

SEMINARE

SEMINARE

Tomy wydane Published Volumes

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

S E M I N A R E

**POSZUKIWANIA NAUKOWE
PÓLROCZNIK**

Tom 34

**TOWARZYSTWO NAUKOWE FRANCISZKA SALEZEGO
KRAKÓW–PIŁA–WARSZAWA–WROCLAW**

2013

Publikacja dofinansowana przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Wersja papierowa czasopisma jest wersją pierwotną

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

Ewa Matyba
we współpracy z Joanną Wójcik

Korekta streszczeń w języku angielskim

Teresa Wójcik
Maciej Reda

© Copyright by TNFS, Warszawa 2013
ISSN 1232-8766

Wydawnictwo, druk i oprawa

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

Redaguje Zespół

Robert Bieleń, Marek T. Chmielewski, Stanisław Chrobak (zastępca redaktora naczelnego), Arkadiusz Domaszek, Jerzy Gocko (redaktor naczelny), Kazimierz Gryzenia, Grzegorz Hołub, Sylwester Jędrzejewski, Waldemar Łachut, 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); 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); prof. dr hab. Helmut Juros; dr Dorota Lubińska, Stockholms Universitet (Stockholm, Szwecja); 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, Szwajcaria); 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); 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); prof. dr hab. Stanisław Wilk SDB, KUL Lublin; dr Teresa Wójcik PhD, Villanova University (Villanova, PA USA); dr hab. Ivan Zymomyra, Państwowy Uniwersytet Pedagogiczny (Kirowohrad, Ukraina); prof. dr hab. Mykoła Zymomyra, Państwowy Uniwersytet Pedagogiczny (Drohobycz, Ukraina); prof. dr hab. Jan Żaryn, UKSW Warszawa

Zespół recenzentów

Ks. dr hab. Bartosz Adamczewski, prof. UKSW (Warszawa), 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. 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. prof. dr hab. Ginter Dzierżon (UKSW, Warszawa); dr Timothy Eccles, Nottingham Trent University (Wielka Brytania); ks. prof. dr Zbigniew Formella (Università Pontificia Salesiana, Rzym — Włochy); dr hab. Czesław Grajewski, prof. UKSW (Warszawa); ks. dr Stanisław Jankowski SDB; prof. dr hab. Wojciech Kaczmarek (KUL, Lublin); dr Przemysław E. Kaniok (UO, Opole); ks. dr hab. Bernard Kołodziej, prof. UAM (Poznań); ks. dr hab. Tadeusz Kołosowski, prof. UKSW (Warszawa); ks. dr hab. Jerzy Koperek, prof. KUL (Lublin); doc. ThDr. PhD. Stanislav Košč PhD (Katólicka Univerzita v Ružomberku — Słowacja); ks. prof. dr hab. Stanisław Kulpaczyński (KUL, Lublin); ks. dr Mariusz Kuźniar (Univerzita Karlova, Praga — Czechy); dr hab. Anna Latawiec, prof. 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, prof. UKSW (Warszawa); ks. prof. dr hab. Józef Mandziuk (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk (KUL, Lublin); ks. prof. dr hab. Bronisław Mierziński (UKSW, Warszawa); 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. dr hab. Marian Nowak, prof. KUL (Lublin); ks. dr hab. Sławomir Nowosad, prof. KUL (Lublin); dr hab. Krystyna Ostrowska, prof. UW (Warszawa); ks. prof. dr hab. Jerzy Pikulik; 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); dr hab. Remigiusz Pośpiech, prof. UO (Opole), 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. UKSW (Warszawa); prof. dr hab. Wiesław Theiss (UW, Warszawa); ks. dr hab. Piotr Wiśniewski, prof. UKSW (Warszawa), ks. dr hab. Józef Wroceński, prof. UKSW (Warszawa); ks. prof. dr hab. Jan Załęski (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Sławomir Zaręba, prof. 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, prof. UPJPII (Kraków)

S E M I N A R E

LEARNED INVESTIGATIONS

Volume 34

**FRANCIS DE SALES LEARNED SOCIETY
KRAKÓW–PIŁA–WARSZAWA–WROCLAW**

2013

Editor's office address

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

Publisher

FRANCIS DE SALES LEARNED SOCIETY
P.O. Box 26; 05-092 LOMIANKI; POLAND
Tel. +48 22 7327380; Fax +48 22 7327399
E-mail: tnfs@tnfs.pl; www.tnfs.pl

Cover design

Sławomir Krajewski

Editing

Ewa Matyba
in collaboration with Joanna Wójcik

Editing of summaries in English

Teresa Wójcik
Maciej Reda

© Copyright by TNFS, Warszawa 2013
ISSN 1232-8766

Printed by

Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego
30-318 KRAKOW, ul. Baluckiego 8, POLAND, Tel./Fax +48 12 252 85 00

Editorial Staff

Robert Bieleń, Marek T. Chmielewski, Stanisław Chrobak (*deputy editor-in-chief*), Arkadiusz Domaszek, Jerzy Gocko (*editor-in-chief*), Kazimierz Gryżenia, Grzegorz Hołub, Sylwester Jędrzejewski, Waldemar Łachut, Roman Mazur, Kazimierz Misiaszek, Roman Murawski, 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. 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); 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, KUL 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); prof. dr hab. Jan Żaryn, UKSW Warszawa

Reviewing Editors

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

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

SEMINARE
t. 34 *2013* s. 11–20

KACPER ZYZEK
UKSW, Warszawa

ALEGORYCZNY KOMENTARZ FILONA ALEKSANDRYJSKIEGO DO PERYKOPY RDZ 6,1–4

1. RDZ 6,1–4 I JEGO TLUMACZENIE W *SEPTUAGINCIE*

Fragment Rdz 6,1–4 jest jednym z trudniejszych *passusów* Pisma Świętego i do dziś toczą się spory o jego interpretację. Do III wieku przed Chrystusem przeważało rozumienie go jako opisu upadku grupy aniołów, który wyraził się w ich związkach z kobietami oraz splodzeniu przez nich okrutnego potomstwa gigantów, łączonych zwykle z istotami demonicznymi¹. Opowieści, które rozwijały ten wątek, zrodziła i rozwinęła żydowska tradycja henochiczna, która w mniejszym lub większym stopniu rzutowała na inne starożytne komentarze, także chrześcijańskie². Znalazła ona swoje odbicie również w tłumaczeniu *Septuaginty*, z którego korzystał Filon Aleksandryjski.

Przekład omawianego fragmentu w Biblii Greckiej jest wierny w stosunku do pierwowzoru hebrajskiego. Jedyne w odniesieniu do kluczowych w tej analizie pojęć: „synowie Boga” (*b^enê-hā[’]lōhîm*), „olbrzymi” (*n^efilîm*) i „bohaterowie” (*gibbōrîm*), istnieją pewne różnice.

Wszystkie znane manuskrypty podają dosłowne tłumaczenie synów Boga z werseu 4: *oî uiōi toū theōū*. Natomiast w wersecie 2, Kodeks Aleksandryjski poprawia zatarte słowo pierwotne na *oî ággeloi toū theōū* — „aniołowie Boga”³. Jednocześnie brak zmiany w wersecie 4 sugeruje, że te dwa wyrażenia posiadały dla odbiorcy znaczenie synonimiczne. Wersję z *ággeloi*, i to zarówno w 4, jak i 2 wersecie, przytaczał w swoich dziełach Filon Aleksandryjski, co może poświadczać, że była ona lekcją pierwotną. Najstarsze bowiem odkryte kodeksy

¹ Powyższy opis jest oczywiście dużym uproszczeniem. Szeroko zająłem się tym tematem w swojej pracy magisterskiej *Rdz 6,1–4 w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej do III wieku*, Warszawa 2012.

² Tradycja ta wywodzi się od tzw. *Księgi Henocha*, która jest *de facto* zbiorem różnych ksiąg powstałych na przestrzeni kilku wieków (początki sięgają V w. przed Chr.).

³ Por. M. Wojciechowski, *Problemy literacko-teologiczne Rdz 6,1–4. Od mitu do teologii*, w: *Studia z Bibliistyki*, red. J. Łach, t. 3, ATK, Warszawa 1983, s. 25.

Septuaginty pochodzą z IV wieku po Chrystusie i mogą zawierać przeredagowaną już w duchu późniejszej teologii naukę, która odrzucała opowiadanie o związkach aniołów Bożych z kobietami⁴.

Ponadto, w Biblii Greckiej olbrzymi (*n^ofilīm*) i bohaterowie (*gibbōrīm*) zostali ze sobą utożsamieni. Słowa te przełożono na *gígantes* — „giganci”. Zaaccentowano ludzki pierwiastek tych istot — ich określenie „mężowie imienia” (*'ansē haššēm*) brzmi tutaj *oi ánthropoi oi onomastoi*, a więc „słynni ludzie”. Jednakże *gibbōrīm* Biblii Hebrajskiej to też tylko ludzie, chociaż swoimi czynami przypominali homeryckich herosów, a wielkością przewyższali zwykłych śmiertelników⁵.

2. FILON ALEKSANDRYJSKI: MIĘDZY BIBLIĄ A FILOZOFIĄ

Filon Aleksandryjski urodził się między 10 a 15 rokiem przed Chrystusem i zmarł między 45 a 50 rokiem po Chrystusie. Był największym starożytnym filozofem żydowskim, wykształconym we wszystkich dziedzinach ówczesnej nauki. Wyśmienicie posługiwał się językiem greckim, a stylem literackim przewyższał innych pisarzy swojego czasu⁶. Jako pierwszy dokonał głębokiej syntezy filozofii helleńskiej z Pismem Świętym⁷. Najobficiej czerpał z platonizmu, a przez ujęcie go w perspektywie wiary objawionej, przygotował grunt pod przyszły neoplatonizm. Używał również terminów stoickich, nadając im jednak sens duchowy zamiast pierwotnego materialistycznego.

Należy pamiętać, że rdzeniem myśli Filona nie był jakkolwiek system filozoficzny, ale Biblia, przy czym, nie znając najprawdopodobniej języka hebrajskiego, korzystał z *Septuaginty*, którą uznawał za równie natchnioną, co tekst oryginalny. Chociaż przyjmował sens dosłowny Pisma Świętego, kluczem do jego odczytania była według niego alegoreza, która stała się dla uczonego podstawową metodą filozofowania. Aleksandryjczyk był pierwszym, który zastosował ten sposób lektury tak szeroko i dogłębnie⁸. Dlatego jego tekstów, jak zauważył L. Joachimowicz, „nie można uważać za egzegezę biblijną w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz raczej za rozprawy o charakterze moralnym, będące dydaktycznymi podręcznikami judaizmu”⁹.

⁴ Por. A. Rahlfs, *History of the Septuagint Text*, w: *Septuaginta*, ed. Rahlfs-Hanhart, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006, s. XXV.

⁵ Por. występowanie tego terminu w Rdz 10,6–12; 1Sm 17,51; 2Sm 23,8–39; Iz 21,17; Jer 48,21; Ez 32,21–27; Dn 11,3.

⁶ Por. L. Joachimowicz, *Wstęp*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, tłum. L. Joachimowicz, t. 1, PAX, Warszawa 1986, s. 14; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 4, KUL, Lublin 1999, s. 267.

⁷ Por. L. Joachimowicz, *Wstęp*, s. 17; G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 4, s. 270.

⁸ Por. tamże, s. 270–284.

⁹ L. Joachimowicz, *Wstęp*, s. 19.

Między wieloma zachowanymi dziełami Filona znajdują się dwa, które przedstawiają jedyny w starożytności spójny komentarz do perykopy Rdz 6, 1–4. W *O gigantach* i *O niezmienności Boga*¹⁰ filozof analizował werset po wersecie omawiany tekst biblijny. Jednocześnie jego interpretacja, która w aspekcie terminologicznym nie różni się w ogólnym wymiarze od dotychczasowej myśli żydowskiej, jest w swej treści wyjątkowa. Aleksandryczyk posłużył się fragmentami *Septuaginty*, aby wyłożyć swoją własną filozofię, opartą na dalekiej alegorezie.

