Tychy 2007, s. 207-208; J. Damrosz, *Region i regionalizm. Studium interdyscyplinarne*, Instytut Kultury, Warszawa 1987, s. 22; J. Grzela, *Region, regionalizm, regionalizacja – wybrane aspekty teoretyczne*, Studia i Materiały Miscellanea Oeconomicae 15(2011)1, s. 13-17.

⁵ Por. A. Gąsior-Niemiec, *Polskie regiony...*, s. 12-21.

⁶ A. Kwilecki, *Region i badania regionalne w perspektywie socjologii*, *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny* (1992)2, s. 38.

⁷ Por. W. Świątkiewicz, *Region i regionalizm w perspektywie antropocentrycznego paradygmatu kultury*, w: *Regionalizm polski u progu XXI w.*, red. S. Bednarek, S. Słowik, J. Wojtaś, A. Kociszewski, A. J. Omelaniuk, Wydawnictwo D'TSK Silesia, Wrocław 1994, s. 25-26.

⁸ Por. E. Chudziński, *Regionalizm...*, s. 12.

stwierdza S. Bednarek, „trudno sobie wyobrazić regionalizm bez jakiejś wiedzy o regionie, jakiejś koncepcji regionalności i bez uczestniczenia w kulturze regionu, [...] samo odkrycie regionalności jest zasługą regionalizmów – te zaś z natury rzeczy odwołują się do wiedzy o regionie jako podstawy swych programów, akcji edukacyjnych i kampanii politycznych”⁹. O istotnym związku między pojęciem regionu i regionalizmu świadczy chociażby jedna z licznych koncepcji regionalizmu, która terminem tym określa po prostu kierunek w badaniach naukowych¹⁰, których przedmiotem jest region, a efektem m.in. przytoczone powyżej typologie regionów, wyodrębnianych na postawie różnorodnych kryteriów.

Jak wskazuje H. Skorowski, regionalizm może być rozumiany jako pewien aspekt obiektywnej rzeczywistości, przestrzeń, z którą człowiek odczuwa szczególny związek, jak np.: rodzinne środowisko geograficzne, społeczne lub kulturowe. Przestrzeń tą określić można mianem małej ojczyzny, ojczyzny lokalnej czy regionalnej, która jest źródłem wartości oraz wzorców postępowania¹¹.

W ujęciu tradycyjnym regionalizm utożsamiany jest także z takimi pojęciami, jak: folklor, kultura ludowa i tradycja ludowa. Dotyczy zatem różnych form zachowywania i kultywowania „zabytkowych form obyczajów, gwary, pieśni, tańca, strojów, sztuki i literatury ludowej”¹². Kolejna grupa określeń pojęcia regionalizmu dotyczy sfery subiektywnych odczuć człowieka. W ramach tej grupy definicji, regionalizm oznacza poczucie przynależności do regionu, przywiązania do małej ojczyzny, więzi uczuciowej z określonym obszarem, identyfikację z rodzinnym miejscem bądź lokalny patriotyzm¹³.

Do powyższych koncepcji regionalizmu nawiązuje definicja zaproponowana przez G. Gorzelaka, który regionalizm traktuje jako „zjawisko poszukiwania przez zbiorowość terytorialną, wewnątrz większego systemu państwowego, własnej tożsamości”¹⁴. Zgodnie z tym rozumieniem, podstawą kształtowania się regionalizmu jest subiektywna relacja bytu społecznego do poszczególnych wymiarów zamieszkiwanego przez siebie regionu¹⁵. Najbardziej powszechna definicja regionalizmu ujmuje to zjawisko w kategoriach szczególnego rodzaju działalności, która opiera się na kulturze regionu oraz uwzględnia potrzeby i oczekiwania jego wspólnoty¹⁶. Jak podaje *Encyklopedia socjologii*, regionalizm to „ruch społeczny oparty na lokalnej kulturze, lokalnych potrzebach i aspiracjach. Regionalizm miewa różne oblicza: od poczucia pewnej odrębności kulturowej i chęci walo-

⁹ S. Bednarek, *W kręgu małych ojczyzn. Szkice regionalistyczne*, Wydawnictwo DTSK Silesia, Wrocław – Ciechanów 1996, s. 6.

¹⁰ Por. E. Chudziński, *Regionalizm...*, s. 7.

¹¹ Por. H. Skorowski, *Europa regionu...*, s. 34-35.

¹² Tamże, s. 35-36.

¹³ Por. tamże, s. 36-37.

¹⁴ G. Gorzelak, *Regionalizm i regionalizacja w Polsce na tle europejskim*, w: *Czy Polska będzie państwem regionalnym*, red. G. Gorzelak, B. Jałowiecki, Wydawnictwa Europejskiego Instytutu Rozwoju Regionalnego i Lokalnego, Warszawa 1993, s. 45.

¹⁵ Por. W. Świątkiewicz, *Region i regionalizm...*, s. 26.

¹⁶ Por. B. Jałowiecki, M. S. Szczepański, G. Gorzelak, *Rozwój lokalny i regionalny...*, s. 210-211.

ryzowania miejscowych wartości poprzez chęć kultywowania własnego dialektu, domaganie się równych praw dla swojej odrębności w państwie narodowym i ogólnie większej sprawiedliwości po postulaty autonomii czy nawet żądania separatystyczne¹⁷.

Zgodnie z powyższą definicją, regionalizm odnosi się do wielowymiarowej działalności na rzecz określonego regionu, która nie ogranicza się jedynie do aktywności w płaszczyźnie kulturowej. Jest to zatem szeroko rozumiany ruch społeczny, którego celem jest obrona, promocja i rozwój wartości regionu: języka, tradycji i kultury regionalnej. Może być to również działalność na rzecz rozwoju ekonomicznego regionu i zaangażowania regionalnej społeczności w realizację inicjatyw w płaszczyźnie gospodarczej. W ramach działalności na rzecz regionu uwzględnia się także ruch polityczny, podkreślający autonomię regionu, rozwijający regionalną samorządność i przejawiający się w postaci różnych inicjatyw obywatelskich. Przedstawione powyżej koncepcje regionalizmu grupują się w ramach trzech, zaproponowanych przez H. Skorowskiego, kategoriach pojęciowych: pierwsza traktuje regionalizm jako aspekt obiektywnej rzeczywistości, druga umiejscawia go w sferze wewnętrznych odczuć człowieka, natomiast trzecia rozumie to zjawisko jako działalność.

Literatura przedmiotu bogata jest w wiele innych koncepcji regionalizmu. Niektóre z nich określają ten termin mianem idei bądź „ideologii historycznie ukształtowanych zbiorowości terytorialnych o żywej świadomości więzi lokalnych i poczuciu odmienności względem innych zbiorowości”¹⁸. Za pomocą tej ideologii artykułowane są cele i dążenia wspólnot regionalnych. Regionalizm rozumiany jako ideologia może z jednej strony stanowić podstawę zawiązywania się ruchów społecznych, których zadaniem jest wprowadzanie w życie przyjętych założeń, z drugiej zaś może być następstwem ich aktywności¹⁹. Współcześnie regionalizm jest również uznawany za element ideologii antyglobalistycznej, stanowiąc przeciwwagę i alternatywę wobec globalizmu²⁰. Inne koncepcje teoretyczne utożsamiają pojęcie regionalizmu z tendencją występującą w literaturze, polegającą na akcentowaniu tematyki regionalnej lub lokalnej, w tym także lokalnej gwary, dialektu bądź języka (np. literatura kaszubska), lub też stylem w budownictwie i architekturze eksponującym regionalną tradycję, specyfikę przyrody i krajobrazu (np. styl zakopiański)²¹.

¹⁷ B. Jałowiecki, *Regionalizm*, w: *Encyklopedia socjologii*, red. H. Domański, W. Morawski, J. Mucha, M. Ofierska, J. Szacki, M. Ziółkowski, Oficyna Naukowa, Warszawa 2000, s. 282-283.

¹⁸ J. A. Omelaniuk, *Regionalizm w Polsce na przełomie tysiącleci*, Wydawnictwo DTSK Silesia, Wrocław – Gorzów Wielkopolski 2002, s. 13.

¹⁹ Por. E. Chudziński, *Regionalizm...*, s. 7.

²⁰ Por. A. Tyszka, *Zmiana paradygmatu...*, s. 3.

²¹ Por. E. Chudziński, *Regionalizm...*, s. 7; szerzej na temat regionalizmu w architekturze B. M. Pawlicki, *Granice dzieł przeszłości i nowości – problem aksjologiczny*, Teka Komisji Architektury, Urbanistyki i Studiów Krajobrazowych OL PAN, (2008)IVa, s. 7-12.

We współczesnych opracowaniach dotyczących rzeczywistości regionalizmu odnaleźć można rozróżnienie pomiędzy regionalizmem „starym” i „nowym”. Z punktu widzenia niniejszego opracowania powyższe continuum ma istotne znaczenie ze względu na fakt, iż kryterium tego podziału odnosi się do współczesnych przemian regionalizmu. Pojęcie „starego regionalizmu” nawiązuje do tych tradycji regionalizmu, których początek miał miejsce w XIX w., natomiast termin „nowy regionalizm” określa współczesny etap rozwoju regionalizmu, który rozpoczął się umownie pod koniec XX w.²². Charakterystyczne dla „starego regionalizmu” jest kojarzenie go z oddolnym ruchem społecznym opartym na tradycyjniejszych założeniach ideologicznych. Odwołuje się on do potrzeby ochrony wartości regionu i kładzie szczególny nacisk na rozwój obiektywnych elementów regionalnej kultury, jak język, folklor, dialekt itp.²³. Tożsamość regionalna związana jest z ukształtowanymi i akceptowanymi na danym obszarze systemami norm i wartości, które przejawiają się w specyficznym stylu życia i gospodarowania, kulturze, obyczajach²⁴. Wprowadzenie do publicznego dyskursu pojęcia „nowego regionalizmu” związane jest z rozwojem procesów globalizacji, integracji europejskiej, zmianą sposobu myślenia o regionie oraz osłabieniem znaczenia i roli państw narodowych. Nowy regionalizm charakteryzuje nowe podejście do terytorium, które ma znaczenie już nie tylko z punktu widzenia symboliki czy też eksploatacji jego zasobów. Jest ono ważnym elementem konstruowania strategii ekonomicznych, określa możliwości współpracy, kreowania konkurencyjności regionu, wyznacza szanse i zagrożenia rozwoju społeczności regionalnej²⁵. Podobnie nowego wymiaru nabiera tożsamość regionalna, która nie ogranicza się do odwołań do tradycyjnych wartości danego obszaru, ale „funkcjonuje jako mechanizm świadomego i twórczego sięgania do tradycji w celu mobilizowania działań zbiorowych w obliczu zmieniających się uwarunkowań rynkowych i politycznych”²⁶. Ze względu na ograniczenie możliwości państwa w zakresie polityki gospodarczej, podmioty podejmujące się realizacji inicjatyw na rzecz regionu działają bardziej niezależnie, a państwo jest tylko jednym z wielu adresatów tych działań²⁷. Cechą charakterystyczną „nowego regionalizmu” jest zatem przede wszystkim podporządkowanie specyfiki regionu logice ekonomicznej, niemniej jednak na mapie Europy obserwować można współistnienie zarówno „starych”, jak i „nowych” regionalizmów.

Krótki przegląd obecnych w literaturze naukowej koncepcji regionalizmu ukazuje niezwykle wieloznaczność tego zjawiska. Na uwagę zasługuje fakt, iż

²² Por. A. Gąsior-Niemiec, *Polskie regiony...*, s. 26-27.

²³ Por. J. Poniedziałek, *Regionalizm na Warmii i Mazurach*, Studia Regionalne i Lokalne 46(2011)4, s. 52.

²⁴ Por. A. Bukowski, *Region tradycyjny w unitarnym państwie w dobie globalizacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 24.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ Por. A. Gąsior-Niemiec, *Polskie regiony...*, s. 50-63.

żadna z definicji regionalizmu nie oddaje w pełni jego specyfiki i rozpiętości. W każdej z nich odnaleźć można inny aspekt tego fenomenu. Wydaje się, że dopiero połączenie wszystkich koncepcji daje pełny obraz rzeczywistości regionalizmu. Uwzględniając wszystkie aspekty przywołanych wyżej określeń terminu regionalizm, można dokonać podsumowania rozważań teoretycznych i stwierdzić, iż regionalizm to przede wszystkim działalność na rzecz regionu, której celem jest zachowywanie i rozwijanie jego specyficznych wartości, a która przenika wszystkie płaszczyzny życia człowieka – społeczną, kulturową, ekonomiczną, polityczną. Aktywność ta odnosi się zarówno do osobistego poczucia przynależności do regionu – jest wyrazem tożsamości regionalnej, jak i do regionu w wymiarze rzeczywistym, terytorialnym, konkretnego miejsca zakorzenienia. Regionalizmowi towarzyszy ponadto idea wyznaczająca kierunek działania wspólnoty regionalnej.

Zmieniająca się sytuacja społeczno-polityczna jest jednym z ważniejszych aspektów kształtowania się regionalizmu w Polsce. Oprócz idei regionalizmu, która zasadza się na niezmiennych wartościach i przesłankach, istotnym elementem są konkretne warunki funkcjonowania regionalizmów zarówno w płaszczyźnie wewnątrzpaństwowej, jak i międzynarodowej (europejskiej).

Analizując rozwój regionalizmu w Polsce, począwszy od XIX w., aż po rok 1989 r., wyodrębnić można kilka etapów. Niemniej jednak, w całym tym długim okresie zasadnicze elementy działalności regionalistycznej pozostawały te same. Przełom nastąpił dopiero po wprowadzeniu systemu demokratycznego. Dynamika zmian, jakie miały miejsce w ciągu ostatnich dwudziestu kilku lat, skłania do refleksji na temat współczesnego oblicza regionalizmu w Polsce.

3. REGIONALIZM W POLSCE PRZED 1989 ROKIEM XX WIEKU

Początki trwałego ruchu regionalnego w Polsce sięgają końca XIX w. Zarówno badacze problematyki regionalnej, jak i sami regionaliści wskazują, że w początkowym okresie jego kształtowania się był to przede wszystkim regionalizm kulturalny. Jego idea związana była z sytuacją porozbiorową, nawiązywała do niepodległościowej idei okresu romantyzmu. W konsekwencji podziału terytorium Polski pomiędzy państwa zaborcze, poszczególne regiony zostały podporządkowane różnym systemom społeczno-politycznym, co znacznie utrudniało rozwój więzi kulturowych, społecznych, gospodarczych. W tych trudnych warunkach regionalizm koncentrował się na ukazywaniu polskiej kultury regionalnej jako elementu kultury narodowej, miał na celu rozwijanie poczucia świadomości narodowej²⁸. Przejawem działalności regionalistycznej było powstawanie i działalność towarzystw kulturalnych, naukowych, literackich, oświatowych o różnym zasięgu, muzeów, prasy, jak również organizacji gospodarczych i samorządowych.

²⁸ Por. E. Chudziński, *Regionalizm w Polsce. Genealogia – fazy rozwoju – perspektywy*, w: *Czy jest miejsce dla regionalizmów w kontekście integracji europejskiej?*, s. 53; J. A. Omelaniuk, *Regionalizm w Polsce na przełomie tysiącleci...*, s. 15.

Grupą najbardziej zaangażowaną w realizację zadań poszczególnych organizacji była inteligencja²⁹. Działalność skupiona wokół towarzystw regionalnych uważana jest za fenomen polskiego regionalizmu w tym okresie. Spełniały rolę ośrodków „walki o przetrwanie języka narodowego, rodzimej kultury i obyczajów”³⁰. Instytucje te przyczyniły się do rozwoju badań naukowych związanych z rzeczywistością regionalizmu oraz stwarzały możliwość przetrwania kultury ludowej, regionalnego folkloru. Kształtująca się w ten sposób tożsamość regionalna stanowiła element składowy tożsamości narodowej.

W wyniku odzyskania przez Polskę niepodległości regionalizm stanął w obliczu nowych wyzwań i zadań. Realizacja celów związanych z wspieraniem wartości i odrębności regionalnych zbiegła się z koniecznością wsparcia procesów integracji regionów w ramach odradzającego się państwa. Głównym wymiarem działalności ruchu regionalnego w II Rzeczypospolitej stała się płaszczyzna naukowa. Jego reprezentatywnymi instytucjami były Powszechne Uniwersytety Regionalne, a grupą najbardziej zaangażowaną – nauczyciele szkolni i akademicy, a także pisarze (np. S. Żeromski). Działalność autorytetów moralnych i intelektualnych na rzecz regionalizmu stanowiła inspirację dla rozwoju badań nad specyfiką regionu w poszczególnych obszarach wiedzy³¹.

Początkowy etap ożywionego rozwoju regionalizmu został przerwany wybuchem wojny, okupacją, a następnie kilkudziesięcioletnim okresem funkcjonowania realnego socjalizmu. W latach 1939-1945 działalność ruchu regionalnego prowadzona była w konspiracji lub została zawieszona. Znaczenie idei regionalizmu zdecydowanie osłabło, szczególnie w wyniku włączenia jej w działalność antypolską³². Lata 1945-1989 stanowią okres ograniczonej działalności ruchu regionalnego lub – jak pisze J. Poniedziałek – „regionalizmu reglamentowanego”³³. Centralistyczna polityka władz dążyła do ukształtowania homogenicznego społeczeństwa, odrzucając tym samym podstawy pluralizmu i różnorodności. Zgodnie z wprowadzaną w życie zasadą jedności interesów, stawiano znak równości między jednostką, społeczeństwem i państwem. Władza ingerowała we wszystkie obszary życia obywateli. W dyskursie publicznym lekceważono istnienie różnorodności, a wszelkie przejawy odrębności kulturowej, etnicznej itp. często skazane były na zepchnięcie do sfery prywatnej³⁴. Obowiązująca ówczesnie ideologia stała w sprzeczności z podstawowymi założeniami regionalizmu. Po odwilży w 1956 r. możliwe stało się zawiązywanie bądź wznawianie działalności organizacji regionalnych. Niemniej jednak miała ona charakter ograniczony. Instytucje te kontrolowane były przez władze i zmuszane do uwzględniania powszechnie

²⁹ Por. E. Chudziński, *Regionalizm w Polsce. Genealogia...*, s. 53.

³⁰ J. A. Omelaniuk, *Regionalizm w Polsce na przełomie tysiącleci...*, s. 16.

³¹ Por. E. Chudziński, *Regionalizm w Polsce. Genealogia...*, s. 59-72.

³² Por. tamże, s. 73-74.

³³ Por. J. Poniedziałek, *Regionalizm ...*, s. 53.

³⁴ Por. tamże; H. Bojar, *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie III Rzeczypospolitej Polskiej*, Wydawnictwo Funna, Wrocław 2000, s. 80-84.

obowiązującej ideologii. Pomimo pozornego wsparcia ze strony władz, traktowane były instrumentalnie. Kulturowanie folkloru uznawane było raczej za element ozdoby, aniżeli wyraz odrębności i regionalnych aspiracji³⁵.

Wydaje się, że pobieżne spojrzenie na proces rozwoju regionalizmu w Polsce do 1989 r. pozwala na określenie kilku jego zasadniczych elementów, składających się na tradycyjny model polskiego regionalizmu. Nie ulega wątpliwości, że w omawianym okresie regionalizm wyróżniał przede wszystkim wymiar instytucjonalny w postaci aktywności towarzystw miłośników regionu, stowarzyszeń regionalnych, które realizowały inicjatywy w płaszczyźnie społecznej, kulturalnej, naukowej, literackiej, oświatowej, artystycznej itp. Celem tej społecznikowskiej działalności były m. in. ochrona stanu środowiska, propagowanie podtrzymywania pamięci o zabytkach kultury i przyrody, tradycjach i zwyczajach, historii regionu, wpływ na polepszanie warunków życia w regionie w wymiarze cywilizacyjnym i gospodarczym³⁶. Nie ulega wątpliwości, że regionalizm polski do 1989 r. mieści się w koncepcji starego regionalizmu, odnoszącego się do szeroko rozumianej aktywności społeczno-kulturalnej.

4. REGIONALIZM PO 1989 ROKU XX WIEKU

Transformacja systemowa początku lat 90., przyjęcie modelu demokratycznego państwa prawa, jak również szereg zmian związanych z reformą samorządową i integracją europejską, doprowadziły do istotnej jakościowej zmiany także w rzeczywistości regionalizmu. W kontekście powyższych zagadnień, istotne wydaje się przeanalizowanie najważniejszych aspektów współczesnego regionalizmu.

Po pierwsze, ogromne znaczenie dla kształtowania się regionalizmu w Polsce miała restytucja samorządu terytorialnego, szczególnie gminnego, co w praktyce oznaczało przywrócenie podmiotowości społeczności lokalnej. Pojęcie podmiotowości jest w socjologii rozumiane jako działalność człowieka będąca wyrazem jego aktywnej postawy wobec świata³⁷. P. Sztompka definiuje podmiotowość jako syntetyczną właściwość społeczeństwa wyrażającą się w „zdolności do społeczno – historycznej zbiorowej praktyki” lub inaczej „do samoprzekształcania się”³⁸, natomiast H. Skorowski określa ją jako „możliwość swobodnego istnienia i działania w ramach społeczności państwowej, a także autentycznego stanowienia o sobie we wszystkich płaszczyznach codziennej egzystencji”³⁹. Dzięki odnowieniu działalności samorządu terytorialnego możliwe było zaistnienie socjologicz-

³⁵ Por. J. Poniedziałek, *Regionalizm ...*, s. 53-54.

³⁶ Por. A. Tyszka, *Zmiana paradygmatu...*, s. 5.

³⁷ Por. M. Mularska-Kucharek, *Podmiotowość mieszkańców Łodzi i jej uwarunkowania*, Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Sociologica (2011)38, s. 123.

³⁸ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 587-590.

³⁹ H. Skorowski, *Samorząd terytorialny źródłem dynamizmu wspólnoty i osoby ludzkiej*, *Seminare* (2004)20, s. 276-277.

nie realnej wspólnoty mieszkańców, która na podstawie identyfikacji i przynależności lokalnej przejawia aktywne postawy obywatelskie motywowane dążeniem do zaspokojenia interesów i potrzeb lokalnych, jak też poczuciem solidarności międzyludzkiej⁴⁰. W kontekście problematyki regionalizmu, coraz większe znaczenie przypisać można zatem aktywności władz samorządowych oraz społeczności lokalnej działających na rzecz swojej małej ojczyzny.

Kolejnym nowym zjawiskiem determinującym współczesne przemiany regionalizmu jest zanikanie tradycyjnych, historycznie warunkowanych kryteriów wyznaczania granic regionów. Odrębność społeczno-kulturowa, w postaci języka, folkloru czy kultury ludowej wyznaczających tożsamość regionalną, stanowiła podstawowy czynnik wyodrębniania regionów w początkowym okresie rozwoju regionalizmu. Obecnie, w wyniku nakładających się na siebie procesów globalizacji oraz regionalizacji kraju, wyznaczniki te nie pełnią już roli dominujących⁴¹. Dodatkowo, w literaturze przedmiotu region często utożsamiany jest z obszarem województwa, podczas gdy granice województw w większości przypadków nie odpowiadają historycznie ukształtowanym regionom społeczno-kulturowym⁴². Współcześnie takie regiony, jak: Mazowsze, Śląsk, Małopolska, Galicja, określane są mianem reliktowych, czyli takich, które w przeszłości funkcjonowały jako samodzielne jednostki administracyjne lub polityczne, natomiast obecnie funkcjonują w ramach większego organizmu państwowego, będąc często podzielone pomiędzy kilka województw⁴³.

Jak wskazano wcześniej, w tradycyjnym modelu polskiego regionalizmu, głównym podmiotem działalności na rzecz regionu były różnego rodzaju towarzystwa regionalne. Współcześnie obserwować można nie tylko szerszy udział innych podmiotów, ale również zdecydowanie szerszy katalog zadań i form realizacji poszczególnych inicjatyw, które uznać można za przejaw działalności regionalistycznej. Ważnym podmiotem regionalizmu w Polsce stał się samorząd terytorialny, który jest wyposażony w lokalny lub regionalny budżet, możliwość podejmowania decyzji i inne narzędzia realizacji projektów i angażowania w nie lokalnej/regionalnej społeczności. Wydaje się, że władze lokalne i regionalne dobrze odnajdują się w nowych warunkach i przejmują inicjatywę, marginalizując tym samym rolę regionalnego ruchu stowarzyszeniowego. Jednocześnie powstaje wiele struktur zarówno o zasięgu lokalnym, regionalnym, wojewódzkim, jak

⁴⁰ Por. J. Malikowski, *Instytucjonalizacja ładu gminnego*, Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Sociologica (2011)37, s. 8.

⁴¹ Regionalizacja, w odróżnieniu od regionalizmu, oznacza działanie instytucji państwa, polegające na reorganizacji terytorium kraju w celu wyrównywania dysproporcji, zmniejszania różnicowań regionalnych, niekoniecznie uwzględniające specyfikę kulturową regionów i aspiracje ich mieszkańców. Por. B. Jałowiecki, M. S. Szczepański, G. Gorzelak, *Rozwój lokalny i regionalny...*, s. 210; A. Tysza, *Zmiana paradygmatu...*, s. 3-4.

⁴² Por. A. Sadowski, *Od Polskiej lokalnej do regionalnej*, w: *Kręgi integracji i rodzaje tożsamości*, red. W. Wesołowski, J. Włodarek, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005, s. 142.

⁴³ Por. B. Jałowiecki, M. S. Szczepański, G. Gorzelak, *Rozwój lokalny i regionalny...*, s. 207.

i międzyregionalnym, ogólnopolskim i europejskim, często o charakterze sieciowym, stanowiących wyraz aktywności obywatelskiej. Przykładem mogą być Lokalne Grupy Działania tworzone na potrzeby programu LEADER. Realizowane przez nie zadania odpowiadają tradycyjnej idei regionalizmu, przy czym wpisują się we współczesną rzeczywistość poprzez aktywne korzystanie z możliwości wsparcia finansowego ze strony Unii Europejskiej⁴⁴.

Powyżej wskazano niektóre, najważniejsze przejawy istotnych zmian zachodzących we współczesnym regionalizmie w Polsce. Przemiany te są wyrazem przewartościowania sposobu myślenia o regionie. Działania na rzecz regionu nie koncentrują się już głównie na płaszczyźnie kulturowej. Regionalny ruch stowarzyszeniowy ustąpił miejsca samorządom terytorialnym i inicjatywom obywatelskim, które dodatkowo – dzięki umiejętności korzystania z funduszy unijnych – kształtują nowoczesne oblicze regionalizmu bliskie koncepcji „nowego regionalizmu”. Jak słusznie zauważa A. Tyszka, „ruch stowarzyszeniowy regionalistów nie ma już monopolu na reprezentowanie interesów lokalnych i regionalnych na forum publicznym”⁴⁵.

5. PODSUMOWANIE

Niniejsza publikacja stanowi próbę odpowiedzi na pytanie o charakterystyczne cechy polskiego regionalizmu w poszczególnych etapach jego rozwoju. Skonfrontowanie ze sobą tradycyjnego modelu regionalizmu sprzed 1989 r. z obecnymi przejawami tego zjawiska pozwala na określenie zasadniczych elementów składających się na nowoczesne oblicze regionalizmu w Polsce w XXI w.

Zasadne wydaje się uznanie roku 1989 za przełomowy. Do tego czasu regionalizm charakteryzował się przede wszystkim aktywnością stowarzyszeniowego ruchu regionalnego oraz podejmowaniem przez regionalistów działań w płaszczyźnie życia kulturowego, co pozwala umiejscowić go w koncepcji „starego regionalizmu”. W wyniku dynamicznych zmian, które nastąpiły w ostatnich latach, polski regionalizm przyjmuje cechy „nowego regionalizmu”. Towarzystwa regionalne nie są już pierwszoplanowym podmiotem działań regionalnych. Ważnym podmiotem stały się samorządy terytorialne oraz różne instytucjonalne formy działalności obywatelskiej, które wykorzystują umiejętność korzystania z finansowania pozyskanego ze środków europejskich w zakresie inicjatyw na rzecz regionu. Społecznikowska działalność ukierunkowana na zachowywanie i kultywowanie regionalnych wartości kulturowych to tylko jeden z elementów współczesnego regionalizmu. Katalog inicjatyw poszerzony został o takie, które wykazują orientację proekonomiczną, upatrują w elementach odrębności kul-

⁴⁴ Por. D. Kasprzyk, *Regionalizm w Internecie (wybrane zagadnienia)*, <http://cyfrowaetnografia.pl/Content/4660/Strony+od+Homo-Interneticus-9_Kasprzyk.pdf>, (data dostępu: 15.04.2013); A. Tyszka, *Zmiana paradygmatu...*, s. 7-8.

⁴⁵ A. Tyszka, *Zmiana paradygmatu...*, s. 7.

turowej możliwości wykorzystania ich w kreowaniu rozwoju regionu, zarówno w wymiarze wewnątrzpaństwowym, jak i europejskim.

Obserwacja dzisiejszych przemian pozwala stwierdzić, że regionalizm nie może ograniczać się tylko i wyłącznie do realizacji jego tradycyjnych idei, przy jednoczesnym odrzucaniu wszelkich możliwości włączania się w coraz to nowe inicjatywy. Podkreślić należy, że możliwe i potrzebne jest kształtowanie nowoczesnego oblicza regionalizmu, który z jednej strony umiejętnie wkomponowuje się w procesy integracji europejskiej czy globalizacji, z drugiej zaś uwzględnia tradycyjny ruch stowarzyszeniowy jako partnera swoich działań.

REGIONALISM IN POLAND – TRADITION AND THE PRESENT
(SELECTED ISSUES)

Summary

An analysis of the history of the formation of regionalism in Poland indicates the year 1989 as a breakthrough. Before that time, the traditional model of regionalism focused primarily on the socio – cultural area. After the introduction of a democratic system, many changes can be observed, which resulted in a wide catalog of activities concentrated on the development of the region and an increased number of companies undertaking such initiatives. Modern Polish regionalism consists, above all, of the activity of the local government and the citizens themselves, who respond to the requirements of European integration and globalization. These new aspects are associated with the concept of the new regionalism.

Keywords: region, regionalism, neo-regionalism, Poland after 1989

Nota o Autorze: mgr Magdalena Markocka, asystent w Katedrze Grup Etnicznych i Regionalizmu na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Zainteresowania badawcze: socjologia regionu, regionalizm, tożsamość regionalna, samorząd terytorialny, społeczności lokalne.

Słowa kluczowe: region, regionalizm, nowy regionalizm, Polska po 1989 r.

Ks. JAROSŁAW KORAL SDB
Wydział Nauk Historycznych i Społecznych
UKSW, Warszawa

NEGATYWNE SKUTKI BEZROBOCIA WTÓRNEGO

1. WSTĘP

Jednym z największych problemów współczesnego świata jest postępujący spadek zatrudnienia oraz malejąca liczba powstających, nowych miejsc pracy, co skutkuje wzrostem liczby osób bezrobotnych. Bezrobocie to zjawisko budzące wiele obaw wśród ekonomistów, polityków oraz całego społeczeństwa. Jest zjawiskiem, które pojawia się wobec braku równowagi na rynku w pracy, w sytuacji, w której liczba osób zdolnych i chętnych do pracy przewyższa ilość miejsc pracy.

Do najczęściej wymienianych przyczyn bezrobocia należą: likwidacja niektórych gałęzi przemysłu, zmniejszenie popytu na konkretne dobra czy usługi, ograniczanie produkcji, brak informacji o miejscach pracy, brak mobilności, przeniesienie produkcji, niedostosowane do potrzeb rynku wykształcenie pracowników, zmiany w technologii oraz wysokie obciążenia fiskalne¹. Niniejsza refleksja będzie próbą ukazania bezrobocia wtórnego jako czynnika generującego powstawanie i rozszerzanie się negatywnych skutków w życiu społeczeństwa polskiego. Przyczym, przez bezrobotnych wtórnych (ponownych) w artykule rozumie się tych, którzy po raz drugi lub kolejny zgłaszają się do urzędów pracy w celu uzyskania statusu bezrobotnego. Zjawisko wtórnego bezrobocia w Polsce jest dość istotne, ponieważ jego wskaźnik wzrasta z roku na rok. Kolejne rejestracje tych samych ludzi wynikają przede wszystkim z faktu zawierania krótkookresowych umów o pracę. Wiąże się także z powrotami do ewidencji w celu uzyskania prawa do ubezpieczenia zdrowotnego.

¹ Por. M. Cutter, *Teoretyczne spojrzenie na problem bezrobocia*, w: *Polska na drodze do społeczeństwa informacyjnego: między rozwojem a wykluczeniem w Zjednoczonej Europie*, red. A. Marca, I. Wagner, Ośrodek Wydawniczo-Poligraficzny SIM, Warszawa 2005, s. 395-398.

2. BEZROBOCIE WTÓRNE PRZYCZYNĄ WZROSTU PAUPERYZACJI SPOŁECZEŃSTWA

Praca zawodowa stanowi jeden z najbardziej istotnych elementów życia rodzinnego, determinujących postawy i zachowania ludzi dorosłych. W sposób pośredni oddziałuje ona także na zachowania się innych członków rodziny, zwłaszcza dzieci, przyczyniając się do kształtowania ich systemu wartości i ocen. Szczególnie zły wpływ na życie rodzinne ma zjawisko bezrobocia ponownego. Występuje wtedy rezygnacja z życiowych planów i aspiracji, która poparta jest minimalizmem. W konsekwencji, człowiek pozbawiony pracy i jego najbliżsi zostają włączeni w proces ekonomicznej marginalizacji, która z każdym miesiącem obejmuje coraz większe rzesze społeczeństwa².

Bezwzględna rzeczywistość bezrobocia – zwłaszcza bezrobocia wtórnego – odczuwana jest przede wszystkim jako spadek dochodów bieżących, co w stosunkowo krótkim czasie prowadzi do obniżenia poziomu i zmiany struktury konsumpcji³. Jeżeli ten stan się przedłuża, przeradza się w ubóstwo i biedę. Najczęstszą reakcją na zaistniałą sytuację jest ograniczanie spożycia i oszczędzanie aż do wycofania się z rozmaitych form aktywności życiowej. Z. Kawczyńska-Butrym, analizując życie współczesnej rodziny, stwierdza: „Niezwyczajnie trudną i zgłaszaną w nieskategoryzowanych wywiadach sytuacją okazały się codzienne problemy i konieczność dokonywania radykalnych ograniczeń nawet w najbardziej podstawowych wydatkach gwarantujących przeżycie. Ograniczenia te stawały się konieczne ze względu na brak pieniędzy na podstawowe produkty”⁴. Zjawiska te stają się coraz bardziej dotkliwe w kontekście narastających dysproporcji w poziomie życia współczesnych rodzin oraz ograniczeń sferze życia ekonomiczno-gospodarczego.

Najbardziej zagrożona jest realizacja podstawowych potrzeb człowieka, związana z zaspokajaniem głodu, odzieży i bezpieczeństwa. Przeprowadzone badania potwierdzają niezbitcie fakt, że czynnikiem wyraźnie wywołującym ekskluzję materialną jest wydłużająca się sytuacja bezrobocia jednego lub więcej członków w rodzinie lub sytuacja bezrobocia ponownego⁵. Powoduje ona większy lub mniejszy spadek dochodów na jednego członka danej rodziny, co w konsekwencji prowadzi do ograniczania wydatków na życiowe potrzeby. Oczywiście jest, że zaspokojenie potrzeb życiowych jest ważniejsze niż zakup odzieży czy obuwia. Na-

² Por. J. Kobędza, *Bezrobocie jako determinant kryzysu w rodzinie*, w: *Wielowymiarowość kryzysu w rodzinie: aspekt interdyscyplinarny zjawiska*, red. M. Gawęcka, Naukowe Wydawnictwo Piotrkowskie przy Filii Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego Jana Kochanowskiego, Piotrków Trybunalski 2009, s. 185-192.

³ Por. B. Jung, *Konsumpcja a styl życia*, w: *Polityka społeczna*, red. A. Kurzynowski, Oficyna Wydawnicza szkoły Głównej Handlowej, Warszawa 2002, s. 130-158.

⁴ Z. Kawczyńska-Butrym, *Życie rodziny w enklawach ubóstwa, wybrane zagadnienia*, w: *Środowiska specjalnej troski*, red. M. Kalinowski, Polihymnia, Lublin 2003, s. 17.

⁵ Por. A. Zych, *Bezrobocie jako jedna z przyczyn wykluczenia człowieka z różnych dziedzin jego życia*, w: *Polska na drodze do społeczeństwa informacyjnego...*, s. 395-398.

tomiast nie wydaje się, by wypoczynek i kształcenie były dla większości badanych ważniejsze, bardziej godne ochrony niż wydatki na odzież i obuwie. Można raczej domniemywać, że w części gospodarstw wydatki na cele rekreacyjne i edukacyjne nigdy nie były duże, a więc nie było na czym oszczędzać. Osoby pozbawione stałego miejsca pracy, by ratować swój budżet domowy, bardzo często zaciągają pożyczki u krewnych lub znajomych, wydają uskładane uprzednio oszczędności lub podejmują prace dorywcze, często nielegalne. Sytuacja materialna tych ludzi i ich rodzin jest trudna. W wielu gospodarstwach zauważa się brak podstawowych urządzeń takich jak: pralka, lodówka, odkurzacz czy zamrażarka, co w sposób zasadniczy wpływa na coraz trudniejszą sytuację materialno-bytową.

Podstawowym determinantem marginalizacji życia rodzin bezrobotnych jest spadek wydatków na żywność. Autor niniejszej refleksji, analizując sytuację takich rodzin, stwierdza: „Wiele gospodarstw domowych nie stać po prostu na zakup dostatecznych ilości mięsa, drobiu i jego przetworów, cukru, owoców oraz artykułów mlecznych. Powszechną praktyką stało się kupowanie produktów żywnościowych nieco gorszej jakości, na różnego rodzaju bazarach i rynkach. Ludzie bezrobotni nabywają także pożywienie, które zostało przecenione ze względu na upływający termin ważności. W nabywaniu produktów kierują się zazwyczaj zasadą ilości, a nie jakości. Na taki sposób życia i gospodarowania narażone są szczególnie rodziny wielodzietne, niepełne oraz kobiety samotnie wychowujące dzieci. Największy udział gospodarstw, których nie stać na zaopatrzenie w większość wymienionych artykułów żywnościowych, obserwuje się w małych, kilkutyśięcznych miasteczkach oraz w środowisku wiejskim. Wiąże się to z wysokim wskaźnikiem bezrobocia w tych ośrodkach i stosunkowo niewielkimi dochodami, jakie się tam uzyskuje w porównaniu z sytuacją w dużych miastach”⁶. Konsumpcja żywności w rodzinach ponownie bezrobotnych wyraźnie odbiega od struktury spożycia osób pracujących, przy czym różnica polega nie tyle na ilości, ile na jakości pożywienia.

Utrata mieszkania lub eksmisja z niego, to kolejne kwestie, które dotyczą rodzin osób bezrobotnych. Mieszkanie, po wyżywieniu, jest dobrem pierwszej potrzeby dla człowieka. Brak mieszkania lub perspektywa jego utraty z powodu niemożności opłacenia czynszu pozbawia człowieka społecznego, ekonomicznego, a przede wszystkim biologicznego bezpieczeństwa. Z faktem posiadania i używania mieszkania lub jego najmem związana jest kwestia uiszczenia odpowiednich należności. Prawie każdego roku mamy do czynienia ze znacznymi podwyżkami opłat mieszkaniowych, co odbija się bardzo niekorzystnie na budżetach gospodarstw domowych, zwłaszcza rodzin z bezrobotnymi. Rodziny te posiadają nader skromne dochody miesięczne – czasami jest to tylko zasiłek dla bezrobotnych – i nie mają z czego opłacić stałych należności. Dlatego coraz częstszą praktyką jest zaleganie z opłatami, bądź tylko częściowe ich opłacanie, a dotyczy to zwłaszcza

⁶ J. Koral, *Spoleczna i gospodarcza marginalizacja bezrobocia*, Roczniki Naukowe Caritas 3(1999), s. 29.

ośrodków miejskich⁷. W takich gospodarstwach częstą praktyką jest powszechne oszczędzanie, które obejmuje używanie światła tylko wieczorem i na stosunkowo krótki czas, ograniczenia w korzystaniu z telewizji i radia czy wreszcie skromne używanie wody.

Ekskluzja ekonomiczna rodziny, której przyczyną jest bezrobocie, dotyczy również edukacji, która rozumiana jest jako wychowanie, wykształcenie, nauka oraz proces zdobywania wiedzy, umiejętności i kształcenia. Głównym problemem edukacji zarówno w Polsce, jak i na całym świecie, jest nierówny dostęp do niej. Analizując ten problem, W. Walkowska stwierdza, że: „Rosnące bezrobocie, złe warunki życia, pogłębiły nierówności w dostępie do edukacji, co w przyszłości zmniejszy szanse wyboru dalszej drogi życiowej młodych ludzi. Patrząc z perspektywy rozwoju ludzkiego, korzyści wynikające z wykształcenia przekładają się na całe społeczeństwo. Wykształcenie zwiększa możliwości lepszej pracy, dzięki której człowiek staje się niezależny finansowo, a tym samym może decydować o wyborze swojej drogi życiowej. Praca nie tylko zaspokaja ambicje, wpływa na rozwój osobowości, ale jest też wyznacznikiem miejsca w społeczeństwie. Wykształcenie przygotowuje jednostkę do aktywnego udziału w życiu społecznym, do świadomego podejmowania decyzji, udziału w kulturze oraz do stworzenia lepszych szans życiowych przyszłym pokoleniom. Społeczeństwa wysoko rozwinięte już dawno dostrzegły, że inwestowanie w edukację, w podnoszenie wykształcenia społeczeństwa to jeden z ważnych czynników rozwoju gospodarczego państwa”⁸.

W kontekście powyższej wypowiedzi, wydaje się oczywiste, że edukacja jest właściwym sposobem obrony człowieka przed zjawiskiem marginalizacji społecznej. Tę tezę potwierdza europejska polityka edukacyjna, która zakłada, że miliony ludzi chce i musi się doksztalać przez całe niemal życie, czy to ze względu na swoje zainteresowania, czy też z powodu ekonomicznego przymusu. Niestety w polskiej rzeczywistości bardzo niepokojący jest fakt zmniejszania się wydatków rodzinnych na edukację. Spowodowane to jest postępującą pauperyzacją, na którą zasadniczy wpływ ma bezrobocie. Odbija się to w bardzo niekorzystny sposób na relacjach rodzice-dzieci, bowiem te ostatnie nie zawsze potrafią zrozumieć, że nie ma wystarczającej ilości pieniędzy w budżecie rodzinnym na zaspokojenie ich wszystkich potrzeb. W związku z tym pojawiają się nieuzasadnione pretensje i żale, które ze środowiska rodzinnego często są przenoszone do szkoły. Dzieci z rodzin dotkniętych bezrobociem są niejednokrotnie przez samych nauczycieli postrzegane jako mniej zdolne i wartościowe, a w kontaktach z rówieśnikami są izolowane. Rodziców nie stać na kupno najnowszych ubrań, a dziecko tego do końca nie chce lub nie potrafi zrozumieć. Rodzą się z tego oraz sytuacje

⁷ Por. M. Woźniak, *Oblicza bezrobocia długotrwałego*, Polityka Społeczna 3(2010), s. 8-14.

⁸ W. Walkowska, *Edukacja*, w: *Polityka społeczna. Zarys wykładu wybranych problemów*, red. L. Frąckiewicz, Śląsk, Katowice 2002, s. 219.

stresogenne⁹. Niestety, bywają także i takie przypadki, że dzieci osób bezrobotnych są z premedytacją odręczane przez swoich kolegów i koleżanki, gdyż „nie pasują” do środowiska i odpowiedniej klasy społecznej.

Ze względów finansowych, dzieci z rodzin osób bezrobotnych w wielu przypadkach nie mogą także kontynuować nauki na studiach wyższych, ponieważ rodziców nie stać na opłacenie akademika lub stancji. Dotyczy to zwłaszcza środowisk wiejskich i małomiasteczkowych, czyli tych terenów, gdzie poziom bezrobocia jest bardzo wysoki. Koszty są istotną barierą dostępu do studiów wyższych, które stają się obecnie wartością pożądaną w życiu człowieka.

Rodzina bezrobotna doświadcza skutków bezrobocia wtórnego także w sferze wypoczynku i kultury. Jest prawdą fundamentalną, że to właśnie środowisko rodzinne najsilniej kształtuje potrzeby kulturalne dzieci, młodzieży i osób dorosłych. W rodzinie powstają wzory uczestnictwa w kulturze i określany jest zakres aktywności kulturalnej młodego pokolenia. Rozwijając własną kulturę, rodzina stanowi dla swoich członków środowisko kształtowania odpowiedniego systemu wartości i norm zachowania. Analizując udział rodziny w sferze kultury, *Raport o sytuacji polskich rodzin* stwierdza: „W ostatnich latach uczestniczenie rodzin w kulturze jest ściśle związane z trudnościami i problemami charakterystycznymi dla okresu transformacji ustrojowej. Kłopoty finansowe rodzin, konieczność dodatkowego zarabkowania, bezrobocie oraz zmniejszenie środków budżetowych na kulturę sprawiają, że maleje znaczenie kultury w życiu rodziny. Nie wytworzyły się też nowe – samorządowe – ścieżki dofinansowania uczestnictwa rodzin w kulturze. Samorządy decydujące o środkach na edukację artystyczną mają pilniejsze potrzeby finansowe, nie zawsze też doceniają znaczenie tej sfery życia. Niskie dochody dużej liczby rodzin spowodowały przesunięcie kultury na niskie miejsce w hierarchii potrzeb, zaś komercjalizacja różnych form działalności kulturalnej utrudnia jej dostępność dla rodzin biedniejszych i bezrobotnych”¹⁰. Niedobór środków finansowych, który uwidacznia się w większości gospodarstw domowych osób bezrobotnych, powoduje rezygnację z uczestnictwa w koncertach i spektaklach teatralnych, chodzenia do kina, zwiedzania muzeów i wystaw. Dotyczy to także zakupów książek, czasopism itp.

Z powodów finansowych wiele rodzin bezrobotnych nie może pozwolić sobie na udział w zorganizowanych formach wypoczynku. Dotyczy to głównie dzieci i młodzieży. Dla nich różnorodne instytucje pozarządowe i wyznaniowe organizują kolonie, wakacje, ferie i zimowiska¹¹. Akcje te odbywają się w spe-

⁹ Por. J. Korał, *Bezrobocie wyzwaniem dla społeczności lokalnej*, w: *Opieka i pomoc społeczna wobec wyzwań współczesności*, red. W. Walc, B. Szluz, I. Marczykowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2008, s. 208-215.

¹⁰ Pełnomocnik Rządu do Spraw Rodziny, *Raport o sytuacji polskich rodzin*, Kancelaria Prezesa Rady Ministrów Biuro Pełnomocnika Rządu do spraw Rodziny, Warszawa 1998, s. 152-153.

¹¹ Jedną z takich organizacji, która w ten sposób pomaga dzieciom z rodzin dotkniętych bezrobociem i ubóstwem, jest Caritas. Kolonie, obozy, półkolonie, pobyty u indywidualnych rodzin organizowane są we wszystkich diecezjach, zarówno na szczeblu diecezjalnym, jak i parafialnym.

cialnych ośrodkach wypoczynkowych, które położone są w atrakcyjnych turystycznie okolicach. Dorośli członkowie rodzin bezrobotnych odpoczywają raczej biernie, oglądając telewizję, słuchając audycji radiowych, kaset lub korzystając z komputera i taki styl życia przekazują własnym dzieciom. Stosunkowo trudna sytuacja materialna rodzin bezrobotnych wpływa także na ograniczenia w zakresie kontaktów towarzyskich i rodzinnych. Z powodu braku środków finansowych nie organizuje się uroczystości rodzinnych, jubileuszy czy imienin. Z tego samego powodu nie wyjeżdża się na zaproszenia rodziny z okazji ślubu czy pierwszej komunii. Następuje w ten sposób powolna izolacja i zrywanie więzów rodzinnych. Podobna sytuacja ma miejsce w odniesieniu do przyjaciół i znajomych.

Marginalizacja rodzin bezrobotnych w płaszczyźnie ekonomicznej znajduje także swoje odbicie w codziennym ubiorze. Oszczędność w zakupie nowych ubrań, bielizny i obuwia, to jedna z pierwszych reakcji, jaką wywołuje sytuacja bezrobocia. W pierwszym rzędzie na swoich ubraniach oszczędzają dorośli członkowie rodziny, jednak jeśli stan bezrobocia wydłuża się, zaczyna to dotyczyć pozostałych członków rodziny. Praktykuje się w coraz szerszym zakresie naprawianie odzieży, bądź też nabywanie jej od rodziny, krewnych i znajomych. Powszechnością stało się wśród osób bezrobotnych odwiedzanie sklepów z tzw. tanią odzieżą, gdzie istnieje możliwość zakupu różnego typu odzieży i ubrań po stosunkowo niskich cenach. Osoby bezrobotne otrzymują także wsparcie w postaci odzieży z państwowych ośrodków pomocy społecznej oraz od kościelnych organizacji charytatywnych¹². Najczęściej takie wsparcie udzielane jest z okazji Świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy.

Podsumowując przeprowadzone dotychczas refleksje, stwierdzić należy, że kurczący się coraz bardziej rynek pracy, wzrastające bezrobocie wtórne, postępujące zubożenie społeczeństwa oraz ewidentny spadek realnych dochodów sprzyjają procesom ekskluzji społecznej. Ma to swoje przełożenie na życie rodzinne, gdzie normą stają się kłótnie, awantury, wzajemne pretensje i wzrost uzależnień. Bezrobocie wtórne powoduje przede wszystkim chroniczny niedobór środków finansowych, a co za tym idzie niemożność zaspokojenia na odpowiednim poziomie podstawowych potrzeb życiowych. Powoduje to sytuację postępującego ubóstwa. Coraz większa liczba polskich rodzin dotkniętych zjawiskiem bezrobocia wtórnego zmuszana jest do ograniczania swoich wydatków na żywność, edukację, zdrowie, wypoczynek i kulturę. Jest to bardzo niepokojące zjawisko, gdyż najczęściej odbija się to na stanie zdrowia rodziny, zwłaszcza dzieci, wywołując przy tym poczucie niezadowolenia i krzywdy społecznej.

¹² Por. J. Koral, *Polskie kwestie społeczne z perspektywy parafii*, Biuletyn Pierwszego Synodu Diecezji Rzeszowskiej 4(2003), s. 19.

3. UTRATA SENSU I CELU ŻYCIA WYWOŁANA BEZROBOCIEM WTÓRNYM

We współczesnym świecie kariera i sukces zawodowy są kategoriami, które wyznaczają główne ambicje i aspiracje życiowe większości osób. Praca w społeczeństwach nowoczesnych jest czymś więcej niż tylko sposobem zarabiania pieniędzy. Jest ona w opiniach wielu socjologów także swoistą instytucją społeczną, która przejęła rolę wspólnot lokalnych jako fundamentalnego mechanizmu społecznego zakorzenienia osoby ludzkiej. To właśnie praca określa człowieka w jego środowisku, a jednocześnie także wiele mówi o stylu życia, zamożności, wykształceniu, o sposobie spędzania wolnego czasu, osiągniętym prestiżu, o dostępie do kluczowych instytucji porządku społecznego i tych wszystkich przymiotach, które są powszechnie akceptowane, cenione i pożądane. Poprzez pracę człowiek uzyskuje również socjalne bezpieczeństwo, wyznaczone ubezpieczeniami zdrowotnymi oraz emerytalnymi i rentowymi¹³. Praca jest w społeczeństwach wysoko rozwiniętych instytucją kluczową, kształtującą nie tylko indywidualne poczucie tożsamości, lecz także wyznaczającą zakres uczestnictwa jednostki w życiu danego społeczeństwa.

Tracąc kolejny raz zatrudnienie, człowiek usuwany jest z kręgu ludzi pracujących, z którymi łączyły go do tej pory szczególnego rodzaju więzi. Wokół takiej osoby zaczyna się tworzyć nowy krąg społeczny, który składa się z dwóch kategorii, z którymi człowiek uprzednio nie miał styczności. Pierwszą grupę stanowią urzędnicy państwowi oraz funkcjonariusze rozmaitych grup i instytucji, których naczelnym zadaniem jest niesienie i udzielanie pomocy osobom bezrobotnym¹⁴. Drugą kategorię tworzą osoby ponownie bezrobotne, z którymi teraz bezrobotny rozpoczyna utrzymywać kontakty z racji podobnych zajęć, zainteresowań i wielorakich okoliczności. Ten nowy krąg społeczny rozwija się kosztem innych kręgów społecznych, ponieważ człowiek bezrobotny jest niejako „skazany” na partycypację w nowej rzeczywistości.

W krajach wysoko uprzemysłowionych funkcjonuje szeroko rozpowszechnione twierdzenie, że osoba, która nie zdołała utrzymać swego miejsca pracy, jest fizycznie i psychicznie mniej wartościowa w porównaniu z tymi, którym się ta sztuka udało. Podstawy takich sądów tkwią głównie w mentalności ludzi, którzy dzięki swoim wrodzonym cechom odnieśli sukces ekonomiczny. Człowiek bezrobotny, zwłaszcza bezrobotny kolejny raz, traci motywację do poszukiwania pracy oraz traci przede wszystkim środki do utrzymania siebie i rodziny. Dla większości osób, które znalazły się w nowej dla nich sytuacji bezrobocia, jest to życiowa porażka i dramat, utrata źródła radości i zadowolenia oraz sensu dalszego życia. Bezrobocie stwarza zagrożenie dla ludzi nie tylko ze względu na to, że lękają się o swoją przyszłość, ale także dlatego, że osoba bezrobotna z czasem przestaje wie-

¹³ Por. F. Znaniecki, *Socjologia bezrobotnych*, w: *Socjologia bezrobocia*, red. T. Borowski, A. Marcinkowski, Interart, Warszawa 1996, s. 45-48.

¹⁴ Por. K.W. Frieske, P. Popławski, *Opieka i kontrola*, Interart, Warszawa 1996, s. 117-144.

ryć w siebie i zostaje pozbawiona nadziei na poprawę sytuacji. Wkrada się do jej umysłu przekonanie, że jest bezużyteczna, nikomu nie potrzebna i odrzucona przez społeczeństwo na margines życia. Liczne badania dowodzą niezbicie, że długi okres przebywania bez pracy, to dla wielu ludzi sytuacja o wysokim oddziaływaniu traumatycznym.

Bezrobocie jest sytuacją, która wywołuje liczne kryzysy komplikujące w sposób istotny normalne funkcjonowanie. Wobec faktu utraty stałego zajęcia człowiek bardzo często staje bezradny i nie wie, jak ma się zachować, jak reagować i co robić ze sobą i swoim życiem. Utrata pracy uniemożliwiająca realizowanie celów zawodowych jest źródłem kryzysów powodujących zagrożenie dla wewnętrznej integracji¹⁵. Wszystko, co dzieje się w otoczeniu zewnętrznym człowieka, pozostaje w istotnym związku z jego psychicznym funkcjonowaniem. W sytuacji braku zatrudnienia człowiek musi często zmieniać swoją rolę, sposób zachowania, rozumienia problemów. Bezrobocie wtórne powoduje duże zmiany w przestrzeni życiowej człowieka, w tzw. polu doświadczeń (środowisku) obejmującym zarówno procesy toczące się w jego wnętrzu, jak i zewnętrznym otoczeniu psychologicznym¹⁶. Stwierdzić należy z całą odpowiedzialnością, iż trudno jest wskazać jednoznacznie, które czynniki wywołują większy kryzys: te wewnątrz człowieka czy te zewnętrzne. Niemniej jednak, jedne i drugie są dla osoby bezrobotnej niekorzystne. Dlatego literatura opisuje cały szereg zróżnicowanych zachowań i reakcji ludzi pozbawionych pracy na działania, jakie podejmuje państwo w zakresie rozwiązywania tego problemu.

Pierwszym jest tak zwany syndrom bezrobocia – to zespół reakcji nieadekwatnego przystosowania się osoby do zaistniałej sytuacji bezrobocia. Osoby przejawiające ten typ zachowań dochodzą do wniosku, że państwo ich oszukało, a one same mają teraz moralne prawo oszukiwać państwo, korzystać z przywilejów oraz podejmować pracę „na czarno”¹⁷. Utrzymując status bezrobotnego, podejmują na własną rękę drobną działalność handlową, usługową i dystrybucyjną. Jest rzeczą oczywistą, iż taka działalność jest nielegalna z punktu widzenia prawa, jednakże ma ona swoją pozytywną stronę. Bezrobotny rozpoczyna działać, nie siedzi w domu i nie narzeka, lecz coś robi, a przez to zdobywa pewne doświadczenie, które będzie mógł wykorzystać w przyszłości.

Kolejnym zachowaniem możliwym u osoby bezrobotnej są reakcje z dominacją nastroju depresyjnego. Przyczyną takiego stanu jest obawa przed nadchodzącą przyszłością wobec diametralnie odmiennych warunków ekonomiczno-gospodarczych. Sam fakt bezrobocia jest odczytywany jako przerwanie kariery zawodowej, załamanie się linii życia czy wręcz zapowiedź wizji końca własnego życia.

¹⁵ Por. Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*, Instytut Teologiczny Księża Misjonarzy, Kraków 1994, s. 99.

¹⁶ R. Walczak, *Obraz siebie u kobiet długotrwale bezrobotnych*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000, s. 84-85.

¹⁷ Por. M. Szyłko-Skoczny, *Skutki bezrobocia w sferze zaspokajania potrzeb materialnych*, w: *Socjologia bezrobocia...*, s. 197-200.

W takich warunkach mogą się pojawić u bezrobotnych reakcje albo coraz większego izolowania, albo mniej lub bardziej ujawnionej agresji wobec tej rzeczywistości. Pogłębianie się takiej sytuacji może prowadzić do załamania nerwowego, stanów depresji oraz schorzeń nerwicowych.

Zjawisko bezrobocia jest bardzo niebezpieczne w przypadku ludzi młodych, gdyż powoduje nieodwracalne i negatywne następstwa w sferze życia psychicznego. Człowiek młody po skończeniu szkoły najczęściej pragnie podjąć pracę zawodową. Jest pełen zapału, entuzjazmu, ma swoje plany i marzenia. W zderzeniu z twardą rzeczywistością dowiaduje się, że wszystkie jego dotychczasowe zabiegi i wpajane przez okres szkolny wartości są nic nie warte. E. Tarkowska tak to określa: „Brak pracy, to sytuacja szczególnie trudna dla tych absolwentów szkół różnych poziomów, którzy zdobyli wykształcenie i zawód kosztem naprawdę wielkich wyrzeczeń rodziny i własnych. Załamanie się planów i nadziei ma nie tylko wymiar osobistego dramatu niespełnionych nadziei młodych ludzi, lecz pełni też negatywne funkcje społeczne. W środowiskach, w których dotychczas nie było rozbudzonych aspiracji edukacyjnych i utrwalonych wzorów dalszego kształcenia, w których powoli kształtowało się świadomość potrzeby i przydatności dalszej nauki, przykład młodych absolwentów, którzy nie mogą znaleźć pracy, demobilizuje, jest wzorem negatywnym, odstrasającym... Brak pracy dla młodzieży to zarówno ważny problem społeczny, jak i prawdziwy dramat młodych ludzi i ich rodzin; to blokada aspiracji zawodowych i rodzinnych; powstrzymana dojrzałość społeczna, zawiedzione nadzieje, już na wstępie dorosłego życia zachwiane poczucie przydatności społecznej, a także sensu edukacji i rozwoju”¹⁸.

Bezrobotny młody człowiek bardzo szybko spostrzega, że ma nadmiar wolnego czasu, a brak uporządkowanych zewnętrznych wymagań sprawia, że jego sytuacja staje się podobna do sytuacji względnej deprivacji, gdyż jest pozbawiony wielu istotnych gratyfikacji emocjonalnych, społecznych i ekonomicznych. Taka sytuacja jest stresogenna nie tylko dla bezrobotnej młodej osoby, ale także dla jej najbliższych. Z jednej strony budzi niepewność, lęk przed jutrem, z drugiej zaś obniża samoocenę, status społeczny i rodzinny. Bezrobocie sprzyja także rozkładowi wartości i norm oraz powoduje utratę sensu i celu dalszego życia. Potrzeba sensu życia wyznacza w ogóle kierunek działań człowieka i bez jej zaspokojenia nie może on funkcjonować normalnie, nie potrafi zmobilizować wszystkich swoich zdolności w maksymalnym stopniu; zaspokojenie to zaś polega na uzasadnieniu sobie w jakiś sposób sensu swojego bytu, wytyczającego jasny, praktyczny i możliwy do zaaprobowania przez siebie kierunek działania. Do normalnego funkcjonowania człowiek musi mieć jakiś cel, gdyż to właśnie on powoduje, że człowiek staje się jednostką dynamiczną i społecznie aktywną. Takim sensem i celem jest z pewnością praca, a jeżeli się ją traci lub jej nie można znaleźć, wtedy życie człowieka traci swoją wartość i determinację¹⁹. Zjawisko bezrobocia w spo-

¹⁸ E. Tarkowska, *Polscy bezrobotni*, Więź 11(2002), s. 13.

¹⁹ Por. J. Koral, *Kulturowe aspekty polskiego bezrobocia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała

sób oczywisty komplikuje ludzkie życie, poważając jego celowość i sensowność, zwłaszcza przez swoje negatywne następstwa.

Bezrobocie jest zjawiskiem międzynarodowym, dlatego jego negatywne skutki w przypadku poszczególnych ludzi posiadają ten sam charakter. Przyglądając się przyczynom i skutkom tego zjawiska, francuski biskup A. Rouet stwierdza: „Stać się bezrobotnym jest tak wielkim szokiem dla pracownika, że niekiedy nie ma on odwagi powiedzieć o tym najbliższemu. Ojciec, który stracił pracę, udaje wobec rodziny, że dalej pracuje, wychodząc każdego poranka z domu. Z przemilczaniem faktu bezrobocia łączy się izolacja: znika wiele racji społecznych, urywają się kontakty związane z prowadzeniem interesów, nie ma więcej spotkań o charakterze społecznym. Człowiek bezrobotny znajduje się niejako na uboczu, poza zasięgiem aktywnego życia. Jeszcze do niedawna bycie bezrobotnym wiązało się z poczuciem wstydu. Kto nie pracuje w okresie pełnej zdolności do pracy – z wyjątkiem choroby – ten musiał popełnić jakieś przestępstwo. Owo poczucie wstydu pozostaje na dnie duszy. Ponadto, ponieważ praca stanowi bardzo mocny środek społecznego uznania, bezrobotny przeżywa uczucie odrzucenia w stosunku do przyjaciół i swojej rodziny. Czuje się po prostu beзуżytecznym, a niekiedy nawet niepożądanym. W ten sposób bezrobocie niszczy jednostki”²⁰. Różne plany, marzenia czy życiowe aspiracje stają się po prostu nierealne.

Najczęstszą reakcją w takich przypadkach jest uświadomienie sobie sytuacji, że dosłownie z dnia na dzień przestało się być jednostką potrzebną społeczeństwu i produktywną zarazem. Jak słusznie zauważa abp D. Zimoń: „Wielu ludzi odczuwa wówczas brak zainteresowania swoją osobą, ma poczucie odrzucenia przez społeczeństwo, dyskryminacji. Prowadzi to do kształtowania się postaw zamknięcia w sobie, nieuzasadnionego wstydu, wrogości i gniewu. Ci, którzy przez dłuższy czas nie mieli żadnej pracy, stają się niezdolni do tego, by ponownie ją podjąć, tracą nie tylko nadzieję, ale i dotychczasowe aspiracje”²¹.

Przeprowadzone badania socjologiczne i psychologiczne dowodzą, że bezrobocie doprowadza w wielu przypadkach do zachowań dewiacyjnych i patologicznych. Nie są rzadkością sytuacje, gdzie utrata dotychczasowego miejsca pracy staje się bezpośrednią przyczyną popełnienia aktu samobójczego przez osobę bezrobotną²². Wzrasta również poziom przestępczości i wykroczeń karnych. Bezrobotny bowiem stara się uzasadnić kradzieże lub włamania tym, że żyje w skrajnym ubóstwie i w nędzy, że wielu dziś tak robi, że nie posiada środków do życia. Wraz ze zmianą stylu życia zmienia się także i hierarchia wartości, akceptująca podejmowanie czynów wcześniej zdecydowanie odrzucanych.

Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2009, s. 129.

²⁰ A. Rouet, *Kościół wobec bezrobocia we Francji*, tłum. M. Gołębiowski, Ateneum Kapłańskie 517(1995), s. 389-390.

²¹ D. Zimoń, *Kościół katolicki na Śląsku wobec bezrobocia*, Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła 2(2001), s. 380.

²² Por. J. Koral, *Bezrobocie jako ze współczesnych zagrożeń młodzieży*, Seminare. Poszukiwania naukowo-pastoralne 10(1994), s. 163.

Bezrobocie ze swoimi wielorakimi skutkami jest bardzo niebezpieczne także dla ludzi w tzw. kwiecie wieku, a więc między 35-50 rokiem życia, czyli wtedy, gdy człowiek posiada optymalne możliwości twórcze²³. Człowiek osiąga już w tym wieku pewną stabilizację zawodową, życiowo-rodzinną i dokonuje bilansu swoich dotychczasowych sukcesów. Pojawienie się w jego życiu rzeczywistości bezrobocia powoduje powstawanie sytuacji kryzysowej, która ma różny przebieg, czas trwania i różny stopień nasilenia. Bezrobocie oznacza zagrożenie praw człowieka do udziału w życiu gospodarczym. Marnuje się ogromny kapitał ludzkiej wiedzy i umiejętności potrzebny w procesie wytwarzania dóbr gospodarczych i usług. Część ludzi zdolnych do pracy nie wnosi wkładu do dobra wspólnego. Nie przyczynia się do powiększenia dochodu narodowego. Takie i podobne sytuacje są z pewnością dramatem dla wielu ludzi, którzy nie potrafią sobie wytłumaczyć, dlaczego w demokratycznym kraju nie można znaleźć stałego miejsca pracy. Ludzie ci obarczeni są syndromem degradacji społecznej, który przejawia się między innymi upokorzeniem z powodu pobierania zasiłku. Nie potrafią znaleźć adekwatnej odpowiedzi, dlaczego oni silni, zdrowi, w kwiecie wieku, nie pracują, lecz, aby przeżyć, muszą stać w kolejkach do urzędów pracy, by otrzymać „nędzne” pieniądze z zasiłku.

Ludzie dojrzałe między 35-50 rokiem życia cierpią również i z tego powodu, że bezrobocie w sposób drastyczny obniża ich pozycję w rodzinie ze względu na niemożność zapewnienia jej odpowiednich środków do życia. Wskutek bezrobocia wtórnego taki człowiek zaczyna powoli tracić chęć do życia, godzi się ze swoim stanem, stając się osobą bezradną²⁴. Nie chce podjąć wysiłku, by przekwalifikować się, a całe swoje dotychczasowe życie najczęściej uważa za czas stracony lub przegrany. M. Duda w tej kwestii stwierdza: „Człowiek, który jest w okresie największej aktywności zawodowej, nie mogąc jasno określić swego miejsca w drabinie społecznej, poddaje analizie swoje dotychczasowe życie. Jeżeli jeszcze dochodzi do tego brak akceptacji w sferze zawodowej np. ze strony pracodawcy, to wzrasta nie tylko poczucie krzywdy, ale wzrasta także świadomość utraty kontroli nad swoim własnym życiem. Tak więc pozbawienie człowieka pracy na dłuższy czas, wywołuje poważny kryzys rozwojowy, który łączy się z walką o własną tożsamość, drogę życia; walką o zwykłe ludzkie „istnienie” wśród innych”²⁵.

Utrata stałego zatrudnienia wywołuje w pierwszej fazie szok, następnie zaś refleksję. Początkowy stan bezrobocia (entuzjazm z dużej ilości wolnego czasu) ustępuje miejsca poczuciu niepowodzenia i porażki, które prowadzi do obniżenia własnej wartości. Osoba bezrobotna traci nadzieję na szybkie znalezienie pracy,

²³ Por. A. Klimkiewicz, *Spółeczno-prawne uwarunkowania aktywności zawodowej osób w wieku 50+ na rynku pracy*, *Polityka Społeczna* 2(2009), s. 4-10.

²⁴ Por. A. Śliwińska, *Degradacja małego miasta pod wpływem bezrobocia. Chełmża – miasto bez przyszłości*, w: *Syndrom bezrobocia*, red. R. Borowicz, K. Łapińska-Tyska, Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Warszawa 1993, s. 117-118.

²⁵ M. Duda, *Problematyka bezrobocia i jej społeczno-duchowych skutków w świetle katolickiej nauki społecznej*, *Papieska Akademia Teologiczna*, Kraków 2002, s. 125.

a do tego dochodzi zazwyczaj pogarszająca się sytuacja ekonomiczna. Ta z kolei, oddziałuje na zdrowie fizyczne i psychiczne człowieka. Osoby bezrobotne mają większe skłonności do różnorodnych infekcji i chorób, ponieważ nie odżywiają się w sposób właściwy i prowadzą niehigieniczny tryb życia. Dochodzi często do naruszenia systemu odpornościowego oraz do licznych stanów wyczerpania. Istotnym negatywnym skutkiem wtórnego bezrobocia jest rezygnacja z planów na przyszłość. Im dłuższy okres pozostawania bez pracy, tym większa apatia i ewidentny brak zainteresowania tym, co będzie, czyli przyszłością²⁶.

Pozbawienie człowieka pracy jest dla niego sytuacją trudną, która uniemożliwia przede wszystkim zaspokojenie podstawowych potrzeb. Tę tezę można zobrazować zjawiskiem głodu lub pewnego niedostatku pożywienia, które dosyć często występuje w przypadku osób bezrobotnych. Otóż człowiek głodny koncentruje się wyłącznie na tej potrzebie i dąży do jej zaspokojenia. Pozostałe aspekty jego osobowości schodzą na dalszy plan. Reakcje altruistyczne, aspiracje, motywacja podjęcia nowego zajęcia, wszelkie działania wychowawcze wobec dzieci nie wydają się być istotnymi w rzeczywistości głodu. Ciągłe życie w sytuacji zaburzenia równowagi wpływa na powiększającą się przepaść pomiędzy człowiekiem bezrobotnym a pracującym i wywiera niejednokrotnie nieodwracalne skutki w psychice ludzi, którzy stracili pracę. Wszelkie plany i aspiracje życiowe stają się nie-realne, a rozwiązaniem najczęściej przyjmowanym przez bezrobotnych jest życie z dnia na dzień, czyli bierne poddanie się swojemu losowi.

4. ZAKOŃCZENIE

Zmiany jakie zaszły w Polsce po 1989 roku sprawiły, że bezrobocie jest już zjawiskiem masowym i długotrwałym. Dotyka szerokiej rzeszy ludzi ze wszystkich środowisk, powodując ubożenie samych bezrobotnych i ich rodzin. Bezrobocie kosztuje społeczeństwo bardzo wiele, a koszty bezrobocia to nie tylko miliony złotych wydawane na zasiłki i pomoc społeczną, ale także utrzymanie całej administracji, programy pomocowe, dotacje i ulgi oraz edukacja.