3. CÓRKI NIESPRAWIEDLIWOŚCI I NAMIĘTNOŚCI ORAZ SYNOWIE DOBRA I PIĘKNA

Na początku dzieła *O gigantach* został przytoczony pierwszy werset szóstego rozdziału Księgi Rodzaju w wersji *Septuaginty*¹¹. Następnie, w części 1–5, filozof omówił go w sposób dotąd niespotykany. Opisany w tym wersecie liczebny rozrost ludzkości zestawiał ze wzmiankowanymi w Rdz 5, 28–32 narodzinami Noego i jego potomstwa¹². niesprawiedliwość tej wielkiej ilości ludzi miała zostać ukazana w kontekście sprawiedliwości Noego i jego synów, którzy zajaśnili nad tamtymi niczym słońce w głębokiej ciemności, jasno ukazując wzajemne przeciwieństwo — zarówno liczebne, jak i moralne, według powszechnie panującej zasady istnienia niewielu dobrych i pięknych rzeczy w całej masie gorszych¹³. „Zazwyczaj bowiem — tłumaczył Filon — określone sprawy lepiej można dostrzec dzięki zestawieniu ich z ich przeciwieństwami”¹⁴. Dlatego zaakcentował także różnicę płci, które występowała między córkami niesprawiedliwych mieszkańców ziemi, wymienionymi w Rdz 6, 1, a męskim potomstwem patriarchy. Oto, jak wyjaśnił to zagadnienie:

„Żaden człowiek niesprawiedliwy nigdy nie zasiewa w duszy męskiego potomstwa; przeciwnie, istoty z natury swej niemęskie, słabe i zniewieściałe w swych myślach wydają na świat żeńskie potomstwo: nie zasadziły bowiem żadnego drzewa cnoty (*déndron aretēs*), które musi rodzić dobre i szlachetne (*kaloùs kai gennaioùs*) owoce. Sadzą zaś drzewa zła i namiętności (*kakias kai pathōn*), a gałęzie ich są rodzaju żeńskiego. Z tego też powodu stwierdzono, że ludzie ci płodzili córki, a żaden z nich nie wydał na świat syna. Skoro bowiem sprawiedliwy Noe, który podąża za doskonałym i prawym, rzeczywiście męskim rozumem (*lógon*), płodzi synów, to

¹⁰ Korzystam z następującego wydania krytycznego tych dzieł i wg niego podaję numerację: Philon d'Alexandrie, *De gigantibus. Quod deus sit immutabilis*, w: *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, t. 7, CERF, Paris 1963. Tłumaczenie na język polski, jakiego używam, to: Filon Aleksandryjski, *O gigantach*, w: tenże, *Pisma*, t. 2, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994, s. 5–17; tenże, *O niezmienności Boga*, w: tamże, s. 19–36.

¹¹ Por. Filon Aleksandryjski, *De gigantibus* 1.

¹² Tak więc uznał ciągłość treściową narracji *Bereszit*.

¹³ Zasada ta miała obowiązywać w społeczeństwie, sztuce, nauce i przyrodzie (fr. 2–3).

¹⁴ Filon Aleksandryjski, *O gigantach* 3, s. 7.

wówczas okazuje się, że nieprawość szerokich mas jest zdolna jedynie do wydawania żeńskiego potomstwa¹⁵.

Mnogość ludzi, która stała się alegorią ich niesprawiedliwości, mogła wydać z siebie tylko córki, symbolizujące słabość, zło i namiętność. Ujęcie to wiąże się ze starożytną mentalnością, wedle której kobieta zajmowała niższy szczebel społeczny i moralny od mężczyzny, co wiązało się między innymi z jej fizyczną oraz, jak sądzono, seksualną kruchością¹⁶. Spośród wcześniejszych pism żydowskich, pogląd ten wybrzmiał najmocniej w *Testamencie Rubena*¹⁷. Sadzenie drzew, o którym wspomina przytoczony fragment, wiąże się z rolniczą działalnością Noego, który według Księgi Rodzaju założył pierwszą winnicę¹⁸. Posłużyła ona Filonowi za alegorię męskiego potomstwa patriarchy, które z kolei miało wskazywać na jego cnotę (*areté*) rodzącą owoce dobre (*kalós*) i szlachetne (*gennaĩos*).

Ową cnotę (*areté*) należy rozumieć oczywiście w znaczeniu starożytnej myśli filozoficznej. Według Platona jest ona „tym, z powodu czego każda rzecz wypełnia w najlepszy sposób właściwe sobie działanie”¹⁹, a w odniesieniu do człowieka dzieli się ona zgodnie z trójpodziałem duszy na umiarkowanie (dla części pożądlivej duszy), męstwo (dla gniewliwej) i mądrość (dla rozumnej), spajane przez czwartą cnotę: sprawiedliwość²⁰. Zarówno terminologia, jak i sama treść tej nauki odbijają się w wywodzie Aleksandryjczyka przeciwstawiającego sprawiedliwość Noego nieprawości „szerokich mas”, które zamiast umiarkowaniem i męstwem charakteryzowały się uleganiem namiętności i zniewieściałością.

Dobro patriarchy wynikało z tego, że podążał on za *logosem*. Ten wieloznaczny termin oznacza w tym miejscu najpewniej po prostu zdrowy rozsądek²¹. Można jednak zestawić go z całą nauką Filona o *logosie*, wedle której jest to obraz, archanioł, mądrość lub słowo samego Boga²². W przypadku takiej interpretacji, liczni niesprawiedliwi ludzie są w przytoczonym tekście wrogami *logosu*, a więc także wrogami Boga. Należy zauważyć, że w świetle ówczesnej filozofii,

¹⁵ Tenże, *O gigantach* 4–5, s. 7. Fragmenty greckie pochodzą z wydania CERF, w: *De gigantibus*, s. 22, 24. Podobny sposób cytowania będzie stosowany dalej.

¹⁶ Por. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. I. Kania, Homini, Kraków 2006, s. 28–29.

¹⁷ Wedle tego dzieła, upadek zarówno aniołów, jak i samego Rubena, nie dokonałby się, gdyby nie drzemiące w kobiecie zło. Por. *Testament Rubena* 3–5, tłum. A. Paciorek, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Vocatio, Warszawa 2000, s. 47–48.

¹⁸ Por. Rdz 9,20. Por. także przyp. 3, w: Philon d'Alexandrie, *De gigantibus*, s. 22.

¹⁹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 5, KUL, Lublin 2002, s. 31–32.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Filon określił ów *logos* przymiotnikiem *orthós*, co zwykle w połączeniu tłumaczy się przez zdrowy rozsądek, aczkolwiek użył także innych epitetów, które pozwalają na rozszerzenie znaczenia samego *lógos*.

²² Por. G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 4, s. 302–304. Por. także M. Osmański, Hasło: *logos*, w: *Encyklopedia PWN: Religia*, t. 6, Warszawa 2002, s. 285–291. Nauka ta wiązała się z połączeniem filozoficznej nauki o *logosie* z terminologią *Septuaginty*, w której słowo i mądrość Boga były określane przez *logos*.

szczególnie stoickiej, różne znaczenia *logosu* pokrywają się, a niekierowanie się rozumem jest tożsame z odwróceniem się od boskiej zasady rzeczywistości²³.

4. ANIOŁOWIE, CZYLI DEMONY, CZYLI DUSZE

Następnie, w paragrafach 6–18, żydowski autor przystąpił do komentarza drugiego wersetu szóstego rozdziału Księgi Rodzaju. Tekst tego ustępu, który przytoczył na początku tej części swojego wywodu, pokrywa się z wersją znaną dziś z Kodeksu Aleksandryjskiego *Septuaginty*. Od innych starożytnych manuskryptów różni się on, jak już zostało wspomniane, tym, że nie synowie (*uioi*), ale aniołowie (*aggeloi*) zobaczyli piękne córki ludzkie i brali je sobie za żony²⁴. Jest bardzo prawdopodobne, że lekcja podana przez Filona jest najbliższa pierwowzorowi.

Aleksandryjczyk w swoim objaśnieniu owych uległych namiętnościom aniołów utożsamiał z demonami, przy czym pojęcie to rozumiał w sposób filozoficzny, a nie religijny. Wobec tego, istoty demoniczne nie były ze swej natury złe, jak to wykładał judaizm. Skoro są synonimem biblijnych aniołów, dzielą się na święte i bezbożne. Te pierwsze, oddane czci Boga, jako jedyne zasługują na swą nazwę — *aggeloi*, co w grece oznacza „posłańcy”. Pełnią bowiem funkcję pośredniczącą między ludźmi a Bogiem, zgodnie z ewoluującą demonologią platońską²⁵ i niczym demony u stoików czuwają nad ludzkimi losami²⁶. Nie skalają się cielesnością, a ich mieszkaniem jest powietrze: sfera między niebem a ziemią, które było uważane między innymi przez stoików za siedzibę dusz zmarłych oraz demonów²⁷.

Filon przejął tę doktrynę poprzez identyfikację aniołów nie tylko z demonami, lecz również z duszami (*psychai*)²⁸. Te, będąc niewidzialnymi, miały poruszać się w powietrzu „po okręgach, ruchem, który najbardziej jest zbliżony do ruchu umysłu; każdy z nich jest bowiem najczystszym umysłem (*noūs*)”²⁹. Okrągły kształt orbit, który w klasycznej symbolice greckiej świadczył o doskonałości, charakteryzował bieg ciał niebieskich i umysłu (*noūs*). Zrównanie umysłu

²³ Por. G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 5, s. 113–114.

²⁴ Por. Rdz 6,2 (według *Septuaginty*). Por. także Philon d’Alexandrie, *De gigantibus*, s. 24.

²⁵ Por. G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 5, s. 52–53. Naukę taką w odniesieniu do demonów głosił m.in. platonik Ksenokrates (IV w. przed Chr.) oraz medioplatonik Plutarch (50–120 po Chr.).

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Por. tamże, s. 185. Pogląd ten wyraził np. Posejdonios, filozof mediostoicki zmarły w I w. przed Chr.

²⁸ Por. Philon d’Alexandrie, *De gigantibus* 6.8–16, s. 24–28. Nieśmiertelne dusze zostały zidentyfikowane z mającymi boskie pochodzenie demonami już w dualizmie orfickim, Por. G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 5, s. 52, 203.

²⁹ Filon Aleksandryjski, *O gigantach* 8, s. 8; Philon d’Alexandrie, *De gigantibus*, s. 24.

z duszą-demonem jest kontynuacją nauki Platona, który zespolił w tym zakresie przesłanie orfickie i racjonalizm Sokratesa³⁰.

Początkowo wszystkie demony (inaczej: dusze lub aniołowie) uczestniczyły w tego rodzaju życiu. Niektóre jednak, sprzeciwiając się swojej rozumnej naturze, odłączyły się od Bożych zastępów i wstąpiły w ciało³¹. Są to źli aniołowie, którzy „nie zasługują na imię, które noszą”³². Zamiast partycypować w mądrości i pięknie przypisanych im pierwotnie duszy (*psyché*) lub umysłu (*noūs*)³³, zapragnęły udziału w martwych, niepewnych i przypadkowych sprawach cielesnych: rozkoszując się w sławie, majątku, władzy, zaszczytach i dziełach sztuki. Inaczej niż potępieni według apokalipsyki żydowskiej upadli Czuwający, niektórzy aniołowie, którzy skalali się ciałem, mieli szansę na nawrócenie³⁴. Były to mianowicie dusze filozofów.

5. UPADEK ANIOŁÓW JAKO PORZUCENIE CNOTY I WIEDZY NA RZECZ ŻĄDZ

Warto zobaczyć jeszcze, w jaki sposób Aleksandryczyk scharakteryzował bezbożnych niebian, odwołując się bezpośrednio do Rdz 6,2:

„Oni nie znają córek zdrowego rozumu (*orthoū lógou*), to znaczy nauk (*epistémas*) i cnót (*aretás*), natomiast szukają śmiertelnego potomstwa śmiertelnych ludzi, przyjemności, które nie niosą ze sobą prawdziwego piękna, dostrzegalnego wyłącznie dla myśli, lecz mają fałszywy wdzięk, który zwodzi zmysły. Oni wszyscy nie biorą sobie wszystkich córek ludzkich, lecz spośród wielkiej ich liczby każdy wybiera sobie jedną, jedni wzięli sobie żony, kierując się pożądlivością oczu, inni pożądlivością uszu, jeszcze inni pożądlivością podniebienia i żołądka, niektórzy pożądlivością części ciała, leżących poniżej brzucha, większość jednak zagarnęła dla siebie rozlicznych przyjemności ponad miarę, rozszerzając swoje żądze (*epithymías*)”³⁵.

³⁰ Por. G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 5, s. 155, 203–205. Platon wyróżnił *noūs* jako najwyższą z dusz, zajmującą miejsce w hierarchii ponad duszami pożądliwą i gniewliwą. Także Arystoteles podkreślał wyższość duszy rozumnej (*noūs*) i uznawał jej transcendentalność, nieśmiertelność i boskie pochodzenie. Medioplatonizm i neopitagoreizm umieściły *noūs* ponad *psyché*, jednocześnie oddzielając od siebie te dwa terminy.