Bezrobocie – zwłaszcza bezrobocie wtórne – to problem całego społeczeństwa, ponieważ wywiera ono wpływ na życie społeczne, polityczne i gospodarcze kraju. Dlatego tak ważne jest podejmowanie wszelkich starań na różnych płaszczyznach w celu minimalizacji tego zjawiska. Powstawanie i rozwój bezrobocia uwarunkowany jest wieloma różnorodnymi okolicznościami. Wpływają na nie zmiany w polityce, przemiany w gospodarce, sytuacja na rynku pracy, procesy związane z globalizacją, a także czynniki historyczne, kulturowe, społeczne, geograficzne i psychologiczne. Wszystkie te elementy powiązane razem decydują o wielkości i zakresie tego zjawiska. Bezrobocie wtórne powoduje wiele negatywnych skutków mających wpływ na życie indywidualne i społeczne. Wpływa na

²⁶ Por. W. Kozek, *Bezrobocie jako zjawisko społeczne*, w: *Wymiary życia społecznego: Polska na przełomie XX i XXI wieku*, red. M. Marody, Scholar, Warszawa 2009, s. 138-160.

zdrowie fizyczne i psychiczne, burzy także życie rodzinne, prowadząc często do jego rozpadu czy destabilizacji.

NEGATIVE CONSEQUENCES OF REPEATED UNEMPLOYMENT

Summary

The phenomenon of unemployment – and repeated unemployment in particular – is currently the most important social problem affecting hundreds of millions of people around the world and millions in Poland. It threatens different social and age groups, in particular young people, women and those with the lowest level of education. Repeated unemployment is evil because it pushes workers to the margins of society, causing progressive poverty, destitution, increasing stress, and social and moral degradation. It causes conflicts within family life, contributes to the breakdown of marital ties and negatively affects relationships between family members.

Keywords: repeated unemployment, social marginalization, poverty, meaning and purpose of life, social pathology, family, consumption, society

Nota o Autorze: ks. prof. dr hab. Jarosław Koral SDB, kierownik katedry Socjologii Pracy i Organizacji w Instytucie Socjologii na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Konsultor Komisji Charytatywnej Episkopatu Polski, członek: Rady Programowej Studium Generale Europa, Polskiego Towarzystwa Wykładowców Katolickiej Nauki Społecznej, Ogólnopolskiej Sekcji Teologów Moralistów Polskich, Polskiego Towarzystwa Politologów oraz Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. Autor 8 książek i około 120 artykułów z zakresu: bezrobocia, bezdomności, patologii życia społecznego, ubóstwa, niepełnosprawności oraz działalności charytatywnej Kościoła katolickiego.

Słowa kluczowe: bezrobocie wtórne, marginalizacja społeczna, ubóstwo, sens i cel życia, patologie społeczne, rodzina, konsumpcja, społeczeństwo

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

SEMINARE
t. 35 * 2014, nr 3, s. 173-189

MARCIN TADEUSZ ŁUKASZEWSKI

Wydział Dyrygentury Chóralnej, Edukacji Muzycznej,
Muzyki Kościelnej, Rytmiki i Tańca UMFC, Warszawa

CHARAKTERYSTYKA TWÓRCZOŚCI I ZAŁOŻENIA TECHNIKI KOMPOZYTORSKIEJ ALICJI GRONAU

1. WPROWADZENIE

Na łamach jednego z wcześniejszych tomów „Seminare” opublikowałem artykuł poświęcony Alicji Gronau-Osińskiej¹ (ur. 1957) – warszawskiej kompozytorce, teoretyczce muzyki i pedagog, związanej z Uniwersytetem Muzycznym Fryderyka Chopina w Warszawie. Wzmiankowany tekst kładł nacisk na przybliżenie jej biografii oraz na opis jej działalności naukowej i pedagogicznej. W poniższej natomiast refleksji koncentruję uwagę na problematyce twórczości, języka muzycznego i techniki kompozytorskiej Alicji Gronau².

Alicja Gronau³ jest absolwentką (1986) klasy kompozycji prof. Mariana Borkowskiego w warszawskiej Akademii Muzycznej im. F. Chopina (obecnie UMFC). Jak stwierdza Tadeusz Kobierzycki: „Jako kierownik klasy kompozycji, Marian Borkowski dba o rozwijanie potencjałów twórczych swoich uczniów. Mają oni własne osobowości, ale są pewne elementy wspólne, które pozwalają zauważyć zarys szkoły kompozytorskiej, opartej na specjalnych przesłaniach filozoficznych, kulturowych, religijnych, etnicznych, technicznych”⁴.

¹ M. T. Łukaszewski, *Działalność kompozytorska, naukowa i pedagogiczna Alicji Gronau w świetle biografii kompozytorki*, *Seminare. Poszukiwania Naukowe* 32(2012), s. 253-266.

² Wyboru analizowanych dalej dzieł dokonałem w oparciu o kryterium ich zaistnienia w świadomości społecznej jako fakt artystyczny poprzez wykonania, nagrodę uzyskaną na konkursie kompozytorskim, nagranie lub wydanie drukiem, a także wskazanie przez samą autorkę na ważność danego dzieła w jej kompozytorskim dorobku.

³ Alicja Gronau jako kompozytorka posługuje się wyłącznie nazwiskiem rodzowym i taką formę pisowni przyjmuję w niniejszym artykule. Natomiast jako teoretyk muzyki oraz w niektórych publikacjach podpisuje się jako Gronau-Osińska lub jako Gronau, stąd różne pisownie jej nazwiska w niniejszym artykule, przyjęte za cytowanymi publikacjami.

⁴ T. Kobierzycki, *Marian Borkowski – jego twórczość muzyczna i szkoła kompozytorska*, *Musica Sacra Nova* (2008)2, s. 219.

Piśmiennictwo poświęcone Alicji Gronau, poza hasłami encyklopedycznymi⁵, obejmuje przede wszystkim szereg autorefleksji⁶, w tym publikację książkową⁷. Alicja Gronau z wykształcenia jest także teoretykiem muzyki. Jej refleksje są więc nie tyle wypowiedziami natury osobistej, co gruntownie przemyślanymi pod względem warsztatu kompozytora i teoretyka muzyki analizami własnej twórczości. O muzyce sakralnej Gronau powstała również praca magisterska⁸.

Twórcza aktywność Alicji Gronau rozpoczęła się w 1981 r. utworem *Przenikanie* na klarnet solo, powstałym na pierwszym roku studiów kompozytorskich. W swoich utworach stosowała układy ścisłe, w tym dodekafonię, aleatoryczne i swobodne z improwizacją włącznie, formę otwartą, technikę okien, multiwarstwowość, zaś w kompozycjach wokalnych i wokально-instrumentalnych brzmienia eufoniczne i heterofonię. Wykaz dotychczasowego jej dorobku obejmuje łącznie 65 kompozycji napisanych w latach 1981-2013. O twórczości Alicji Gronau Kobierzycki stwierdza, że jej utwory charakteryzuje narracja lingwistyczna⁹, a muzykę kompozytorka traktuje jako „język, krystalizujący się wokół warstwy brzmieniowej, z niej wyrastają znaczenia zachowujące swoistą równowagę dynamiczną. Jej utwory są medytacjami harmonicznymi, eleganckimi freskami i szepotami na temat sensu życia”¹⁰.

Pracę nad każdym utworem Gronau rozpoczyna zazwyczaj od naszkicowania planu graficznego. Jak sama podkreśla, w szkicu tym ujmuje precyzyjnie

⁵ M. T. Łukaszewski, *Gronau (właśc. Gronau-Osińska), Alicja Dorota*, w: *Almanach Kompozytorów Akademii Muzycznej im. F. Chopina*, tom I, red. A. Gronau-Osińska, AMFC, Warszawa 2004, s. 157-170; J. Osińska, M. Ueno, *Gronau-Osińska Alicja*, w: *Kompozytorzy polscy 1918-2000*, red. M. Podhajski, tom II: *Biogramy*, AMFC, AMiSM, Gdańsk-Warszawa 2005, s. 282-283; hasło biograficzne A. Gronau na stronie internetowej Polskiego Centrum Informacji Muzycznej, <www.polmic.pl>, (data dostępu 07.10.2013).

⁶ A. Gronau, *Wielowarstwowość / Poliwarstwowość / Multiwarstwowość*, w: *I Sympozjum Kompozytorskie Akademii Muzycznej im. Fryderyka Chopina (Zeszyty naukowe nr 42)*, red. A. Gronau-Osińska, AMFC, Warszawa 1999, s. 22-24; też, *Idiom wokально-instrumentalny kantaty Afirmacje*, w: *Muzyka chóralna. II Sympozjum Kompozytorskie Akademii Muzycznej im. Fryderyka Chopina*, red. A. Gronau-Osińska, AMFC, Warszawa 2001, s. 47-63; też, *Naprawdę „Ciało jako instrument”*, w: *Potencjał kompozycyjny utworów na instrumenty solowe. III Sympozjum Kompozytorskie Akademii Muzycznej im. Fryderyka Chopina*, red. M. Borkowski, A. Gronau-Osińska, AMFC, Warszawa 2003, s. 26-34; też, *Improwizacja jako element dzieła muzycznego*, w: *Muzyka kameralna kompozytorów AMFC (I). IV Sympozjum Kompozytorskie Akademii Muzycznej im. Fryderyka Chopina*, red. A. Gronau-Osińska, AMFC, Warszawa 2006, s. 28-43; też, *Uniwersalizm przekazu w indywidualnej formie*, *Musica Sacra Nova* (2007)1, s. 180-203; też, *Wpływ rozwiązań technologiczno-formalnych i estetycznych Iannisa Xenakisa na moją twórczość*, w: *Dzieło muzyczne. Rezonans*, red. A. Nowak, AM im. F. Nowowiejskiego, Bydgoszcz 2008, s. 261-276; też, *Integracja formy w Poemacie-Requiem na orkiestrę symfoniczną*, w: *Muzyka symfoniczna kompozytorów UMFC*, red. A. Gronau-Osińska, UMFC, Warszawa 2009, s. 51-118; też, *The intergration of Form in The Poem-Requiem for Symphony Orchestra*, *Revista Artes* (2010)9-10, s. 257-311.

⁷ A. Gronau-Osińska, *Poemat – Requiem. Forma znacząca*, AMFC, Warszawa 2007.

⁸ M. Rogusz, *Nurt religijny w twórczości kompozytorskiej Alicji Gronau*, praca magisterska, KUL, Lublin 2006.

⁹ Por. T. Kobierzycki, *Marian Borkowski – jego twórczość...*, s. 219.

¹⁰ Tamże, s. 219.

zapisany przebieg dramaturgiczny dzieła, jego plan formalny i podstawowe założenia kompozytorskie. Jak sama przyznaje, nie traktuje improwizacji jako pracy prekompozycyjnej, z rzadka również korzysta z fortepianu: „Nigdy nie pisałam przy instrumencie. Fortepian bywa mi potrzebny, gdy chcę sprawdzić struktury harmoniczne [...]. Tak więc używam fortepianu, aby mieć pewność, że to, co sobie wyobraziłam, jest zgodne z tym, co brzmi. Wydaje mi się, że improwizacja po prostu stanowiła bodziec, dzięki któremu uświadomiłam sobie, że posiadam możliwości twórcze”¹¹.

2. TWÓRCZOŚĆ NA INSTRUMENTY SOLOWE

Twórczość na instrumenty solowe Alicji Gronau obejmuje następujące utwory¹²: na flet solo – *Progres I* (1994), *Agnezioni* (per Agnes¹³) (2006), *Agnezioni II* (2011); na klarnet solo – *Przenikanie* (1981/1983), *Progres II* (1997); na perkusję – *Scena* (1987), *Quartango* na marimbę (2010), a także *Anielskie podzwonne* na fortepian z preparacją do słów własnych (2010) i *Hejnał Gdański* na trąbkę solo (2001). Zwraca uwagę zastosowanie ściśle określonego instrumentarium: flet poprzeczny (utwory pisane z myślą o flecistce Agnieszce Prosońskiej-Iwickiej), klarnet, jednostkowo trąbka oraz instrumenty perkusyjne, które kompozytorka wykorzystuje zarówno w utworach przeznaczonych dla jednego wykonawcy, jak i zespołowych.

W debiutanckim *Przenikaniu* na klarnet solo (1981/1983) można wyróżnić siedem krótkich części. Architektonikę utworu warunkuje następujący schemat: części utrzymane w notacji metrycznej (*Aggiustamente*) są rozdzielane kadencjami ujętymi w zapisie beztaktowym. Kompozytorka zaznacza w dołączonych do utworu objaśnieniach, że odcinki oznaczone jako *Aggiustamente* należy wykonywać ściśle według zapisu (*rigore* – jak dodaje po tytule kompozytorka). W kadencjach natomiast jest dopuszczalna większa swoboda wykonawcza (*scorrevole e improvisando*). Wartości nut i pauz są orientacyjne. Gronau wyróżnia dwie podstawowe wartości nut: długą (oznaczoną w objaśnieniach jako biała nuta) oraz krótką – zanotowaną pod postacią nuty czarnej (por. przykład 1). Ugrupowania rytmiczne są połączone za pomocą wiązań, które wskazują frazowanie. Język dźwiękowy utworu jest atonalny. W niektórych fragmentach, np. w pierwszej części, można zauważyć załączki myślenia serialnego i punktualistycznego. Każdemu dźwiękowi jest przyporządkowana inna wartość rytmiczna, inne oznaczenie artykulacji i dynamiki. Pierwsza część pełni rolę introdukcji. Jej przebieg wyznacza podział czasu przemiennie na odcinki o wartościach krótkich i pauzach oraz od-

¹¹ M. T. Łukaszewski, niepublikowana rozmowa z Alicją Gronau, przeprowadzona w Warszawie dnia 20.06.2005. Cały materiał w posiadaniu autora.

¹² Wszystkie wykazy dzieł w niniejszym artykule opieram na materiałach uzyskanych od kompozytorki: partyturach utworów oraz wykazie kompozycji z dnia 7.10.2013 otrzymanym w korespondencji elektronicznej.

¹³ Dedykacja wskazująca flecistkę Agnieszka Prosońską-Iwicką.

ciniki o nutach długich. W materiale dźwiękowym kompozytorka wykorzystwała kolejno (z niewielkimi zmianami) wszystkie dźwięki skali dwunastodźwiękowej. Charakterystyczne są kontrasty dynamiczne i rejestrowe, a także układy symetryczne. Podobne upostaciowania i technikę interwalistyczną Gronau zastosowała we wszystkich częściach oznaczonych jako *Aggiustamente*. Z kolei kadencje oznaczają się większą ruchliwością i linearnością linii melodycznej, której towarzyszy dynamika gradacyjna (por. przykład 1). *Coda* stanowi podsumowanie całości; syntetyzuje środki techniki kompozytorskiej zaprezentowane we wcześniejszych ogniwach utworu. Stanowi swoistą *pointę*, bowiem w toku narracji w poszczególnych częściach elementy kadencji przenikają (stąd tytuł) do części ścisłych, które zaczynają operować już nie krótkimi, oderwanymi motywami, lecz frazami, zaś kadencje „dyscyplinują się”, stając się pod względem metrycznym bardziej zwarte. *Coda* ukazuje harmonijne połączenie obu sposobów (swobodnego i ścisłego) kształtowania muzycznego.

Przykład 1. A. Gronau, *Przenikanie* na klarnet solo (1981/1983), cz. 2 *Cadenza*

Progres na flet solo (1994), wraz z drugą wersją na klarnet solo (1997), różni się od *Przenikania*, jednakże we wszystkich trzech utworach można dostrzec elementy świadczące o spójności stylu kompozytorki. *Progres* (1994) ma budowę jednoczęściową, jest zanotowany beztaktowo. Przebieg utworu rozwija się w sposób gradacyjny pod względem ekspresji i dynamiki, co zdaje się ilustrować tytułowy „progres”. Spokojny i refleksyjny charakter na początku utworu z czasem staje się wyraźnie ożywiony i ruchliwy. Cechą charakterystyczną jest przemienne występowanie dźwięków długich i epizodów ruchliwych. Te ostatnie, początkowo jedno- lub dwudźwiękowe, przybierają z czasem postać odcinków o większej niż na początku liczbie dźwięków i figuracji. Precyzyjnie dookreślone są w partyturze

elementy artykulacji i dynamiki. W początkowej fazie utworu kompozytorka posługuje się zamiennie dwoma dźwiękami – a^1 i g^1 (inicjały Alicji Gronau). Zwraca uwagę linia melodyczna o charakterze descendentálním, oparta na glissandzie z dźwięku a na g . Staje się ono motywem przewodnim całego utworu, *sui generis* refrenem czy mottem, przebiegając początkowo w oktawie razkreślnej, a następnie o oktawę wyżej.

3. TWÓRCZOŚĆ KAMERALNA I ORKIESTROWA

Utwory na zespoły kameralne obejmują zróżnicowane układy obsadowe – od duetów począwszy, po kompozycje przeznaczone na zespoły sześć- i siedmioosobowe. Zwraca uwagę szczególne zainteresowanie obsadą instrumentów dętych (zespoły jednolite, np. saksofonowe lub fletowe), perkusji, kwartetu smyczkowego, a także układami mieszanymi. Wykaz dzieł kameralnych Alicji Gronau obejmuje utwory na kwartet smyczkowy – dwa *Kwartety* (I 1984, II 1996/97), *Last of February* (2010), *Kilka spojrzeń na Paulę* (2012); utwory na zespoły instrumentów dętych: *Re-garden Music* na sextet dęty (2001), *Tomaszewska – 90-sekundowy list do Mieczysława Tomaszewskiego* na flet i saksofon sopranowy (2011), *Winter is icumen in* na 7 saksofonów (2011), *Winter is icumen in III* na 4 flety (2012); utwory na zespoły perkusyjne: *Passaggio* dla 2 perkusistów (1987), *Rozmowa dwóch młodych perkusistów: Stasia i Ignasia* – duet perkusyjny na 2 ksylofony (2009), *Marsz perkusistów dla dwóch wykonawców* na perkusyjne instrumenty niemelodyczne (2010), *Sambattro* na 4 perkusistów (2010), *Drabiną do ...? 5 Wariacji* dla 3 perkusistów (2012); utwory na zespoły mieszane: *Open* na klarnet, altówkę i róg (1983), *Lapidaria* na saksofon sopranowy i altowy oraz skrzypce (2007, istnieje również wersja z udziałem improwizującego zespołu ruchowego), *7 Walców minutowych* na flet i fortepian (2009), *Winter is icumen in II* na saksofon altowy i fortepian (2012).

Idea kompozycyjna *Open* (1983), przeznaczonego na trio instrumentalne w składzie: klarnet, altówka i róg, nie przewiduje tradycyjnego zapisu partyturowego, lecz wyłącznie głosy poszczególnych instrumentów, zanotowane graficznie, bez pięciolinii (por. przykład 2). Dzieło jest utrzymane w tzw. formie otwartej. Partia każdego instrumentu składa się z dwóch kart, na których kompozytorka zanotowała poszczególne modele (por. przykład 2). Materiał dźwiękowy utworu obejmuje osiem modeli, oznaczonych przez autorkę symbolami literowymi (A, B, C, D, E, F, G, H). Większość z nich (z wyjątkiem D i G) składa się z mniejszych elementów, zamkniętych w określonych przedziałach czasowych. Można je wykonywać w dowolnym tempie, jednakże wybrane (z podanych) tempo powinno pozostać stałe. Kompozytorka dopuszcza możliwość prezentacji poszczególnych modeli z pominięciem niektórych elementów.

Utwór został przewidziany do wykonania w dwóch wersjach: jako jednoczęściowa, trwająca około trzech minut, lub wieloczęściowa o czasie trwania

od trzech do sześciu minut. Pierwsza wersja (jednoczęściowa) może składać się z dowolnej liczby modeli. Swobodny jest także układ poszczególnych modeli, które mogą być wykonywane bez przerwy lub z pauzami (o wartości ca 1 – 10 sekund). Z kolei wersja wieloczęściowa powinna obejmować od dwóch do siedmiu części, z nich zaś – jak wskazuje kompozytorka – dwie lub trzy powinny wyróżniać się dłuższym czasem trwania (maksymalnie 1' 30"), krótsze natomiast części powinny trwać minimum 15 sekund. W objaśnieniach do utworu czytamy: „Każda część stanowi odrębną całość i może być utworzona z dowolnej ilości modeli, w dowolnym ich układzie, wykonanych *attacca* lub przedzielonych pauzami [...]. Możliwe jest także powtarzanie modeli (w ramach każdej części). Każda część może rozpoczynać się i kończyć jednocześnie lub sukcesywnie. Kilka części, lecz nie wszystkie, mogą być wykonane solo lub w duecie; możliwe jest także wykonanie wszystkich części przez wszystkie instrumenty”¹⁴. Znaki dynamiczne są pozostawione do wyboru, zaś wartości rytmiczne oraz szereg znaków wykonawczych i artykulacyjnych są zanotowane w przybliżeniu. Do nietypowych rozwiązań należy np. słyszalny wdech i wydech realizowany przez muzyków grających na instrumentach dętych – w czarę głosową lub wzdłuż powierzchni instrumentu, w sam ustnik bez wydobywania realnego dźwięku lub w instrument bez ustnika; efekty perkusyjne, takie jak bezgłośnie naciskanie kłap, uderzenia płaską dłonią w roztrąb instrumentu, uderzenie jednym lub kilkoma palcami bądź całą dłonią w powierzchnię instrumentu; na altówce – tremolo dwóch palców (opuzkami lub paznokciami) realizowane na pudle rezonansowym, pojedyncze uderzenia w pudło rezonansowe: palcami, dłonią lub przegubem, a także smyczkiem. Tak więc, *Open* wpisuje się nie tylko w technikę aleatoryzmu kontrolowanego, ideę formy otwartej, lecz także w technikę sonorystyczną. Własności tej techniki manifestują się w *Open* szerokim i zróżnicowanym zastosowaniem niekonwencjonalnych metod gry na poszczególnych instrumentach oraz bogatych środkach artykulacyjnych.

¹⁴ A. Gronau, *Open per clarinetto in B, viola e corno in F* (1983). Uwagi wykonawcze do utworu, rękopis w posiadaniu kompozytorki.

Przykład 2. A. Gronau, *Open per clarinetto in B, viola e corno in F* (1983), model E, partia klarnetu

MODEL E 2"-15"

zakres dźwięków: do dźwięku pustego

[stacc non legato]

E₁ 2"-3"

E₂ 4"-7"

E₃ 3"-5"

s = slap tongue

OPEN-clarinetto

MODEL F 2"-12"

F₁ 2"-8"

F₂ 3"-10"

F₃ 3"-8"

F₄ 4"-12"

Passaggio per batteria (1987), dedykowane wybitnemu perkusie i profesorowi UMFC, Stanisławowi Skoczyńskiemu, wskazuje poprzez tytuł na ideę kompozycyjną utworu. Pierwszy perkusista, zgodnie ze wskazaniem autorki, powinien przechodzić wzdłuż sceny, od wejścia z lewej strony aż do wyjścia z prawej, grając na poszczególnych instrumentach usytuowanych na całej szerokości estrady, aż do ostatniej grupy instrumentów, na którą składają się *chimesy* (por. przykład 3). Drugi perkusista, pogrążony w ciemności, usytuowany tuż przy wyjściu, gra wyłącznie na jednym instrumencie – *japanese cup gong (temple)*¹⁵. Publiczność również pozostaje pogrążona w ciemnościach. Jedyne światło jest skierowane punktowo na pierwszego wykonawcę i podąża wraz z nim w trakcie jego przemieszczania się po estradzie (por. przykład 3). Tak zakomponowany przebieg wykazuje ślady twórczości multimedialnej Alicji Gronau, w której to twórczości istotnym elementem jest improwizacja i ruch sceniczny¹⁶.

Utwór rozpoczyna się znieacka, mocnym uderzeniem w wielki bęben (por. przykład 3). W pierwszym odcinku akcja rozgrywa się wyłącznie dzięki grze instrumentów o nieokreślonej wysokości dźwięku (*2 tom-toms contrabbassi, gran*

¹⁵ Jest to mały japoński, „filiżankowy” gong świątynny.

¹⁶ Por. rozdział 5 niniejszego artykułu.

cassa, 2 *bongosy*, *conga*). Drugi odcinek jest solową kadencją wibrafonu. W celu zachowania związków z pierwszym odcinkiem kompozytorka zaznacza, aby pierwszy perkusista znalazł w wibrafonie dźwięk o tej samej wysokości, co gong japoński (drugi perkusista), którego brzmienie zamyka odcinek pierwszy. W przebiegu tego odcinka intencją kompozytorki jest nasłuchiwanie dźwięku pojawiającego się „znikąd” i następnie dostrajanie się do tego dźwięku. Perkusista pierwszy jak gdyby „podąża” za tym dźwiękiem. Trzeci odcinek jest ponownie przeznaczony na instrumenty o nieokreślonej wysokości brzmienia (2 *timbales*, werbel). Kolejny, czwarty odcinek, to solo dzwonów, sekwencja wykonywana na kotle (średnim lub dużym) oraz na zawieszonym w pobliżu membrany kotła dużym *almglocku*. Kocioł nie ma w tym utworze określonej wysokości dźwięku; należy wykonywać na nim wyłącznie *glissanda* w podanym przez kompozytorkę kierunku i kształcie. Każde *glissando* na kotle jest poprzedzone uderzeniem w *almglock*. W następnym odcinku należy wykonać cztery uderzenia w gong, który później zanurza się w pojemniku z wodą, w sposób wskazany w partyturze, co wywołuje swoiste *glissando* brzmienia. W ostatnim odcinku ponownie zostały zastosowane instrumenty o nieokreślonej wysokości dźwięku (4 talerze różnej wielkości, *conga*, a także wspomniane *chimesy*, tzw. „przeszkadzajki”). Przebieg utworu zamyka gra na „przeszkadzajkach” oraz na kieliszku – pocieranie wilgotnym palcem jego krawędzi. Ten ostatni dźwięk, najbardziej podobny do brzmienia *japanese cup gong*, stanowi konkluzję utworu.

Ekspresję przebiegu *Passaggia* wzmaga operowanie światłem. Duże znaczenie w tworzeniu tej ekspresji ma również partia drugiego perkusisty (niewidoczny dla publiczności). Gra on wyłącznie na jednym instrumencie i w ten sposób „komentuje” partię pierwszego perkusisty, a w ostatnim ogniwie częściowo przejmuje przewodnią rolę w przebiegu utworu. Partia drugiego perkusisty pojawia się w częściach I, III i VI. Odcinki na wibrafon (II), dzwony i kocioł (IV) oraz gong (V) są przeznaczone do wykonania wyłącznie przez pierwszego perkusistę.

Przykład 3. A. Gronau, *Passaggio per batteria* (1987), dyspozycja perkusji na estradzie



Wykaz dzieł Alicji Gronau na orkiestrę oraz na instrumenty solo i orkiestrę obejmuje następujące tytuły: na orkiestrę smyczkową – *Pentarchia* (1987), *Okna na 23 instrumenty smyczkowe* (1992), *Last of February II* (2011), *Introduction* (2011), *Prolog, kwartango i sambartet* na perkusję i smyczki (2011), *Suita krasnobrodzka – Koncert poczwórny* na flet, organy, skrzypce, wiolonczelę i orkiestrę smyczkową (2007); na orkiestrę kameralną – *In tre parte* (1982), *Divertimento per il „Divertimento”* (2001), *Versioni* na 24 wykonawców (1984); na orkiestrę symfoniczną – *Aletheia* (2002), *Poemat – Requiem* (2005–2006); na dwie orkiestry – *Flowing* (1983), *Paralele* (1993/1994); ponadto – *OFFrande* na orkiestrę złożoną wyłącznie z fletów poprzecznych (2002).

Wąskie ramy artykułu uniemożliwiają szczegółową charakterystykę muzyki orkiestrowej Alicji Gronau, dlatego ten dział jej twórczości będzie przedmiotem odrębnego omówienia. W niniejszej pracy chciałbym natomiast skupić uwagę na jednym z wyżej wzmiankowanych dzieł – *Divertimento per il „Divertimento”* (2001). *Divertimento per il „Divertimento”* powstało na prośbę Młodzieżowej Orkiestry Kameralnej *Divertimento* (Elżbieta Ostrowska – dyrygent), działającej przy Państwowej Szkole Muzycznej I stopnia im. K. Kurpińskiego w Warszawie, której absolwentką jest Alicja Gronau. Utwór nawiązuje nie tylko w nazwie do wzorców klasycznych, lecz także w formie i materiale dźwiękowym, budzącym z rzadka skojarzenia z koncertami skrzypcowymi A. Vivaldiego (początek pierwszej części) oraz z popularnymi serenadami i divertimentami W. A. Mozarta. Dzieło, ze względu na przeznaczenie do wykonania przez orkiestrę dziecięcą,

można zakwalifikować do nurtu muzyki dydaktycznej. Z takich założeń wynika klarowna, czytelna faktura, prostota języka dźwiękowego, wykorzystującego tradycyjne środki wyrazu, znane z tradycji środki techniki kompozytorskiej oraz bazującą na tonalności dur-moll organizację materiału dźwiękowego. Makroforma dzieła obejmuje sześć części: I. *Allegro risoluto*, II. *Gettato sempre*, III. *Cantabile molto*, IV. *Rondo pizzicato*, V. *Valzer strano*, VI. *Finale*. Obsadę wykonawczą tworzy orkiestra smyczkowa z fletem, harfą i fortepianem. Kontrasty wyrazowe i barwowe są uzyskane przede wszystkim za pomocą operowania instrumentacją: I część – smyczki, flet, fortepian i harfa; II i III część – smyczki; IV część – smyczki (*pizzicato*) i harfa; V część – fortepian (partia wiodąca), harfa i flet. W tej części ujawnia się poliwarstwowość – jedna z charakterystycznych cech warsztatu kompozytorskiego Alicji Gronau¹⁷. Z kolei dwuczęściowość ogniwa V manifestuje się przez continuum formy, stopniowe włączanie do gry poszczególnych instrumentów oraz *crescendo*, tworzące charakterystyczną narrację tej części. Warto dodać, że materiał melodyczny dwóch części utworu (III i VI) jest oparty na wybranych piosenkach Stinga.

4. TWÓRCZOŚĆ WOKALNA I WOKALNO-INSTRUMENTALNA

Twórczość chóralna *a cappella* Alicji Gronau obejmuje osiem utworów napisanych w latach 1982-2011. Są to kompozycje o tematyce świeckiej (do tekstów M. Białoszewskiego i własnych), dziecięce (*Wyliczanki*), a także kompozycje o tematyce religijnej do tekstów zaczerpniętych ze Starego Testamentu (*Księga Daniela* w utworze *Błogosławiony*) oraz autorskiego wyboru łacińskich sentencji pochodzących z tekstów liturgicznych Kościoła katolickiego (*Veni. Illumina. Gloria*). Wykaz dzieł chóralnych *a cappella* Alicji Gronau obejmuje utwory na chór mieszany: *Mironczarnia II*, sł. M. Białoszewski (1992), *Invocazione – sinfonia vocale* (1998), *Błogosławiony* na trzy chóry mieszane (1999), *Veni. Illumina. Gloria* (per Yoa¹⁸) (2003), *Ach, ten walc*, sł. A. Gronau (2011); na inną obsadę chóralną: *Mironczarnia I – cztery pieśni na sekstet wokalny*, sł. M. Białoszewski (1982), *Wyliczanki* na sześciogłosowy chór dziecięcy (1991), *Sei canzoni latini per il coro femminile* (2001).

Alicja Gronau wykorzystuje chór również w dwóch kantatach o tematyce religijnej: *Hiob* na chóry i orkiestrę (1986) i *Afirmacje* – kantata kameralna na sopran, mezzosopran, alt, dwa chóry mieszane i orkiestrę kameralną (1995), a także w dwóch kompozycjach na chór z towarzyszeniem instrumentów perkusyjnych: *Gioco per voci e batteria* (1982), przeznaczone na cztery głosy solowe i cztery perkusje, oraz *Wielki tydzień* na dowolny zespół wokalny i dwie perkusje (2010).

¹⁷ Założenia tej techniki kompozytorka przedstawiła w jednej ze swych publikacji. Por. A. Gronau, *Wielowarstwowość...*, s. 22-24.

¹⁸ Yoa – Joanna Osińska, córka kompozytorki.

Kompozytorka wykazuje również zainteresowanie liryką wokalną. Jest autorką czterech cykli pieśni na głos lub głosy solowe z towarzyszeniem zróżnicowanej obsady – fortepianu, zespołu kameralnego lub orkiestry kameralnej. W grupie tych dzieł sytuują się następujące: *Pobłycki* na sopran i orkiestrę kameralną (2001); *Trzy kotwice: nadzieja – miłość – wiara* – cykl pieśni do słów Stanisławy Gronau¹⁹ na sopran, flet, fortepian i perkusję (2005); *Trzy pieśni* na sopran, mezzosopran, alt i kwartet smyczkowy do tekstów psalmów: *O Panie* (psalm 8), *Niech błogosławi* (psalm 67), *Dziękczynienie* (psalm 100 i 29) (2009); *Zwei selbsverfasste Lieder für Mezzosoprano und Piano* (2013): 1. *Bedauern*, 2. *Schmerz*.

Przytoczone powyżej wykazy dzieł można podzielić na grupy utworów, w których wykorzystane zostały teksty poetyckie (*Mironczarnie I i II*, *Pobłycki*, *Trzy kotwice*) oraz dzieła o treści religijnej: *Invocazione – sinfonia vocale*, *Błogosławiony*, *Sei canti latini per il coro femminile*, *Veni. Illumina. Gloria, Hiob, Afirmacje*. W nurcie tym sytuują się także *Trzy kotwice*, których teksty zawierają motywy religijne. Jeden utwór – *Gioco* – wykorzystuje tekst asemantyczny autorstwa Kurta Schwittersa, natomiast warstwę słowną *Wylicznek* tworzą znane dziecięce powie-dzonka-wyliczniki, np. *Siała baba mak*.

Gioco (1982), ze względu na wykorzystaną w utworze warstwę słowną, może wywoływać skojarzenia z *Avantures* György Ligetiego (1923-2006). Na pytanie o związki pomiędzy *Gioco* a *Avantures* kompozytorka odpowiada: „Specjalnie wzięłam do tego utworu tekst asemantyczny, dadaisty Kurta Schwittersa. Zawsze mnie pasjonowały *Avantures* Ligetiego. W pewnym sensie zamiłowanie do zabaw słownych było rzeczą wrodzoną. Moja mama była polonistką, więc z domu wyniosłam zamiłowanie do gier językowych [...]. Poszukiwanie dźwiękowości w języku, różnych konstrukcji, połączeń, było dla mnie czymś całkowicie naturalnym [...]. Była to świetna zabawa, i myślę, że część tej zabawy jest też w *Gioco*, który jest bardzo specyficznym napisanym utworem”²⁰.

Obszerne, osiemnastogłosowe dzieło na chór a cappella – *Invocazione. Sinfonia vocale* (1998), o łącznym czasie trwania 18 minut, jest reprezentacyjnym utworem w zbiorze dzieł chóralnych Alicji Gronau. Kompozytorka zaplanowała rozbudowaną obsadę wykonawczą, obejmującą minimum 18 śpiewaków (w przypadku chórów kameralnych), w wersji – jak sama podaje – „optymalnej” – 72 chórzystów, zaś w wersji rozbudowanej – 144. Partia chóru jest podzielona na sześć głosów: trzy żeńskie – soprany, mezzosoprany i alt i trzy męskie – tenory, barytony i basy. Ponadto każdy z głosów dzieli się wewnętrznie jeszcze na trzy. Dzieło obejmuje siedem części o następujących tytułach: I. *Introduzione* (*Boże, Tyś Bóg mój...*), II. *Inizio* (*Z głębokości wołam...*), III. *Progresso* (*Słysz, Boże...*), IV. *Progressione e culminazione massimo* (*Czemu, Panie...*), V. *Culminazione minimo* (*I któż...*), VI. *Culminazione secondo e discesa* (*Boże mój, Boże...*), VII. *Chiusura* (*Panie, aż pod niebiosy...*). Warstwę słowną cyklu tworzą teksty zaczerpnięte

¹⁹ Stanisława Gronau (1925-2003) – matka kompozytorki.

²⁰ M. T. Łukaszewski, niepublikowana rozmowa z Alicją Gronau.

z psalmów (podaję w kolejności ich występowania w partyturze): w części I – psalm 63; w części II – psalmy 130 i 27; w części III – psalmy 61, 27, 44 i 89; w części IV – psalmy 10, 88, 83 i 143; w części V – psalmy 6 i 88; w części VI – psalmy 22, 36, 88, 77 i 39; w części VII – psalm 36. Z powyższych psalmów kompozytorka dokonała wyboru tematycznie powiązanego o charakterze błagalno-pokutnym. Zastosowała zarówno znane z tradycji, jak i nowsze środki techniki kompozytorskiej. Do niektórych z nich zaliczają się np. takie, jak: mowa o nieokreślonej wysokości i orientacyjnej rytmizacji, mowa o przybliżonej wysokości i określonej rytmizacji, szept o orientacyjnej rytmizacji, szept o określonej rytmizacji, nieokreślony dźwięk w najwyższym rejestrze, *liberamente* – przebieg realizowany swobodnie w czasie, niesynchronicznie w grupie, *con rigore* – ściśle, *grido* – krzyk. Wszystkie wskazane powyżej sformułowania zostały przez kompozytorkę zaznaczone w objaśnieniach i znalazły odpowiednie odwzorowanie graficzne w partyturze.

W utworze *Błogosławiony* (1999) materiał dźwiękowy opiera się na pentatonice anhemitonicznej, którą tworzy szereg dźwięków: *a - c - d - e - g*. W przebiegu utworu kompozytorka posługuje się wyłącznie tym zbiorem dźwięków. Dzieło ma fakturę polifoniczną; autorka zastosowała fugato oraz kanon wariacyjny. Wariacyjność odnosi się do transpozycji układu dźwięków opartych na innym dźwięku centralnym w każdym z głosów. Przy stałej strukturze, bazującej – jak wspomniano – na pentatonice – zmieniają się zależności interwałowe w linii melodycznej. Drugą zmianę wariacyjną tworzą przesunięcia linii melodycznej, za każdym razem dostosowanej do *ambitus* danego głosu. Niezmienną wartością pozostaje rytm, wynikający z przystosowania ugrupowań rytmicznych do warstwy słownej. Centralną zasadą linii melodycznej jest transpozycja układu tekstu, rozpoczynającego się i kończącego tymi samymi słowami, na opadającą frazę melodyczną o pofałdowanym rysunku, odpowiadającym rytmice warstwy słownej.

5. TWÓRCZOŚĆ MULTIMEDIALNA

Podstawowym założeniem dziewięciu dzieł tego gatunku jest improwizacja oraz położenie nacisku na kreatywność i pomysłowość wykonawców. Ich zadaniem jest gra na różnych instrumentach, a często także śpiew, recytacja, ekspozycja określonych gestów, ruch sceniczny. Zapis utworu jest bardziej instrukcją dla wykonawców, wskazaniem, w jaki sposób mają oni w danym momencie zachować się na estradzie, aniżeli partyturą w tradycyjnym rozumieniu tego pojęcia. Autorka pozostawia swobodę artystom, dookreśla jednak szereg szczegółów i przebieg makroformy. Niewątpliwie w utworach tego typu ujawniają się kompozytorskie inklinacje Alicji Gronau do teatru instrumentalnego i muzyki graficznej, lecz także jej zainteresowania rytmiką jako dyscypliną artystyczną. Wpływ na powstanie twórczości multimedialnej miała wieloletnia współpraca kompozytorki z Barbarą Turską i Szabolcsem Esztényim w Eksperymentalnym Warsztacie Rytmiki w Akademii Muzycznej im. F. Chopina.

Omawiana grupa utworów obejmuje:

1. *Ekspresyjny rytm swobodny. Minimultimedialny happening chwilowy* na improwizujący zespół muzyczno-ruchowy oraz recytatora i taśmę (2003);

2. *Naprawdę «Ciało jako instrument»* na improwizującego solistę muzyczno-ruchowego (2003);

3. *Rytm swobody* na dowolny improwizujący zespół (2003);

4. *Marianiana. Selection for 4* na zespół improwizujący i taśmę (2003) (współautorstwo z Jerzym Kornowiczem, Aldoną Nawrocką i Magdaleną Wajzner);

5. *Improwizacja! Ty nad poziomy...* na improwizującego solistę muzyczno-ruchowego i taśmę (2005);

6. *Miłe – miłego początki* na zespół improwizujący i ścieżkę dźwiękową (współautorstwo z Małgorzatą Krawczak i A. Nawrocką; układ ruchu: M. Wajzner) (2009);

7. *Drzewo życia* (współautorstwo z Anną Ignatowicz-Glińską, M. Wajzner, Małgorzatą Lewandowską, Agatą Chodyrą) (2011);

8. *Dwojakość – wspomnienie. Audioscena* na improwizującego ruchem i głosem tancerza lub aktora (2012) (współautorstwo z Aleksandrą Dziurosz);

9. *Sześć spojrzeń na Paulę. Widowisko muzyczno-plastyczno-ruchowe* na kwartet smyczkowy, wizualizację i wykonawców ruchowych (2013).

O inspirującej roli improwizacji i rytmiki kompozytorka pisze w jednej z autorefleksji w następujący sposób: „[...] jednym z czynników, które wpłynęły na wybór przeze mnie tej specjalności [rytmiki – przyp. M.T.Ł.], było zetknięcie się z metodą kształcenia zakładającą kreatywność jako element podstawowy. Mam tu na myśli jedyną taką metodę – Emila Jaques-Dalcroze’a, zwaną rytmiką. Improwizacja w niej ma różne oblicza: to improwizacja ruchowa, improwizacja fortepianowa, improwizacja muzyczno-ruchowa, także improwizacja głosowa czy wokalna, wokalno-ruchowa, wokalno-ruchowo-forte-pianowa, a jeszcze dodać do tego zbioru należy improwizację zakomponowaną [...] czy wreszcie kompozycję z elementami improwizacji”²¹.

O jednym z wzmiankowanych powyżej utworów, dedykowanych prof. Witoldowi Rudzińskiemu (1913-2004) – kompozytorowi i teoretykowi muzyki, pod kierunkiem którego Alicja Gronau napisała pracę magisterską z teorii muzyki w Akademii Muzycznej im. F. Chopina, kompozytorka pisze: „[...] sięgnęłam do pracy magisterskiej²² i zagadnienia w niej omawiane ujęłam w grupową improwizację instrumentalno-ruchowo-wokalną, zatytułowaną *Ekspresyjny rytm swobodny. Minimultimedialny happening chwilowy* [...]. Moją śp. Mamę poprosiłam o napisanie trzech krótkich wierszy, dotyczących zarówno Osoby, jak i teorii rytmu sformułowanej przez Jubilata [...]. Zakomponowane zostały przede wszystkim elementy, z których zbudowana miała być całość, a następnie ich układ liniowy

²¹ A. Gronau, *Improwizacja jako element...*, s. 28.

²² Taż, *Rytm swobodny i jego realizacja w ekspresyjnym ruchu ciała*, praca magisterska, mps, AMFC, Warszawa 1982 – przyp. M.T.Ł.

w czasie. Elementy zostały opisane w różny sposób: albo jako typ materiału muzycznego, np. powtarzający się w stałym pulsie sekundowym pojedynczy dowolny dźwięk lub wielodźwięk, gest lub krok, albo jako zadanie, np. wybierz ulubioną kadencję dowolnego koncertu skrzypcowego, albo jako instrukcja, np. zinterpretuj wiersz poprzez recytację oraz ruch, ułóż z nieparzystej ilości dźwięków powtarzający się układ itp. Powstająca całość zamknięta została w formę ronda [...]”²³ (por. przykład 4).

W *Ekspresyjnym rytmie swobodnym...* (2003) kompozytorka określa sposób przebiegu utworu. Zapis graficzny może sugerować kierunek przemieszczania się wykonawców po estradzie. Przebieg jest podzielony na refreny i kuplety, nasuwając skojarzenia z formą ronda. Pod względem tradycyjnie rozumianych elementów dzieła muzycznego określony jest w zarysie jedynie schemat rytmiczny w kupiecie I. W pozostałych ogniwach utworu kompozytorka umieszcza natomiast warstwę słowną (autorstwa Stanisławy Gronau). Dodaje również informacje określające kolejność podejmowanych przez wykonawców czynności, np. po „Tekście I” (jeden z elementów obrazu partytury), emitowanym – jak wskazuje kompozytorka – z płyty, następuje „dźwięk gongu, z którego wyłania się refren I”²⁴.

Przykład 4. A. Gronau, *Ekspresyjny rytm swobodny. Minimedialny happening chwilowy* (2003), partytura

PROFESOROWI WITOLDOWI RUDZIŃKIEMU
z podziękowaniem za troskę pedagogiczną – Alicja Gronau – Oświńska

GRAFICZNA PARTYTURA UTWORU: EKSPRESYJNY RYTM SWOBODNY, MINIMULTIMEDIALNY HAPPENING CHWILOWY (2003)
na najmniejszych części analizowo-melodyczny oraz reagentora i talna

²³ Taż, *Improwizacja jako element...*, s. 30.

²⁴ Taż, fragment instrukcji do utworu *Ekspresyjny rytm swobodny. Minimedialny happening chwilowy* (2003), w: taż, *Improwizacja jako element...*, s. 36.

Rytm swobody... (2003) zawiera – zamiast partytury – trzystronicową instrukcję wykonania. A. Gronau określa w niej sposoby realizacji improwizacji muzyczno-ruchowej, notuje niektóre ugrupowania rytmiczne, a także przykładowe przebiegi faz improwizacji. Kompozytorka zastosowała w omawianym utworze szereg zróżnicowanych rodzajów improwizacji. W autorefleksji poświęconej tej kompozycji zalicza do nich następujące: warstwa słowna staje się podstawowym materiałem, który jest poddawany różnym sposobom realizacji, takim jak rytmizacja tekstu, tekst wędrujący po kole, w dialogu, zastąpienie rytmizacji tekstu klaskaniem lub grą na instrumentach perkusyjnych, wykorzystanie *crescendo* i *diminuendo* – odpowiednio wraz z przyspieszeniem lub zwolnieniem, glissando-wa zmiana rejestrów głosu. Drugi materiał tworzy wspólny puls improwizującej grupy, realizowany poprzez grę na instrumentach (perkusja, dęte, fortepian), gestodźwięki (np. pstrykanie palcami) oraz głosem. W oparciu o wskazane powyżej dwa rodzaje materiału muzycznego kompozytorka zaznacza, że mogą one zostać ułożone w fazy o dowolnej kolejności²⁵.

Z kolei w utworze *Marianiana. Selection for 4* na zespół improwizujący i taśmę (2003) tytuł jest trawestacją dwóch utworów adresata dedykacji – prof. Mariana Borkowskiego: *Norwidiana 75* na głos żeński i zespół kameralny (1975) oraz *Selection for 5* na zespół kameralny (1972). *Marianiana* jest partyturą graficzną, napisaną na jubileusz 70-lecia urodzin M. Borkowskiego przez grupę kompozytorów: Alicję Gronau, Jerzego Kornowicza, Aldonę Nawrocką (wszyscy troje są absolwentami klasy kompozycji M. Borkowskiego w warszawskiej Akademii Muzycznej im. F. Chopina) oraz Magdalenę Wajzner (rytmiczkę). Jest to partytura graficzna, zestawiona z szeregu mniejszych grafik, uporządkowanych następnie w postaci jednego utworu. Stanowi nie tyle właściwą partyturę graficzną, co zanotowaną po wykonaniu improwizacji impresję ilustrującą symbolicznie jej przebieg. Grafikę przygotowała A. Gronau, aby ją wręczyć prof. Marianowi Borkowskiemu na zakończenie koncertu jako muzyczny podarunek z okazji jego jubileuszu.

Improwizacja w utworach multimedialnych Alicji Gronau jest wkomponowana w narrację dzieła, lecz nie jest „totalna”. Jej fazowy przebieg wskazuje forma, a także szereg detali, które kompozytorka dookreśla w instrukcjach. Reasumując, jest to improwizacja muzyczno-ruchowa, zakładająca udział muzyków-instrumentalistów oraz rytmiczki, często w połączeniu z ich ruchem scenicznym, gestyką lub recytacją. Wykonawcy mają w kreowaniu *ad hoc* dzieła swój istotny udział, stając się w pewnym stopniu również współtwórcami danej kompozycji.

6. PODSUMOWANIE

Alicja Gronau porusza się swobodnie zarówno na gruncie muzyki instrumentalnej, wokalne i wokalnie-instrumentalnej, jak i multimedialnej. W równym

²⁵ Por. też, fragment instrukcji do utworu *Rytm swobody* (2003), w: też, *Improwizacja jako element...*, s. 31.

stopniu ważne miejsce zajmują w jej dorobku utwory instrumentalne – orkiestrowe, kameralne (na różne zespoły instrumentalne) i solowe oraz kompozycje wokalne i wokarno-instrumentalne. Dominantą jest jednak twórczość instrumentalna. Muzyka na instrumenty solowe była obecna w twórczości Gronau przez cały dotychczasowy okres jej kompozytorskiej aktywności. Podobnie utwory na zespoły kameralne powstawały od początku jej drogi twórczej, jednakże nasilenie ich komponowania nastąpiło po roku 2009. Na wokalną i wokarno-instrumentalną twórczość Gronau składają się dzieła zróżnicowane pod względem obsadowym, gatunkowym oraz użytych tekstów: religijne, zaczerpnięte ze Starego Testamentu, łacińskie liturgiczne, a także poetyckie teksty świeckie – Mirona Białoszewskiego i Stanisławy Gronau. Wśród tych dzieł można wyróżnić pieśni na głos solo z towarzyszeniem fortepianu, zespołu instrumentów lub orkiestry, utwory chóralsne *a cappella*, kantaty na chór z solistami i orkiestrą, utwór na chór z perkusją, a także operę kameralną *I co wy na to ? Czyli cierpienia nowego Pirandella* – na 6 solistów, chór mieszany i orkiestrę kameralną (2003). Szczególne zainteresowania autorka przejawia w zakresie form otwartych, wykorzystujących element improwizacji, ruchu i łączenia różnych mediów, które stosuje nie tylko w utworach multimedialnych.

Reasumując, twórczość Alicji Gronau jest zjawiskiem zróżnicowanym i na tle polskiej twórczości kompozytorskiej ostatnich dwóch dekad XX wieku i pierwszej dekady XXI stulecia – oryginalnym, pomimo wyraźnych nawiązań do muzyki polskiej lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, do teatru instrumentalnego Bogusława Schaeffera i sonoryzmu. Jej utwory często są hybrydami zróżnicowanych stylistyk. Posługuje się zarówno notacją beztaktową (zwłaszcza w utworach wcześniejszych), jak i znaną z tradycji, ujętą w taktach. W całej twórczości wykorzystuje zróżnicowane techniki kompozytorskie, sięgając zarówno po aleatoryzm kontrolowany, formę otwartą, wielowarstwowość, technikę sonorystyczną, dodekafonię, jak i elementy poetyki dźwiękowej nawiązujące do tradycji muzycznej, oparcie materiału muzycznego na różnych skalach, w tym zarówno skali dwunastodźwiękowej, jak i pentatoniki oraz innych układów skalowych, często konstruowanych na potrzeby danego dzieła.

Powyższy artykuł, z konieczności, przedstawia twórczość Alicji Gronau w sposób pobieżny. W dalszych badaniach pożądana będzie koncentracja na głębokich warstwach dzieła muzycznego w poszczególnych kompozycjach. Odrębnego analitycznego spojrzenia powinna się doczekać opera kameralna oraz twórczość orkiestrowa, ze szczególnym uwzględnieniem techniki orkiestracyjnej.

A CHARACTERISTIC OF ALICJA GRONAU'S WORKS
AND THE KEY FEATURES OF HER COMPOSITIONAL TECHNIQUE

Summary

This article presents the work of Alicja Gronau (b. 1957), composer, musical theorist, and teacher at the Fryderyk Chopin University of Music in Warsaw. Since 1981, her oeuvre comprises 65 songs for solo instruments, chamber ensembles (strings, saxophones, flutes, various instruments), orchestra, a cappella choir, vocal-instrumental and multi-media compositions, as well as one chamber opera. The article analyses these genres on the basis of selected works. Gronau uses a wide range of compositional techniques, including elements of twelve-tone technique, aleatory, sonorism, open form and improvisation. She also employs major-minor tonality.

Keywords: Alicja Gronau, composition, eurhythmics, improvisation, Marian Borkowski, open form, Witold Rudziński

Nota o Autorze: Marcin Tadeusz Łukaszewski, dr nauk humanistycznych, adiunkt na Wydziale Dyrygentury Chóralnej, Edukacji Muzycznej, Muzyki Kościelnej, Rytmiki i Tańca UMFC. Zainteresowania naukowe: polska muzyka chóralna o tematyce religijnej XX wieku, pianistyka i polska muzyka fortepianowa. Strona internetowa: www.marcinlukaszewski.eu

Słowa kluczowe: aleatoryzm, Alicja Gronau, forma otwarta, improwizacja, kompozycja, Marian Borkowski, rytmika, sonoryzm, teatr instrumentalny

Ks. JAROSŁAW WĄSOWICZ SDB
Archiwum Salezjańskie Inspektorii Pilskiej

SZTANDAR HUFCA SZKOLNEGO PRZYSPSOBIENIA
WOJSKOWEGO Z GIMNAZJUM SALEZJAŃSKIEGO IM. PIUSA XI
W RÓŻANYMSTOKU Z 1933 R. I JEGO SYMBOLIKA.
Z ZAGADNIENÍ WEKSYLOLOGII

W ostatnich latach obserwuje się w Polsce znaczne zainteresowanie badaczy naukami pomocniczymi historii, także w kręgu historyków Kościoła. Dość wspomnieć, że istnieje już spora literatura na temat chociażby heraldyki kościelnej¹, której pierwsze zwiastuny w postaci artykułów i haseł encyklopedycznych ks. prof. Anzelma Weissa z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego czy też ks. dra Pawła Dudzińskiego powstały na przełomie lat 80. i 90. ubiegłego wieku². Rozwijają się badania episkopologiczne, dotyczące przykładowo linii sukcesji apo-

¹ Por. P. Gołdyn, *Studia nad polską heraldyką kościelną w ostatnim dziesięcioleciu*, Ateneum Kapłańskie 142(2004)3, s. 541-546; A. Weiss, *Stan badań nad heraldyką kościelną*, w: *Polska heraldyka kościelna, stan i perspektywy badań*, red. K. Skupieński, A. Weiss, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2004, s. 9-15. Do najważniejszych pozycji zaliczyć należy dwutomowe opracowanie: P. Dudziński, *Współczesna heraldyka i zwyczaje heraldyczne w kościołach chrześcijańskich*, t. 1-2, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2007. Opracowania powstałe w kręgu historyków w Krakowie: W. Kolak, J. Marecki, *Leksykon godeł zakonnych*, Wydawnictwo ADI, Łódź 1994; *Symbol, znak, przesłanie. Symbolika w heraldyce kościelnej*, red. J. Marecki, L. Rotter, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2010; A. Brudziński, *Herb papieża Benedykta XVI. Symbolika i przesłanie*, Kraków 2008; M. Starzyński, *Herby średniowiecznych opatów mogileńskich*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego „Societas Vistulana”, Kraków 2005; Także prace Edwarda Gigilewicza, obecnego redaktora naczelnego *Encyklopedii Katolickiej*, m.in.: E. Gigilewicz, *Herby biskupów warmińskich*, RW KUL, Lublin 2001; tenże, *Ustawodawstwo heraldyki kościelnej*, w: *Kościół i historia. Drogi i wzajemne powiązania. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Anzelma Weissa*, red. S. Tylus, J. Walkusz, RW KUL, Lublin 2001, s. 153-164.

² Por. P. Dudziński, *Zasady heraldyki kościelnej*, Biuletyn Polskiego Towarzystwa Heraldycznego 3(1990), s. 10-19, 44-50; A. Weiss, *W drodze do kompendium wiedzy z zakresu heraldyki kościelnej*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 36(1989)4, s. 95-102; tenże, *Wybrane zagadnienia z heraldyki kościelnej*, *Roczniki Teologiczne* 38-39(1991-1992)4, s. 5-19; tenże, *Heraldyka kościelna, Heraldyka papieska*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, red. J. Walkusz i in., RW KUL, Lublin 1993, k. 729-737.

stolskiej³, sfragistyczne, dotyczące pieczęci kościelnych⁴, powstają opracowania poświęcone symbolice chrześcijańskiej⁵ czy też medalierstwu kościelnemu⁶.

Zauważyć należy, że wyżej wymienione nauki pomocnicze historii są ze sobą źródłowo i metodologicznie powiązane. Za pośrednictwem pieczęci herb został wprowadzony do zwyczajów kościelnych; znajomość linii sukcesji apostołskiej jest pomocna w niektórych przypadkach do odczytywania symboliki godeł użytych w herbach hierarchów kościelnych; przy badaniach heraldyki kościelnej nieodzowna jest znajomość symboliki chrześcijańskiej; symbole umieszczane na medalach kościelnych znalazły swoje miejsce w heraldyce kościelnej, stając się motywywem godeł umieszczanych w herbach⁷.

Podobnie jest z młodą stosunkowo dyscypliną, która w ostatnich latach wyodrębniła się powoli z heraldyki i jest nazwana weksylogią, od łacińskiego słowa *vexillum* oznaczającego znak rozpoznawczy wykonany z tkaniny. Najogólniej rzecz biorąc, jest to nauka pomocnicza historii, zajmująca się chorągwiami, sztandarami, flagami, jako rzeczywistymi i symbolicznymi znakami wojskowymi, państwowymi, terytorialnymi, organizacji i grup społecznych czy też wyznaniowych, i pozostaje w silnym związku z heraldyką, z której się wywodzi. Chorągwie bowiem w czasach średniowiecznych były między innymi pierwotnym miejscem umieszczania godeł heraldycznych. Ten związek herbów i chorągwi przetrwał do czasów współczesnych. Stąd bierze się właśnie ściśle powiązanie metodologiczne oraz źródłowe heraldyki i weksylogii jako dyscyplin naukowych⁸.

³ Por. H. J. Kaczmarek, *Korzenie oraz sukcesja apostołska bpa Zbigniewa Józefa Kraszewskiego i jej związki z sukcesją święceń biskupich papieża Jana Pawła II*, w: *Maria vincit. Dwudziestopięcioletnie posługi pasterskiej Księdza Biskupa Zbigniewa Józefa Kraszewskiego*, Formica, Warszawa 1995, s. 7-20, 75-80; tenże, *Sukcesja Apostołska Papieży od XV wieku do czasów najnowszych*, Saeculum Christianum 6(1999)1, s. 229-244.

⁴ Por. M. Gumowski, *Sfragistyka polska*, w: *Sfragistyka*, opr. M. Gumowski, M. Haisig, S. Miłkucki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960, s. 209-222; E. Gigilewicz, *Sfragistyka*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 18, red. E. Gigilewicz, RW KUL, Lublin 2013, k. 97-99. Najnowsze opracowania dotyczące sfragistycznych badań nad pieczęciami kościelnymi zostały zaprezentowane m.in. w: M. Starzyński, *Herby średniowiecznych opatów...*, s. 11-12.

⁵ Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1990; *Symbolika roślin. Heraldyka i symbolika chrześcijańska*, red. J. Marecki, L. Rotter, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2007; J. Marecki, L. Rotter, *Jak czytać wizerunki świętych. Leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIwersytas, Kraków 2009.

⁶ Por. *Polskie medalierstwo kościelne – tradycja i współczesność*, red. P. Dudziński, K. Łatak, Towarzystwo Przyjaciół Kamienia, Kraków 2008.

⁷ Por. M. Starzyński, *Herby średniowiecznych opatów...*, s. 12; E. Gigilewicz, *Pieczęcie biskupów warmińskich jako źródło heraldyczne*, w: *Pieczęć w Polsce średniowiecznej i nowożytnej*, red. P. Dymmel, RW KUL, Lublin 1998, s. 73; P. Dudziński, *Współczesna heraldyka i zwyczaje heraldyczne w kościołach chrześcijańskich*, t. 1, s. 105; P. Dudziński, K. Łatak, *Wprowadzenie*, w: *Polskie medalierstwo kościelne...*, s. 7.

⁸ Por. J. Szymański, *Nauki pomocnicze historii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 673-676.

W niniejszym artykule chciałbym pochylić się nad historią i symboliką sztandaru szkolnego hufca Przysposobienia Wojskowego [dalej: PW] z Gimnazjum Salezjańskiego im. Piusa XI w Różanymstoku. Są one niezwykle ciekawe. Sztandar został ufundowany i poświęcony 25 listopada 1933 r. dla organizacji, która w trudnym politycznie czasie, wobec zagrożenia wojną, miała na celu kształtować wśród polskiej młodzieży ducha patriotycznego, wychowywać ją w poczuciu odpowiedzialności za losy Ojczyzny, uczyć technik samoobrony, pierwszej pomocy medycznej i innych zadań wspierających wojsko w czasie ewentualnego konfliktu zbrojnego. Wspomniany sztandar PW zaopatrzone w bogatą symbolikę narodową i religijną.

Po wojnie salezianie reaktywowali pracę wychowawczą w Różanymstoku. Bezpośrednio po przejściu frontu, już 3 listopada 1944 r. otworzyli dwie koedukacyjne klasy z tymczasową siedzibą budynku w Nierośnie, później – już w samym Różanymstoku – zorganizowali dom dziecka dla sierot wojennych. Od 1949 r. prowadziło tu działalność Niższe Seminarium Duchowne. 6 lipca 1954 r. funkcjonariusze Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego w brutalnej akcji dokonali likwidacji szkoły i wywieźli jej zakonny personel do seminarium salezjańskiego w Łądzie n. Wartą w Wielkopolsce. Salezianie zdołali zabrać ze sobą część pomocy dydaktycznych i książek⁹. Wzięli ze sobą także sztandar Szkolnego Hufca Przysposobienia Wojskowego. Po latach odnaleziony w klasztornych zakamarkach został zabezpieczony w Archiwum Salezjańskim Inspektorii Pilskiej, by ostatecznie w 2008 r. znaleźć się ponownie w rękach salezjanów w Różanymstoku. Historia zatoczyła koło i po 54 latach symbol ten powrócił do prawowitych właścicieli¹⁰.

1. WYCHOWANIE PATRIOTYCZNE W GIMNAZJUM SALEZJAŃSKIM IM. PIUSA XI W RÓŻANYMSTOKU W OKRESIE MIĘDZYWOJENNYM

Pracę wychowawczo-duszpasterską w duchu św. Jana Bosko w Różanymstoku salezianie rozpoczęli 10 listopada 1919 r.¹¹. Od początku 1920 r. objęli w administrację miejscową parafię, natomiast w klasztorze poddominikańskim rozpoczęli organizowanie gimnazjum, szkoły powszechnej, rolniczej oraz rzemieślniczej¹². Do wyboru i osadzenia salezjanów w Różanymstoku w walny sposób

⁹ Por. A. Szot, *Represje władz komunistycznych wobec Zgromadzenia Księża Salezjanów w Różanymstoku w latach 1945-1958*, *Roczniki Teologiczne* 52(2005)4, s.136-174; tenże, *Różanymstok 1954*, *Biuletyn IPN* 4(2007), s. 57-65; T. Bazylczuk, *Ze wspomnień*, *Biuletyn IPN* 4(2007), s. 63-64.

¹⁰ Por. J. Wąsowicz, *Historia ze sztandarem w tle*, *Magazyn Salezjański Don Bosco* 2(2009), s. 20.

¹¹ Szczegółowo geneza i dzieje szkoły salezjańskiej w Różanymstoku oraz jej organizacja, zarząd, personel wychowawczy i wychowankowie, także zagadnienie działalności oświatowo-wychowawczej, zostały omówione w pracy magisterskiej powstałej na seminarium z historii Kościoła w WSD TS w Łądzie. Por. J. Walenciej, *Zakład Salezjański w Różanymstoku w latach 1919-1954*, praca magisterska pisana na Wydziale Teologicznym KUL, pod kierunkiem ks. dra Stanisława Wilka, Lublin 1987 (mps w zbiorach Biblioteki WSD TS w Łądzie).

¹² W 1923 r. szkołę powszechną przekazano siostrzom salezjanom, w 1926 r., z powodów materialnych, zamknięto szkołę rolniczą (ogrodniczą), w 1928 r. zlikwidowano szkołę rzemieślniczą.

przyczynili się biskup wileński Jerzy Matulewicz oraz nuncjusz apostolski Achilles Ratti, który bardzo zabiegał, aby powstała tu placówka wychowawcza w duchu św. Jana Bosko¹³. Rozwój salezjańskiego szkolnictwa został zahamowany wojną polsko-bolszewicką w 1920 r., ponieważ zabudowania zakładowe zajęło wojsko rosyjskie. Po wypędzeniu bolszewików, w roku szkolnym 1920/1921, otworzono pierwszą klasę gimnazjum. Do 1939 r. typ szkoły zmieniał się w wyniku zmian oświatowych. W całym dwudziestoleciu międzywojennym ośrodek różanostocki nie miał jednej oficjalnej nazwy. Jedną z funkcjonujących była nazwa widniejąca na sztandarze szkolnego hufca Przysposobienia Wojskowego, a więc Gimnazjum Salezjańskie im. Piusa XI¹⁴. W szczytowych momentach szkoła osiągała liczbę ponad 400 wychowanków.

W ramach programu wychowawczego w zakładach salezjańskich dużą wagę przykładano do wychowania patriotycznego, w myśl wskazań św. Jana Bosko, aby młodych ludzi wychowywać na „dobrych chrześcijan i prawych obywateli”¹⁵. Z tym ideałem wychowawczym korespondowała ówczesna polityka państwa polskiego. W dwudziestoleciu międzywojennym realizowany był ideał wychowania państwowego, którego jednym z twórców był Sławomir Czerwiński¹⁶. Wśród głównych celów tego modelu wychowawczego wskazywał on m.in. aby wychowanie państwowe było zgodne z interesami i poglądami Kościoła rzymskokatolickiego oraz z jego zasadami etycznymi, ponadto żeby wolne było ono od wpływów

czą z działaniami: szewskim, ślusarskim, krawieckim, stolarskim. Por. J. Niewęglowski, *Wychowawczo-społeczna działalność salezjanów w Polsce w latach 1898-1989*, Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Warszawa 2011, s. 249.

¹³ Nie dziwi więc fakt, że po wyborze Achillesa Rattiego 6 lutego 1922 r. na Stolicę Apostolską, różanostockiemu gimnazjum nadano właśnie imię Piusa XI, które obrał sobie jako głowa Kościoła. Nowy papież był wielkim miłośnikiem dzieła św. Jana Bosko. On też wyniósł go na ołtarze (beatyfikacja w 1929 r., kanonizacja w 1934 r.). Por. *Papież Pius XI – nie żyje!*, Pokłosie Salezjańskie 3(1939), s. 61-62; W. Żurek, *Salezjańskie szkolnictwo ponadpodstawowe w Polsce 1900-1963. Rozwój i organizacja*, Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie, Lublin 1996, s. 85-88; J. Fiedorowicz, *Kierunki i formy działalności salezjanów w Różanymstoku w latach 1919-1954*, Nostra 2(1974), s. 20.

¹⁴ Inne pojawiające się na drukach urzędowych i prospektach nazwy, to: Klasyczne Gimnazjum Piusa XI; Kolegium Salezjańskie im. Piusa XI w Różanymstoku k. Grodna; Prywatne Gimnazjum Męskie Salezjańskie w Różanymstoku; Prywatne Liceum Męskie Towarzystwa Salezjańskiego w Różanymstoku, Gimnazjum Męskie Salezjańskie im. Piusa XI Zgromadzenia Ks. Ks. Salezjanów. Por. W. Żurek, *Salezjańskie szkolnictwo...*, s. 91.

¹⁵ Na ten temat por. min.: M. T. Chmielewski, *W trosce o wychowanie patriotyczne młodzieży. Refleksje na kanwie systemu prewencyjnego św. Jana Bosko (1815-1888)*, *Seminare* 23(2006), s. 355-358; tenże, *Wpływ wychowania salezjańskiego na patriotyzm wychowanków oratorium przy kościele „Katarzynek” w Poznaniu (1925-1940)*, w: *Wierni do końca. Studia i materiały źródłowe o „Poznańskiej Piątce” męczenników II wojny światowej* (Studia i materiały poznańskiego IPN, t. 21), red. R. Sierchuła, J. Wąsowicz SDB, Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu Oddział w Poznaniu, Poznań 2012, s. 27-41.

¹⁶ Sławomir Czerwiński (1885-1931) – polski działacz państwowy, pedagog, minister wyznań religijnych i oświecenia publicznego. Więcej por. P. Gołdyn, *Sławomir Czerwiński (1885-1931). Minister oświaty, przyjaciel Kalisza*, Kaliskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Kalisz 2013.

ideologicznych poszczególnych stronnictw politycznych, a także by wychowanek dzięki niemu stał się dobrym obywatelem Najjaśniejszej Rzeczypospolitej¹⁷.

W duchu systemu wychowawczego św. Jana Bosko i wychowania państwowego w szkole różanostockiej dbano więc o szczególną oprawę świąt narodowych takich, jak rocznica ogłoszenia Konstytucji 3 Maja, która jednocześnie była świętem kościelnym Matki Boskiej Królowej Polski; święto Odrodzenia Polski obchodzone 11 listopada; wspomniano rocznice powstania listopadowego i styczniowego, po 1935 r. także kolejne rocznice śmierci Marszałka Józefa Piłsudskiego. W kościele odbywały się wówczas nabożeństwa w intencji ojczyzny, w szkole zaś organizowano akademie z programami słowno-muzycznymi, inscenizacjami teatralnymi, okolicznościowymi prelekcjami¹⁸.

Szkoła włączała się także w ogólnopolskie akcje patriotyczne, czego dowodem jest odnotowana w kronice zakładowej zbiórka pieniędzy na dozbrojenie polskiej armii, która w tym okresie odbywała się w ramach społecznych zbiórek na Fundusz Obrony Narodowej¹⁹. Zakład salezjański w Różanymstoku ufundował ze zbiórki dwa granatniki piechoty, których łączna wartość wyniosła 2 tys. zł (młodzież zebrała 400 zł, personel świecki szkoły – 400 zł, dyrekcja zakładu przeznaczyła na ten cel 1200 zł)²⁰.

Wychowanie patriotyczne na terenie szkół realizowane było poprzez działalność różnego rodzaju organizacji. W tym przypadku wymienić należy zwłaszcza drużynę harcerską, szkolne koło Ligi Obrony Przeciwpowietrznej oraz szkolne hufce Przysposobienia Wojskowego. W 1937 r. roku przysposobienie wojskowe stało się przedmiotem obowiązkowym we wszystkich liceach i na wszystkich uczelniach, w wymiarze 2 lat. W szkole różanostockiej zajęcia z tego przedmiotu odbywały się w klasach szóstych i siódmych. Zajęcia z przysposobienia wojskowego prowadzono w wymiarze dwóch godzin tygodniowo, poza tym raz lub dwa razy w roku organizowano kilkugodzinne ćwiczenia, z reguły w soboty lub

¹⁷ Por. S. Czerwiński, *O nowy Ideał wychowawczy*, Wydawnictwo Towarzystwa Kultury i Oświaty, Warszawa 1934; F. W. Araszkiewicz, *Idealy wychowawcze II Rzeczypospolitej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977; L. Gromkowski, *Idealy wychowawcze Drugiej Rzeczypospolitej – od narodowego do państwowego*, *Liberte!* 11(2012), s. 102-108.