³¹ Por. także Philon d’Alexandrie, *De gigantibus* 43.

³² Filon Aleksandryjski, *O gigantach* 16, s. 9. Na potwierdzenie ich istnienia w kolejnym paragrafie uczony powołał się na Ps 77,49 w wersji *Septuaginty*, wedle którego Bóg zesłał plagi na Egipt za pośrednictwem złych aniołów.

³³ Filon częstokroć jest w swoich wywodach niekonsekwentny. Raz utożsamia duszę z umysłem, innym razem oddziela od siebie te terminy (por. np. *De gigantibus* 15).

³⁴ Tradycja henochiczna rozwinęła wątek upadku aniołów należących do grupy Czuwających.

³⁵ Filon Aleksandryjski, *O gigantach* 17–18, s. 9; Philon d’Alexandrie, *De gigantibus*, s. 28–30.

Wybranie przez aniołów córek ludzkich za żony stało się u Filona alegorią wstąpienia dusz w ciała, dokonanego poprzez odwrócenie się od *logosu*, a więc odrzucenia pochodzących od niego cnoty (*areté*) oraz wiedzy (*epistéme*). Termin *epistéme* według starożytnych filozofów greckich oznaczał „taki typ wiedzy racjonalnej (opartej na logosie), który ma cechy bezsporności i absolutnej pewności”³⁶. Jej fundamentem były zasady ostateczne, a przeciwieństwem wszelkie oparte na zmysłach mniemanie, które według stoików było jedynie fałszywymi wyobrażeniami zwodzzącymi mędrców³⁷. Wiedza ta ściśle wiązała się z cnotą (*areté*), co znalazło swój szczególny wyraz w nauce Sokratesa³⁸.

Aleksandryjczyk w sposób wyraźny bazował na powyższych wnioskach. Fałszywy wdzięk zmysłowych przyjemności, który miał zwiędzić aniołów i oddalić ich tym samym od prawdziwego piękna pochodzącego z *logosu*, to właśnie filozoficzne mniemanie. Ono, niepołączone z wiedzą (*epistéme*), miało deformować rzeczywistość. Fakt wzięcia sobie po jednej żonie żydowski uczyony zinterpretował jako uleganie przez niebian różnym rodzajom przyjemności, nie tylko — jak wskazywała dotychczasowa tradycja — seksualnym³⁹. Wymienienie w tym kontekście żądz (*epithymía*), łączonych często w piśmiennictwie starogreckim z namiętnościami (*páthos*)⁴⁰, jest kolejnym punktem styczonym ze starożytną spuścizną filozoficzną, która piętnowała poddawanie się zmysłowym bodźcom⁴¹.

6. DUCH BOŻY PRZEZNACZONY DLA LUDZI BOGA, POTOP DLA GIGANTÓW — LUDZI ZIEMI

Teoria pisarza, jakoby przedstawieni w Rdz 6,1–4 aniołowie byli tak naprawdę duszami, które wstąpiły w ciała ludzkie, wpływa na interpretację wersetu trzeciego tej perykopy, dotyczącą skrócenia czasu przebywania Ducha Bożego w człowieku (*De gigantibus* 19–57⁴²). Kara ta wymierzona została *de facto*

³⁶ G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 5, s. 248.

³⁷ Por. tamże, s. 248–250.

³⁸ Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Aletheia, Warszawa 2000, s. 52–64.

³⁹ To, że biblijny opis związków aniołów z kobietami wskazywał według Filona na posiadanie przez nich tylko po jednej żonie, jest kolejnym starożytnym świadectwem potwierdzającym takie odczytanie wersetu Rdz 6,2, wbrew poglądom dopatrującym się w tym miejscu krytyki poligamii.

⁴⁰ O namiętnościach w tym samym kontekście Filon wspominał również m.in. w przytoczonym wcześniej fragmencie *De gigantibus* 4.

⁴¹ Namiętność (*páthos*) to wzburzenie duszy, które należało miarkować i opanowywać lub — według stoików i innych filozofów doby hellenizmu — wyeliminować (*apatia* — *apátheia*). Przeciwwstawia się ona cnotcie i dlatego jest źródłem zła i nieszczęścia człowieka. Por. G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 5, s. 29, 139.

⁴² Cytatem wyjściowym była dla Filona znów *Septuaginta*, aczkolwiek jego tekst przejawia nieznaczne różnice gramatyczne w porównaniu do znanej nam wersji. Nie powodują one jednak żadnej znaczącej zmiany dla rozumienia tego fragmentu. Por. *De gigantibus* 19, 29, 55; Rdz 6,3 (według *Septuaginty*).

samym upadłym aniołom — ponieważ oni, przybierając cielesność, stawali się ludźmi. Dlatego też wywód Filona przybrał charakter etyczny. Ducha Bożego, na podstawie Rdz 1,2 w połączeniu z ówczesną kosmologią, zdefiniował jako jeden z czterech pierwiastków (*stoiheōn*) materii — powietrze⁴³, a jednocześnie, w odniesieniu do Wj 31,2–3, jako wiedzę (*epistēme*) w przytoczonym już wcześniej, filozoficznym znaczeniu⁴⁴. Mocno podkreślił jego jedność i boskość, co łączy się ze stoicką koncepcją *logosu*⁴⁵. Stwórca udziela go ludziom, którzy, jak Mojżesz, trwają w nocie (*aretē*), „tkwią mocno w niezmienności prawego rozumu (*lógo-u*)”⁴⁶ i oddają się kontemplacji Boga⁴⁷. Nie daje Go natomiast tym duszom, które przesadnie zajmują się ciałem (*sārks*) i jego sprawami, a przede wszystkim nasycają się niepohamowaną przyjemnością (*hedonē*). Ich źle rozłożona hierarchia wartości przedkłada majątek, sławę i siłę fizyczną ponad pożytek duchowy⁴⁸. Konsekwencja takiego sposobu życia miała zostać wyrażona właśnie w Rdz 6,3.

Kolejnego wersetu Filon nie omówił w całości, pomijając jego ostatnią część⁴⁹ i komentując najpierw fragment „a w owych czasach byli na ziemi giganci”⁵⁰. Mojżesz miał użyć porównania do tych mitologicznych postaci, aby alegorycznie przedstawić prawdę o trzech rodzajach ludzi: ludziach ziemi, ludziach nieba i ludziach Boga. Pierwsi, których symbolizują giganci, oznaczają te dusze, które opuściły swoich niebiańskich pobratymców i zamiast iść drogą *logosu*, poszły za naturą ciała i jego przyjemnościami. Ich przykładem był Nemrod, według *Septuaginty* pierwszy gigant na ziemi⁵¹. „Ludźmi nieba są artyści, uczeni i badacze”⁵² — czyli ci, którzy prawidłowo używają rozumu w sprawach ziemskich, tak jak Abram. On, uczony Chaldeczyk, „badał naturę nieba i eteru”⁵³. Kiedy wzniósł się ponad te sprawy — do intelektualnego świata idei⁵⁴ — stał się człowiekiem Boga i dostał nowe imię: Abraham.

⁴³ Pierwiastek lub element (*stoiheōn*), to w odniesieniu do kosmologii częściowo urzeczywistniona, zaktualizowana materia. Filozofia starożytna wymieniała zwykle 4 elementy: powietrze, wodę, ziemię oraz ogień. Arystoteles dodał do nich piąty, niezniszczalny pierwiastek: eter. Por. G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 5, s. 69–70.

⁴⁴ Por. Philon d’Alexandrie, *De gigantibus* 22.

⁴⁵ Por. tamże 25–27. Por. G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 5, s. 103.

⁴⁶ Filon Aleksandryjski, *O gigantach* 48, s. 14.

⁴⁷ Por. Philon d’Alexandrie, *De gigantibus* 47–55.

⁴⁸ Por. tamże 28–46.

⁴⁹ Filon pominął następującą część Rdz 6,4 (według *Septuaginty*): *ekēmoi ēsan oi gigantes oi ap’ aiōnos, oi ánthropoi oi onomastoi*.

⁵⁰ *O gigantach* 58, s. 16. Komentarz Filona do tego fragmentu został zawarty w *De gigantibus* 58–67.

⁵¹ Por. Rdz 10,8–9.

⁵² Filon Aleksandryjski, *O gigantach* 60, s. 16.

⁵³ Tenże, *O gigantach* 62, s. 16.

⁵⁴ Filon w swojej spuściźnie rozwinął platońską naukę o ideach, uznając je „jako stworzone przez Boga w jego akcie myślenia archetypy świata ponadzmysłowego”, G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 4, s. 307. Są więc one wg niego myślami Boga. Por. tamże, s. 307–309.

Komentarz do dalszej części Rdz 6,4, który był pisany przez Aleksandryjczyka w sposób ciągły, znalazł się w następnym z korpusu jego dzieł traktacie zatytułowanym *O niezmienności Boga*. We fragmencie 1–19 uczony analizował zdanie: „I potem, gdy aniołowie zbliżali się do córek ludzkich, one im rodziły”⁵⁵. Opisane tu związki aniołów z kobietami Filozof w duchu swojej alegorycznej interpretacji odczytał jako upadek dusz w niemęskie namiętności. Rodzenie stało się synonimem stwarzania wielości, która, będąc przeciwieństwem doskonałej jedności, oznaczała słabość. Ona z kolei łączyła się z uleganiem požądaniom, które ostatecznie miały prowadzić do zagłady — a więc potopu, interpretowanego w toku dalszych rozważań autora.

7. CZY FILON WYJAŚNIŁ ZNACZENIE PERYKOPY RDZ 6,1–4?

Komentarz Filona wyróżnia się spośród wszystkich znanych mi interpretacji opowiadania Rdz 6,1–4. Żaden inny starożytny autor ani tym bardziej współczesny egzegeta nie wysunął z tego fragmentu Pisma Świętego podobnych wniosków. Należy przyjąć, że Filozof odczytywał ten *passus* z perspektywy własnej ideologii i nie wyjaśnił go, ale raczej przedstawił swoje poglądy, naginając do nich tekst biblijny. Wynikło to z przyjętej metody alegorezy, zastosowanej ze względu na trudność omawianej perykopy. Dzisiejsza hermeneutyka odrzuca taki typ lektury, który jest *de facto* ominięciem problematycznego zagadnienia.

Źródłem całego wywodu Aleksandryjczyka nie jest zatem *stricte* litera natchnionej Księgi, ile raczej przyjęte przez niego rozumienie rzeczywistości. Dotyka ono przede wszystkim stosunku do Boga. Człowiek, który w prawidłowy sposób używa rozumu, służy tym samym swojemu Stwórcy, wydając owoce cnoty, dobra i piękna. Natomiast odrzucenie nauki *logosu* wiąże się z upadkiem w cielesne namiętności, który rodzi wszelką niesprawiedliwość i zło. Aniołowie występujący w Rdz 6,1–4 zostali w tym kontekście utożsamieni z ludzkimi duszami, które zamiast oddać się prowadzeniu Bożego ducha, wołały pograżyć się w przyziemnych żądzach. Komentarz Filona przybrał więc charakter przede wszystkim antropologiczny i etyczny.

PHILO OF ALEXANDRIA'S ALLEGORICAL COMMENTARY ON GENESIS 6:1–4

Summary

Philo of Alexandria interpreted Genesis 6:1–4 by means of his chosen method, the allegory. In this way, the passage takes on a significantly different meaning from the literal one, one rather closer to the overall thought of the philosopher. The interpretation concerns ethics more than angelology, stressing the benefits of choosing the *logos* and the damages of rejecting it. Angels then,

⁵⁵ *O niezmienności Boga* 1, s. 21.

in accordance with the Stoic demonology, denote souls, daughters of men — various low passions, and giants — those who are immersed in the pleasures of the flesh. Such a reading of this difficult Genesis passage is absolutely unique in the history of exegesis.

Keywords: Philo of Alexandria, Gen 6:1–4, demonology, ancient philosophy, Jewish philosophy, allegorical exegesis

Nota o Autorze: mgr Kacper Zyżek — absolwent studiów licencjackich i magisterskich historii literatury wczesnochrześcijańskiej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zainteresowania badawcze: historia idei, judaizm i chrześcijaństwo w starożytności.