¹⁸ Por. J. Walenciej, *Zakład Salezjański w Różanymstoku w latach 1919-1954...*, s. 188-193.

¹⁹ Fundusz Obrony Narodowej [dalej: FON] – fundusz specjalny utworzony na mocy dekretu Prezydenta RP z 9 kwietnia 1936 r. w celu uzyskania dodatkowych środków na dozbrojenie armii i wojskowy program inwestycyjny, zarządzany przez ministra spraw wojskowych. Gromadził środki pochodzące ze sprzedaży nieruchomości i ruchomości stanowiących własność państwa, a pozostających pod zarządem wojska, dotacji skarbu państwa (głównie z pożyczki uzyskanej przez rząd we Francji) oraz darów i zapisów osób prywatnych i instytucji. Zbierano go w postaci gotówkowej i rzeczowej (nieruchomości, kosztowności, a nawet zboże). Łącznie na FON zgromadzono około 1 mld zł, z czego wartość wpłat i darowizn od ludności wyniosła do maja 1939 r. około 37,7 mln zł. Środki gotówkowe zużyto na dozbrajanie armii, dary rzeczowe w złocie i srebrze wywieziono 1939 za granicę. Por. R. Sidorski, *Idea Funduszu Obrony Narodowej a wychowanie żołnierza*, *Polska Zbrojna* 220(1938), s. 5; M. Gieleciński, *Wojenne i powojenne losy Funduszu Obrony Narodowej*, *Biuletyn Wojskowej Służby Archiwalnej* 23(2000), s. 56-59.

²⁰ Por. J. Walenciej, *Zakład Salezjański w Różanymstoku w latach 1919-1954...*, s. 193.

po południu, które w tej placówce salezjańskiej określano mianem manewrów²¹. Program zajęć obejmował m.in. przeszkolenie pojedynczego strzelca w ramach drużyny. Uczniowie byli zobowiązani do zakupienia mundurów, odmiennych od wojskowych, drelichowych, koloru khaki ze specjalnymi odznakami z napisem „PW”. Komendantem hufca szkolnego PW był w zasadzie nauczyciel posiadający stopień oficera lub podchorąży rezerwy, wyznaczony przez komendanta obwodu wojskowego w porozumieniu z władzami szkolnymi²².

W szkole salezjańskiej w Różanymstoku patronat nad tą paramilitarną organizacją młodzieżową sprawował 81 Pułk Strzelców Grodzieńskich im. Króla Stefana Batorego. Była to zasłużona jednostka w walce o polskość wschodnich kresów Rzeczypospolitej. Swoją genezę pułk wywodził z formacji wojskowych Samoobrony Ziemi Grodzieńskiej powstałych 12 listopada 1918 r., a więc w dniach, kiedy Polska po 123 latach niewoli odzyskiwała niepodległość. W czasie wojny polsko-sowieckiej w 1920 roku Grodzieński Pułk Strzelców wchodził w skład 1 Dywizji Litewsko-Białoruskiej Wojska Polskiego. Żołnierze z grodzieńskiego pułku brali udział m.in. w słynnej bitwie warszawskiej, bronili także Suwalszczyzny. W październiku 1920 r. natomiast uczestniczyli w marszu na Wilno w czasie „buntu Żeligowskiego”. Po ukonstytuowaniu się granic odrodzonego państwa polskiego pułk powrócił do Grodna. W roku 1939 brał udział w wojnie obronnej²³.

Żołnierze 81 Pułku Strzelców Grodzieńskich brali udział w wielu uroczystościach szkolnych w Różanymstoku. Przykładowo, 12 maja 1939 r. korpus oficerski pułku brał udział w uroczystościach upamiętniających czwartą rocznicę śmierci Józefa Piłsudskiego. Odbłyły się one na zakładowym boisku, gdzie młodzież spotkała się ze swoimi patronami przy ognisku. Na apelu przemawiał wówczas gen. Mieczysław Norwid Neugebauer²⁴.

2. SYMBOLIKA SZTANDARU

Sztandar szkolnego hufca PW w swojej bogatej symbolice narodowej i religijnej nawiązywał do historycznych postaci – patronów regionu, szkoły i pułku strzelców grodzieńskich. Na stronie głównej sztandaru w centralnym jego miejscu umieszczone zostało godło Rzeczypospolitej – srebrny orzeł biały w złotej koronie w czerwonym polu, zgodne z jego wersją obowiązującą od 1927 r.²⁵. Na-

²¹ Por. Książd Bosko na Kresach 4(1927), s. 3.

²² Por. *Tradycje Przystosowania Obronnego*, <www.po.tk.krakow.pl>, (data dostępu: 12.09.2013).

²³ Więcej na temat por. J. Dąbrowski, *Zarys historii wojennej 81-go Pułku Strzelców Grodzieńskich*, Drukarnia J. Jankowski i S-ka, Warszawa 1928; J. Lisicki, „Strzelcy Grodzieńscy”: 81 Pułk Strzelców Grodzieńskich im. Króla Stefana Batorego, Muzeum Wojska Białostok, Białostok 1995.

²⁴ Por. J. Walenciej, *Zakład Salezjański w Różanymstoku w latach 1919-1954...*, s. 193.

²⁵ W 1927 r., zgodnie z dekretem prezydenta państwa, zmieniony został rysunek godła państwowego. Autorem jego projektu był Zygmunt Kamiński. Minister Spraw Wojskowych wprowadził wówczas nowe godła na płaty sztandarów wojskowych. Orły na drzewcach pozostawiono bez zmiany. Por. S. Russocki, *Godło, barwy i hymn Rzeczypospolitej. Zarys dziejów*, Wiedza Powszechna,

tomiast w górnych narożnikach umieszczono napisy wyhaftowane srebrną nicią na niebieskim tle: HUFIEC SZKOLNY PRZYSPOSOBIENIA WOJSKOWEGO, 81 PUŁK STRZELCÓW GRODZIENSKICH IM. ST. BATOREGO; zaś w dolnych narożnikach: w prawym rogu GIMNAZJUM SALEZJAŃSKIE IM. PIUSA XI i w lewym datę i miejsce poświęcenia proporca RÓŻANYSTOK KOŁO GRODNA 25 LISTOPADA 1933 r.



W centralnym punkcie strony odwrotnej sztandaru umieszczono wyhaftowaną postać św. Kazimierza, który po śmierci 4 marca 1484 r. został pochowany w katedrze w Wilnie. Królewicz cieszył się wielkim kultem zwłaszcza na wschodnich terenach Rzeczypospolitej i jest historycznym patronem polskiej oraz litewskiej młodzieży²⁶. Na sztandarze św. Kazimierz ukazany jest w książęcym płaszczu z mitrą (koroną) książęcą na głowie. W dłoniach trzyma białą lilię, symbol ślubu czystości, który książę miał za życia złożyć. Właśnie z tymi atrybutami jest on najczęściej pokazywany w ikonografii²⁷.

Warszawa 1978; A. Znamierowski, *Insignia, symbole i herby polskie*, Świat Książki, Warszawa 2003.

²⁶ Por. M. Banaszak, *Św. Kazimierz w Polsce i na Litwie w okresie niewoli narodowej*, *Analecta Cracoviensia* 16(1984), s. 9-22; M. Rożek, „*Sospitator Patrie*”. *O kulcie św. Kazimierza*, w: *Podług nieba i zwyczaju polskiego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 330-338; Więcej na temat kultu św. Kazimierza por. bogato ilustrowany album ze wstępem historycznym: *Šventoji Kazimiero gerbimas Lietuvoje*, sudarytojos N. Markauskaitė, S. Maslauskaitė, Lietuvos Nacionalinis Muziejus, Vilnius 2009.

²⁷ Por. J. Marecki, L. Rotter, *Jak czytać wizerunki świętych...*, s. 369.

Wokół postaci św. Kazimierza umieszczono na sztandarze poszczególne elementy hasła: BÓG, HONOR, OJCZYNA. Co ciekawe, w II Rzeczypospolitej na sztandarach, zwłaszcza wojskowych, obowiązkowym była dewiza „Honor i Ojczyzna”²⁸. Natomiast dewiza „Bóg, Honor, Ojczyzna” została wprowadzona po raz pierwszy na sztandary oddziałów Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie dekretem Prezydenta Rzeczypospolitej Władysława Raczkiewicza z 15 października 1943 r.²⁹. Po wojnie, dopiero w 1993 r., została wprowadzona drogą legislacyjną do znaków Sił Zbrojnych Rzeczypospolitej Polskiej³⁰. Dominująca w literaturze interpretacja trójmianu „Bóg, Honor, Ojczyzna” brzmi: „Ojczyźnie wszystko, prócz miłości Boga najwyższego i Honoru” i w kontekście idealistycznym jest ujęciem kwestii wierności państwu jako rezultatowi umowy społecznej i współobywatelom to państwo tworzącym³¹.

W górnych narożnikach płata sztandaru na trójkątnych polach znajdują się: z lewej strony tarcza herbowa patrona salezjańskiego gimnazjum papieża Piusa XI, z prawej zaś godło salezjańskie. Tarcza herbu papieskiego jest dwudzielna w pas, w polu górnym złotym czarny orzeł cesarski, w dolnym srebrnym znajdują się trzy czerwone piłki. W oryginalnej wersji cały herb papieża Piusa XI składał się z tarczy herbowej, dwóch kluczy św. Piotra oraz tiary papieskiej umieszczonej nad tarczą. Był on jednocześnie oficjalnym herbem Stolicy Apostolskiej w okresie jego pontyfikatu, a więc w latach 1922-1939. Pius XI jako swoją dewizę, w heraldyce zwaną zawołaniem, wybrał *Pax Christi in regno Christi* (Pokój Chrystusowy w Królestwie Chrystusowym)³². W tym miejscu dodać należy, że w zakładzie salezjańskim w Różanymstoku często organizowano okolicznościowe uroczystości ku czci patrona gimnazjum. Przykładowo, 17 lutego 1929 r. odbyła się akademie z okazji rocznicy koronacji i złotego jubileuszu kapłaństwa Piusa XI. Podobne uroczystości były organizowane z okazji dziesiątej rocznicy koronacji, 21 lutego

²⁸ Por. Ustawa o godłach i barwach Rzeczypospolitej Polskiej z 1 sierpnia 1919., Dziennik Ustaw 69(1919), poz. 416, art.1, pkt. 1; Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej o godłach i barwach państwowych oraz o oznakach, chorągwiach i pieczęciach z 13 grudnia 1927, Dziennik Ustaw 115(1927), poz. 980, art.1-4,21-22, 26; Dekret Prezydenta Rzeczypospolitej na prawach ustawy w sprawie zmiany rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 13 grudnia 1927 r. o godłach i barwach państwowych oraz o oznakach, chorągwiach i pieczęciach z 14 marca 1933, Dziennik Ustaw 29(1933), poz. 246, art. 1-3; Obwieszczenie Prezesa Rady Ministrów w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 13 grudnia 1927 r. o godłach i barwach państwowych oraz odznakach, chorągwiach i pieczęciach z 12 października 1938, Dziennik Ustaw 2(1939), poz. 8.

²⁹ Dekret Prezydenta Rzeczypospolitej z 15 października 1943 r. o zmianie dekretu Prezydenta Rzeczypospolitej z 24 listopada 1937 r. o znakach wojska i marynarki wojennej, Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej, 22 października 1943, nr 10, poz. 27.

³⁰ Ustawa z dnia 19 lutego 1993 r. o znakach Sił Zbrojnych Rzeczypospolitej Polskiej, Dziennik Ustaw 34(1993), poz. 154 ze zmianami.

³¹ Por. W. Kitler, *Bezpieczeństwo Narodowe RP, Podstawowe kategorie, Uwarunkowania, System*, Wydawnictwo Akademii Obrony Narodowej, Warszawa 2011, s. 242.

³² Więcej na temat Piusa XI por. Z. Zieliński, *Papięstwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1999, s. 323-367.

1932 r. Po śmierci papieża, 18 lutego 1932 r., zostało zorganizowane specjalne nabożeństwo żałobne dla społeczności szkolnej³³.

W prawym narożniku natomiast umieszczono godło salezjańskie, którego projekt wykonał prof. Giuseppe Boidi, zawierając w nim elementy wskazane przez założyciela salezjanów. Zostało ono oficjalnie zaprezentowane w *Liście okólnym* w dniu 8 grudnia 1885 r.³⁴. Tłumaczenia jego symboliki dokonał osobiście założyciel zgromadzenia św. Jan Bosko: kotwica, gwiazda i serce umieszczone na tarczy herbowej symbolizują trzy cnoty teologiczne: nadzieję, wiarę i miłość. Nadzieja ma motywować do ofiarnej i radosnej pracy na rzecz ludzi młodych; miłość apostołska ma stanowić syntezę ducha salezjańskiego; wreszcie wiara, która jest nieodzowna w pracy wychowawczej, ma zaprowadzić ludzi młodych do pełni człowieczeństwa i świętości ewangelicznej. Portret św. Franciszka Salezego umieszczony w tarczy, wzorowany był na wizerunku patrona Zgromadzenia Salezjańskiego, jaki znajduje się w klasztorze Nawiedzenia NMP w Turynie. Dodane do tego wizerunku zostały papier i pióro, jako atrybuty Doktora Kościoła. U dołu tarczy herbowej salezjanów został umieszczony las, który ma przywoływać postać założyciela Zgromadzenia Salezjańskiego Jana Bosko (*bosco* – w jęz. włoskim oznacza las). Znajdujące się za nim góry symbolizują szczyt doskonałości, do których mają dążyć salezjanie³⁵. Warto dodać, że w przypadku gór w godle Towarzystwa Salezjańskiego dochodziło do niezamierzonej przez jego twórcę interpretacji, mianowicie kojarzono je z Turynem jako kolebką zgromadzenia³⁶. W dolnych narożnikach płachty umieszczono na trójkątnych polach kolejne godła. W lewym odznakę Przystosobienia Wojskowego, na której znajdziemy słupek graniczny i miecz wbite w ziemię, pomiędzy nimi na białej tarczy widnieje monogram PW, skrót nazwy organizacji. W prawym natomiast odznakę 81 Pułku

³³ Por. W. Żurek, *Salezjańskie szkolnictwo...*, s. 88.

³⁴ Por. E. Ceria, *Annali Della Societa Salesiana. Dalle orgini alla morte di s. Giovanni Bosco (1841 –1888)*, t. 1, Societa Editrice Internazionale, Torino 1941, s. 280-281, 530-531.

³⁵ Por. E. Ceria, *Memoire Biografiche di San Giovanni Bosco 1884-1885*, t. 17, Societa Editrice Internazionale, Torino 1936, s. 365-366; W języku polskim ukazało się kilka opracowań poruszających zagadnienie historii i symboliki godła salezjańskiego: J. Gliściński, *Herb Salezjański*, Biuletyn Salezjański Nostra 257-258(1985), s. 65-66; Z. Klawikowski, *Herb Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, Rodzina Salezjańska 22(2002), s. 36 ; *Towarzystwo św. Franciszka Salezego w Polsce. Wykaz domów i osób*, red. L. Kaliński, Nakładem Salezjańskich Inspektorii, Kraków-Łódź 1975, s. 10; *Towarzystwo Świętego Franciszka Salezego (TS) Societas Sancti Francisci Salesii (SDB) salezjanie*, w: W. Kolak, J. Marecki, *Leksykon godeł zakonnych...*, s. 49; J. Wąsowicz, *Godło zakonne Towarzystwa św. Franciszka Salezego i jego symbolika*, Kronika Inspektorialna 5(2009), s. 116-122; tenże, *Elementy godła zakonnego Towarzystwa św. Franciszka Salezego w herbach biskupów polskich wywodzących się ze Zgromadzenia Salezjańskiego*, w: *Symbol, znak, przesłanie...*, s. 41-58.

³⁶ Taka interpretacja została podana w „Miesięczniku Heraldycznym” przy okazji omówienia herbu prymasa Polski kard. Augusta Hłonda SDB: „Pole podzielone wzdłuż, w pobocznicy prawej błękitnej herb Salezjanów t.j. trzy góry sabaudzkie, (Turyn w Sabaudii, jest kolebką zakonu), nad nimi symbole nadziei, wiary i miłości: kotwica, kometa i serce. Pobocznica lewa podzielona w poprzek, w polu górnym błękitnym herb kapituły gnieźnieńskiej, w dolnym czerwonym herb kapituły poznańskiej”. por. T. Jaworski, *Herb Prymasa Polski*, Miesięcznik Heraldyczny 11(1932), s. 128-129.

Strzelców Grodzieńskich im. St. Batorego³⁷, która ma formę białego krzyża otoczonego wieńcem laurowym. Na skrzyżowaniu ramion tego krzyża umieszczono herb Ziemi Grodzieńskiej w formie okrągłej tarczy czteropolowej. Na poszczególnych polach znajdują się: herb Korony – Orzeł; herb Litwy – Pogoń; herb Żmudzi – Niedźwiedź; herb Rusi Kijowskiej – św. Michał Archanioł. Herb jest zwieńczony złotą zamkniętą koroną królewską. W oryginalnej odznace na ramionach krzyża widniał napis „12 listop. 1918 r. Grodzieński P. Strz”³⁸. Na sztandarze ten element pominięto, zapewne ze względów technicznych, gdyż byłby on niewidoczny.

Niestety nic nie można powiedzieć na temat drzewc sztandaru. Nie zachowały się żadne przedwojenne fotografie, na których byłyby one widoczne. Zazwyczaj drzewce były wykonywane ze szlachetnego drewna, zwieńczone głowicą w kształcie kuli lub pełnoplastycznym przedstawieniem, na przykład orła.



³⁷ Najważniejszym symbolem każdego pułku był jego sztandar, który w przypadku 81 Pułku Strzelców Grodzieńskich im. St. Batorego został mu uroczyście przekazany 6 czerwca 1921 roku w Wilnie przez gen. Lucjana Żeligowskiego na ręce ówczesnego dowódcy pułku ppłk. Bolesława Waśkiewicza. 19 kwietnia 1922 r. sztandar ten został przez Naczelnego Wodza Józefa Piłsudskiego udekorowany Krzyżem Srebrnym Orderu Virtuti Militari. Por. K. Satora, *Opowieści wrześnieowych sztandarów*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1990, s. 150.

³⁸ Por. Z. Sawicki, A. Wielechowski, *Odznaki Wojska Polskiego 1918-1945. Wojsko Polskie 1918-1939. Polskie Siły Zbrojne na Zachodzie*, Pantera Books, Warszawa 2007, s. 129-130; H. Wielecki, R. Sieradzki, *Wojsko Polskie 1921-1939. Odznaki pamiątkowe piechoty*, Wydawnictwo CREAR, Warszawa 1991, s. 132; K. Filipow, *Odznaki pamiątkowe Wojska Polskiego 1921-1939. Piechota*, Polskie Towarzystwo Numizmatyczne Zarząd Główny, Warszawa 1995, s. 67-68.

Sztandar hufca szkolnego PW był dumą różanostockiego gimnazjum. Poczet sztandarowy stał się nieodłącznym elementem akademii szkolnych i uroczystości patriotycznych. Symbol ten był używany także po zakończeniu II wojny światowej przez uczniów powstałego w miejsce gimnazjum Niższego Seminarium Duchownego, chociaż organizacje o patriotycznym charakterze, w okresie postępującej komunizacji społeczeństwa, w szkołach działać już nie mogły. Chociaż tej organizacji formalnie już nie było, to jednak sztandar ze swoją patriotyczną wymową w sposób symboliczny stał na straży właściwego wychowania uczniów salezjańskiej szkoły³⁹.

3. SYMBOL POWROTU I KONTYNUACJI MISJI WYCHOWANIA MŁODZIEŻY

Wspomniano już, że szkolnictwo salezjańskie w Różanymstoku zostało zlikwidowane przez komunistyczne władze. W ciągu jednego dnia z tego prężnego ośrodka wywieziono w dramatycznych okolicznościach cały personel wychowawczy, zarówno salezjanów, jak i siostry salezjanki. Te bolesne doświadczenia wspominał na łamach „Biuletynu Instytutu Pamięci Narodowej”, jeden z ówczesnych asystentów zakładu salezjańskiego ks. Tadeusz Bazylczuk: „Wieziono nas nie najlepszą drogą – przez Sokółkę, Białystok i Warszawę – ale na północ przez Dąbrowę Białostocką, Lipsk. W lesie zatrzymano nas i przez całą noc staliśmy gdzieś na skraju Puszczy Augustowskiej, blisko granicy. Nie wiedzieliśmy dokąd nas powiozą: czy na wschód do «raju», czy na zachód do jakiegoś obozu w głębi kraju. [...] w tych długich godzinach w autobusie głośno modliliśmy się i śpiewaliśmy pieśni religijne, a gdy postój się przedłużał zaczęliśmy śpiewać pieśni patriotyczne i partyzanckie. [...] od Kutna jechaliśmy już szosą poznańską do Łądu. Zatrzymano nas przed klasztorem i nakazano wysiadać. Salezjanie wysiedli. Siostry salezjanki zaś zaczęły usilnie prosić, by je odwieziono do ich domu w Dobieszczyni. I tu nastąpił jeden z najbardziej dramatycznych i przykrych incydentów. Eskortujący ubowcy, także ci, którzy jechali w naszym autobusie, wskoczyli do autobusu sióstr i zaczęli je wyrzucać siłą, szarpać, zrywać welony... Wybuchł wielki płacz i pisk. [...] w końcu jakoś owi funkcjonariusze opanowali się i po długich naradach odwieziono siostry do Dobieszczyni”⁴⁰. Tak ludowa władza traktowała wieloletnich i oddanych wychowawców młodych pokoleń Polaków.

W Łądzie zagospodarowano dobytek przywieziony z Różanogostoku. W tych latach organizowało się tu Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego, powstałe w miejsce „Małego Seminarium”, które w 1952 r. podobnie jak w innych miejscach Polski zlikwidowały komunistyczne władze⁴¹. Sztandar

³⁹ Informacjami takimi dzielili się z autorem byli wychowankowie Niższego Seminarium Duchownego w Różanymstoku podczas uroczystości przekazania sztandaru do tamtejszego ośrodka młodzieżowego w 2008 r.

⁴⁰ Por. T. Bazylczuk, *Ze wspomnień...*, s. 63-64.

⁴¹ Więcej na ten temat por. M. T. Chmielewski, *Likwidacja Małego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą (1950-1952)*, w: *Władze wobec Kościołów i związków*

szkolnego hufca PW został zabezpieczony, starannie owinięty w płótno i przez długie lata nikt do niego nie zaglądał. Ujrzał na nowo światło dzienne w 2005 r., kiedy staraniem Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Pilskiej przygotowywano okolicznościową wystawę dokumentującą historię zgromadzenia w Polsce, która miała zostać otwarta w Muzeum Okręgowym w Pile z okazji 25-lecia powstania salezjańskiej Inspektorii pw. św. Wojciecha⁴².

Siedemdziesiąt pięć lat po uroczystościach poświęcenia sztandaru szkolnego hufca Przysposobienia Wojskowego działającego przy salezjańskim gimnazjum im. Piusa XI, powrócił on do prawowitych właścicieli⁴³. Stał się okazją do świętowania dla wielu pokoleń wychowanków i wychowawców różanostockiego zakładu. 25 listopada 2008 r. młodzież z Salezjańskiego Ośrodka Wychowawczego mogła wysłuchać opowieści o pięknych kartach historii wychowania młodych ludzi przez salezjanów w szkolnych murach, w których obecnie oni uczą się i mieszkają. Punktem kulminacyjnym świętowania stało się oczywiście uroczyste przekazanie przedwojennego sztandaru, który trafił w ręce nowych pokoleń młodych wychowanków salezjańskich. Należy żywić nadzieję, że tak, jak dawniej, stanie on w tym miejscu na straży wychowania młodzieży na dobrych „chrześcijan i prawych obywateli”⁴⁴.

THE SCHOOL MILITARY TRAINING TEAM BANNER FORM 1933
OF THE PIUS XI SALESIAN GYMNASIUM IN RÓŻANYSTOK AND ITS SYMBOLISM.
FROM THE AREA OF VEXILLOLOGY

Summary

Historical auxiliary sciences has lately been noticed to come to vogue among scholars, including Church historiographers in Poland. One example here is vexillology which deals with banners as real and symbolic military, national and territorial signs of organizations as well as social and religious groups. It retains a strong connection with heraldry from which it originates. The article covers the history and symbolism of the School Military Training Team banner of the Salesian Gymnasium of Pius XI in Różanystok from 1933.

wyznaniowych w Wielkopolsce w latach 1945-1956, red. K. Białecki, Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu Oddział w Poznaniu, Poznań 2008, s. 114-120.

⁴² Na wystawie zaprezentowano wówczas także przedwojenny sztandar Drużyny Harcerskiej im. Romualda Traugutta przy Gimnazjum Salezjanów w Aleksandrowie Kujawskim, który podobnie jak ten różanostocki powstał w 1933 r. Por. J. Wąsowicz, *Daj mi duszę, resztę zabierz... Wystawa z okazji 25-lecia powstania salezjańskiej Inspektorii św. Wojciecha w Pile*, Muzeum Okręgowe w Pile, Piła 2005, s. 16.

⁴³ Sztandar powrócił do Różanogostoku z inicjatywy ks. Jarosława Wąsowicza SDB, dyrektora ASIP, oraz ks. Piotra Sosnowskiego SDB, obecnego dyrektora wspólnoty salezjańskiej prowadzącej Salezjański Ośrodek Wychowawczy im. św. Jana Bosko w Różanymstoku.

⁴⁴ Por. J. Wąsowicz, *Historia ze sztandarem w tle...*, s. 20.

Keywords: the Salesians, salesian education, Military Training, Różanystok, vexillology, heraldry, historical auxiliary sciences

Nota o Autorze: ks. dr Jarosław Wąsowicz SDB – salezjanin; dr historii, dyrektor Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Pilskiej; wicepostulator procesu beatyfikacyjnego męczenników II wojny światowej; 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.

Słowa kluczowe: salezjanie, szkolnictwo salezjańskie, Przysposobienie Wojskowe, Różanystok, weksylologia, heraldyka, nauki pomocnicze historii

Ks. JANUSZ NOWIŃSKI SDB
Instytut Historii Sztuki UKSW
KustosZ Zabytków Dawnego Opactwa w Łądzie

TABULA MEMORIALIS Z ŁĄDU – ORYGINALNY PRZYKŁAD PAMIĘCI
O ZMARŁYCH I DOKUMENTACJI HISTORII W CYSTERSKIM OPACTWIE
W 1. POŁOWIE XVIII WIEKU

W dawnym opactwie cysterskim Najświętszej Marii Panny i św. Mikołaja w Łądzie zachował się oryginalny zabytek pamięci o zmarłych zakonnikach, fundatorach i dobrodziejach, a równocześnie dokument tradycji historycznej cysterskich opactw w Rzeczypospolitej, znany obecnie jako *Tabula memorialis z Łądu*¹. Tablica o wymiarach 224 x 60 x 4 cm, wykonana z drewna i polichromowana olejno, podzielona jest na czternaście kwadratowych pól (ok. 22,5 x 23,5 cm w świetle obramienia), ułożonych parami w siedmiu rzędach (il. 1-2).

Poszczególne pola ujęte są w ramki, na których widnieje numer pola oraz skrót *RR. PP. VV. Fr. (Reverendi Patres Venerendi Fratres)* wraz z łacińską nazwą cysterskiego opactwa. Kolejność opactw jest następująca: 1. Łąd, 2. Jędrzejów, 3. Wągrowiec, 4. Oliwa, 5. Sulejów, 6. Wąchock, 7. Koprzywnica, 8. Mogiła, 9. Obra, 10. Paradyż, 11. Szczyrzyc, 12. Koronowo, 13. Bledzew, 14. Pelplin.

Pola w każdym z rzędów przysłania drewniana, wysuwana tabliczka z parą malowanych na cynobrowym tle emblematów o treści wanitatywnej; każdemu z przedstawień towarzyszy banderola z komentującym je tekstem (il. 3-4). Kolejność wysuwanych tabliczek określona jest cyframi (1-7) namalowanymi przy ich uchwytych. Po wysunięciu tabliczki ukazuje się pole z inskrypcją zawierającą nazwę opactwa, diecezję jego lokalizacji, datę fundacji i imię fundatora oraz nazwę opactwa macierzystego. Wszystkie inskrypcje są namalowane białokremową farbą na cynobrowym tle. Inskrypcje dwóch pierwszych pól, podobnie jak napisy na listwach ramek, wykonane są starannym krojem liter, zbliżonym do drukarskich czcionek. Reszta inskrypcji w polach wykonana jest prostymi literami przypominającymi pismo ręczne z 1. połowy XVIII w.

* Niniejszy tekst został wygłoszony jako referat na ogólnopolskiej konferencji: *Nie wszystkich umrę. Pamięć o zmarłych w kulturze staropolskiej*, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy 17-18 października 2013 r.

¹ Pod takim tytułem zabytek został po raz pierwszy zaprezentowany w 2000 r. na wystawie w Zamku Królewskim w Warszawie, zob. J. Nowiński, *Tabula memorialis*, w: *Przeraziłwe echo trąby żalostnej do wieczności wzywającej. Śmierć w kulturze dawnej Polski; od średniowiecza do końca XVIII wieku*, red. P. Mrozowski, Warszawa 2000, s. 233.



il. 2

il. 1



il. 3



il. 4

Całość koronuje ornamentalnie wykrojone zwieńczenie, obramione malowanymi liśćmi akantu (il. 5). Pole zwieńczenia wypełnia kompozycja z przedstawieniem czaszki ułożonej na laurowej girlandzie i udekorowanej kwiatowym wieńcem. Nad czaszką rozłożona jest banderola z inskrypcją: *BEATI MORTUI QUI IN DOMINO MORIUNTUR*². Poniżej laurowej girlandy, na czerwonym tle, widnieje biało-kremowa inskrypcja tytułarna tablicy, zachowana dziś fragmentarycznie na skutek skrócenia dolnej partii zwieńczenia³: *Catalogus Fratrum Sororum ac / -* dalej tekst niezachowany. Całość inskrypcji podają zgodnie z opisem tablicy ks. Jana Romanowicza z 1924 r.: *Catalogus Fratrum Sororumque ac benefactorum defunctorum universae Provinciae Polonae, iuxta suas fundationes Monasteriorum Cisterciensium*⁴. Warstwa ikonograficzna, a przede wszystkim treść inskrypcji zwieńczenia tablicy nawiązują do kompozycji strony tytułowej łądzkiej *Liber*

² Błogosławieni zmarli, którzy umierają w Panu - tekst jest cytatem z *Księgi Apokalipsy* 14,13.

³ W 1999 r. tablica została poddana konserwacji, którą wykonała pracownia Ewy Świerczewskiej-Roznerskiej z Torunia. W tym czasie zwieńczenie tablicy było już skrócone i nie można dziś ustalić, kiedy i z jakiego powodu obcięto jego dolną partię. Podczas konserwacji ubytki liter na inskrypcjach banderoli nie zostały zrekonstruowane, dlatego treść inskrypcji podają za cytowanym już maszynopisem ks. J. Romanowicza.

⁴ Por. J. Romanowicz, *Notatki o Łądzie* [Stan zabytków w klasztorze pocysterskim w Łądzie w roku 1924], Wilno 1934, s. 81, mps w zbiorach Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego w Łądzie.



il. 5

mortuorum z 1681 r., manuskryptu zachowanego w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku⁵. Na górze strony ukazana jest uskrzydłona czaszka z klepsydrą nad skrzyżowanymi mieczem, palmą (piórem?) i Uroborosem oraz banderola z inskrypcją. Poniżej rozpisana jest inskrypcja tytułarna: *CATALOGUS / OMNIUM / FRATRUM: SORORUM / CONFRATRUM: CONSORORUM / FAMILIARIŪ: & BENEFACTORŪ / DEFUNCTORUM / MONASTERII LAN / DENISIS (...)*.

I. IKONOGRAFIA I TREŚĆ INSKRYPCJI PÓL TABLICY

Prezentując poszczególne pola tablicy jako pierwszy będę podawał napis identyfikacyjny na listwie ramki, następnie motyw wanitatywny przysłaniający pole z inskrypcją, a na końcu treść inskrypcji prezentującej dane opactwo.

1. *RR. PP. VV. Fr. Landens*. Na przysłaniającej tabliczce namalowana jest czaszka spoczywająca na skrzyżowanych pischczelu i potrójnym krzyżu papieskim. Czasz-

⁵ Zob. *Liber Mortuorum Monasterii Landensis Ordinis Cisterciensis*, wyd. W. Kętrzyński w: *Monumenta Poloniae Historica*, t. V, Lwów 1888, s. 468-500. Ostatnio, w ramach projektu Polonia Maior - fontes, Biblioteka Kórnicka PAN podjęła się reedycji manuskryptu w publikacji elektronicznej, gdzie reprodukowana jest strona tytułowa rękopisu. Por. P. Łojko Wojtyniak, *Nekrolog opactwa cysterskiego w Łądzie nad Wartą*, <www.wbc.poznan.pl/dlibra/doccontent?id=126924&from=FBC>, (data dostępu 24.07.2013).



il. 6

kę przykrywa mitra z podwójnymi koronami (fragment tiary?), ujmują ją dwie banderole z napisem: *IMPEDIUNT NEC / REGNA MORI* (Nic nie przeszkodzi [temu], że i królestwa umrą)⁶. Inskrypcja: *Monasteriū Landen / Fundatum in Archid / Gnesnens; A: 1145 p. / Micicislaū Ducem / Maj: Poloniæ Filia / Morimundi*.

2. RR. PP. VV. Fr. Andreovien. Pole z inskrypcją przysłania przedstawienie czaszki na skrzyżowanych piszczelu i pastorał, nakrytej mitrą haftowaną złotem i wysadzaną na otoku klejnotami (*mitra pretiosa*, il. 5). Na banderolach po bokach rozłożony jest napis: *MORS NULLI / PARCIT HONORI* (Śmierć nie respektuje żadnych zaszczytów)⁷. Inskrypcja: *Monasteriū Andreov: / Fundatū in Diæcesi / Cracoviensi A: 1149 / per Ianislaū Archi= / episcopū Gnesnen: / Filia Morimundi*.

3. RR. PP. VV. F. Vangrovecenses. Inskrypcję przysłania przedstawienie klepsydry na stole, nad którą unosi się banderola z napisem: *ELAPSAS NUNTIAT HORAS* (Ogłasza godziny, które przeminęły, il. 3)⁸. To przedstawienie, jak i szereg następujących, ma charakter typowej kompozycji emblematycznej łączącej sens obrazowego przedstawienia, ujętego syntetycznie, z treścią towarzyszącego mu motto/lemmy. Inskrypcja: *Monas: Vangrouecense / fundatum in Archid: Gne- / snensi A: 1153 per zbilu- / dum Comitem a Pangrodz / Filia Landensis*.

4. RR. PP. VV. F. Olivenses. Motywem przysłaniającym inskrypcję jest lichtarz z ogarkiem gasnącej świecy, stojący na pagórku (il. 3). Napis na banderoli nie zachował się. Inskrypcja: *Monaster: Oliuiense / fundatum in Diæcesi Vra- / tislau-*

⁶ Cytat pochodzi z dzieła Petri L'Abbé, *Eustachius, seu Placidus, heros christianus poema epicum* (...), wyd. 3, Parisiis 1673, s. 243, gdzie pojawia w epigramacie opisującym marność władzy królewskiej – *Reges sunt mortales*. Za pomoc w przekładzie tego motto składam podziękowanie ks. dr. hab. prof. UKSW Tadeuszowi Kołosowskiemu.

⁷ Inskrypcja jest fragmentem popularnego już w średniowieczu łacińskiego przysłowia o sensie wanitatywnym: *Est commune mori, mors nulli parcit honori* – Każdemu [pisane] jest że umrze, śmierć nie respektuje żadnych zaszczytów.

⁸ Motto towarzyszące często zegarom, przywołane w tym kontekście m.in. w dziele Filippo Picinelli, *Mundus Symbolicus in emblematum universitate formatus, explicatus* (...), Coloniae Agrippinae 1687, t. 2, Cap. X, nr 142, s. 193.

iensis A: 1170 per / Subislaum Ducem Pom / raniæ Filia Claræuallis.

5. RR. PP. VV. F. *Suleovienses*. Pole z inskrypcją przysłania promieniste słońce unoszące się wśród obłoków nad horyzontem. Na banderoli ponad nim widnieje napis: *ORITURUS OCCUMBO* (Wschodzę aby zająć [rodzę się aby umrzeć], il. 3). Inskrypcja: *Monast: Suleouiense / fundatum in Archidi~ / Gnesnensi A: 1176 per / Casimirum Iustum Du / cem Poloniae Filia Morim~.*

6. RR. PP. VV. F. *Vąchocenses*. Pole z inskrypcją przysłania sierp księżyca wśród obłoków, przedstawiony antropomorficznie. Nad nim rozwija się banderola z napisem: *MORS SPLENDIDA BONIS* (Śmierć jaśniejąca dobrymi [czynami], il. 3). Inskrypcja: *Monaster: Vąchocense / fundatum in Diæcesi Cra- / couiensi A: 1179 per / Gedeonem Epūm Crac~ / Filia Lubensis Mon:*

7. RR. PP. VV. F. *Copriuicenses*. Motywem przysłaniającym inskrypcję jest stroma skała, na szczycie której ukazany jest feniks stojący w centrum płonącego ogniska. Banderola ponad nim prezentuje napis: *SPERO EX FUNERE VITAM* (Spodziewam się życia z grobu, il. 3). Inskrypcja: *Monaster: Copriunicense / fundatum in Diæcesi Crac: / A: 1185 per eundē Ducem / per quem Monas: Suleo- / uience Filia Morimundi.*

8. RR. PP. VV. Fr. *Mogilenses*. Pole z inskrypcją przysłania górzysty pejzaż; z rozpadliny skały na pierwszym planie wypęła wąż. Na banderoli ponad skałą widać napis: *EXUTUS VENUSTIOR REDEO* (Ogołocony [wyzbywszy się skóry] powrócę piękniejszym, il. 3)⁹. Inskrypcja: *Monaster: Mogilense / fundatū in Diæcesi Crac: / A: 1220 per Iuonem Epi- / scopum Cracouiensem / Filia Lubensis.*

9. RR. PP. VV. *Fratres Obrenses*. Inskrypcję przysłania przedstawienie z syntetycznie ukazaniem pagórkowatym krajobrazem, nad którym unosi się biały okrąg (cyfra zero?) oraz sine obłoki w narożach – z obłoku z lewej wysuwa się dłoń wskazująca na okrąg. Na banderoli rozpiętej pomiędzy obłokami widnieje napis: *HERI ALIQUID HODIE NIHIL* (Wczoraj coś, dzisiaj nic, il. 4). Inskrypcja: *Monasterium Obrense / fundatum in Diæcesi Po- / snan~ A: 1223 per Pala- / tinum Posnaniense / Filia Vangrouecen~.*

10. RR. PP. VV. F. *Paradisienses*. Motywem przysłaniającym jest przedstawienie upadającego na skutek podcięcia drzewa, nad którym rozwija się banderola z napisem: *DEPRESSUS CADEO* (Przyciśnięty upadam, il. 4). Inskrypcja: *Monast: Paradisiense / fundatum in Diæcesi Po- / snan~ A: 1234 per Dm / Bronisium Comit- / tem / Filia Lenin deuastati / M: in Brad:*

11. RR. PP. VV. F. *Ciricenses*. Na tabliczce przysłaniającej inskrypcję przedstawiony jest spowity mrokiem pagórkowaty krajobraz, nad którym unosi się banderola z napisem: *IN TENEBRAS SPERO LUCEM* (W mroku spodziewam się światła, il. 4). Inskrypcja: *Monasterium Ciricense / fundatum in Diæcesi Crac: / A: 1234 per*

⁹ Przedstawienie i towarzyszące mu motto odnoszą się do spopularyzowanej w *Fizjologusie* tradycji, że wąż, aby się odmłodzić, szuka szczeliny w skale, przez którą przeciskając się, ściąga z siebie starą skórę. Por. St. Kobielus, *Fizjoligi i Aviarum. Średniowieczne traktaty o symbolicznym zwierzęciu*, Tyniec-Kraków 2005, s. 23.

Theodorum / Palatinum Craouien / Filia Androuien~.

12. RR. PP. VV. F. *Coronovienses*. Inskrypcję przysłania wyobrażenie pagórka porośniętego skąpą roślinnością, nad którym rozwija się banderola z napisem: *ECCE NUNC IN PULVERE DORMIAM* (Oto niebawem zasnę w prochu [ziemi], il. 4)¹⁰. Inskrypcja: *Monaster: Coronovien~/ fundatum in Diæcesi / Vratislavien~ A: 1253 / per Nicolaum Thesauri- / um Cuiauien; Filia Morim~.*

13. RR. PP. VV. F. *Bledzovienses*. Motywem przysłaniającym inskrypcję jest tu czaszka na skrzyżowanych piszczelach nakryta zieloną mitrą haftowaną złotem i wysadzaną na otoku klejnotami (*mitra pretiosa*). Banderola z prawej strony prezentuje część napisu, który jest dokończony na banderoli sąsiedniego przedstawienia: *IMPARES NASCIMUR* (Rodzimy się nierówni, il. 4)¹¹. Inskrypcja: *Monast: Bledzoviense / fundatum in Diæ; Posñ / A: 1260 per Frës Eusta- / chium et Voijtechů / Comitem Filia Paradis.*

14. RR. PP. VV. F. *Pelplinenses*. Inskrypcję przysłania czaszka na skrzyżowanych piszczelach nakryta czarnym biretem. Na banderoli z lewej kontynuacja sąsiedniego motto: *PARES MORIMUR* (Równymi umieramy, il. 4). Inskrypcja: *Monast: Pelplinense / fundatũ in Diæ; Vratis- / A: 1258 per Samboriũ / Ducem Pomeraniæ Fi- / lia Volkotnoch (?) deuas / M.*

2. WARSTWY TREŚCIOWE KOMPOZYCJI TABLICY

Analizując kompozycję *Tabula memorialis* można w niej wyróżnić dwie, niezależne od siebie warstwy treściowe – dydaktyczną i historyczną. Pierwsza, o charakterze moralizatorsko-wanitatywnym, jest prezentowana w wersji zamkniętej tablicy przez cykl emblematycznych przedstawień komentujących fakt śmierci oraz prawdy i okoliczności z nim związane. Kompozycja motywów, zestawionych parami w siedmiu rzędach, ma układ symetryczny. Otwiera ją i zamyka para czaszek, których symbolika i towarzyszące im inskrypcje przywołują popularny w ikonografii wanitatywnej temat *mors omnia aequat*. Pary motywów przedstawione w pięciu kolejnych rzędach są również skojarzone ze sobą ikonograficznie i znaczeniowo. Całość tworzy swoisty traktat o medytacji nad śmiercią i przemijaniem, zapisany symbolicznym językiem barokowych alegorii. Można się tu doszukać echa praktyki przygotowania na śmierć i związanymi z nią podręcznikami *Ars moriendi* – sztuki dobrego umierania¹². *Meditatio mortis* na łądzkiej tablicy adresowane było do wspólnoty cysterskich mnichów – ludzi wykształconych, duchowo i ascetycznie uformowanych, dla których zawiły język emblematycznych przedstawień i łacińskie cytacje nie stanowiły trudności w percepcji

¹⁰ Motto jest cytatem z *Księgi Hioba (Liber Iob)* 7, 21.

¹¹ Motto, rozpisane na dwóch sąsiadujących banderolach, jest cytatem z *Listów moralnych Seneki (Epistulae morales)* 91, 16: *Aequat omnes cinis; impares nascimur, pares morimur.*

¹² Na temat przygotowania na śmierć i *Ars moriendi* zob. J. Nowiński, *In umbra mortis, w: Przeraziłwie echo ...*, s. 37-39; M. Vovelle, *Śmierć w cywilizacji Zachodu od roku 1300 po współczesność*, tłum. T. Swoboda i in., Gdańsk 2008, s. 286-297.

sensu kompozycji. Charakter wanitatywny warstwy obrazowej tablicy wiąże się także z jej tytułem podanym na zwieńczeniu: *Cathalogus Fratrum Sororumque ac benefactorum defunctorum universae Provinciae Polonae* (...). Tablica, będąc osobliwym katalogiem-obituarzem zmarłych braci, siostr i dobrodziejów całej Polskiej Prowincji Cysterskiej, treścią malowanych scen przypomina żyjącym o nieuchronnym fakcie śmierci oraz o powinności pamięci o zmarłych. W tym sensie może być zatem postrzegana jako oryginalna forma syntetycznego nekrologu oraz barokowego *memento mori*, rozbudowanego dydaktyczne.

O dominującej funkcji dydaktycznej malowanych scen świadczy również schematyczność i ubóstwo formalne warstwy malarskiej, która nie konkuruje z ich warstwą znaczeniową. Anonimowy twórca tablicy korzystał ewidentnie z wzorców graficznych zaczerpniętych z jednego (ale nie wykluczone, że i z kilku?) z licznych, i bardzo popularnych w dobie baroku, kompendiów emblematycznych. Ograniczona i zgaszona paleta barw, operująca głównie cynobrową czerwienią tła, szarościami, brązami i ugrami, to efekt transpozycji monochromatycznej grafiki w wersję barwną przez słabego warsztatowo malarza.

Drugą warstwę treściową łódzkiej tablicy stanowi syntetyczna prezentacja historii męskich opactw Polskiej Prowincji Cysterskiej utworzonej na kapitule w Wągrowcu w 1580 r. Do prowincji tej przystąpiły wszystkie klasztory cysterskie, męskie i żeńskie, funkcjonujące na terytorium dawnej Rzeczypospolitej. Grupę piętnastu męskich opactw tworzyły: Jędrzejów, Sulejów, Łąd, Wągrowiec, Oliwa, Koprzywnica, Mogiła, Paradyż, Przemęt, Obra, Szczyrzyc, Wąchock, Koronowo, Pelplin i Bledzew¹³. Z nieznanых powodów na łódzkiej *Tabuli* wymienionych jest czternaście opactw, wśród nich brakuje opactwa w Przemęcie. Pominę, z wyjątkiem Łądu, weryfikację danych na temat czasu fundacji, fundatorów i filiacji poszczególnych klasztorów, które częstokroć rozmiągają się ze znaną nam dzisiaj faktografią¹⁴. Należy jednak podkreślić, że informacje podane w dedykowanych poszczególnym opactwom polach – niezależnie od ich historycznej poprawności – stanowią cenne źródło dokumentujące wiedzę ówczesnych cystersów na temat własnej przeszłości. Pragnę zwrócić uwagę na podane w inskrypcji tytularnej kryterium uszeregowania opactw zestawionych *iuxta suas fundationes* – według swych fundacji. Mamy tu do czynienia nie tylko z XVIII-wieczną kroniką fundacji cysterskich cenobiów w Polsce, ale także z porządkiem ich precedencji – jakże ważnym w ówczesnej rzeczywistości.

¹³ Na temat powołania Polskiej Prowincji Cystersów zob. A. M. Wyrwa, *Polska Kongregacja Cystersów i jej opaci prezesi*, w: *Ingenio et humilitate. Studia z dziejów zakonu cystersów i Kościoła na ziemiach polskich*, Poznań-Katowice-Wąchock 2007, s. 76-79.

¹⁴ Wyczerpującą prezentację danych fundacyjnych oraz historii polskich opactw cysterskich zawiera *Monasticon Cisterciense Poloniae*, red. A. M. Wyrwa, J. Strzelczyk, K. Kaczmarek, t. 2: *Katalog męskich klasztorów cysterskich na ziemiach polskich i dawnej Rzeczypospolitej*, Poznań 1999.

W relacjach pomiędzy cysterskimi klasztorami istotną rolę pełniła macierz, czyli opactwo, z którego wywodziło się dane cenobium. W pierwotnej, średnio-wiecznej tradycji opat opactwa macierzystego sprawował duchową i materialną kuratelę nad opactwami filialnymi. Zgodnie z tą zasadą, opactwo najstarsze w danym kraju posiadało przywilej honorowego prymatu nad pozostałymi opactwami.

3. *LANDA ANTIQUISSIMUM AC PRIMUM TOTIUS VASTISSIMI REGNI POLONIAE CAENOBIIUM* – PROMOCJA ŁĄDU JAKO NAJSTARSZEGO OPACTWA W POLSCE

Według *Tabula memorialis* pierwszym i najstarszym cysterskim opactwem w Rzeczypospolitej było opactwo Najświętszej Marii Panny i św. Mikołaja w Łądzie, jako drugie wymienione jest opactwo w Jędrzejowie. Współczesne badania lokują fundację opactwa w Łądzie między 1175 a 1196 rokiem, jego macierzą było pierwotnie Łekno, a po refundacji – Altenberg koło Kolonii¹⁵. Jednak miejscowa tradycja, w oparciu o XIII-wieczną wersję dokumentu fundacyjnego, za datę fundacji łądzkiego opactwa przez księcia Mieszka Starego uważała rok 1145, a za jego macierz francuskie opactwo Morimond – jedną z czterech pierwszych filii macierzystego Citeaux. Łądzki konwent kultywował przez wieki ideę swojego prymatu w relacji do pozostałych polskich opactw, jednak w szczególny sposób kwestia ta ożyła na przełomie XVII i XVIII wieku, gdy w 1697 r. urząd opata objął Mikołaj Antoni Łukomski. Przyjmując godność, 25-letni wówczas opat miał świadomość, że staje na czele najstarszego cysterskiego opactwa w Rzeczypospolitej, które w roku 1745 będzie świętować jubileusz 600-lecia swego istnienia. Nie ulega wątpliwości, że perspektywa tego wydarzenia zdominowała jego opackie rządy i mecenasowskie inicjatywy. W zamyśle ambitnego opata zewnętrznym potwierdzeniem prymatu Łądu powinna być okazała forma, dostojność i splendor wystroju i wyposażenia tutejszego kościoła i klasztoru. Realizacji tej idei opat-mecenas poświęcił resztę swego życia (zmarł w 1750 r.) i większość opackich dochodów¹⁶.

Jednak prymat Łądu jako najstarszego polskiego opactwa nie był w Polskiej Prowincji Cysterskiej rzeczą oczywistą. Do godności tej pretendowało także opactwo w Jędrzejowie, o którym dzisiaj wiemy, że jest najstarszym z cysterskich opactw w Polsce (fundacja w 1140 r.). O rozstrzygnięcie tej kwestii Łukomski zwrócił się w 1738 r. w imieniu łądzkiego konwentu do Kapituły Generalnej Cystersów w Citeaux, gdzie uzyskał oficjalne potwierdzenie prymatu opactwa w Łądzie – *monasterium Landense primum in Polonia nominetur*¹⁷.

¹⁵ Na temat fundacji łądzkiego opactwa zob. H. Waraczewski, *Proces fundacyjny klasztoru cystersów w Łądzie nad Wartą*, *Nasza Przeszłość* 83(1994), s.150-167; A. M. Wyrwa, *Procesy fundacyjne wielkopolskich klasztorów linii altenberskiej. Łekno, Obra, Łąd*, Poznań 1995.

¹⁶ Na temat osoby i mecenatu opata M. A. Łukomskiego zob. J. Nowiński, *Nagrobek opata-mecenasa Mikołaja Antoniego Łukomskiego w pocysterskim kościele w Łądzie nad Wartą*, *Biuletyn Historii Sztuki* (2008) 3-4, s. 385-406.

¹⁷ *Super libello supplicis R. D. coadiutoris et prioris de Lenda, nomine sui conventus, Capitulum generale ordinat provisionaliter ut monasterium Landense primum in Polonia nominetur, et R. D. ab-*

Promocję prymatu łądzkiego opactwa Łukomski realizował już wcześniej, m.in. za pomocą dzieł sztuki. W 1714 r., w ramach cyklu 26 monumentalnych płócien autorstwa Adama Swacha, prezentujących na krążgankach klasztoru panoramę historii cystersów, powstała kompozycja ilustrująca *Alegorię rozwoju zakonu cystersów w Polsce*¹⁸. Jej istotną częścią jest tablica prezentująca cysterskie klasztory w Rzeczypospolitej; pierwszym klasztorem, od którego rozpoczyna się prezentacja, jest Łąd. Jest wielce prawdopodobne, że koncepcja tej tablicy, prezentującej klasztory cysterskie z Łądem jako pierwszym pośród nich, stała się inspiracją dla układu części historycznej *Tabula memorialis*, która jest bez wątpienia jednym z najważniejszych dzieł ufundowanych przez Łukomskiego z zamysłem dokumentacji i promocji cysterskiej historii z Łądem w roli głównej. O takiej jej funkcji, a także o lokalizacji w łądzkim klasztorze, świadczy w kazaniu na jubileuszu 50-lecia kapłaństwa opata Łukomskiego w 1747 r. jezuita ks. Walenty Kierski: *Ten to albowiem iest Przes: Konwent, który w R 1145, per affiliatione~Morimundo ale per originativam Maternitatem Polski całej innym Prześwietnym Klasztorom dał początki: Landa antiqviissimum, ac primarium totius vastissimi Regni Poloniae Caenobium, tak mówi o nim historia Chronologiczna na tablicach wspaniałey Sali tuteyszey wyrażona*¹⁹. Wspomniana *historia Chronologiczna na tablicach* to oczywiście omawiana *Tabula memorialis*, o której istnieniu relacja Kierskiego jest najstarszym przekazem. Jeśli postanowienie Kapituły Generalnej z 1738 r. o prymacie Łądu można uznać za *terminus post quem* powstania tablicy, to rok 1747 może być traktowany jako *terminus ante quem* jej zaistnienia. Najpewniejszą datą, biorąc pod uwagę uroczyste obchody 600-lecia istnienia łądzkiego opactwa w roku 1745, byłby rok około 1740, gdyż tablica została zaprojektowana i zamówiona przez opata Łukomskiego z myślą o zbliżającym się jubileuszu Łądu.

4. FUNKCJA TABULA MEMORIALIS WE WNĘTRZU ŁĄDZKIEGO KLASZTORU

Analiza treści ideowych kompozycji tablicy zwróciła uwagę na jej rolę jako oryginalnego w formie obituarza a także sprzętu służącego ascetycznej praktyce *meditatio mortis* oraz osobliwego dokumentu promującego historię polskich opactw cysterskich z Łądem w roli prymarnej. Pora postawić pytanie: w którym

*bas Landensis in publico assessu priorem locum habeat prae R. D. abbate Andreoviensi, et committit Capitulo provincionali Poloniae ut de titulis utriusque abbatiae informationem faciat, ab ipso deinde remittendam Rmo D. N. J. M. Canivez, Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annorum 1786, t. VII, Louvain 1939, c. 135, s. 687-688. Delegatem Łądu na Kapitułę Generalną w 1738 r. był koadiutor Łukomskiego i przeor łądzkiego konwentu ks. Konstanty Howiecki, zob. J. Nowiński, *Opat Łądu Konstanty Howiecki i jego pamiątkowe tablice*, *Seminare* 34(2013), s. 296-297.*

¹⁸ Zob. J. Nowiński, „Na podobieństwo winnej latorośli...” *alegoria rozwoju zakonu Cystersów na obrazie Adama Swacha w krążgankach klasztoru w Łądzie nad Wartą. Najstarszy widok zabudowań łądzkiego opactwa*, *Saeculum Christianum* 19(2003)2, s. 325-336.

¹⁹ W. Kierski, *Prymicye chwały Boskiej, przy dniu Imienia Jezusowego (...) Jegomości Xiędza Mikołaja Antoniego Łukomskiego Opata Lendzkiego (...)*, Kalisz 1747, s. 28.

z pomieszczeń łądzkiego klasztoru tablica była eksponowana i jaką funkcję pełniła w życiu klasztornej wspólnoty?

Z relacji w kazaniu ks. Walentego Kierskiego wynika, że *Tabula memorialis* znajdowała się we *wspaniałej Sali tutejszej*. Jedynym pomieszczeniem, które odpowiadało temu określeniu była sala nowego kapitularza, znana dziś jako Sala Opacka, wzniesiona na piętrze południowego skrzydła klasztoru w 1722 r. według projektu Pompea Ferrariego (il. 7)²⁰. To przestronne wnętrze udekorował freskami Adam Swach, prezentując m.in. w podstropowym fryzie galerię wizerunków łądzkich opatów. Cykl postaci rozpoczyna Mieszko Stary, a zamyka portret Mikołaja Antoniego Łukomskiego²¹. Każdemu z wizerunków towarzyszy u dołu kartusz z krótką informacją na temat osoby i jej rządów opactwem. W takiej postaci fryz opacki w sali nowego kapitularza stanowi formę syntetycznej kroniki dziejów Łądu. Umieszczenie w takim kontekście tablicy z historią fundacji cysterskich klasztorów w Polsce stanowiło dopełnienie historycznego programu tego wnętrza.



il. 7

²⁰ Por. J. Nowiński, *Nagrobek opata-mecenasa ...*, s. 392. Dotychczasowa sala kapitularza łądzkiego klasztoru na parterze wschodniego skrzydła, wzniesiona ok. połowy XIV w., została wówczas zamieniona na kaplicę, w której stanął stiukowy ołtarz, również projektu P. Ferrariego.

²¹ Na temat galerii w Sali Opackiej i wizerunku Łukomskiego zob. J. Nowiński, *Portret opata-mecenasa Mikołaja Antoniego Łukomskiego, pędzla Józefa Rajeckiego, i rama jemu dedykowana*, w: *Architektura znaczeń. Studia ofiarowane prof. Zbigniewowi Bani w 65. rocznicę urodzin i 40-lecie pracy dydaktycznej*, red. A. S. Czyż, J. Nowiński, M. Wiraszka, Warszawa 2011, s. 328-329.

Treść historyczna tablicy, mimo jej istotnego znaczenia dla prowadzonej przez fundatora polityki promocji idei prymatu Łądu i kształtowania świadomości własnej przeszłości wśród zakonników Polskiej Prowincji Cysterskiej, powinna być jednak postrzegana jako jej drugorzędna warstwa znaczeniowa i funkcjonalna. Na miejscu pierwszym, co podkreślają tytuł i program ikonograficzny dzieła, należy podkreślić jego funkcję komemoracji zmarłych zakonników, ich bliskich krewnych, dobrodziejów i osób blisko związanych z cysterskimi opactwami w Polsce.

W zakonnej tradycji cystersów funkcjonowała praktyka zbiorczego wspomnienia zmarłych zakonników rodzimego konwentu, jak i zaprzyjaźnionych opactw, dniem komemoracji był 20 listopada. Natomiast dzień 11 stycznia był dniem zbiorowego wspomnienia osób szczególnie zasłużonych (*benefactores*) i blisko związanych z danym klasztorom (*familiars*). Oprócz tego, po śmierci cystersa konfratrzy polecali Bogu jego duszę przez 30 dni po pogrzebie podczas *Officium* w chórze oraz podczas mszy św., a w dniu 30. od śmierci w kapitułarzu opat przewodniczył ceremonii absolucji zmarłego, połączonej z modlitwą w jego intencji. Ceremonia absolucji zmarłych była praktykowana także podczas dorocznej Kapituły Generalnej w Citeaux, w tym przypadku dedykowano ją wszystkim zmarłym w zakonnie z ostatniego roku²². Formułę absolucji wypowiadał przewodniczący zgromadzeniu kapituły: *Animae fratrum et familiarium nostrorum hoc anno defunctorum requiescant in pace*, na co zgromadzeni odpowiadali: *Amen*. Następnie recytowano *Psalm 130 (Vulgata 129) De profundis*, a w niedzielę także *Pater noster*, po czym przewodniczący inicjował kolejne modlitwy: *Et ne nos inducas in tentationem ...*, *A porta inferi ...*, na końcu wypowiadał orację z *Officium Defunctorum: Deus veniae largitor et humanae salutis amator, quaesumus clementiam tuam: ut nostrae congregationis fratres, propinquos, et benefactores, qui ex hoc saeculo transierunt, beata Maria semper virgine intercedente cum omnibus sanctis tuis, ad perpetuae beatitudinis consortium pervenire concedas. Fidelium Deus omnium conditor, et redemptor animabus famulorum, famularumque tuarum remissionem cunctorum tribue peccatorum: ut indulgentiam, quam semper optaverunt, piis supplicationibus consequantur*²³.

W takim ujęciu praktyka dorocznej, zbiorczej absolucji zmarłych w kapitułarzu była stosowana w okresie nowożytnym także w klasztorach Polskiej Prowincji Cysterskiej. Dniem komemoracji i absolucji zmarłych było święto św. Lamberta przypadające 17 września. Potwierdzenie tej praktyki zawierają *Statuta Reformationis Monasteriorum Cisterciensis Ordinis* ustanowione dla Polskiej Prowincji Cystersów przez jej wizytatora Edmunda a Cruce – delegata Opata Generała w Citeaux, podczas kapituły w Wągrowcu w 1580 r.²⁴.

²² Por. A. Labudda, *Liturgia pogrzebu w Polsce do wydania Rytułu Piotrkowskiego (1631)*, Warszawa 1983, s. 118. Na temat praktyk komemoratywnych u cystersów zob. także: M. Kaczmarek, *Rozwój liturgii memoratywnej u cystersów od form prostych do w pełni wykształconego nekrologu*, *Nasza Przeszłość* 83(1994), s. 281-292; P. Oliński, *Cysterskie nekrologi na Pomorzu od XII do XVII wieku*, Toruń 1997, s. 30-43.

²³ Por. *Liber usuum*, w: *Patrologia Latina* 166, szp. 1479.

²⁴ *A Capituli praeside fiat absolutio defunctorum quolibet anno die Sancti Lamberti, secundum*

Tabula memorialis, eksponowana we wnętrzu nowego kapitularza łądzkiego klasztoru jako *Catalogus Fratrum Sororumque ac benefactorum defunctorum universae Provinciae Polonae*, towarzyszyła ceremoniom abszolucji zmarłych podczas dni ich wspomnienia. Syntetyczna prezentacja opactw oraz ich historii odpowiadała zbiorczemu charakterowi tej formy komemoracji. Odsunięcie tabliczki przysłaniającej pole z historyczną informacją pozwalało przywołać pamięć zmarłych przewielebnych ojców i czcigodnych braci z danego klasztoru. Opactwo w Łądzie, prezentując w tej oryginalnej formie katalog objętych modlitwą klasztorów, jako pierwsze i najstarsze w ich szeregu – depozytariusz historycznej pamięci, realizowało w ten sposób powinność zbiorowej pamięci o wszystkich zmarłych konfratrach. Na zakończenie należy podkreślić, że łądzka *Tabula memorialis* jest dziełem nie mającym analogii i nieznanym w innych cysterskich klasztorach, a zatem unikalnym, które powinno być włączone do kanonu zabytków polskiej sztuki wanitatywnej.

SPIS ILUSTRACJI

- il. 1. *Tabula memorialis z Łądu*, wersja z zasłoniętymi polami. Fot. Janusz Nowiński.
- il. 2. *Tabula memorialis z Łądu*, trzy górne rzędy z trzema polami odsłoniętymi. Fot. Janusz Nowiński.
- il. 3. Pola 3-8 z przedstawieniami emblematycznymi. Fot. Janusz Nowiński.
- il. 4. Pola 9-14 z przedstawieniami emblematycznymi. Fot. Janusz Nowiński.
- il. 5. Zwieńczenie tablicy i pola 1-2 z przedstawieniami emblematycznymi. Fot. Janusz Nowiński.
- il. 6. Odsłonięte pole 1. z inskrypcją informującą o fundacji opactwa w Łądzie. Fot. Janusz Nowiński.
- il. 7. Nowy kapitularz klasztoru w Łądzie na piętrze południowego skrzydła, określany dziś jako Sala Opacka. Fot. Janusz Nowiński.

TABULA MEMORIALIS IN ŁĄD: A UNIQUE EXAMPLE OF COMMEMORATING THE DEAD AND OF HISTORICAL RECORD AT THE CISTERCIAN ABBEY IN THE 1ST HALF OF THE 18TH C.

Summary

In the post-Cistercian Abbey in Łąd-on-Warta a unique monument testifying to the commemoration of the deceased brothers and, at the same time, illustrating the historical tradition of Cistercian Abbeys in the Polish-Lithuanian Commonwealth, namely *Tabula Memorialis*, has been preserved till our times.

morem ordinis (...). Statuta Reformationis Monasteriorum Cisterciensis Ordinis, s. 23, rkps w zbiorach Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego, sygn. BUWr RKP00045/052. Na temat wizytacji Edmunda a Cruce zob. A. M. Wyrwa, *Polska Kongregacja Cystersów ...*, s. 76-79.

Covered with oil polychrome, the wooden plate is divided into 14 square sections. The squares are framed and feature the abbreviations: RR. PP. VV. Fr. (Reverendi Patres Venerendi Fratres) accompanied by the Latin name of a respective Cistercian Abbey. The Abbeys come in the following order: 1. Łąd, 2. Jędrzejów, 3. Wągrowiec, 4. Oliwa, 5. Sulejów, 6. Wąchock, 7. Koprzywnica, 8. Mogiła, 9. Obra, 10. Paradyż, 11. Szczyrzyc, 12. Koronowo, 13. Bledzew, 14. Pelplin. The squares in each row are covered with a wooden lid that can be pulled out showing a pair of vanitative emblems painted against a cinnabar background. Each representation is accompanied by a banderole with a commentary.

Tabula Memorialis was made in ca. 1745 to celebrate the 600th anniversary of the Łąd Abbey foundation. Its composition presents two content layers: a didactic one dedicated to the reflection on death (*meditatio mortis, ars moriendi*), and the historical one: presenting the foundation of 14 Cistercian Abbeys in the Polish Cistercian Province and promoting Łąd as the oldest one among them in Poland. *Tabula Memorialis* served for the ceremony of absolution of the dead during their collective recollection conducted in the chapter house.

Keywords: Łąd Abbey, Cistercians, Polish Cistercian Province, vanitative art, memory of the dead, emblematic

Nota o Autorze: ks. dr Janusz Nowiński SDB – historyk sztuki, pracownik Instytutu Historii Sztuki UKSW, kustosz zabytków dawnego opactwa w Łądzie, konsultant Towarzystwa Salezjańskiego Inspektorii pw. św. Wojciecha w zakresie sztuki sakralnej i konserwacji zabytków, organizator i współautor wystaw sztuki współczesnej, twórca koncepcji i współautor projektów wystroju wnętrz sakralnych.

Słowa kluczowe: Opactwo w Łądzie, cystersi, Polska Prowincja Cystersów, vanitas, sztuka wanitatywna, pamięć o zmarłych, emblematyka

SPRAWOZDANIA

SEMINARE
t. 35 * 2014, nr 3, s. 219-227

I ZJAZD SALEZJAŃSKICH PRACOWNIKÓW NAUKOWYCH (Niepokalanów, 4-6 października 2013)

W dniach 4-6 października 2013 r., w Niepokalanowie, w klasztorze franciszkańskim odbyło się spotkanie salezjanów, którzy pracują naukowo w różnych ośrodkach naukowych w Polsce. Głównym organizatorem był Zarząd Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego¹. Program spotkania przewidywał cztery wystąpienia poświęcone następującym obszarom: miejsce nauki w Zgromadzeniu Salezjańskim, salezjanie na KUL-u, na ATK-UKSW i działalność Salezjańskiego Instytutu Wychowania Chrześcijańskiego.

Ksiądz dr Marek T. Chmielewski, przełożony Inspektorii Pilskiej, przybliżył zebranyom zagadnienie *Miejsce nauki w charyzmacie Zgromadzenia Salezjańskiego*. Swoje wystąpienie rozpoczął, nawiązując do postaci ks. Jana Bosko, który miał liczne kontakty ze światem nauki. Jako młody kapłan uczęszczał na wykłady słynnego pedagoga F. Aportiego, utrzymywał relacje z pedagogami skupionymi wokół czasopisma „L'Educatore Primario”, pielęgnował relacje z ludźmi ze „świata nauki”: A. Rosminim, wybitnym teologiem i filozofem oraz z G. Frassinettim, teologiem moralistą z Ligurii. Otwartość ks. Bosko na świat nauki wynikała w pierwszym rzędzie z tego, aby być skutecznym wychowawczo. Na drodze długiej pracy z młodzieżą doszedł on do szeregu przekonań i praktycznych rozwiązań, które później historia salezjańska nazwała „systemem prewencyjnym”. Swoją metodę wychowawczą oparł na rozumie, religii i miłości. Według prelegenta, rozum odgrywa w nim szczególną rolę. Wprowadza on bowiem właściwe rozumienie religii i chroni przed niezdrową dewocją oraz jest korektorem miłości wychowawczej, do której odwołuje się wychowawca.

Następnie ks. M. Chmielewski przybliżył zebranyom rektorat ks. Michała Rua (1888-1910), pierwszego następcy ks. J. Bosko. Prelegent podkreślił, że był to czas wielkiej ekspansji dzieł salezjańskich we Włoszech, Europie i na całym świecie. W momencie śmierci ks. Bosko salezjanów było 773, nowicjuszy 276, a wspólnot salezjańskich 75 w 5 krajach Europy. W 1910 r. na świecie było

¹ Inicjatywa powołania Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego (TNFS) powstała podczas dorocznego zebrania Redakcji „Seminare” w Popowie k. Serocka w dniu 18 czerwca 2006 r. Pomysł został życzliwie przyjęty przez zebranych, którzy wyznaczyli grupę roboczą mającą przygotować koncepcję Towarzystwa. Inicjatywa powołania Towarzystwa spotkała się z życzliwością zarówno Przełożonego Generalnego Towarzystwa Salezjańskiego – ks. Pascuala Cháveza, jak i Konferencji Salezjańskich Inspektorii Polskich i Okręgu Wschodniego. Księża Inspektorzy podczas spotkania w Werżej (Słowenia) w dniu 7 maja 2007 r. poparli tę inicjatywę i wyrazili zgodę, by czasopismo „Seminare” (dotychczas wydawane przez Salezjańskie Inspektorie Polskie) stało się organem Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. „Seminare” jest periodykiem naukowym. Dzieli się na cztery części: teologiczną, filozoficzną, historyczną i społeczno-pedagogiczną. Czasopismo ukazuje się od roku 1975. W dniach 8-9 czerwca 2007 r. w domu salezjańskim w Polanie w woj. podkarpackim odbyło się doroczne spotkanie Redakcji „Seminare” oraz spotkanie założycielskie, podczas którego podjęto uchwałę o powołaniu Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, zatwierdzono jego Statut oraz wybrano Zarząd, Komisję Rewizyjną i Komitet Założycielski, który został upoważniony do rejestracji Towarzystwa. Sąd wydał decyzję o zatwierdzeniu TNFS w dniu 23 października 2007 r. Każdego roku Towarzystwo organizuje konferencje i sympozja naukowe. Referaty następnie są publikowane w serii „Biblioteka Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. Natomiast rezultaty badań prowadzonych przez członków Towarzystwa ukazują się w serii „Studia i rozprawy”.