Słowa kluczowe: Filon Aleksandryjski, Rdz 6,1–4, demonologia, filozofia starożytna, filozofia żydowska, egzegeza alegoryczna

Ks. ARKADIUSZ SIERGIEJUK
UKSW, Warszawa

OBRAZ FARYZEUSZÓW W ŚWIETLE WSPÓŁCZESNYCH BADAŃ

1. WSTĘP

Faryzeusze to jedna z najbardziej rozpoznawalnych grup pobożnych żydów w całym Nowym Testamencie, a szczególnie w Ewangeliach. Jednak bardziej wnikliwa lektura poszczególnych Ewangelii wykazuje pewne różnice w postrzeganiu, kim naprawdę byli faryzeusze. Na przykład, w *Ewangelii św. Łukasza* faryzeusze nie występują wśród tych, którzy doprowadzają do skazania Jezusa na śmierć. Zupełnie inaczej jest w *Ewangelii św. Mateusza*, gdzie faryzeusze są wśród tych, którzy w pierwszej kolejności ponoszą odpowiedzialność za ukrzyżowanie Chrystusa. Podobne rozbieżności w odniesieniu do wpływu faryzeuszów na życie Izraela nasuwają się po lekturze świadectw pozabiblijnych. Przykładem tego są najobszerniejsze świadectwa na temat faryzeuszów, które pochodzą od Józefa Flawiusza. Ten sam autor przedstawia ich raz jako mających wielki wpływ na życie polityczne, raz jako niewiele znaczącą grupę pobożnych żydów.

Dowodem na ciągłe trudności z jednoznacznym zdefiniowaniem faryzeuszów jest próba, której podjął się żydowski uczonec E. Rivkin. Podał on trzy definicje faryzeizmu w zależności od tego, jakie źródło potraktowane zostanie priorytetowo: pisma Józefa Flawiusza, literatura tanaityczna czy też Nowy Testament. Według niego, po przeanalizowaniu dzieł Flawiusza, faryzeusze jawią się jako „bojownicza uczona klasa, która broniła autorytetu podwójnego prawa, uzyskała i utrzymała szacunek i poparcie bardzo wielu ludzi oraz zalecała lojalność wszystkim stanom, które uznawały autorytet podwójnego prawa”¹. Na podstawie literatury tanaitycznej, która pomija wiele detali historycznych i jest bardzo złożona, uczonec ten twierdzi, że faryzeusze to: „klasa uczonych, która krzewiła i broniła podwójnego prawa”². Największą trudność dla Rivkina stanowi zdefiniowanie faryzeuszów na podstawie Nowego Testamentu. Wyprowadza jednak

¹ E. Rivkin, *Who were the Pharisees?*, w: *Judaism in Late Antiquity*, part 3: *Where We stand. Issues and Debates in Ancient Judaism*, vol. 3, red. J. Neusner, A.J. Avery-Peck, Leiden 2000, s.12.

² Tamże, s. 19.

następującą konkluzję: „faryzeusze byli klasą uczonych, którzy bronili podwójnego prawa i w sposób bojowniczy przeciwstawiali się wszystkiemu, co przeciwstawiało się ich władzy i autorytetowi”³. Wydaje się, że żadna z tych definicji nie jest satysfakcjonująca, ponieważ zawęża rolę faryzeuszów do przestrzegania prawa. Co można powiedzieć o faryzeuszach dzisiaj? Próba odpowiedzi na to pytanie jest przedmiotem rozważań niniejszego artykułu.

2. ZRÓŻNICOWANY OBRAZ FARYZEUSZÓW W DZIELACH JÓZEFA FLAWIUSZA

Aby dowiedzieć się, kim byli faryzeusze, i zrozumieć rolę, jaką pełnili przed 70 r., w pierwszej kolejności uczeni odwołują się do dzieł Józefa Flawiusza: *Wojny Żydowskiej*⁴, *Dawnych dziejów Izraela*⁵ i *Autobiografii*⁶. Ogólnie rzecz ujmując, obraz faryzeuszów w poszczególnych dziełach żydowskiego historyka jest różny. W *Wojnie Żydowskiej* faryzeusze ukazani są jako grupa religijna, nie zaangażowana politycznie i niewiele znacząca. Natomiast w *Dawnych dziejach Izraela* faryzeusze przedstawieni są jako ludzie zaangażowani politycznie i czynnie wpływający na życie społeczne Palestyny. Istnieje problem z pewnymi niespójnościami, które można zauważyć, analizując dzieła Józefa Flawiusza.

W. Rakocy, dokonując analizy współczesnego podejścia uczonych w odniesieniu do faryzeuszów, wyróżnia wśród nich dwie grupy⁷. Jedną z nich daje pierwszeństwo wnioskowi płynącemu z *Wojny Żydowskiej*. Reprezentantem tej grupy jest m.in. M. Smith. Drugą grupę badaczy, dającą większą wiarygodność opisowi *Dawnych dziejów Izraela*, reprezentuje D.R. Schwartz. Zdaniem M. Smitha, *Dawne dzieje Izraela* mają charakter propagandowy. Dzieło to zdradza tendencje autora, aby przedstawić faryzeuszy jako grupę bardzo znaczącą w celu uprawnocnienia ich wysokiego statusu społecznego w oczach Rzymian. W rzeczywistości ich realne wpływy ujawniają się podczas lektury *Wojny Żydowskiej*. W dziele tym widać ich skromną pozycję w życiu społeczno-politycznym Palestyny⁸. Z kolei, D.R. Schwartz jest zdania, że to opis zawarty w *Dawnych dziejach Izraela* jest odzwierciedleniem realnej sytuacji końcowego okresu Drugiej Świątyni. Józef Flawiusz, wskazując na znaczną rolę faryzeuszów, powołuje się na opinię

³ Tamże, s. 14.

⁴ Por. J. Flawiusz, *Wojna Żydowska*, tłum. J. Radożycki, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 1992, I, 110–114, 571; II, 162–166.

⁵ Por. tenże, *Dawne dzieje Izraela*, red. E. Dąbrowski, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1962, XIII, 171–173, 288, 294, 297–299, 401–402; XVII, 41–42; XVIII, 11–15.

⁶ Por. tenże, *Autobiografia*, tłum. J. Radożycki, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1980, Poznań 1986, 12, 191, 197.

⁷ Por. W. Rakocy, *Obraz i funkcja faryzeuszy w dziele Łukasowym (Łk–Dz). Studium literacko-teologiczne*, RW KUL, Lublin 2000, s. 181–182.

⁸ Por. M. Smith, *Palestinian Judaism in the First Century*, w: *Israel: It's Role in Civilisation*, red. M. Davis, New York 1956, s. 67–81.

Mikołaja z Damaszku, który był historykiem Heroda Wielkiego, a jednocześnie niezłymi ustosunkowanym do faryzeuszów. Według D.R. Schwartz, *Wojna Żydowska* ma charakter apologetyczny i potępia wszystkie formy sprzeciwu wobec Rzymian. Józef Flawiusz natomiast sympatyzował z faryzeuszami i nie chciał przedstawić ich w złym świetle⁹.

Powyższe stanowiska przedstawiają skrajne opinie odnośnie do pozycji, jaką zajmowali faryzeusze w społeczeństwie Palestyny przed rokiem 70. W. Rakocy odwołuje się jeszcze do poglądów innych uczonych, którzy prezentują opinie bardziej umiarkowane: S. Zeitlina, J. Jeremiasa, D. Goodblata, A.J. Saldariniego, G. Allona¹⁰. Autorzy ci zauważają, że faryzeusze nie byli grupą jednorodną, a ich wpływy mogły zmieniać się w ciągu dziesięcioleci. Problem w rzeczywistości tkwi w samych źródłach. Jest ich niewiele, a te, które istnieją, są przyczyną rozbieżnych interpretacji. Większą część materiałów źródłowych stanowią dzieła Józefa Flawiusza i w związku z tym każdy, kto zajmuje się problematyką faryzeizmu, musi się do nich ustosunkować. W pracach odwołujących się do tego historyka wciąż obecne są wątpliwości, na ile był on obiektywny w swoich spostrzeżeniach¹¹. Spuścizna literacka Józefa Flawiusza wciąż budzi skrajne opinie. Jego świadectwo o faryzeuszach pozwala zauważyć, że od początku ugrupowanie to budziło pewne kontrowersje. Jedni uważali ich wpływy za znaczące, natomiast dla innych była to nielicząca się grupa fanatyków religijnych. Tym, co na pewno można wywnioskować z dzieł Józefa Flawiusza, jest niejednolita ocena znaczenia faryzeuszów po zburzeniu Drugiej Świątyni.

⁹ Por. D.R. Schwartz, *Josephus and Nicolaus on the Pharisees*, *Journal for the Study of Judaism* 14(1983)2, s. 157–171.

¹⁰ Por. W. Rakocy, *Obraz i funkcja faryzeuszy*, s. 183–185.

¹¹ Czytając dzieła Józefa Flawiusza, należy pamiętać o jego pochodzeniu. Jako rodowity Żyd należał do rodu kapłańskiego, był jednym z dowódców pierwszego powstania żydowskiego (67–70 r. po Chr.) natomiast później poddał się i przeszedł na stronę Rzymian. Jego pierwsze dzieło, które ukończył na początku lat 80., to *Wojna Żydowska*. Napisane do odbiorców mówiących po aramejsku (później przetłumaczone na język grecki), miało za zadanie zniechęcać do kolejnych buntów przeciwko Rzymianom. Można je nazwać w dużej mierze propagandowym. Kolejnym dziełem Flawiusza, napisanym dziesięć lat później, tym razem już po grecku, były *Dawne dzieje Izraela*. Miało ono na celu przybliżenie Rzymianom całej historii Izraela. Izraelici przedstawieni zostali w bardzo pozytywnym świetle. Kolejne dwa dzieła to: *Życie (Autobiografia)* oraz *Przeciw Apionowi*, są odpowiedzią na zarzut zdrady oraz apologią Żydów. Flawiusz w swoich pismach często dokonywał samousprawiedliwienia i nie zawsze był obiektywnym obserwatorem. Ponadto posługiwał się plagiatem, czyli wykorzystywał pisma innych autorów, podpisując je swoim imieniem. Tak było np. w przypadku opisu Heroda Wielkiego. Por. *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian*, red. H. Shanks, tłum. W. Chrostowski, Vocatio, Warszawa 2007, s. 388–390; M. Hadas-Lebel, *Józef Flawiusz. Żyd rzymski*, Oficyna Wydawnicza Volumen i Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa 1997.

3. FARYZEUSZE JAKO INTERPRETATORZY PRAWA

S. Mędała, nawiązując do *Dawnych dziejów Izraela*, stwierdza, iż faryzeusze wywodzą się z kręgów chasydejskich. Byli grupą innowacyjną i konserwatywną jednocześnie. W czasach machabejskich tworzyli ugrupowanie ludzi świeckich, którzy nad kapłańską interpretację Tory stawiali tradycje ustne. Na tym polegała ich innowacja. W rozumieniu Tory nie wychodzili od zobowiązania lub przymierza Boga z Izraelem, lecz od przekonania o boskim pochodzeniu Tory. Dwa podstawowe punkty hermeneutyki faryzejskiej to: przekonanie o boskim pochodzeniu Tory oraz o jej współmierności z życiem codziennym. W praktyce oznaczało to, że przepisy prawne zawarte w Torze wyznaczały zasady postępowania człowiekowi, który chciał zbliżyć się do *JHWH*. Stąd wzięło się określenie sprawiedliwości jako postępowania zgodnego z przepisami prawa. Interpretacji Tory faryzeusze dokonywali w świetle nauki prorockiej i tradycji Izraela. Towarzyszyło temu wprowadzenie wielu praw zwyczajowych i ludowych, którym przypisywali boski autorytet. Miały one uzupełnić wszystko to, co nie zostało w Torze powiedziane wprost. Tora według faryzeuszów składała się z Tory (spisanej) i tradycji ustnej¹², zwanej również *halachą* lub ustną Torą¹³. Natomiast konserwatyzm faryzejski polegał na wiernym i skrupulatnym przestrzeganiu wszystkich przepisów. Zdaniem S. Mędały, prąd faryzejski rozwijał się w judaizmie od czasów machabejskich, aż do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej w 70 r. Później rolę, którą do tej pory pełnili faryzeusze, przejęli rabini¹⁴.

W interpretowaniu Tory ruch faryzejski różnił się od saducejskiego. Ci drudzy odrzucali tradycje i prawa zwyczajowe, a przestrzegali tylko tego, co było bezpośrednio zawarte w Torze. Saduceusze jako grupa wywodzili się z kręgów kapłańskich i należeli do arystokracji Izraela. Mieli co prawda swoją tradycję i zwyczaj, ale w odróżnieniu od faryzeuszów nie przypisywali im autorytetu boskiego¹⁵. Faryzeusze i saduceusze trwali we wzajemnej opozycji¹⁶.

4. FARYZEUSZE JAKO „REWOLUCJONIŚCI”

Na temat innowacyjności ruchu faryzejskiego obszernie wypowiedział się E. Rivkin, nazywając ich „rewolucjonistami”. Prezentacja poglądów tego żydowskiego uczonego pozwoli jeszcze lepiej dostrzec oryginalność, jaka cechowała faryzeuszów. E. Rivkin był zdania, że faryzeusze pojawili się w okresie

¹² Por. S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, The Enigma Press, Kraków 1994, s. 346–348.

¹³ W pracach nt. faryzeuszów można często spotkać termin *halacha*. Oznacza on wskazania prawne wynikające z przepisów Tory. Por. tamże.

¹⁴ Por. tamże, s. 342–343.

¹⁵ Por. tamże, s. 342.

¹⁶ Por. H. Shanks, *Starożytny Izrael...*, s. 372–375.

hasmonejskim i wraz z nimi judaizm zaczął przeżywać istotne przemiany, które wywarły rewolucyjne zmiany w religii żydowskiej.

Wśród głównych innowacji, wskazanych w tym kontekście przez E. Rivkina, pierwsza dotyczyła prawa danego Mojżeszowi na Synaju. Faryzeusze przyznawali sobie absolutną władzę interpretacji prawa, ogłaszając, że Bóg dał Mojżeszowi nie tylko prawo pisane, ale także prawo ustne, czyniąc prawo podwójnym¹⁷. Ponadto, według E. Rivkina, faryzeusze widzieli siebie jako dziedziców podwójnego prawa, które najpierw było przekazane Mojżeszowi, następnie Jozuemu, Starszemu i Prorokom. W tym łańcuchu przekazu ominęli oni kapłanów, których nie uznali za przekazicieli prawa¹⁸. Pojmowanie prawa jako zarówno pisanego, jak i ustnego, było w istocie rewolucyjne, ponieważ „choć żadna litera nie mogła być dodana do prawa pisanego, żadnego takiego zastrzeżenia nie stosowano do prawa ustnego. Ustne prawo nie było zbiorem prawnym, ale zasadą trwania władzy, która mogła rozwiązywać problemy w imię Boże”¹⁹. Zmiana ta okazała się rewolucyjna w tym sensie, że tradycja ustna, mimo iż nie została objawiona w taki sposób jak Tora, to cieszyła się boskim autorytetem i obowiązywała na równi z przepisami zawartymi w Torze. Kolejną rewolucyjną innowacją było zakwestionowanie wpływów Aaronidów²⁰ i udowodnienie wyższości podwójnego prawa jako mandatu sprawowania władzy²¹.

Zdaniem E. Rivkina, faryzeusze poszukiwali pisemnych dowodów, które w każdej sytuacji usprawiedliwiały ich sposób interpretowania prawa. W konsekwencji doprowadziło to do tego, że „rzeczywistością stałą, niezmienną, nie były prawa same w sobie, ale władza faryzeuszów nad prawami”²². Takie nauczanie ustanowiło ich władzę nawet nad najwyższymi kapłanami, którzy musieli przestrzegać ustalonych przez nich przepisów kultu. Kolejną rewolucyjną zmianą było podejście do modlitwy. Należała ona do obowiązku i miała zapewnić jedności komunii z Bogiem. Był to naprawdę rewolucyjny krok, ponieważ nigdzie w Pięcioksięgu modlitwa nie jest uważana za obowiązkową. Wszystkie codzienne modlitwy i błogosławieństwa — poranne i wieczorne, przed posiłkami i po nich — przepisane przez nich, miały być zachowywane przez każdą jednostkę²³.

Następna rewolucyjna zmiana, być może największa, polegała na tym, że „faryzeusze przekształcili judaizm w religię osobowego, indywidualnego zba-

¹⁷ Por. E. Rivkin, *The Shaping of Jewish History*, Scribner, New York 1971, s. 50.

¹⁸ Widać w tym miejscu wyraźną aluzję do saduceuszów, którzy związani byli z rodem kapłańskim.

¹⁹ E. Rivkin, *The Shaping...*, s. 51.

²⁰ Por. *Nowy leksykon biblijny*, red. F. Kogler, R. Egger-Wenzel, M. Ernst, red. wyd. pl. H. Witczyk, Jedność, Kielce 2011, s. 1.

²¹ Por. E. Rivkin, *The Shaping...*, s. 52.

²² Tamże, s. 60.

²³ Por. tamże, s. 58.

wienia”²⁴. Zdaniem E. Rivkina, jest to istota całej rewolucji. Faryzeusze głosili, że każdy z osobna człowiek może otrzymać życie wieczne i cielesne zmartwychwstanie poprzez dokładne zachowywanie podwójnego prawa. Inna ważna rewolucyjna innowacja okresu faryzejskiego, wspomniana przez E. Rivkina, to organizowanie synagogi. Według niego, inicjatywa ta jest konsekwencją przekształcenia judaizmu w religię indywidualnego zbawienia. Twierdzi on, że „faryzeusze uczynili jednostkę najważniejszą troską judaizmu. Już nie lud, już nie ziemia, już nawet nie świątynia. Sprawą nadrzędną jest jednostka i jej osobiste zbawienie poprzez prawa”²⁵. Synagoga stała się miejscem, gdzie ludzie gromadzą się, aby wyznawać wiarę, potwierdzać swoje posłuszeństwo i lojalność wobec podwójnego prawa, a przez to uzyskać osobiste zbawienie. „Faryzeusze nigdy nie starali się zniszczyć świątyni, albo kwestionować skuteczności ofiar, ale rozwijając synagogę czynili obie rzeczywistości nieistotnymi”²⁶. I rzeczywiście, jak długo istniała świątynia, najwyżsi kapłani kontynuowali kult i ofiary. Po zburzeniu świątyni w 70 r. saduceusze zniknęli i od tego czasu nie było więcej kultów ofiarnych. Dopiero wtedy liturgia synagogalna rozwinęła się w pełni i stała się normą w judaizmie. Jak widać, zdaniem E. Rivkina, faryzeusze wywarli wielki wpływ na kształt judaizmu, lecz koncentrowali się nie tyle na władzy politycznej, ile na duchowej i religijnej.

Z pewnością bardzo cenne są spostrzeżenia żydowskiego uczonego, który jako badacz historii pierwszych wieków chrześcijaństwa i judaizmu rabinackiego, zaangażował się w dialog chrześcijańsko-żydowski. Można jednak odnieść wrażenie, że uczony ten w swoich pracach nie pozostał do końca obiektywny i przeakcentował rolę faryzeuszów, przypisując im „rewolucji” cechy, która w rzeczywistości charakteryzowała działalność pierwszych chrześcijan²⁷. Dowodem na tendencję do „wybielania” i idealizowania narodu żydowskiego jest książka tegoż autora *What Crucified Jesus?*, w której stara się udowodnić, że odpowiedzialność za ukrzyżowanie Jezusa ponoszą Rzymianie, a nie Żydzi²⁸.

5. FARYZEUSZE JAKO GRUPA WPLYWAJĄCA NA WŁADZĘ

Najprawdopodobniej wpływy faryzejskie ulegały zmianom i kształtowały się w ciągu dziesięcioleci. Trudno ocenić ich znaczenie, nie biorąc pod uwagę zmieniającej się władzy i przemian społeczno-politycznych. R. de Vaux pisze o faryzeuszach jako grupie społecznej, która wytworzyła się na skutek działania

²⁴ Tamże, s. 53.

²⁵ Tamże, s. 80.

²⁶ Tamże, s. 83.

²⁷ Dotyczy to wiary w indywidualne zmartwychwstanie i zbawienie.

²⁸ Por. E. Rivkin, *What Crucified Jesus?: Massianism, Pharisaism, and the Development of Cristianity*, Uahc Press, New York, 1997.

Machabeuszy. Gdy hasmonejczycy doszli do władzy, przejęli także urząd arcykapłański. Faryzeusze, obok esseńczyków, stworzyli opozycyjną partię, sprzeciwiającą się deprecjacji kultu świątynnego i urzędu arcykapłańskiego²⁹. Za początek działalności i wpływów faryzeuszów przyjmuje się powszechnie połowę II wieku przed Chr. Przedmiotem ich troski od początku było życie religijne i dbałość o zachowanie tradycji. Z pism Józefa Flawiusza znany jest epizod opisujący konflikt faryzeuszów z Janem Hyrkanem, który pod koniec swojej władzy (ok. 110 r. przed Chr.) postanowił zerwać z nimi stosunki i odsunąć od władzy³⁰. Jest to pierwsza wzmianka o publicznym wystąpieniu faryzeuszów i sprzeciwie wobec władzy hasmonejskiej³¹. W czasie wojny domowej (93–88 przed Chr.) byli prześladowani. Odzyskali swoje przywileje dopiero za panowania Aleksandry Salome (76–67 r. przed Chr.)³². Za czasów rzymskich wycofali się z życia społecznego i pozostali w umiarkowanej, ale efektywnej opozycji.

Rolę faryzeuszów w życiu politycznym Izraela w I w. przed Chr. mogą obrazować Psalmi Salomona³³. Pochodzą one najprawdopodobniej z kręgów faryzejskich z okresu hegemonii rzymskiej i wyrażają ich niemoc względem rządzących³⁴. Nie przekreśla to jednak ich wpływu na życie religijne i wzmocnienia późniejszej pozycji za czasów prokuratorów rzymskich. Podczas rządów Heroda Wielkiego (37–4 przed Chr.) znaleźli się pod ścisłą kontrolą, choć niektórzy mogli sprawować urzędy i zasiadać w Sanhedrynie³⁵. Sprzeciwiali się Herodowi Wielkiemu i Archelaosowi (4 r. przed Chr. — 6 r. po Chr.)³⁶. Po panowaniu Heroda Wielkiego faryzeusze jeszcze bardziej stracili wpływ na politykę, ale nie oznacza to, że wycofali się z życia religijnego.

Problem stanowi fakt nieobecności faryzeuszów u Józefa Flawiusza w księgach opisujących dzieje Izraela od 6 do 66 r. po Chr. W ocenie wpływów faryzeuszów w tym czasie mogą pomóc pisma z Qumran, oznaczone jako 4QMMT³⁷.

²⁹ Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, Tom I i II, tłum. T. Brzegowy, Pallotinum, Poznań 2004, s. 415–416.

³⁰ Por. J. Flawisz, *Dawne dzieje...*, XIII, 288–298; J. Sievers, *Who Were the Pharisees?*, w: *Hillel and Jesus: Comparative Studies of Two Major Religious Leaders*, red. J.H. Charlesworth, L.L. Johns, Fortress Press, Minneapolis 1997, s. 140.

³¹ Zdaniem J. Sieversa jednak i ten opis Flawiusza może zawierać elementy legendarne. Por. Sievers, *Who Were...*, s. 140.

³² Por. *Nowy leksykon biblijny*, s. 205.

³³ Por. J. Partyka, *Psalmi Salomona*, *Studia Theologica Varsaviensia* 22(1984)2, s. 159–180.

³⁴ Por. A. Suski, *Wprowadzenie do Psalmów Salomona*, *Studia Theologica Varsaviensia* 17(1979)1, s. 187, 223–227; S. Mędała, *Wprowadzenie...*, s. 305; W. Rakocy, *Obraz i funkcja faryzeuszy*, s. 185.

³⁵ Por. E.P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE–66 CE*, Trinity Pr.Intl., London–Philadelphia 1992, s. 389–393.

³⁶ Por. W. Rakocy, *Faryzeusze. Historia — Ewangelie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 49.

³⁷ 4QMMT to zrekonstruowany tekst *Niektórych Nakazów Prawa*. Pisma te składają się z sześciu fragmentarycznych egzemplarzy oznaczanych również jako: 4Q394–399. Por. P. Walewski,

Adresatem 4QMMT najprawdopodobniej jest bliżej nieokreślony Hasmonejczyk, który ulegał wpływom faryzeuszów przy organizacji kultu świątynnego³⁸. Tekst ma charakter restrykcyjnej przestrogi przed liberalnym działaniem faryzeuszów. Wciąż toczy się dyskusja, jak należy zaklasyfikować to pismo i na kiedy je datować. Czy jest to rodzaj apokalipsy, czy też list do przywódców Jerozolimskich? Pewne jest to, iż bardzo wyraźnie została w nim wyakcentowana pozycja faryzeuszów. Rozbieżności co do datacji sięgają około dwustu lat. Jedni uczeni datują teksty na ok 150 r. przed Chr. w związku z odnowieniem kultu w świątyni, inni natomiast na I w. po Chr.³⁹. Według J.T. Milika część papirusu, w której jest mowa o wpływach faryzeuszów (4Q395⁴⁰), pochodzi z pierwszej połowy I w. po Chr.⁴¹. Jest to bardzo cenne świadectwo ukazujące wpływy faryzeuszów na życie religijne za czasów Jezusa. Chociaż na podstawie tego źródła nie można powiedzieć jednoznacznie⁴², jak wyglądała pozycja faryzeuszów przed 70 r., to jednak zawarte w nim informacje wskazują wyraźnie na to, że nie powinno się marginalizować ich znaczenia, szczególnie w życiu religijnym ówczesnego Izraela.