4000 salezjanów, 370 nowicjuszy i 390 placówek salezjańskich. Wehikułami nowo otwieranych dzieł salezjańskich była nie tylko ewangelizacja, ale także formowanie „dobrych chrześcijan i uczciwych obywateli” poprzez umożliwienie młodzieży zdobycia wykształcenie ogólnego oraz przygotowania zawodowego. Salezianie wraz z Ewangelią przynosili wiedzę i umiejętności. Na przełomie XIX i XX wieku uruchomili szereg obserwatoriów meteorologicznych na Antylach i w Cieśninie Magellana. Przebadali i opisali faunę i florę Patagonii i Ziemi Ognistej. Usystematyzowali wiele języków „indios” patagońskich, ekwadorskich, a potem amazońskich, tłumacząc na te języki Pismo św.

Po śmierci ks. Jana Bosko, jak podkreślił ks. M. Chmielewski, salezjańskie „obcowanie ze światem nauki” poszło w kierunku form instytucjonalnych. Troska o formację intelektualną młodych salezjanów skłoniła Zarząd Generalny do utworzenia ośrodków formacji początkowej. W ten sposób powstały studentaty filozoficzne i teologiczne, gdzie uczyli się kandydaci do kapłaństwa oraz centra doskonalenia zawodowego dla braci koadiutorów. Nad ich programami dydaktycznymi czuwali Przełożeni Generalni i Kapituły Generalne.

W dalszej części wystąpienia prelegent podkreślił, że niezależnie od instytucji formacyjnych Przełożeni Wyżsi nosili się od dłuższego czasu z zamiarem utworzenia uczelni wyższej na bazie studentatu teologicznego w Foglizzo, który umożliwiłaby ukończenie studiów wyższych w zakresie filozofii, teologii oraz z pedagogiki. Pierwszą próbę podjęto w 1911 r. Konsultor rzymskiej Kongregacji ds. Studiów wyraził taką zgodę w 1915 r. Czas I wojny światowej i późniejszy kryzys ekonomiczny zahamował powyższy proces. Dopiero 3 maja 1940 r. wspomniana wyżej rzymska Kongregacja wydała dekret, który erygował w Turynie Papieskie Ateneum Salezjańskie (PAS). W strukturach wydziału filozoficznego powstał instytut pedagogiczny. Po latach przekształcił się on w obecny Wydział Nauk o Wychowaniu. W 1965 r. PAS został przeniesiony do Rzymu. W 1973 r. Paweł VI podniósł go do godności Uniwersytetu Papieskiego.

Następnie ks. M. Chmielewski przybliżył zebranym historię czasopisma „Salesianum”, które salezianie włoscy wydają od 1937 r. Do istnienia powołał go dekretem Przełożony Generalny ks. Piotr Ricaldone. Jego celem jest prowadzić, pobudzać, inspirować każde twórcze i naukowe poszukiwania salezjanów, dla których kwartalnik będzie „oknem” na świat.

Zdaniem ks. M. Chmielewskiego, znaczącą obecność salezjanów w świecie szkolnictwa wyższego Przełożeni Wyżsi dostrzegli pod koniec ubiegłego wieku. W 1997 r. Generał ks. Juan Vecchi ustanowił biuro do światowej koordynacji salezjańskich instytucji szkolnictwa wyższego „Istituzioni Universitarie Salesiane” (IUS). Jego zadaniem jest również czuwanie nad katolicyścią i salezjańskością oraz nad profesjonalnością uczelni wyższych prowadzonych przez Towarzystwo Salezjańskie.

Kolejny referat, zatytułowany *Salezianie w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Perspektywa historyczna*, wygłosił ks. prof. Jerzy Gocko. Na początku swojego wystąpienia przedstawił on okres międzywojenny, kiedy wielu salezjanów kończyło studia wyższe, jednak nie podejmowali oni pracy stricte uniwersyteckiej. Pierwszymi wyjątkami byli ks. Jan Mazerski (biblista) i ks. Alojzy Sękowski (pszczelarstwo). Obaj byli pracownikami na Uniwersytecie Jagiellońskim.

W dalszej części wystąpienia prelegent przybliżył postaci salezjanów, którzy pracowali lub pracują obecnie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, i ich dyscypliny naukowe:

- ks. prof. dr hab. Bolesław Bartkowski – muzykologia, prodziekan;
- ks. prof. dr hab. Mieczysław Majewski – katechetyka, prodziekan;
- ks. prof. dr hab. Remigiusz Popowski – Katedra Języka i Literatury Greckiej, dziekan i prodziekan;
- ks. prof. dr hab. Marian Lewko – Katedra Dramatu;
- ks. dr Roma Pomianowski – psychologia;
- ks. prof. dr hab. Józef Wilk – pedagogika rodziny, prodziekan;
- ks. prof. dr hab. Stanisław Wilk – historia, w latach 2004-2012 pełnił dwukrotnie funkcję rektora;
- ks. prof. dr hab. Marian Ciszewski – filozofia;
- ks. prof. dr hab. Stanisław Kulpaczyński – katechetyka;
- ks. prof. dr hab. Ryszard Rubinkiewicz – nauki biblijne;
- ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk – filozofia;
- ks. prof. dr hab. Wojciech Życiński – teologia, mariologia;

- ks. prof. dr hab. Waldemar Żurek – historia;
- ks. prof. dr hab. Jerzy Gocko – teologia moralna;
- ks. dr Sylwester Jędrzejewski – nauki biblijne, wykłady zlecone;
- ks. dr Rober Bieleń – teologia pastoralna, wykłady zlecone;
- ks. prof. dr hab. Henryk Drawnel – nauki biblijne;
- ks. dr Andrzej Łuczynski – pedagogika;
- ks. dr Mariusz Lach – Katedra Dramatu;
- ks. dr Wojciech Witkowski – prawo kanoniczne.

Prelegent do wyżej wymienionych osób dodał jeszcze kilku innych salezjanów, którzy pracowali w KUL-u przejściowo lub są związani z uczelnią w inny sposób:

- ks. dr Stanisław Styryna – nauki społeczne;
- ks. mgr Mieczysław Kaczmarzyk – praca w Redakcji Encyklopedii Katolickiej;
- ks. mgr Jakub Kręcioch – Towarzystwo Naukowe KUL;
- dr hab. Krzysztof Kowalik – teologia dogmatyczna;
- dr Andrzej Kondracki – nauki biblijne.

Zdaniem ks. prof. Jerzego Gocki, na szczególną uwagę zasługuje działalność kilku salezjanów. Do nich zaliczył ks. Waldemara Żurka, który pełni funkcję duszpasterza męskiego domu akademickiego, ks. Mariusza Lacha, twórcę i kierownika teatru ITP KUL oraz ks. Bolesława Bartkowskiego, długoletniego kuratora Chóru Akademickiego. Natomiast sam prelegent od 2001 r. jest kuratorem AZS-u, a od 2009 r. prezesem KU AZS KUL.

Na zakończenie swojego wystąpienia prelegent podkreślił, że prawie wszyscy pracownicy naukowcy KUL-u prowadzą wykłady w wyższych salezjańskich seminariach duchownych. Wspomniał również osobę s. prof. dr hab. Haliny Wrońskiej, salezjanki, która od 1986 r. pełni funkcję Kierownika Katedry katechetyki Formalnej.

Kolejny referat, *Salezjanie na UKSW*, wygłosił ks. prof. Henryk Skorowski. Przedstawił w nim działalność salezjanów na ATK-UKSW. Na początku zauważył, że od wielu lat salezjanie stanowią największy potencjał naukowy Wydziału Teologicznego tej uczelni. Pierwszym jej pracownikiem był ks. prof. Roman Murawski (1972), a później dołączyli ks. prof. Marian Graczyk (1979) oraz ks. prof. Henryk Skorowski (1984). Ksiądz prof. Roman Murawski pełnił funkcję dziekana, natomiast ks. prof. Adam Durak prodziekana. Ponadto pracownikami tego wydziału są: ks. prof. Kazimierz Misiaszek, ks. dr Jan Rusiecki i ks. Dariusz Sztuk.

Ksiądz H. Skorowski przybliżył następnie słuchaczom struktury Wydziału Filozoficznego i pracujących tam salezjanów. Pierwszym pracownikiem był ks. Jerzy Worek. Obecnie pracują na nim: ks. prof. Zbigniew Łepko, ks. dr Ryszard Sadowski oraz ks. dr Dariusz Buksik. Natomiast na Wydziale Prawa Kanonicznego pracuje dwóch salezjanów: ks. prof. Henryk Stawniak i ks. dr hab. Arkadiusz Domaszek.

W dalszej części wystąpienia prelegent przybliżył zebrany Wydział Nauk Historycznych i Społecznych, który także jest bogaty w salezjańską obecność. Ksiądz prof. Henryk Skorowski i ks. prof. Jarosław Koral byli jego dziekanami. Natomiast pracownikami byli lub są nadal: ks. prof. Jan Gliściński, ks. prof. Tadeusz Kołosowski, ks. prof. Jan Pietrzykowski, ks. dr Krzysztof Butowski, ks. dr Mariusz Chamarczuk, ks. dr Janusz Nowiński, ks. dr Krzysztof Niegowski i ks. dr Maciej Szczepankiewicz. Obecnie pracują na wydziale: ks. prof. H. Skorowski, ks. prof. J. Koral, ks. prof. T. Kołosowski, ks. prof. J. Pietrzykowski, ks. dr M. Chamarczuk, ks. dr K. Butowski i ks. dr J. Nowiński.

Ostatnim wydziałem, któremu ks. prof. H. Skorowski poświęcił uwagę, był Wydział Nauk Pedagogicznych. Powstał on na bazie struktur Instytutu Pedagogiki im. św. Jana Bosko. Jego pracownikami byli i są: ks. prof. Stanisław Chrobak, ks. prof. Jan Niewęglowski, ks. prof. Dariusz Stępkowski, ks. dr Kazimierz Gryżenia, ks. dr Kazimierz Franczak (zmarł w 2013 r.).

Prelegent podkreślił, że nie można zapominać o innej formie pracy kilku salezjanów w strukturach UKSW. Działalność ta, to praca w duszpasterstwie akademickim. Do tej pory duszpasterzami byli: ks. M. Sarbinowski, ks. P. Barylak, ks. D. Chmielewski, ks. M. Mejer.

Ostatni referat wygłosił ks. prof. Kazimierz Misiaszek. Przybliżył on uczestnikom *Historię, funkcjonowanie i działalność Salezjańskiego Instytutu Wychowania Chrześcijańskiego*. Na początku przypomniał dyskusję nad utworzeniem wyższej uczelni, która przygotowywałaby kadry wychowawców chrześcijańskich do pracy z młodzieżą. Rozpoczęła się ona w inspektorii warszawskiej w drugiej połowie lat 80-tych XX wieku. Sprzyjały temu sytuacja polityczna, jak również ustępstwa ówczesnej władzy w zakresie szkolnictwa katolickiego. W dniu 31 października 1987 r. w domu inspektorialnym w Warszawie miało miejsce spotkanie, w którym wzięli udział: ks. Zdzisław Weder – inspektor, ks. Zbigniew Malinowski – kierownik Międzyinspektorialnego Centrum Młodzieżowego, ks. Mieczysław Piłat – rektor WSDTS w Krakowie, ks. Aleksander Janeczek – rektor WSDTS w Kutnie-Woźniakowie, ks. Remigiusz Popowski i ks. Roman Pomianowski – wykładowcy KUL, ks. Roman Murawski i ks. Jerzy Worek – wykładowcy ATK, ks. Kazimierz Misiaszek – pracownik Międzyinspektorialnego Centrum Młodzieżowego, Andrzej Potocki i Zofia Pochmara-Wysoczyńska – wykładowcy WSPS w Warszawie oraz ks. Roman Forycki – pallotyn, założyciel Instytutu Teologicznego Laikatu w Warszawie. Zebrani zaproponowali, aby utworzyć Salezjański Instytut Wychowania Chrześcijańskiego (SIWCH), który umożliwiłby ukończenie studiów podyplomowych uwzględniających charyzmat wychowawczy św. Jana Bosko.

W dalszej części wystąpienia ks. Misiaszek zwrócił uwagę na problem afiliacji Instytutu. Na wspomnianym spotkaniu uczestnicy opowiadali się za dwiema propozycjami. Pierwszą była afiliacja do Akademii Teologii Katolickiej, druga do Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie. Zwyciężyła druga opcja. Na prośbę ks. Zdzisława Wedera, inspektora, ks. General, Idzi Viganó, dekretem dnia 1 października 1988 r., erygował Salezjański Instytut Wychowania Chrześcijańskiego. Pierwszym dyrektorem mianowano ks. dr Kazimierza Misiaszka. Rozpoczęto studia w trybie zaocznym. Wkrótce uruchomiono również studia stacjonarne. Od trzeciego roku studenci wybierali jedną z trzech specjalizacji: pedagogika społeczna, pedagogika specjalna oraz pedagogika katechetyczna. W 1993 r. dyrektorem Instytutu został mianowany ks. dr Jan Niewęglowski. W 2002 r. Instytut wszedł w struktury Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, przyjmując nazwę Instytut Pedagogiki im. św. Jana Bosko. W 2007 r. na jego bazie powstał Wydział Nauk Pedagogicznych w UKSW.

Na zakończenie obrad uczestnicy wyrazili podziękowanie prezesowi Towarzystwa, ks. prof. Henrykowi Skorowskiemu, za zorganizowanie pierwszego tego rodzaju spotkania. Wszyscy obecni opowiedzieli się za ich kontynuowaniem w latach przyszłych.

ks. Jan Niewęglowski
UKSW Warszawa

XXVII SYMPOZJUM LITURGICZNE (WSD TS, Łądz nad Wartą, 18 października 2013)

W dniu 18 października 2013 roku w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą odbyło się XXVII Sympozjum Liturgiczne pod patronatem Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego i ks. dra Marka Chmielewskiego SDB – Inspektora Pilskiej Prowincji Salezjanów. Tegoroczne spotkanie naukowe przebiegało pod hasłem: *Czy bierzmowanie jest sakramentem dojrzałości chrześcijańskiej?*

Sympozjum zgromadziło zarówno duchownych, jak i świeckich reprezentujących różne ośrodki naukowe oraz kleryków przygotowujących się do kapłaństwa z trzech seminariów duchownych. Wzięło w nim udział około 50 osób. Otwarcia obrad spotkania naukowego dokonał ks. dr hab. Mariusz Chamarczuk SDB (UKSW), Rektor Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą, po którym przywitał wszystkich przybyłych gości organizator łądzkich sympozjów liturgicznych, ks. dr Radosław Błaszczuk SDB.

W pierwszej sesji głos zabrali: ks. prof. dr hab. Czesław Krakowiak (KUL) na temat *Ordo Confimationis w soborowej reformie sakramentu bierzmowania* oraz ks. prof. dr hab. Helmut Sobecz-

ko (UO) na temat *Współczesne spory teologiczno-pastoralne dotyczące celebracji sakramentu bierzmowania*. Pierwszy prelegent w swoim wykładzie we wprowadzeniu ukazał historię sprawowania sakramentu bierzmowania na przestrzeni wieków aż do reformy Soboru Watykańskiego II, której owocem było *Ordo Confirmationis*. Jak podkreślił referent, w procesie jego powstania zasadniczą rolę odegrały następujące zagadnienia, które były brane pod uwagę przez ojców soborowych: teologia sakramentu bierzmowania (czyż on jest w swojej istocie), szczególnie w relacji do sakramentu chrztu świętego, oraz następujące zagadnienia pastoralne: problem szafarza, świadków i wieku kandydatów do jego przyjęcia. W dalszej kolejności każde z nich zostało omówione. Następnie prezentujący swój referat scharakteryzował wskazania soborowe odnośnie do sakramentu bierzmowania. Zaliczył do nich między innymi: wspomniany już związek bierzmowania z sakramentem chrztu i Eucharystią, związek z Kościołem oraz kolejność sprawowania sakramentów w inicjacji chrześcijańskiej. W końcowej części swojego wystąpienia prelegent zwrócił uwagę na rolę i zadanie rodziców w czasie celebracji sakramentu bierzmowania: są oni jedynie osobami przedstawiającymi kandydatów, a nie świadkami.

Kolejny referent, ks. prof. dr hab. Helmut Sobeczko, zaprezentował wszystkim obecnym współczesne spory mentalnościowe w rozumieniu i interpretacji sakramentu bierzmowania, nazywając je w temacie swojego wystąpienia sporami teologiczno-pastoralnymi. We wprowadzeniu ukazał uprzedzając, że Sobór Watykański II nie zaprezentował żadnej nowej teologii sakramentu bierzmowania, jedynie skupił się na pewnych rozwiązaniach pastoralnych, na które należało zwrócić uwagę. W pierwszej kolejności, referujący omówił podstawowy błąd duszpasterski, polegający na zapominaniu o eklezjalnym charakterze omawianego sakramentu. Zadaniem bierzmowania bowiem jest doskonalsze złączenie chrześcijanina ze wspólnotą Kościoła poprzez bycie autentycznym świadkiem wiary. Następnie prelegent przedstawił kolejny błąd duszpasterski polegający na odrywaniu sakramentu bierzmowania od innych sakramentów świętych, szczególnie od chrztu i Eucharystii. Między innymi dla zachowania tej sakramentalnej jedności imię z bierzmowania powinno być imieniem chrzcielnym. Kolejny problem duszpasterski, który został przedstawiony i omówiony, dotyczył podejmowania szeregu dyskusji na temat wieku kandydatów do przyjęcia sakramentu bierzmowania. Prelegent zwrócił uwagę, że obecnie duszpasterze koncentrują się bardziej na wysiłku związanym z przygotowaniem młodzieży, pozostawiając w cieniu jego istotę, którą jest prawdziwy dar umocnienia pochodzący od Ducha Świętego.

Godnym zauważenia jest fakt, że właśnie w tym kontekście prelegent wprost odpowiedział na pytanie zawarte w temacie sympozjum. Wskazał, że sakrament bierzmowania nie jest sakramentem dojrzałości chrześcijańskiej. Według niego jest potrzebny do procesu dojrzewania chrześcijańskiego. Sakramentem dojrzałości można nazwać wiatyk przyjmowany przez chrześcijanina z wiarą w finalnym momencie życia. Na zakończenie, ks. prof. Sobeczko podkreślił, że wspomniane błędy powodują zafałszowanie obrazu sakramentu bierzmowania, co może się przekładać na błędne rozumienie i przeżywanie sakramentów wśród odbiorców posługi duszpasterskiej.

Po dwóch interesujących wykładach był przewidziany czas na dyskusję. Stworzył on okazję uczestnikom sympozjum do poruszenia pewnych kwestii pastoralnych związanych z celebrowaniem sakramentu bierzmowania.

Centralnym momentem sympozjum liturgicznego była uroczysta Eucharystia koncelebrowana pod przewodnictwem ks. prof. dra hab. Helmuta Sobeczko (UO), którą odprawił w intencji o zdrowie dla ks. bpa dra Stefan Cichego. Słowo Boże podczas celebracji eucharystycznej wygłosił ks. dr Mariusz Majewski, kapelan ks. bpa dra Stefan Cichego.

W drugiej sesji głos zabrali: ks. dr Mariusz Majewski, który dokonał odczytu wystąpienia nieobecnego z powodu choroby ks. bpa dra Stefan Cichego na temat *Celebracja sakramentu bierzmowania z perspektywy posługi biskupa*; ks. prof. UO dr hab. Erwin Mateja na temat *Sakrament bierzmowania w duszpasterstwie parafialnym* oraz ks. dr Mirosław Wierzbiński SDB (UPS – Rzym) na temat *Przygotowanie młodzieży do sakramentu bierzmowania we Włoszech w świetle pedagogii św. Jana Bosko*.

Pierwszy prelegent II sesji, ks. dr Mariusz Majewski, odczytał referat, który był w większości prezentacją instrukcji katechetyczno-pastoralnej w sprawie przygotowania młodzieży do sakramentu bierzmowania w diecezji legnickiej. Jest ona owocem Pierwszego Synodu Diecezji Legnickiej. Dokument powstał z troski pasterza diecezji o dobre przygotowanie i przeżycie liturgii sakramentu bierzmowania w parafiach objętych jego jurysdykcją. Instrukcja omawia bierzmowanie w trzech istotnych fazach: przygotowaniu, celebracji i okresie po celebracji. Każda z nich została dość szczegółowo omówiona. Przy charakterystyce pierwszej z nich, prelegent we wprowadzeniu określił czas przygotowania do sakramentu bierzmowania – trzy lata. Odbywa się ono zarówno w szkole na lekcjach katechezy, jak i przy parafii. Dzieli się ono na przygotowanie dalsze, bliższe i bezpośrednie. Istotnym elementem tego czasu jest możliwość spotkania kandydatów z biskupem jeszcze przed bierzmowaniem. W przypadku celebracji sakramentu bierzmowania instrukcja zawiera następujące zalecenia: świadkami do bierzmowania mogą być w przypadku chłopców – ojcowie chrzestni, zaś przypadku dziewcząt – matki chrzestne. Referent zwrócił uwagę na wiele istotnych elementów liturgii sakramentu bierzmowania często zaniedbywanych w wielu parafiach, o których wspomina instrukcja: ozdobienie chrzcielnicy i paschału; przygotowanie identyfikatorów z imionami kandydatów; wcześniejsze omówienie formularza mszalnego z szafarzem sakramentu; proklamacja Liturgii Słowa z lekcjonarza, a nie z kartek; przygotowanie modlitwy wiernych zawierającej tylko 4-6 wezwań; możliwość udzielenia Komunii św. pod dwiema postaciami itd. Trzecią fazą po celebracji jest – jak wskazał referujący – podobnie ważna, jak pierwsza i druga. Duszpasterze powinni towarzyszyć młodzieży po przyjęciu sakramentu bierzmowania i zachęcać ją do dawania świadectwa. Powinni zorganizować również pielgrzymkę do kościoła katedralnego. Ważnym momentem formacji młodzieży po bierzmowaniu jest zaangażowanie jej w poszczególne wspólnotowe grupy eklezjalne działające przy parafii, takie jak: służba liturgiczna, schola, KSM, wolontariat i wiele innych oraz obchodzenie rocznicy przyjęcia sakramentu bierzmowania przy okazji Niedzieli Zesłania Ducha Świętego.

Ks. prof. UO dr hab. Erwin Mateja we wprowadzeniu do swojego wystąpienia, przywołał wypowiedź śp. ks. prof. W. Szenka, który w wydanej w dwa lata po podpisaniu *Konstytucji o liturgii „Sacrosanctum Concilium”* pozycji *Wprowadzenie do liturgii* wspomniał, że sakrament bierzmowania nie istniał wówczas w świadomości wiernych. Było to spowodowane – jak sam wyjaśniał – niezajomością teologii działania Ducha Świętego, teologii sakramentu bierzmowania przez wiernych oraz zbyt krótkim przygotowaniem do przyjęcia tego sakramentu. Prelegent zauważył, że sam proces przygotowania młodzieży do sakramentu bierzmowania od Soboru Watykańskiego II ewoluuje, czego jesteśmy świadkami. Proces ów przejawia się w opracowaniu i przygotowaniu materiałów dydaktycznych i katechizmów, których jeszcze około 10 lat temu nie było, oraz w powstawaniu w ostatnich latach – z inicjatywy ordynariuszów miejsca – instrukcji w sprawie przygotowania młodzieży do sakramentu bierzmowania. Referent omówił instrukcję obowiązującą na terenie diecezji opolskiej. Porównał ją z instrukcją obowiązującą na terenie diecezji legnickiej prezentowaną przez jego przedmówcę. Ks. prof. Erwin Mateja zwrócił uwagę na wyakcentowaną w instrukcji potrzebę uczestnictwa kandydatów do bierzmowania w niedzielnej Mszy świętej, korzystania z sakramentów świętych, uczestniczenie w katechezie szkolnej i przyparafialnej oraz aktywności w różnych grupach organizowanych przy parafii. Pod koniec swojego wystąpienia zwrócił się do obecnych na sympozjum kapłanów i przyszłych księży z bardzo egzystencjalną zachętą, aby byli tymi, którym zawsze będzie się chciało zajmować przygotowaniem młodzieży do bierzmowania, poświęcać jej swój czas, bo ona tego potrzebuje i będzie za to wdzięczna.

Ostatni prelegent, ks. dr Mirosław Wierzbicki SDB, w swoim wykładzie skupił się na następujących kwestiach: pedagogia św. Jana Bosko w przygotowaniu do życia chrześcijańskiego, przygotowanie do sakramentu bierzmowania w rzeczywistości włoskiej w szerszym rozumieniu i w zawężeniu – z ograniczeniem do Sanktuarium Najświętszej Maryi Panny Wspomożycielki Wiernych w Turynie na Valdocco. Na początek przedstawił pedagogię św. Jana Bosko, aby łatwiej było zrozumieć kolejne – centralne – zagadnienie tego wystąpienia. Następnie prelegent zaprezentował wydany przez Konferencję Episkopatu Włoch dokument poświęcony katechizacji, który akcentuje

potrzebę dobrego przygotowania katechetów. Do ich zadań należy odnalezienie najważniejszych i najistotniejszych punktów przekazu katechetycznego. Etapy inicjacji chrześcijańskiej powinny być dobrze i kompetentnie przygotowane. Jednym z tych etapów jest przygotowanie do sakramentu bierzmowania. Wychowawcy, katecheci i duszpasterze mają myśleć tak jak Chrystus. Ponadto, referujący – opierając się na wspomnianym dokumencie – zasygnalizował istnienie problemów związanych z katechizacją, mając na myśli proces przygotowania młodzieży do sakramentu bierzmowania.

W dalszej części prezentacji referent omówił wytyczne Konferencji Episkopatu Włoch dotyczące przygotowania młodzieży do przyjęcia omawianego sakramentu. Przygotowanie trwa od dwóch i pół do trzech lat. Generalnie udziela się go w okresie adolescencji. Jest to uzasadnione zachowaniem niewielkiego odstępu czasu od Komunii świętej, której kontynuacją i dopełnieniem jest sakrament bierzmowania. Przyspieszenie lub opóźnienie dopuszczenia do jego przyjęcia w poszczególnych parafiach należy do decyzji proboszcza i katechetów. Pomocą dydaktyczną w przeprowadzeniu katechizacji przygotowującej młodzież do przyjęcia bierzmowania są katechizmy wydawane przez salezjańskie wydawnictwo Elledici. Jak zaznaczył prelegent, znajdują się w nich następujące tematy związane z błogosławieństwami ewangelicznymi, przyjmowaniem i życiem wiarą, poznawaniem darów Ducha Świętego, przybliżaniem postaci biblijnych, które swoim życiem potwierdzały wiarę.

Ks. Wierzbicki wskazał mocne i słabe strony włoskiego przygotowania młodzieży do przyjęcia sakramentu bierzmowania. Do negatywów, które wymagają poprawy, zaliczył: potrzebę przeniesienia do praktyki kompetentnie przygotowanych teorii katechetycznych oraz potrzebę solidnej formacji katechetów. Wśród pozytywów wymienił: dobrze i wzorowo opracowane teoretyczne ujęcie katechizacji, wolontariat katechetów wspierających się nawzajem oraz pracę w małych grupach.

Podsumowaniem wszystkich wystąpień II sesji była żywa i dynamiczna dyskusja, która ukazała potrzebę proponowanych i poruszanych tematów. Będzie to zachęta dla organizatorów do podjęcia nowych wyzwań związanych z przygotowaniem kolejnego XXVIII Łądzkiego Sympozjum Liturgicznego, które dotyczyć będzie kolejnego trzeciego sakramentu inicjacji chrześcijańskiej, którym jest sakrament Eucharystii. Należy mieć nadzieję, że będzie się ono cieszyło równie wielkim zainteresowaniem tak w środowisku osób duchownych, jak i świeckich, dla których liturgia jest momentem spotkania z Bogiem.

Ks. Radosław Błaszczyk SDB

SYMPOZJUM PEDAGOGICZNE PLACÓWEK OPIEKUŃCZO-WYCHOWAWCZYCH

(Całodobowa Placówka Opiekuńczo-Wychowawcza im. św. Dominika Savio w Częstochowie, 19 października 2013)

Całodobowa Placówka Opiekuńczo-Wychowawcza im. św. Dominika Savio działa w Częstochowie od 1 lipca 2012 r. Chcąc zintegrować środowisko wychowawcze tego typu placówek oraz poszerzać wiedzę o systemie prewencyjnym księdza Bosko, placówka ta zorganizowała spotkanie w formule sympozjum. Tematem spotkania było: *Zastosowanie „Systemu prewencyjnego” księdza Jana Bosko w placówkach opiekuńczo-wychowawczych*. Adresatami konferencji byli przede wszystkim dyrektorzy, wychowawcy, pedagodzy i inni pracownicy placówek opiekuńczo-wychowawczych, naukowcy zajmujący się tą problematyką, studenci oraz inne osoby zainteresowane tematyką wychowania. Patronat honorowy nad spotkaniem objęli: przełożony Inspektorii św. Jana Bosko ks. Alfred Leja, fakultet pedagogiczny Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie oraz Wydział Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Komitet Naukowy Sympozjum stanowili: prof. UKSW dr hab. Jadwiga Kuczyńska-Kwapisz, prof. dr hab. Irena Kurlak, prof. UKSW dr hab. Barbara Kałdon, ks. prof. UKSW dr hab. Jan Niewęglowski, dr hab. Anna Fidelus, ks. dr Zbigniew Babicki, dr Beata Krajewska.

W pierwszej części przedstawiono następujące zagadnienia: ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek SDB (UKSW, Warszawa) – *Główne idee systemu prewencyjnego św. Jana Bosko*; dr hab. Anna Fidelus (UKSW, Warszawa) – *Koncepcja resilience jako podstawa teoretyczna i praktyczna w działaniach opiekuńczo-wychowawczych*; ks. prof. dr Zbigniew Formella SDB (UPS, Rzym) – *Przyjaźń w relacji wychowawczej? – szanse i zagrożenia*. Tę część, która miała charakter bardziej teoretyczny, moderowała dr hab. Anna Fidelus, prodiakan Wydziału Nauk Pedagogicznych UKSW.

Ks. prof. Kazimierz Misiaszek, dyrektor Instytutu Teologii Praktycznej UKSW, przedstawił w zarysie założenia systemu prewencyjnego księdza Jana Bosko: triada wychowawcza (rozum, religia, miłość), relacje wychowawcze oparte na przyjaźni i zaufaniu, koncentracja na pozytywnych i mocnych stronach wychowanka. Zauważył, że system ten domaga się pewnej elastyczności ze strony wychowawcy w umiejętnym dostosowywaniu do specyfiki danej placówki.

Echa owej koncentracji na mocnych stronach wychowanka można było odnaleźć w referacie dr hab. Anny Fidelus. Wykorzystując koncepcję *resilience*, można – wg założeń Konopczyńskiego – sprawić, że płaszczyzną oporu umożliwiającą odwrócenie niekorzystnego przebiegu socjalizacji dzieci i młodzieży będą odkryte i uaktywnione ich potencjały.

Ostatni referat w pierwszej części sympozjum przedłożył ks. prof. Zbigniew Formella, dyrektor Instytutu Psychologii UPS w Rzymie, kierujący katedrą psychologii wychowawczej. Podkreślił, że podstawę systemu wychowawczego Jana Bosko stanowi budowa relacji wychowawca-wychowanek. Są to relacje więzi, zaufania, przyjaźni. Budowane w sposób zdrowy, mogą prowadzić do zaskakujących efektów wychowawczych. Jako że są to relacje osobowe, to pojawiają się także pewne obszary zagrożeń – np. niedojrzała osobowość wychowawcy czy luki w jego pracy nad sobą.

Założeniem organizatorów było, aby w drugiej części głos zabrali praktycy pracujący na co dzień z dziećmi i młodzieżą w różnych placówkach wychowawczych bądź mający z nimi styczność. Psycholog z UKSW, ks. dr Dariusz Buksik SDB, przedłożył referat pt. *Współpraca zespołu wychowawczego w systemie prewencyjnym*, w którym zwrócił uwagę na wagę celu i wartości w wychowaniu, a także na potrzebę kształtowania sumienia wychowanków. Zespół wychowawczy działa skuteczniej, jeśli ma świadomość wspólnego celu, do którego zmierza.

Ks. mgr Mariusz Słomiński, salezjanin z wieloletnią praktyką w różnych placówkach opiekuńczo-wychowawczych, dyrektor SPOW Poznań, nakreślił *Aktualne perspektywy i zagrożenia wychowanków placówek opiekuńczo-wychowawczych*, odnosząc się do nowego spojrzenia na zagadnienie pieczy instytucjonalnej, które wprowadza *Ustawa o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej* z dnia 9 czerwca 2011 roku. Wystąpienie zobrazował licznymi przykładami.

Z kolei ks. mgr Arnold Zimnicki SDB, pracujący w licznych szkołach salezjańskich jako pedagog szkolny, od niedawna dyrektor MOW Trzciniec, przedstawił zagadnienie: *Dyscyplina w pedagogice Księdza Bosko na przykładzie wychowania młodzieży niedostosowanej społecznie*. Podkreślił, że wychowawca wykorzystuje własny warsztat i zasoby, pracując w oparciu o mocne strony wychowanka. Pożądaną cechą współczesnego wychowawcy jest umiejętność trafnego stawiania granic.

Ostatni referat, którego tematem była *Praca wychowawcza w placówkach opiekuńczo - wychowawczych z osobami uzależnionymi*, przedstawiła mgr Małgorzata Post, specjalista psychoterapii uzależnień z Centrum Terapii Uzależnień w Częstochowie. Zaznaczyła, że wychowawcy realizują programy profilaktyki, ale winni też posiadać umiejętność wczesnego diagnozowania problemów prowadzących do uzależnień, a w kolejnych etapach – dobrej współpracy ze specjalistami.

Tę część moderował ks. mgr Tomasz Kościelny, prorektor ds. studiów Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie, były dyrektor MOW w Trzcińcu oraz organizator Międzynarodowych Sympozjów Resocjalizacyjnych w Trzcińcu. Schemat częstochowskiej konferencji był bowiem wzorowany na układzie organizacyjnym trzcinieckich sympozjów.

Po zakończeniu obu sesji miała miejsce dyskusja panelowa, do której wprowadzenia dokonał ks. prof. Zbigniew Formella, ukazując bogactwo myśli pedagogicznej ks. Jana Bosko, podkreślone przez referentów jako wspólny mianownik spotkania i punkt wyjścia do dalszych refleksji. Moderujący dyskusję ks. Tomasz Kościelny zwrócił uwagę, że turyński wychowawca młodych XIX wieku może być dziś inspiracją dla tak pozornie odległych pomysłów jak *streetworking*, metody twórczej

resocjalizacji czy koncepcja *resilience*.

Ożywioną dyskusję wywołał ks. dr Dariusz Buksik, ukazując mityczne znaczenie przypisywane niekiedy takim hasłom, jak: wolność, tolerancja czy demokracja w wychowaniu. Fałszywa koncepcja człowieka może bowiem w połączeniu ze zbyt płytkim pojmowaniem zakresu tych haseł poczynić sporo zamieszania w procesie wychowawczym, który ze swej natury domaga się klarowności celów i postaw.

Z kolei dr hab. Anna Fidelus, w odpowiedzi na pytania, przypomniała, że system prewencyjny ks. Bosko i jego zastosowanie w różnych środowiskach doczekał się sporej literatury. Wskazała przy tym opracowania badawcze, do których warto sięgać.

Te głosy wsparł również ks. prof. Kazimierz Misiaszek. Z jednej strony ukazał on plastyczność i dynamizm, a z drugiej uniwersalność myśli pedagogicznej św. Jana Bosko.