Ok. 4 lub 6 r. po Chr. faryzeusze najprawdopodobniej dokonali wewnętrznego rozłamu za sprawą Sadoka. Motywem podziału miało być podejście do okupacji rzymskiej. Sadok był twórcą tzw. „czwartej filozofii”⁴³ i zwolennikiem walki zbrojnej. Razem z Judą Galilejczykiem miał doprowadzić do rozłamu wśród faryzeuszów (choć trudno powiedzieć, jak wielkiego), w wyniku którego wyłoniło się ugrupowanie zelotów⁴⁴.

Za panowania Heroda Agryppy I (41–44 r. po Chr.) faryzeusze byli nastawieni pokojowo⁴⁵, stąd jest wielce prawdopodobne, że w większości przetrwali rozruchy przed zburzeniem świątyni. Bardzo możliwe, że to właśnie oni odegrali znaczącą rolę w transformacji Izraela po 70 r. Najprawdopodobniej cieszyli się dużą popularnością wśród ludu i chcieli posiadać władzę, lecz nie otrzymali takiej możliwości⁴⁶. Ze względu na ich społeczne wpływy, rządzący mogli odnosić się do nich z respektem. Można zgodzić się ze stwierdzeniem E.P. Sandersa, że faryzeusze przed 70 r. „byli sercem i duszą narodu, prawdziwym jego duchem i stąd ludzie żyli faryzeizmem”⁴⁷. Po zniszczeniu świątyni faryzeusze zniknęli

Praca naukowa nad Biblią. Cytowanie i skróty, Wydawnictwo Św. Pawła, Częstochowa 2006, s. 60.

³⁸ Por. S. Mędała, *Wprowadzenie...*, s. 102–103.

³⁹ Por. tamże, s. 103.

⁴⁰ 4Q365 odpowiada 4QMMT^b, jest to zbiór przepisów prawa ofiarniczego.

⁴¹ Por. J.T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, Pax, Warszawa 1968, s. 182–189.

⁴² Por. P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, The Enigma Press, Kraków 2000, s. 115–123.

⁴³ Por. J. Flawiusz, *Dawne dzieje ...*, XVIII, 14.

⁴⁴ Por. W. Rakocy, *Faryzeusze...*, s. 44.

⁴⁵ Por. tamże, s. 49.

⁴⁶ Por. E.P. Sanders, *Judaism...*, s. 383.

⁴⁷ Tamże, s. 389–393.

ze sceny społeczno-politycznej Izraela, a pojawili się rabin, którzy mieli bardzo podobne podejście do interpretowania Tory.

6. RABINI NASTĘPCAMI FARYZEUSZÓW

Stanowiska uczonych w sprawie związku rabinów i faryzeuszów do dnia dzisiejszego są bardzo podzielone. Jedni nazywają rabinów następcami faryzeuszów, a inni nie widzą powodów, by podpisać się pod takim stwierdzeniem. Jest to ważne o tyle, że wykazanie zależności, istniejącej między rabinami a faryzeuszami może wyjaśnić, na ile ze źródeł rabinackich można poznać wpływy i poglądy faryzeuszów z czasów Chrystusa i apostołów. Ostatnim pisarzem pozabiblijnym, który pisze o faryzeuszach jest, budzący kontrowersje, Józef Flawiusz. Następne są dzieła rabinackie, które podejmują tematykę charakterystyczną dla faryzeuszy.

Należy zwrócić uwagę na to, że po zburzeniu świątyni w 70 r. i niemożliwości praktykowania kultu ofiarniczego, religia żydowska zaczęła przybierać formę, którą już wcześniej można było zaobserwować u faryzeuszów. Związane to jest z podkreśleniem instytucji synagogi, mocnym akcentowaniem przepisów prawa (szczególnie prawa czystości), modlitwą indywidualną i zbiorową. Czy jednak rabinów można nazwać kontynuatorami faryzeizmu? S. Mędała przytacza trzy odpowiedzi udzielane przez uczonych na to pytanie⁴⁸.

Po pierwsze: początkowo badacze pism rabinackich byli zdania, że rabinizm jest kontynuacją faryzeizmu. Pisma rabinackie, chociaż bezpośrednio nie odnoszą się do tradycji faryzejskich, są ich odzwierciedleniem w czasach po zburzeniu świątyni w 70 r. Opinia ta zyskała na początku bardzo szerokie uznanie za sprawą rabinackiego komentarza do Nowego Testamentu H.L. Stracka i P. Billerbecka⁴⁹. Drugim znaczącym dziełem, idącym w tym samym kierunku, była oparta na pismach rabinackich historia Jezusa autorstwa G. Vermesa⁵⁰. W dziele tym Hillel i Szammai, powszechnie uważani za faryzeuszów, uznani są za ojców rabinizmu. Również faryzeusz Gamaliel, znany z Dz 5,33–42, przedstawiony został jako autorytet. Cenionymi przez rabinów byli także: faryzejski charyzmatyk Chanina Ben Dosa oraz Jan ben Zakkaj. Problem jednak polega na tym, że nie ma pewności co do tego, czy wszystkie z wyżej wymienionych postaci można zaliczyć do grona przedstawicieli faryzeizmu⁵¹.

Po drugie: przedstawiciele szkoły historyczno-krytycznej na czele z J. Neuserem twierdzą, że rabinizm w żadnym wypadku nie jest kontynuacją tradycji

⁴⁸ Por. S. Mędała, *Wprowadzenie...*, s. 343–345.

⁴⁹ H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrach*, t. 1–6, Munchen 1922–1956.

⁵⁰ G. Vermes, *Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospel*, Collins, London 1973.

⁵¹ Por. J. Sievers, *Who Were...*, s. 153–154.

faryzejskich, lecz nowym ruchem powstałym wśród uczonych żydowskich po zburzeniu świątyni. To oni byli autorami ustnej Tory i nadali jej znamiona starożytności, aby zyskać autorytet⁵². W ten sposób odwołali się do postawy faryzeuszów. To od rabinów pochodzi Miszna i ma niewiele wspólnego z realną sytuacją faryzeuszów sprzed 70 r. Faryzeusze w rzeczywistości nie byli tak wrogo nastawieni do Jezusa, jak widać to chociażby w niektórych fragmentach Nowego Testamentu. Przypisywanie im wrogości jest skutkiem sytuacji powstałej po 70 r. Rodzące się chrześcijaństwo wywołało wrogą reakcję judaizmu i znalazło to odzwierciedlenie w późniejszym opisie przedstawicieli religii żydowskiej zamieszczonym w Misznie. Faryzeusze mieli być niewielką grupą o nikłych wpływach i dużo węższych zainteresowaniach religijnych niż to przedstawia Miszna. Jedyne, co mogło łączyć rabinów i faryzeuszów, to przepisy dotyczące zachowania prawa czystości.

Po trzecie: na rabinizm znaczny wpływ miały targumy palestyńskie. Zawierają one tradycje rabinackie, halachiczne i haggadyczne sprzed 70 r. Targumy te przekazują wiele anonimowego materiału, który odpowiada nastawieniu faryzeuszów, zbieżnego z tym, który można dostrzec w Mt, Mk, Łk, J i Dz. H. MacCoby twierdzi, że pisma rabinackie są skutkiem ustnej tradycji, która sięga faryzeizmu⁵³. Faryzeusze stworzyli trzy instytucje, które stały się miejscem przekazu tradycji ustnej: synagogę, szkołę i sąd. To synagodze zawdzięczają swój początek targumy, midrasze homiletyczne i modlitwy synagogalne (liturgia). Z kolei szkoła i sąd przyczyniły się do powstania decyzji prawnych, które zostały spisane w Misznie, midraszach halachicznych oraz Talmudach: Jerozolimskim i Babilońskim.

Należy zgodzić się z opinią S. Mędała, iż istnieje podobieństwo między powstaniem Biblii Hebrajskiej a zebraniem pism rabinackich. Tak jak powstanie znacznej części Biblii Hebrajskiej było spowodowane zniszczeniem Jerozolimy w 586 r. przed Chr., tak pisma rabinackie są reakcją na podobne wydarzenie z 70 r. po Chr. W jednym i drugim przypadku zniszczenie świątyni i rozproszenie Izraelitów przyczyniło się do zebrania rozproszonych tradycji, które funkcjonowały wcześniej⁵⁴. Tak jak nie można powiedzieć, że na Biblię Hebrajską wpłynęły tylko wydarzenia związane ze zburzeniem świątyni przez Nabuchodonozora i to wszystko, co miało miejsce w późniejszej historii Izraela, tak też pism rabinackich nie można traktować jako odnoszących się tylko do tego, co wydarzyło się po zburzeniu świątyni w 70 r. przez Tytusa. Pisma rabinackie miały za zadanie wypełnić lukę powstałą po zburzeniu świątyni i umocnić instytucję synagogi. Argument ten wydaje się wystarczająco przekonujący, aby stwierdzić, że pisma

⁵² Por. S. Mędała, *Wprowadzenie...*, s. 343–344.

⁵³ Por. H. MacCoby, *Early Rabbinic Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, s. 11–16.

⁵⁴ Por. S. Mędała, *Wprowadzenie...*, s. 345.

rabinackie zawierają tradycje faryzejskie, chociaż nie są z pewnością ich całkowitą kontynuacją. Przy zastosowaniu wspomnianej wyżej analogii należy jednak pamiętać, że na pisma rabinackie z pewnością wpłynęło rodzące się chrześcijaństwo, natomiast w Izraelu powygnaniowym podobnej sytuacji nie było.

7. FARYZEUSZE JAKO WSPÓLNOTA

Istotną kwestią, która domaga się wyjaśnienia, jest zagadnienie, kim byli faryzeusze jako wspólnota. Już sama nazwa budzi pewne kontrowersje. Słowo „faryzeusze” pochodzi od greckiego terminu *pharisaioi*, ten z kolei jest tłumaczeniem aramejskiego *perišaia*, który odpowiada hebrajskiemu *paruš* w znaczeniu „oddzielony”. Nie wiadomo, od kogo albo od czego faryzeusze mieliby być oddzieleni. Rzadkie pojawianie się tego terminu w hebrajskich i aramejskich źródłach, a czasami pogardliwe użycie sprawia, że prawdopodobnie przynajmniej na początku nie był to termin samoidentyfikacji. Bardzo możliwe, że pojęcia tego używali w stosunku do nich inni, a dopiero później posłużył on jako samookreślenie⁵⁵. Czy wobec tego faryzeusze byli jakąś odseparowaną, zamkniętą grupą, jak wskazuje na to ich nazwa?

Faryzeusze tworzyli pewnego rodzaju stronnictwo. W jego skład, według Nowego Testamentu, literatury rabinackiej i Józefa Flawiusza, wchodziło uczeni w Piśmie i faryzeusze⁵⁶. Najbardziej wpływowymi członkami byli uczeni w Piśmie, natomiast faryzeusze tworzyli zdecydowaną większość całego ugrupowania. Jeśli chodzi o uczonych w Piśmie, nie mieli oni jednolitych poglądów. Większość z nich należała do stronnictwa faryzeuszów, a tylko nieliczni utożsamiali się z saduceuszami. Do stronnictwa faryzeuszów, według Józefa Flawiusza, mogli należeć również niektórzy kapłani i lewici⁵⁷. Najprawdopodobniej, spośród całego stronnictwa, tylko uczeni w Piśmie i kapłani zasiadali w Sanhedrynie. Najwyraźniej rozróżnienie to wydaje się dostrzegać Łukasz (Dz 23,9)⁵⁸. Jaką grupę wobec tego reprezentowali ci najbardziej liczni, faryzeusze? Należeli oni do klasy prostego ludu i wykonywali te same prace, co inni. Ich pozycja materialna w związku z tym nie mogła być wysoka⁵⁹. Raczej nie można określać ich

⁵⁵ Por. J. Sievers, *Who Were...*, s. 153–154. Z czymś podobnym można spotkać się np. w przypadku zwolenników Marcina Lutera. Termin „protestant” początkowo został użyty przez ich przeciwników, a następnie przyjęli go sami reformaci.