Symposium zgromadziło przede wszystkim środowisko wychowawcze domów dziecka z Częstochowy i okolic oraz placówek salezjańskich z miejsc takich, jak: Gostwica, Dobieszczynna, Łódź, Blachownia. Środowiska naukowe, których przedstawiciele zainteresowali się symposium, to: Rzym, Warszawa, Częstochowa, Łą, Kraków. Byli także obecni przedstawiciele Urzędu Miejskiego, Miejskiego Ośrodka Pomocy Społecznej, Policji.

Pomysłodawcą i głównym animatorem symposium był kl. lic. Michał Kupiński, absolwent łódzkiego studentatu pedagogiki resocjalizacyjnej i opiekuńczo-wychowawczej UKSW, obecnie wychowawca i asystent w częstochowskiej placówce socjalizacyjnej. Spotkanie odbyło się dzięki zaangażowaniu całej miejscowej wspólnoty salezjańskiej na czele z przełożonym ks. Zbigniewem Klisowskim oraz ks. Mirosławem Lonczakiem, dyrektorem placówki.

W swoich opiniach zarówno uczestnicy, jak i organizatorzy są zgodni, że istnieje potrzeba kontynuacji tego typu spotkań. Takie sympozja wypełniają pewną lukę, a jednocześnie pomagają podnosić kwalifikacje pracowników placówek instytucjonalnej pieczy zastępczej i wymieniać się doświadczeniami.

ks. Tomasz Kościelny SDB
WSD TS, Łą

RECENZJE

SEMINARE
t. 35 * 2014, nr 3, s. 229-234

L. Wałęsa, P. Azzaro, *Sulle ali della liberta. Fede e solidariet  insieme fanno miracoli, con un testo di G. Napolitano*, Libreria Editrice Vaticana 2011, ss. 166.

W związku z beatyfikacj  Jana Pawła II, która odbyła się 1 maja 2011 r., Wydawnictwo Watykańskie opublikowało ksi żk  *Sulle ali della liberta. Fede e solidariet  insieme fanno miracoli (Na skrzydłach wolności. Wiara i solidarność razem czyni  cuda)*. Publikacja jest wynikiem kilku wywiadów przeprowadzonych przez włoskiego politologa i historyka Pierluca Azzaro z Lechem Wałes  w marcu 2011.

Wstęp książki to opracowanie autorstwa prezydenta Republiki Włoskiej Giorgio Napolitano (s. 11-15), które zostało przez niego zaprezentowane w formie referatu kilka lat wczeźniej, z okazji 25. rocznicy powstania NSZZ „Solidarność”, na kongresie zorganizowanym przez Ambasad  RP oraz Instytut Polski w Rzymie 23 listopada 2005 r. Wystąpienie ówczesnego senatora G. Napolitano zatytułowane zostało: *Solidarność i kryzys Włoskiej Partii Komunistycznej* (wł. *Partito Comunista Italiano, PCI*). Autor podkreśla w nim rol  papieży Jana Pawła II i „Solidarności” w przemianach, do jakich doszło w Europie Środkowo-Wschodniej w latach 80-tych XX w. Wskazuje także na dwa momenty, w których polski ruch wolnościowy stanął na czele awangardy przemian politycznych w krajach będących wówczas pod kuratel  ZSRR. Były nimi – jego zdaniem – rok 1980 i powstanie „Solidarności” oraz rok 1989 i rozmowy opozycji z wladz  komunistyczną przy okrągłym stole. Napolitano zarysowa  w swojej wypowiedzi równieź stosunek włoskich komunistów do ówczesnych wydarzeń w Polsce. Zrewidowały one dotychczasowe postrzeganie przez PCI krajów zza żelaznej kurtyny jako państw rzeczywiście r dzonych przez klasę robotniczą. „Solidarność” pokazała bowiem, że jako ruch robotniczy w pierwszym r zędzie kontestowała i odrzucała  w system. Warto dodać, że po wprowadzeniu stanu wojennego przez reżim Wojciecha Jaruzelskiego, na znak protestu, PCI zerwała wszystkie kontakty z PZPR i aź do upadku komunizmu w Polsce nie nawiązała juź z nią żadnych relacji. Rozprawa polskich wladz z „Solidarnośc ”, zdaniem Napolitano, spowodowała kryzys tożsamościowy PCI, który w efekcie doprowadził do zmian we włoskim środowisku komunistycznym. W 1991 r. partia ta uległa przekształceniu w socjalistyczną i proeuropejską Demokratyczną Partię Lewicy (*Partito Democratico della Sinistra, PDS*).

Kolejną część prezentowanej pozycji stanowi wypowiedź Lecha Wałesy, dzielącego się z czytelnikiem świadectwem swoich przeżyć związanych gównie z wydarzeniami z lat 1980-1989, chociaź niekiedy odnosi się on takż  do czasów nam współczesnych. Przyzwyczajiliśmy się ostatnio, że były przywódca „Solidarności” przypisuje często obalenie komunizmu wlasnemu geniuszowi i finezyjnej, jak to często ujmuje, rozgrywce z aparatem bezpieczeństwa. Tymczasem w prezentowanej książce widzimy zupełnie innego człowieka. Z zaciekawieniem moźemy wsłuchać się w osobistą opowieść prezydenta o walce z komunizmem, o jego spotkaniach z papieżem Janem Pawłem II, bez którego nie byłoby „Solidarności” i wolnej Polski. Tym razem lider sierpniowego strajku nie przypisuje sobie g wnej roli w historii. W swojej wypowiedzi podkreśla wiodącą rol  Ojca świętego, przywołuje takż  inne waźne dla tego okresu postaci, jak chociaźby bł. ks. Jerzego Popiełuszk . Właśnie takiego Wałes  chcialoby si  zapamiętać jako przyw dc  wielu milionów Polaków, którzy razem doprowadzili do obalenia systemu zła w Polsce i dali przykłąd wychodzenia ku wolności innym narodom Europy Wschodniej. Warto takż  wspomnieć, iź były prezydent w swojej wypowiedzi wielokrotnie składa bardzo osobiste wyznania dotyczące relacji do Pana Boga i Kościoła.

Prezentowane opracowanie ubogacono dodatkiem źródlowym (s. 101-114). Zaprezentowano w nim trzy dokumenty: List Jana Pawła II do Lecha Wałesy z okazji Świąt Bożego Narodzenia

z 1995 r. (s. 103-104), Przemówienie Jana Pawła II do delegacji „Solidarności”, wygłoszone w Sali Konsystorza w Watykanie 15 stycznia 1981 r. (s. 105-109) oraz Przemówienie Lecha Wałęsy, wygłoszone z okazji 30. rocznicy powstania NSZZ „Solidarność” wygłoszone na Politechnice Gdańskiej 26 listopada 2010 r. (s. 111-114). Wydaje się, że można było wybrane przez Pierluca Azaró dokumenty zaprezentować jednak w układzie chronologicznym, co byłoby bardziej przejrzyste i zgodne z ich historyczną narracją. W tej części zamieszczono także wkładkę z 12 fotografiami upamiętniającymi najważniejsze wydarzenia z lat 1978-1989, jakie wydarzyły się za sprawą Jana Pawła II i „Solidarności” w Polsce (m.in. pielgrzymki papieża do ojczyzny, strajki z 1980 i 1988 r., rodzina Wałęsów z l. 80-tych, ks. Popiełuszki, manifestacje).

W ostatniej części książki opublikowano wybrane przemówienia Jana Pawła II wygłoszone podczas jego pielgrzymek do Polski w l. 1979-1991 (s. 117-164). Znalazły się w niej m.in. homilia wygłoszona dla Świata Pracy podczas Mszy św. na gdańskiej Zaspie z 12 czerwca 1987 r., w której papież wyłożył teologię „Solidarności” i upomniał się o związek pozostający w podziemiu od 13 grudnia 1981 r. oraz homilia Jana Pawła II wygłoszona w Częstochowie 15 sierpnia 1991 r. podczas VI Światowych Dni Młodzieży, w której Ojciec św. podkreślił, że dzięki przemianom, które dokonały się w ostatnich latach w Europie, mogli się na Jasnej Górze po raz pierwszy spotkać młodzi z krajów oddzielonych dotychczas żelazną kurtyną.

W krajach Europy Zachodniej można obecnie znaleźć niewiele publikacji dotyczących „Solidarności” i jej roli w obaleniu systemu komunistycznego w krajach znajdujących się pod bezpośrednią kontrolą polityczną Związku Radzieckiego. To nasze duże zaniebdanie, przez które wielu Europejczykom przemiany, do jakich doszło w środkowo-wschodniej części kontynentu na przełomie lat 1989-1990, kojarzą się raczej z obaleniem Muru Berlińskiego, niż z wolnościowym ruchem „Solidarności”. Na taki stan rzeczy składa się wiele przyczyn. Przykładowo ta, iż po 1989 r. faworyzowanymi narratorami wypowiadającymi się na Zachodzie o polskich przemianach byli przede wszystkim przedstawiciele środowiska solidarnościowej lewicy z Adamem Michnikiem i „Gazetą Wyborczą” na czele. Nie przetłumaczono natomiast w tym czasie żadnych dobrych prac polskich historyków zajmujących się dziejami polskiego Kościoła i opozycji w latach PRL. Wydaje się to niezwykle ważnym zadaniem na przyszłość, które mógłby zrealizować Instytut Pamięci Narodowej czy też Europejskie Centrum Solidarności, jeśli na projekty takie pozwolą im decydenci i środki finansowe. Nie należy z tym zwlekać, gdyż zbyt wiele batalii historycznych w międzynarodowym obiegu naukowym już zaniedbaliśmy.

W tym kontekście, prezentowaną pozycję należy powitać z radością, pomimo tego, iż przywódca ruchu „Solidarności” na rodzimym podwórku wyraźnie nie sprzyja dociekaniu prawdy w wydarzeniach z lat 1970-1989. Być może książka *Na skrzydłach wolności* jest najlepszą i najbardziej prawdziwą wypowiedzią, jaką Wałęsa sformułował, zwłaszcza w ostatnich latach, i chociażby przez to zasługuje na uwagę. Książkę należy polecić zwłaszcza historykom dziejów najnowszych Polski oraz badaczom historii Kościoła.

ks. Jarosław Wąsowicz SDB

Joachim Badeni, *Czego dusza pragnie. Elementarz duchowy*, Wydawnictwo M, Kraków 2011, ss. 95.

Nazwisko ojca Joachima Badeniego jest znane w środowiskach młodzieży studenckiej, Odnowy w Duchu Świętym, duszpasterstwa narzeczonych oraz wśród tych, których pasjonuje wiara. Książki tego wyjątkowego – bo zmarłego w opinii świętości – dominikanina od wielu lat są obecne na rynku wydawniczym i podejmują zagadnienia katolickiej teologii duchowości: modlitwy, paruzji, męzczyzny i kobiety, życia wiecznego czy kapłaństwa.

W 2011 roku staraniem krakowskiego Wydawnictwa M została wydana kolejna pozycja książkowa o. Badeniego zatytułowana *Czego dusza pragnie. Elementarz duchowy*. Podtytuł sugeruje, że zamysłem Autora jest wyjaśnić czytelnikowi podstawowe, uniwersalne prawdy życia duchowego, aby mógł je zgłębić oraz doświadczyć w praktyce wiary. Publikacja nie ma charakteru naukowego, jest bowiem zbiorem konferencji, które zostały wygłoszone przez o. Joachima w 1996 roku w krakowskim Centrum Kultury Chrześcijańskiej, podczas tzw. Seminariów Odnowy w Duchu Świętym.

Struktura recenzowanej pozycji jest przejrzysta i obejmuje: wstęp oraz siedem konferencji. W obrębie poszczególnych nauk konferencyjnych znajduje się kilka – a niekiedy kilkanaście – zagadnień, które opatrzone tytułami. Taki sposób prezentacji treści książki ułatwia czytelnikowi hasłowe odnajdywanie ich przy ewentualnej relekturze.

Z wstępu (s. 5-9), którego autorem jest Piotr Ślabek, redaktor naczelny Wydawnictwa M, czytelnik poznaje o. Joachima Badeniego, jego cechy ludzkie i duchowe: poczucie humoru, naturalność, odwagę w działaniu pod prąd, fascynację Bożą mądrością, wierność powołaniu zakonnemu. Ta część książki wprowadza także, w sposób syntetyczny, w tematykę konferencji, odkrywających głębię otaczającej wszystkich ludzi – wierzących i niewierzących – rzeczywistości.

Pierwsza konferencja pt. *Miłość to jest to* (s. 11-22) ukazuje rolę miłości w życiu człowieka wierzącego. Miłość pozwala mu dojść do głębi swej duszy i zapalić w niej ogień fascynacji Bogiem. Przeciwnikiem utrudniającym realizowanie tego celu – zgodnie z diagnozą Autora – jest szatan, który fałszuje dziś pojęcie miłości i głębi duszy: człowiek XXI wieku zamiast miłości sięga po pornografię, natomiast zamiast odniesień do ducha, skupia swoją uwagę na własnej psychice.

Kolejna nauka nosi tytuł *Boże Światło* (s. 23-38) i prowadzi czytelnika do istoty chrześcijańskiej doskonałości, która wyraża się w przejściu z ciemności do światła. To przejście dokonuje się w sakramencie pojednania. W dalszych rozważaniach Autor próbuje wzbudzić w czytelniku potrzebę odejścia od minimalistycznego traktowania Boga i Kościoła, objawiającego się jedynie w wypełnianiu praktyk religijnych, do życia „synów światłości”, czyli ludzi oświeconych synostwem Bożym.

Trzecia konferencja *Spowiedź i uzdrowienie wewnętrzne* (s. 39-51) dotyczy płaszczyzny spotkania się człowieka z łaską miłosiernego Boga w sakramencie pojednania. Ta część publikacji jest pełna wskazówek, których celem jest ukazanie głębi spowiedzi oraz podkreślenie jej aspektu uzdrawiającego i oczyszczającego. Na szczególną uwagę czytelnika zasługują pytania do rachunku sumienia, których treść znacznie odbiega od tradycyjnych, umieszczanych w książeczkach do nabożeństwa, np.: „Jak odczuwałem urok Boga?”, „Czy uchylałem się od uroku Boga?”, (s. 46) lub „Czy szanowałem synostwo Boże w innym człowieku?” (s. 48).

W czwartej nauce, o wymownym tytule *Przebudzenie* (s. 53-62), Autor wskazuje ten etap drogi wiary, którym jest życie nowe, w obfitości. Jest ono owocem przebudzenia dokonanego przez Boską miłość i Boskie światło. Ta część książki zawiera swego rodzaju apel ojca Badeniego o to, by Kościół, parafie i sami duchowni budzili wiernych do nowego życia.

Tematem piątej konferencji jest *Pragnienie* (s. 63-75). Zgodnie z prezentowanym w tej nauce rekolekcyjnej przekonaniem Autora, przedmiotem pragnienia człowieka wierzącego winna być prawda i sam Bóg, którego tajemnicy może on „dotknąć” wiarą. Ojciec Joachim zachęca odważnie czytelnika: „Pragnij pragnąć” (s. 66).

Tajemnicza obecność to tytuł szóstej konferencji (s. 77-85). Porusza ona kwestię obecności Ducha Świętego w życiu człowieka wierzącego, który wprowadza go w tajemnicę Boga i Trójcy Świętej, budzi w sercu miłość i nieustannie chce dawać swoje dary: dar prorocтва, dar wyjaśniania, kim jest Bóg, dar języków, pogłębienie wiary, dar nadziei i miłości. Autor w tej części swojej książki przypomina, że osoby wierzące muszą być gotowe na próby, pustynię i ciemność oraz że powinny się starać mężnie kroczyć za Chrystusem, a nie tylko świadomie chodzić do Kościoła.

Ostatnia nauka nosi tytuł *Rozwój – droga przez pustynię* (s. 87-91). Jej treść skupia się na konieczności przejścia przez pustynię, która symbolizuje czas zwątpienia w obecność Boga. Autor zachęca czytelnika, aby trwał w akcie wiary, co pozwoli mu zapełnić tę rzekomą pustkę obecnością Boga, który na ziemskim etapie życia człowieka bardziej jest słyszalny w Swoim słowie, niż widzialny wzrokiem.

Recenzowana publikacja jest napisana przystępnym językiem i prostym stylem. Autor nie boi się poruszać zagadnień trudnych, ale fundamentalnych dla teologii duchowości, takich jak: noc ciemna, głębia duszy, charyzmaty. Konferencje ujawniają wielką kulturę i erudycję o. Badeniego. Znajdują one swoje oparcie w tekstach biblijnych, nauce duchowych mistrzów: św. Jana od Krzyża, Mistra Eckharta, św. Tomasza z Akwinu, św. Jana Damasceńskiego oraz w teologii prawosławnej, własnym – bardzo bogatym – doświadczeniu duszpastersko-zakonnym czy też eksperienencji innych braci, np.: benedyktyna i późniejszego kameduły – o. Piotra Roztworowskiego. Myśli i wnioski Autora należy uznać za trafne, spójne i praktyczne. Ciekawym zabiegiem edytorskim jest także wywiedzionowanie w każdej konferencji niektórych zdań i umieszczenie ich w łatwo rzucającym się czytelnikowi w oczy obramowaniu. Książka posiada jeszcze jeden cenny walor, jakim jest płyta CD zawierająca pełną, prawie 4-godziną, wersję wygłoszonych przez Autora nauk.

Powyższe przesłanki pozwalają uznać książkę o. Joachima Badeniego *Czego dusza pragnie. Elementarz duchowy* za wartościową i pożyteczną. Jej lektura jest intelektualną oraz duchową przyjemnością. Warto polecić ją tym wszystkim, którzy pragną odkryć głębię swojego doświadczenia wiary, czują głód zrozumienia tajemnic Boga oraz szukają wzoru świętości naturalnej, prostej i pełnej realizmu, którą starał się praktykować na co dzień o. Joachim Badeni.

Ks. Piotr Szlufik SDB

Krzysztof Malicki, *Polacy i ich pamięć przeszłości. Studium socjologiczne pamięci zbiorowej na przykładzie regionu podkarpackiego*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2012, ss. 284.

„Narody tracąc pamięć, tracą życie”
Tukidydes

Dyskusja na temat polityki historycznej (a raczej jej braku) państwa polskiego i samorządów różnych szczebli oraz stosunku Polaków do historii powraca niemal przy każdym obchodach rocznicowych. W zależności od rangi wydarzenia – regionalne czy ogólnopolskie, rocznica „zwykła” czy „okrągła” – przez środki przekazu przetacza się masa reportaży, doniesień, wywiadów, sondaży mających przybliżyć odbiorcom dany problem, sprawdzić ich wiedzę lub obnażyć ignorancję (media szczególnie lubią pastwić się w tym zakresie na politykach). W bieżącym roku z pompą obchodziliśmy już stu pięćdziesiątą rocznicę powstania styczniowego i siedemdziesiątą rocznicę powstania w warszawskim getcie, nieco ciszej wspominaliśmy siedemdziesiątą rocznicę rzezi wołyńskiej (początek – Parośl, luty 1943; autor przytacza szokujące wyniki badań dotyczących pamięci o tym wydarzeniu, por. s. 11), będącej zadrą w stosunkach polsko-ukraińskich. W latach kolejnych przypada siedemdziesiątą rocznicę powstania warszawskiego i siedemdziesiątą rocznicę zakończenia drugiej wojny światowej. Wszystkie te wydarzenia będą generowały pytania na temat znajomości dziejów ojczystych czy pamięci historycznej, szczególnie młodszych pokoleń.

Problematyka ta rzadko znajduje odzwierciedlenie w poważnych badaniach. Tym bardziej cieszy, iż została podniesiona w pracy Krzysztofa Malickiego *Polacy i ich pamięć przeszłości. Studium socjologiczne pamięci zbiorowej na przykładzie regionu podkarpackiego*. Autor jest socjologiem, adiunktem w Zakładzie Socjologii Miasta i Regionu Instytutu Socjologii Uniwersytetu Rzeszowskiego. Jego zainteresowania badawcze ogniskują się wokół socjologii pamięci zbiorowej, socjologii miasta i metodologii badań społecznych. O kompetencjach autora w zakresie ochrony miejsc pamięci świadczą członkostwo w Wojewódzkim Komitecie Ochrony Pamięci Walk i Męczeństwa w Rzeszowie.

Badania, których wyniki są podstawą analizy, prowadzone były na Uniwersytecie Rzeszowskim oraz na terenie województwa podkarpackiego. Jest to o tyle interesujące, że region podkarpacki, choć nawiązujący do tradycji austro-węgierskiej Galicji, jest tworem całkowicie sztucznym. Swoją obecną kształt zawdzięcza ostatniej reformie administracyjnej, która nie tylko w tym, ale i w wielu innych przypadkach przeprowadzona została bez poszanowania dla historycznych podziałów i relacji. Okupacja niemiecka i powojenna akcja „Wisła” odmieniły etniczno-kulturowe oblicze tych terenów, co w znacznym stopniu rzutuje na dzisiejsze postrzeganie przeszłości (wiele miejsc symbolicznych).

Zastosowano trzy metody badawcze: analizę źródeł zastanych (dane urzędowe, dokumenty, prasa), badania ankietowe na próbie 1200 studentów Uniwersytetu Rzeszowskiego oraz wywiady swobodne pogłębione z ekspertami na próbie 30 osób (przedstawiciele regionalnych elit: politycy, dziennikarze, nauczyciele, pracownicy instytucji kultury, duchowni katolicki, członkowie organizacji kombatanckich). Był to zatem szeroko zakrojony program, którego profesjonalna i rzetelna realizacja zaowocowała ciekawym materiałem empirycznym.

Książka podzielona została na trzy części. Pierwsza, składająca się z jednego rozdziału, przedstawia teoretyczno-metodologiczne założenia badań. Autor definiuje pojęcia i problemy (pamięć zbiorowa, pamięć historyczna, przestrzenie symboliczne, miejsca pamięci) oraz konkretyzuje problemy i hipotezy badawcze. W dalszej części przedstawia metody i techniki badawcze, procedury, według których zostały przeprowadzone oraz zasady doboru próby. Rozdział zakończony jest krótkim zarysem dziejów regionu Podkarpacia i stanu tamtejszych upamiętnień (miejsca pamięci). Analizie poddano w pracy miejsca pamięci „będące przedmiotem antagonizmów”. Wynika to ze słusznego założenia, że miejsca wywołujące kontrowersje ogniskują „pęknięcia” pamięci zbiorowej, a ich ograniczona liczba pozwala na dokładniejsze rozpoznanie.

Zasadniczą część publikacji Krzysztofa Malickiego poświęcona jest analizie materiału empirycznego zgromadzonego w toku dwuletnich badań. Trzy główne, materiałowe rozdziały (rozdziały od drugiego do czwartego) odpowiadają przyjętej metodologii i technice gromadzenia danych. Badania ankietowe (ankieta audytoryjna z pytaniami zamkniętymi i otwartymi) wykorzystano w rozdziale drugim: *Postawy studentów Uniwersytetu Rzeszowskiego wobec przeszłości*. Kwestionariusz ankiety zawierał pytania dotyczące „pasów transmisyjnych” przekazywania pamięci zbiorowej, komponentów decydujących o jej kształcie (behawioralny, poznawczy czy afektywny) oraz typów, natężenia i uwarunkowania postaw.

Rozdział trzeci: *Regionalne elity a pamięć przeszłości*, poświęcił autor analizie wywiadów pogłębionych przeprowadzonych wśród przedstawicieli regionalnej elity, w odróżnieniu od ankiet zebranych na terenie całego województwa. Tematyka obejmowała między innymi problemy działań instytucjonalnych i polityki historycznej samorządów różnego szczebla w zakresie kształtowania czy kultywowania pamięci regionalnej. Podjęto problem możliwości opracowania i realizowania ścieżki regionalnej w szkołach, przyjęcia przez lokalne władze spójnej polityki historycznej. Sformułowanie to powoduje różne skojarzenia, często negatywne, wobec czego mimo deklaracji o potrzebie prowadzenia różnych działań na rzecz tworzenia więzi ze swoją małą ojczyzną w rzeczywistości niewiele jednostek samorządowy podejmuje rzeczywiste i przemyślane działania. Pozytywnym wyjątkiem jest omówiony w osobnym podrozdziale przykład gminy Miejsce Piastowe, w której niemal modelowo realizowane są postulaty budowania lokalnej tożsamości. „Pamięć o przeszłości jest tu integralnym elementem każdego działania samorządu lokalnego. Poprzez pamięć budowana jest tożsamość i duma z miejsca zamieszkania” (s. 200).

Ostatni rozdział zasadniczej części pracy dotyczy źródeł konfliktów i antagonizmów w przestrzeni symbolicznej regionu. Występują tu trzy płaszczyzny problemowe, to jest: 1. spadek po jedynie słusznym systemie – pomniki zasłużonych (np. Karola Świerczewskiego), tablice i inne formy upamiętnienia „utrwalaczy władzy ludowej” oraz wdzięczności i przyjaźni polsko-radzieckiej; 2. współczesne spory o dziedzictwo PRL, szczególnie w zakresie nazewnictwa ulic i obiektów publicznych; 3. ożywione po przemianach demokratycznych antagonizmy polsko-ukraińskie. W ostatnim przypadku chodzi oczywiście o upamiętnianie miejsc związanych z działalnością UPA

i pogromami ludności polskiej. Jest to część pracy oparta głównie na analizie dokumentacji (głównie Wojewódzkiej Komisji Ochrony Pamięci Walk i Męczeństwa) i udziału autora w posiedzeniach WKOPWiM z wykorzystaniem materiału z wywiadów.

W trzeciej części pracy – *Zakończeniu* – autor podsumowuje wnioski oraz weryfikuje postawione na wstępie hipotezy. Co ciekawe potwierdzenia nie znalazła hipoteza, iż pamięć o przeszłości ma dla większości studentów znaczenie marginalne. W części tej autor zamieścił również dyspozycje dla samorządów, szkół i mediów zawierające praktyczne wskazówki do podjęcia działań dla świadomego budowania pamięci zbiorowej i tworzenia lokalnej tożsamości.

Pewnym zarzutem do badań przeprowadzonych przez Krzysztofa Malickiego może być ograniczenie grupy badanych do elit, to jest osób podejmujących dzienne studia uniwersyteckie (elita absolwentów szkół średnich) oraz piastujących stanowiska we władzach samorządowych, nauczycieli, pracowników instytucji kultury (elita intelektualna). Dobór grupy należał jednak do badacza, a jej ograniczenie bardzo korzystnie wpłynęło na „głębokość” i jakość pozyskanego materiału empirycznego.

Publikacja doskonale wpasowała się w toczącą się, przede wszystkim w środowisku historyków i regionalistów, dyskusję na temat tożsamości Polaków i ich przywiązania do małych ojczyzn. Jest to problem dotyczący wszystkich, tak mieszkańców wielkich aglomeracji, jak i pojedynczych wsi. Wnioski wciągnięte z tej debaty i podjęte na ich podstawie działania będą rzutowały na kształtowanie pamięci zbiorowej kolejnych pokoleń. Książka Krzysztofa Malickiego przedstawia cenne argumenty przemawiające za koniecznością prowadzenia polityki historycznej nie tylko na poziomie państwowym, ale i samorządowym, lokalnym.

Krzysztof Łukawski
Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztor

WYMAGANIA REDAKCYJNE
STAWIANE TEKSTOM PUBLIKOWANYM W „SEMINARE”

1. Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, które nie były wcześniej publikowane. W „Seminare” prezentowane są publikacje w następujących językach: polskim, angielskim, niemieckim i włoskim. Materiały przesyłane przed 1 listopada danego roku, ukazą się w jednym z kolejnych numerów „Seminare” roku następnego.
2. Redakcja wprowadza limity czasowe dotyczące publikacji recenzji książek. Przyjmujemy recenzje książek polskojęzycznych, które ukazały się nie wcześniej niż trzy lata przed publikacją „Seminare” w danym roku. Przykładowo, w „Seminare” z roku 2014 zamieszczane są recenzje pozycji książkowych z lat 2011-2013. Redakcja przyjmuje recenzje publikacji obcojęzycznych, które ukazały się nie wcześniej pięć lat przed publikacją naszego czasopisma. Przykładowo, w numerach „Seminare” w roku 2014 znajdują się recenzje książek obcojęzycznych z lat 2009-2013.
3. Każdy nadesłany artykuł jest poddawany recenzji dwóch specjalistów z danej dziedziny, dlatego należy się liczyć z faktem, że Redakcja może nie przyjąć artykułu do druku lub zwrócić się do autora z prośbą o dokonanie, sugerowanych przez recenzentów, uzupełnień czy poprawek. Ze względu na długi proces kwalifikacji materiałów do druku, prosimy o możliwie wczesne przesyłanie materiałów do Redakcji. Na decyzję o publikacji materiału w danym numerze „Seminare” będzie wpływała między innymi kolejność nadesłania tekstu przez autora oraz data uzyskania recenzji.
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 winien 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 winni 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. 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.

SUGEROWANY SPOSÓB 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/cmcr/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, którego wielkość Redakcja określiła na 35 tys. znaków (w tym spacje).

SPIS TREŚCI
35 (2014) nr 3

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

Ks. Sylwester Jędrzejewski SDB, <i>Jan Mazerski SDB (1901-1944), biblista i orientalista</i>	11
Maria Wojtak, <i>O posoborowych modlitewnikach. Uwagi filologa</i>	21
Beata Bodzioch, <i>Gregoriańskie śpiewy procesji palmowej po Soborze Watykańskim II oraz ich polskie odpowiedniki</i>	39
Ks. Czesław Krakowiak, <i>Problemy teologiczne i pastoralne podczas prac nad „Ordo Confirmationis” 1971</i>	57

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

Magdalena Łońska, <i>Wokół zagadnienia biopolityki. Koncepcje, cechy, perspektywy</i>	75
Ks. Krzysztof Adamski, <i>Między postulatami współpracy rodziny ludzkiej a globalną etyką odpowiedzialności</i>	85

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

O. Piotr Kwiatek, <i>Application of positive psychology to human formation of priests and religious: the active program of positive personal development (APPRO)</i>	99
Ks. Ryszard Sadowski SDB, Bartłomiej Skowroński, <i>Pocysterskie opactwo w Łądzie jako centrum kultury. Analiza aktualnej oferty kulturalnej</i>	115
Magdalena Markocka, <i>Regionalizm w Polsce – tradycja i współczesność (wybrane zagadnienia)</i>	147
Ks. Jarosław Koral SDB, <i>Negatywne skutki bezrobocia wtórnego</i>	159

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

Marcin T. Łukaszewski, <i>Charakterystyka twórczości i założenia techniki kompozytorskiej Alicji Gronau</i>	173
Ks. Jarosław Wąsowicz SDB, <i>Sztandar Hufca Szkolnego Przysposobienia Wojskowego z Gimnazjum Salezjańskiego im. Piusa XI w Różanymstoku z 1933 r. i jego symbolika. Z zagadnień weksykologii</i>	191
Ks. Janusz Nowiński SDB, <i>„Tabula memorialis z Łądu” - oryginalny przykład pamięci o zmarłych i dokumentacji historii w cysterskim opactwie w I. połowie XVIII w.</i>	205

SPRAWOZDANIA

Ks. Jan Niewęglowski SDB, <i>I Zjazd salezjańskich pracowników naukowych (Niepokalanów, 4-6 października 2013)</i>	219
Ks. Radosław Błaszczuk SDB, <i>XXVII Sympozjum Liturgiczne (WSD TS, Łąd nad Wartą, 18 października 2013)</i>	222

Ks. Tomasz Kościelny SDB, <i>Symposium pedagogiczne placówek opiekuńczo-wychowawczych</i> (Całodobowa Placówka Opiekuńczo-Wychowawcza im. św. Dominika Savio w Częstochowie, 19 października 2013).....	225
---	-----

RECENZJE

L. Wałęsa, P. Azzaro, <i>Sulle ali della liberta. Fede e solidarietà isnieme fanno miracoli,</i> <i>con un testo di G. Napolitano</i> , Libreria Editrice Vaticana 2011 – rec. ks. Jarosław Wąsowicz SDB.....	229
J. Badeni, <i>Czego dusza pragnie. Elementarz duchowy</i> , Wydawnictwo M, Kraków 2011 – rec. ks. Piotr Szlufik SDB.....	230
K. Malicki, <i>Polacy i ich pamięć przeszłości. Studium socjologiczne pamięci zbiorowej</i> <i>na przykładzie regionu podkarpackiego</i> , Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2012 – rec. Krzysztof Łukawski.....	232
Wymagania redakcyjne stawiane tekstom publikowanym w Seminarze.....	235

CONTENTS

35 (2014) nr 3

THEOLOGY

- Fr. Sylwester Jędrzejewski SDB, *Jan Mazerski SDB (1901-1944),
Biblical Scholar and Orientalist*.....11
- Maria Wojtak, *On Post-conciliar Prayer Books. A Philologist's Comments*.....21
- Beata Bodzioch, *Gregorian Chants Used During the Palm Sunday Procession after
the Second Vatican Council and Their Polish Counterparts*.....39
- Fr. Czesław Krakowiak, *Theological and Pastoral Problems in the Works on "Ordo
Confirmationis" 1971*.....57

PHILOSOPHY

- Magdalena Łońska, *Concerning the Issue of Biopolitics: Concepts, Characteristics,
Perspectives*.....75
- Fr. Krzysztof Adamski, *Between the Demand for Cooperation among the Human Family and
the Global Ethics of Responsibility*.....85

SOCIO-PEDAGOGICAL SCIENCES

- Fr. Piotr Kwiatek, *Application of Positive Psychology to Human Formation of Priests and
Religious: the Active Program of Positive Personal Development (APPRO)*.....99
- Fr. Ryszard Sadowski SDB, Bartłomiej Skowroński, *The Post-Cistercian Abbey in Ląd
as a Cultural Center. Analysis of the Present Cultural Offer*.....115
- Magdalena Markocka, *Regionalism in Poland – Tradition and the Present (selected issues)*.....147
- Fr. Jarosław Koral SDB, *Negative Consequences of Repeated Unemployment*.....159

HISTORY

- Marcin T. Łukaszewski, *A Characteristic of Alicja Gronau's Works and the Key Features
of Her Compositional Technique*.....173
- Fr. Jarosław Wąsowicz SDB, *The School Military Training Team Banner from 1933
of the Pius XI Salesian Gymnasium in Różanystok and Its Symbolism.
From the Area of Vexillology*.....191
- Fr. Janusz Nowiński SDB, *"Tabula Memorialis in Ląd": a Unique Example
of Commemorating the Dead and of Historical Record at the Cistercian Abbey
in the 1st Half of the 18th C.*.....205

REPORTS

- Fr. Jan Niewęglowski SDB, *The First Congress of Salesian Research Workers (Niepokalanów,
October 4th–6th, 2013)*.....219
- Fr. Radosław Błaszczuk SDB, *27th Liturgical Symposium (The Salesian Society Seminary,
Ląd nad Wartą, October 18th, 2013)*.....222

Ks. Tomasz Kościelny SDB, <i>A Pedagogical Symposium of Childcare and Educational Facilities</i> (A Twenty-four-hour Childcare and Educational Facility of St. Dominic Savio in Częstochowa, October 19th, 2013).....	225
---	-----

REVIEWS

L. Wałęsa, P. Azzaro, <i>Sulle ali della liberta. Fede e solidarietà isnieme fanno miracoli, con un testo di G. Napolitano</i> , Libreria Editrice Vaticana 2011 – reviewed by Fr. Jarosław Wąsowicz SDB.....	229
J. Badeni, <i>Czego dusza pragnie. Elementarz duchowy</i> , Wydawnictwo M, Kraków 2011 – reviewed by Fr. Piotr Szlufik SDB.....	230
K. Malicki, <i>Polacy i ich pamięć przeszłości. Studium socjologiczne pamięci zbiorowej na przykładzie regionu podkarpackiego</i> , Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2012 – reviewed by Krzysztof Łukawski.....	232
Editorial Requirements for Publications in Seminare.....	235