⁵⁶ Por. W. Rakocy, *Obraz i funkcja faryzeuszy*, s. 208–209. Mówiąc o faryzeuszach jako całym stronnictwie i jego części, autor używa tego samego określenia. Wprowadza to pewien nieporządek pojęciowy, ale oddaje źródłowe ujęcie problemu.

⁵⁷ Por. J. Flawiusz, *Autobiografia*, 12.

⁵⁸ Z tego powodu najprawdopodobniej wśród skazujących Jezusa na śmierć nie są wymieniani faryzeusze.

⁵⁹ Por. E.P. Sanders, *Judaism...*, s. 409; W. Rakocy, *Obraz i funkcja faryzeuszy*, s. 211.

jako intelektualistów⁶⁰, chociaż i tacy mogli się wśród faryzeuszów znajdować. Ogólnie rzecz ujmując, faryzeusze tworzyli bardziej pewien ruch społeczny niż jakieś stronnictwo czy partię. Ich wpływ na rządy w narodzie, za czasów Jezusa, był znikomy, natomiast mogli bardzo oddziaływać na życie religijne Izraela⁶¹. Faryzeusze jako grupa musieli być otwarci i na pewno nie tworzyli czegoś w rodzaju sekty lub zamkniętej grupy, jaką była np. wspólnota eseneńczyków. Tym, co łączyło wszystkich faryzeuszów, był sposób rozumienia i przestrzegania prawa.

Bardzo ważne jest rozróżnienie terminologiczne na faryzeuszów jako ruch społeczny (czy też stronnictwo) i faryzeuszów jako zwykłych prostych ludzi, charakteryzujących się specyficzną pobożnością. Nowy Testament, a w szczególności Łukasz, terminem „faryzeusz” określa ludzi, którzy nie są ani kapłanami, ani lewitami, ani uczonymi w Piśmie⁶². Wydaje się, że pojęcie faryzeuszów w literaturze pozabiblijnej jest szersze od tego, które znajduje się w Nowym Testamencie. Stąd mogą wynikać pewne niespójności co do identyfikacji niektórych osób jako faryzeuszów lub pewnych praktyk religijnych jako charakterystycznych dla nich. E.P. Sanders twierdzi, że faryzeizm był na tyle popularny, że pobożni Izraelici mogli naśladować ten styl, niekoniecznie identyfikując się ze wspólnotą faryzeuszów⁶³. Nie można jednak przeceniać popularności faryzeuszów zważywszy na ich wrogi stosunek do tzw. *am ha-ares* (J 7,49).

8. FARYZEUSZ JAKO JEDNOSTKA

J. Sievers w artykule zatytułowanym *Kim byli faryzeusze?* dokonuje analizy faryzeuszów nie jako grupy, ale na przykładzie poszczególnych osób, które wymienione są z imienia i zostały skojarzone z faryzeuszami⁶⁴. Takie podejście należy do skrajnie minimalistycznych i nie może być miarodajne w odniesieniu do całej grupy ludzi, którzy uważali się za faryzeuszów. Wspomniany autor zauważa, że w Nowym Testamencie, poza uczniami Jezusa, faryzeusze są najliczniejszą grupą. J. Sievers w oparciu o Pismo Święte i literaturę pozabiblijną, wśród tzw. imiennych faryzeuszów, wymienia zaledwie dwanaście osób: Eleazara, Poliona, Sadoka, Szymona Trędowatego, Nikodema, Gamaliela, Pawła, Józefa Flawiusza, Szymona Ben Gamaliela, Joazara, Ananiasza oraz Jonatana⁶⁵. Dochodzi jednak do wniosku, że zaledwie maksymalnie trzech spośród nich można zidentyfikować jako faryzeuszów w ścisłym tego słowa znaczeniu. Dla porównania, J. Neusner, który również zaliczany jest do grona minimalistów, je-

⁶⁰ Por. W. Rakocy, *Obraz i funkcja faryzeuszy*, s. 209.

⁶¹ Por. tamże.

⁶² Por. tamże.

⁶³ Por. E.P. Sanders, *Judaism...*, s. 383.

⁶⁴ Por. J. Sievers, *Who Were...*, s. 137–155.

⁶⁵ Por. tamże.

żeli chodzi o ocenę wpływów faryzejskich, wylicza ich ponad pięćdziesięciu⁶⁶. Faryzeusze, których zidentyfikował J. Sievers, byli aktywni politycznie, jednak reprezentowali ugrupowania mniejszościowe i musieli zaakceptować władzę innych. Dwóch spośród nich (Józef Flawiusz i Joazar) związani byli ze środowiskiem kapłańskim. Wszyscy (z wyjątkiem Pawła i Szymona Trędowatego) pochodzili lub działali na terenie Judei. Wśród faryzeuszów nie ma żadnej kobiety. Każdy z faryzeuszów był osobą prominentną bez względu na to, kiedy żył, czy w czasach hasmonejskich, czy też w rzymskich. Ostateczne wnioski, do których J. Sievers dochodzi, każą uznać dzisiejszym uczonym, że o faryzeuszach wiadomo dużo mniej niż do tej pory wszystkim się wydawało⁶⁷.

Spostrzeżenia J. Sieversa są bardzo cenne, lecz wniosek, który na koniec wyciąga, wydaje się zbyt daleko posunięty. Przeprowadził on badania wyraźnie jakościowe, analizując jednostki, a nie grupy, natomiast wyciągnięte wnioski mają charakter ilościowy. To, że o poszczególnych faryzeuszach nie można powiedzieć zbyt wiele, nie oznacza wcale, iż nie można scharakteryzować ich jako pewnej całości, która wyróżniała się ze społeczeństwa izraelskiego, charakteryzowała określonymi zachowaniami i pozostała anonimowa.

9. FARYZEUSZE JAKO PREKURSORY NOWEGO TYPU RELIGIJNOŚCI

Tym, co wyróżniało faryzeuszów w społeczeństwie, były praktyki religijne, które podejmowali⁶⁸. Można nazwać ich prekursorami nowego typu religijności. J. Neusner twierdzi, że do typowo faryzejskich zwyczajów można zaliczyć: zachowywanie czystości rytualnej, płacenie dziesięciny, przestrzeganie przepisów związanych z pokarmami i prawem szabatu⁶⁹. To na tej podstawie można było zaliczyć kogoś do grona faryzeuszów.

Pierwszą z typowo faryzejskich praktyk był post. Tora nakładała obowiązek postu jeden dzień w roku na święto *Jom Kippur* (Dzień Prześlągania, dziesiątego dnia siódmego miesiąca — Kpł 16,29). Później, po niewoli babilońskiej, przyjęte zostały inne posty (czwartego, piątego i dziesiątego miesiąca — Za 8,19). Zachowywanie czterech postów w roku było zwyczajem faryzeuszów, ale nie tylko oni stosowali tę praktykę religijną. Tradycja rabinacka wspomina także o poście w poniedziałek i czwartek. Dotyczyło to jednak szczególnych okresów związanych np. z suszą. Mogło się zdarzyć, iż niektórzy faryzeusze wprowadzili

⁶⁶ Por. J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees Before 70*, vol. 3, Brill, Leiden 1971, s. 1–319.

⁶⁷ Por. J. Sievers, *Who Were...*, s. 137–155.

⁶⁸ Część doktryny faryzejskiej została już omówiona przy opisie genezy ruchu faryzejskiego.

⁶⁹ Por. J. Neusner, *The Use of the Mishnah for the History of Judaism Prior to the Time of the Mishnah*, *Journal for the Study of Judaism* 11(1980)2, s. 177–185.

tę czynność do cotygodniowej pobożności (Łk 18,9–14). Były to jednak indywidualne przypadki, a nie powszechny zwyczaj⁷⁰.

Kolejną praktyką, która charakteryzowała faryzeuszów, było składanie dziesięciny. Faryzeusze dość rygorystycznie traktowali ten obowiązek, odnosząc się do Rdz 28,22 — „Z wszystkiego, co mi dasz, będę Ci składał w ofierze dziesięcinę”. Według późniejszej Miszny, jeżeli ktoś miał wątpliwości, co do tego, czy od nabytego towaru została odprowadzona dziesięcina, poddawał go ponownemu opodatkowaniu (Łk 18,9–14)⁷¹. Zdarzało się dość często, że Izraelici unikali płacenia dziesięciny lub bardzo ją ograniczali. Na tym tle faryzeusze prezentowali się bardzo radykalnie⁷².

Do kolejnych praktyk typowo faryzejskich można zaliczyć rygorystyczne przestrzeganie szabatu. W. Rakocy w tym temacie odwołuje się do różnych źródeł mówiących o przestrzeganiu dnia świętego. Najprawdopodobniej po 70 r. po Chr. prawo dotyczące szabatu zostało zliberalizowane. Trudno wyliczać wszystkie kazusy, ale można znaleźć przykładowe przepisy dotyczące przestrzegania szabatu po zburzeniu świątyni, np. w sprawie pomocy człowiekowi, który uległ wypadkowi, wezwania akuszerki do rodzącej kobiety, bądź przygotowania posiłku. Faryzeusze nie byli jednomyślni co do zachowywania wszystkich przepisów i toczyli między sobą dyskusje. Utrzymywała się jednak tendencja, aby przepisami szabatowymi obwarować wszystkie dziedziny życia ludzkiego, czasami kosztem dobra i zdrowia człowieka⁷³.

W. Rakocy, powołując się na J. Neusnera, stwierdza, iż faryzeuszów cechowało unikanie kontaktów z grzesznikami⁷⁴. Odpowiada to stanowi sprzed 70 r., gdy Izraelici, chcąc zachować rytualną czystość, musieli unikać wszystkiego, co nieczyste. Za nieczystych uważani byli notoryczni grzesznicy, ale także tzw. „lud ziemi”⁷⁵. Faryzeusze unikali kontaktów z grzesznikami, ponieważ one sprowadzały na nich rytualną nieczystość. Według późniejszej tradycji rabinackiej, za szczególnie rodzaj grzeszników uważano celników (Łk 18,9–14). Ich grzech (pobieranie cła) nie mógł być odpuszczony, a wszelki kontakt z celnikami należało praktycznie wykluczyć. Byli oni gorzej oceniani niż np. nierządnicę (nierząd mógł być odpuszczony)⁷⁶.

Z przekazów tradycji chrześcijańskiej wynika, że faryzeusze kojarzeni są z praktyką obmywania naczyń i rąk. Nie można jednak znaleźć żadnych danych pozabiblijnych, potwierdzających tę opinię. Najprawdopodobniej obmywanie

⁷⁰ Por. W. Rakocy, *Obraz i funkcja faryzeuszy*, s. 222.

⁷¹ Por. tamże, s. 212.

⁷² Por. tamże, s. 223.

⁷³ Por. tamże, s. 214–216.

⁷⁴ Por. tamże, s. 217.

⁷⁵ „*am ha-areš*” — ten kto nie zachowuje prawa czystości lub nie zna Tory. Por. tamże, s. 222.

⁷⁶ Por. tamże, s. 219.

naczyń i rąk nabrało większego znaczenia w okresie po zburzeniu świątyni, a za czasów Jezusa mogło być jednym z wielu zwyczajów, nie obowiązujących jeszcze jako prawo⁷⁷.

Faryzeuszów charakteryzowało również specyficzne podejście do rozwodów. Judaizm dopuszczał rozwód na podstawie Pwt 24,1–4. Według Miszny, odwołującej się do szkoły Szammaja, przepis ten można było zastosować tylko w przypadku cudzołóstwa. Jeżeli natomiast przyjmie się, że część faryzeuszów kontynuowała nauczanie Hillela, wtedy byłiby oni zdania, że do rozwodu wystarczyło jedynie zepsucie posiłku przez żonę. Można przypuszczać więc, że przynajmniej część faryzeuszów liberalizowała prawo rozwodowe⁷⁸. E.P. Sanders stwierdza, że faryzeusze podzielali powszechny judaizm, ale byli ugrupowaniem ze szczególnymi zasadami, które wyróżniały ich spośród innych żydów⁷⁹.

10, NOWOTESTAMENTALNY OBRAZ FARYZEUSZA

Najbardziej rozpowszechniony obraz faryzeusza wynika z lektury Nowego Testamentu. Faryzeusze wspomniani są w nim 77 razy, głównie w Ewangeliach, ale także w *Dziejach Apostolskich* (5,34; 15,5; 23,5–9; 26,5) i *Liście do Filipian* (3,5). Nowotestamentalny obraz faryzeusza różni się od tego z literatury pozabiblijnej, na co wpływ ma fakt, że faryzeusze opisani zostali w Ewangeliach w konfrontacji z nauczaniem Jezusa. Wyobrażenie o faryzeuszach ma charakter negatywny, ponieważ sposób prezentacji ich nauki jest w opozycji do tego, co czynił i mówił Chrystus. Nowy Testament ukazuje faryzeuszów żyjących w I wieku. Stanowią oni pewnego rodzaju tło dla nauki Jezusa. Nie można zgodzić się z powszechnie panującą opinią, że faryzeusz, to tylko „człowiek fałszywy, obłudny, udający wielką pobożność, świętoszek i hipokryta”⁸⁰. Wynika to ze źle odczytanego tekstu Pisma Świętego⁸¹.

Obraz faryzeusza w Nowym Testamencie jest niejednorodny. W *Ewangelii św. Mateusza* i *Ewangelii św. Jana* faryzeusze należą do grona zdecydowanych przeciwników Jezusa i są współodpowiedzialni za Jego śmierć. Łagodniejszy wizerunek ukazuje *Ewangelia św. Marka*, a jeszcze bardziej stonowany — *Ewangelia św. Łukasza*. W *Ewangelii św. Łukasza* faryzeusze są piętnowani, natomiast nie ponoszą odpowiedzialności za ukrzyżowanie Chrystusa. Widoczna jest pewna zażyłość Jezusa z tymi ludźmi. Gdy chodzi o *Dzieje Apostolskie* to faryzeusze występują jako *quasi* obrońcy chrześcijan lub nawróceni na chrześcijaństwo.

⁷⁷ Por. tamże, s. 225.

⁷⁸ Por. tamże, s. 226.

⁷⁹ Por. E.P. Sanders, *Judaism...*, s. 450–451.

⁸⁰ *Nowy słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, PWN, Warszawa 2002, s. 199.

⁸¹ Nie można twierdzić, że faryzeusze byli obłudni we współczesnym znaczeniu tego słowa, por. E.P. Sanders, *Judaism...*, s. 447.

Również Paweł w Flp 3,5 nie wypiera się swych faryzejskich korzeni. Istotą Ewangelii nie jest prezentacja faryzeizmu, ale nauki Jezusa. Od strony historycznej bliższa prawdy wydaje się sylwetka faryzeusza wspomniana w *Ewangelii św. Marka* i *Ewangelii św. Łukasza*, ponieważ nauka głoszona przez Jezusa leżała w kręgu faryzejskich zainteresowań⁸².

Biorąc pod uwagę powyższe informacje na temat faryzeuszów, można pokusić się o własną definicję. Faryzeusze czasów nowotestamentalnych⁸³ tworzyli grupę religijnych Żydów, która wyróżniała się spośród społeczeństwa izraelskiego przestrzeganiem licznych tradycji wypływających z prawa oraz indywidualną pobożnością nie skoncentrowaną wokół życia świątynnego, lecz wokół podwójnego prawa. Ich wiara w zmartwychwstanie budziła zaciekawienie nauką Chrystusa i prowadziła do licznych konfrontacji z chrześcijanami.

11. ZASIĘG ODDZIAŁYWANIA FARYZEUSZÓW

Do wyjaśnienia pozostaje kwestia obecności faryzeuszów w różnych częściach Izraela i zasięg ich wpływów. Opinie są dość podzielone i bazują na teorii związku faryzeuszów z żydowskimi nauczycielami Hillelem i Szammaim⁸⁴. Józef Flawiusz wspomina o ponad 6 tysiącach faryzeuszów w Judei⁸⁵. Ewangelia mówi o ich obecności na terenie Galilei. Większość z nich najprawdopodobniej przebywała w Judei lub w samej Jerozolimie (nawet 70%). Przypuszcza się, że Szammai pochodził z Galilei i w związku z tym faryzeusze galilejscy mogli być reprezentantami jego szkoły. Oznaczałoby to, iż faryzeusze, z którymi Jezus spotykał się w Galilei (co jest charakterystyczne dla *Ewangelii św. Marka* i *Ewangelii św. Łukasza*), należeli do stronnictwa mniej otwartego na zmiany niż Hillelici⁸⁶.

Ewangelie synoptyczne umieszczają faryzeuszów głównie w Galilei, podczas gdy wszystkie pozostałe źródła wskazują na Judeę i Jerozolimę jako miejsce ich przebywania. Ze względów religijnych wydaje się logiczne, iż powinni przebywać jak najbliżej świątyni. Zważywszy jednak na to, iż faryzeusze nie byli ściśle związani z kręgami kapłańskimi⁸⁷, można dopatrywać się ich historycznej obecności zarówno na terenach Galilei, jak i Judei. Zdaniem A.J. Saldariniego, w Galilei stanowili jedną z wielu grup uczestniczących w życiu społecznym. Mogli wśród nich znajdować się bogaci ziemianie. Wyróżniali się natomiast podejściem

⁸² Por. A.J. Saldarini, *Farisei, scribi e sadducei nella società palestinese*, Paideia, Brescia 2003, s. 147–192.

⁸³ Ten okres został wybrany, ponieważ jest istotny w refleksji nad Ewangelią.

⁸⁴ Por. E.P. Sanders, *Judaism...*, s. 10; W. Rakocy, *Faryzeusze...*, s. 45–49.

⁸⁵ Por. J. Flawiusz, *Dawne dzieje...*, XVII, 41.

⁸⁶ Por. W. Rakocy, *Faryzeusze...*, s. 52, 82.

⁸⁷ Por. J. Flawiusz, *Autobiografia*, 12.

do spraw religijnych⁸⁸. Wiadomo, że przy Chrystusie gromadzili się faryzeusze nie tylko z Galilei, ale także ci z Judei i Jerozolimy (Łk 5,17). Podsumowując zasięg i siłę oddziaływania faryzeuszów, można powiedzieć, iż znacząco wpływali oni na życie religijne zarówno w Judei, jak i w Galilei, natomiast w samej Jerozolimie ich wpływ mógł być bardziej ograniczony, ponieważ świątynia skupiała ludzi związanych z kręgami kapłańskimi, np. saduceuszów.

12. PODSUMOWANIE

Pełna i jednoznaczna prezentacja faryzeuszów jest ciągłym wyzwaniem dla badaczy Pisma Świętego i historyków. Tym co, na pewno można powiedzieć o faryzeuszach, jest to, iż wyróżniali się specyficzną pobożnością i należeli do elity religijnej Izraela. Wiadomo o ich istnieniu od czasów hasmonejskich do zburzenia świątyni w 70 r. po Chr. Wpływ faryzeuszów na życie polityczne nie był raczej zbyt wielki, ale oddziałali dość silnie na religijność żydowską. Wszystko wskazuje na to, że zdobyli oni największą popularność po zburzeniu świątyni, gdyż brak kultu ofiarniczego odpowiadał typowi pobożności faryzejskiej. To, że popularność faryzeizmu wzrosła w czasie redakcji Ewangelii, mogło mieć wpływ na zaakcentowanie ich roli w życiu Izraela, uwidoczniony w Nowym Testamencie. W Ewangeliach przedstawieni zostali jako „dyżurni adwersarze Jezusa dlatego, że wierzyli w zmartwychwstanie i indywidualne zbawienie. Broniąc swojej wiary, spotkali się z ostrą krytyką Chrystusa.

Współczesne badania faryzeizmu opierają się na analizie trzech głównych źródeł: Nowego Testamentu, pism rabinackich oraz dzieł Józefa Flawiusza. Jeżeli chodzi o czasy, w których opisują faryzeuszów, źródła te uzupełniają się ponieważ każde prezentuje ich w innej epoce. Wyciągnięcie wniosków historycznych na temat faryzeuszów wciąż jednak pozostaje niemałym wyzwaniem. O faryzeuszach najwięcej można przeczytać w Ewangeliach, lecz autorzy z pewnością nie stawiali na pierwszym miejscu prawdy historycznej o nich samych, skupiając się na przekazaniu nauki Jezusa, w której znaczącą rolę odegrali faryzeusze. Pisma rabinackie odwołują się do faryzejskiego stylu religijności, ale nic nie mówią o samych faryzeuszach. Historia przedstawiona przez Józefa Flawiusza przeplata się z propagandą i trudno dzisiaj odróżnić jedno od drugiego. Wobec powyższych obserwacji, przy obecnym prowadzeniu badań nad tożsamością i historycznością faryzeuszów nieodzowne staje się odniesienie samych źródeł do opracowań krytycznych.

⁸⁸ Por. A.J. Saldarini, *Farisei...*, s. 270–275.

PORTRAIT OF THE PHARISEES IN LIGHT
OF CONTEMPORARY SCHOLARSHIP

Summary

This article is an attempt to systematize, in a critical way, contemporary work on opinions of the Pharisees. It does not rely on an analysis of primary sources, but rather demonstrates the current state of research on this topic. This article addresses the question of sources and discusses the maximalist and minimalistic positions of contemporary scholars on pharisaism. The article presents eleven main points of interest concerning the Pharisees.

Keywords: Pharisees, pharisaism, Judaism, rabbis

Nota o Autorze: ks. mgr lic. Arkadiusz Siergiejuk, doktorant UKSW, przedmiotem jego szczególnych zainteresowań jest Ewangelia św. Łukasza i archeologia biblijna, studiował na Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie i jest przewodnikiem po Ziemi Świętej.

Słowa kluczowe: faryzeusze, faryzeizm, judaizm, rabini

KS. JERZY GOCKO SDB, KATARZYNA KOŁTUN
Katedra Teologii Moralnej Społecznej KUL

«TRZY DOBRE UCZYNKI» W UJĘCIU TEOLOGII MORALNEJ SPOŁECZNEJ

Jednym z celów ogłoszonego w Kościele przez Ojca Świętego Benedykta XVI w liście apostolskim *Porta fidei* Roku Wiary jest pogłębienie jej żywotności i świadomości poprzez przypomnienie sobie przez wiernych niekiedy zapomnianych już prawd wiary chrześcijańskiej. Służyć ma temu m.in. odczytanie na nowo opublikowanego przed 20. laty — w trzydziestą rocznicę otwarcia obrad Soboru Watykańskiego II — przez bł. Jana Pawła II *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Jawił się on wówczas jako podsumowanie nauczania soborowego i zarazem jako przystępny sposób wyrażenia istoty wiary chrześcijańskiej. Obejmował bowiem całość depozytu wiary i życia chrześcijańskiego, ukazując ich fundamentalną jedność.

W swojej strukturze *Katechizm* wyróżnia cztery „filary” katechezy głoszonej przez Kościół: wyznanie wiary, sakramenty wiary, życie wiarą oraz modlitwę wierzącego¹. Dla współczesnego człowieka miał być on nie tylko skarbcem wiary chrześcijańskiej, ale także swoistego rodzaju kompendium, obejmującym również przesłanie moralne Kościoła.

Bogactwo treści *Katechizmu* sprawiło, że stał się on od samego początku przedmiotem wielu interdyscyplinarnych studiów i badań, które odsłoniły i ciągle odsłaniają całe jego bogactwo. Do ich kontynuacji zachęca także ogłoszony Rok Wiary. Niniejsze studium ma na celu przypomnienie zapomnianych już szerokiego spektrum wierzących tradycyjnych form pokuty, które przyjęto przez wieki określać jako «trzy dobre uczynki»: post, jałmużnę i modlitwę, przywołane w *Katechizmie*. Naukowa refleksja nad ich wartością i żywotnością podjęta na progu Roku Wiary zyskuje dodatkowy walor, gdy weźmie się pod uwagę, że uczynki te stają się zrozumiałe jedynie w kontekście żywej wiary. Gdy jej brak, zwłaszcza dziś w dobie sekularyzmu oraz wobec piętrzących się i narastających procesów odchodzenia od Boga, post, modlitwa i jałmużna są niejednokrotnie zapomniane i niezrozumiałe. Podjęte rozważania z perspektywy teologii moralnej społecznej stawiają sobie za cel ukazanie całościowego wpływu «trzech

¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 2002², nr 13 [dalej: KKK].

dobrych uczynków» na życie człowieka, wskazanie zasadności ich wypełnienia oraz uwypuklenie ich relacyjnego wymiaru, to znaczy odniesienia ich przez człowieka do samego siebie, do Boga i do innych ludzi. Niejako na marginesie głównego nurtu badań przyjdzie także zgłębić źródła ich żywotności od starożytności do współczesności. Będzie to możliwe dzięki sięgnięciu do tradycji biblijnej, patrystycznej oraz dorobku nauczania Kościoła.

1. BIBLIJNO-TEOLOGICZNY FUNDAMENT «TRZECH DOBRYCH UCZYŃKÓW»

Jednym z zagadnień opisywanych przez *Katechizm Kościoła Katolickiego* są sakramenty święte. To właśnie w kontekście rozważań nad sakramentami uzdrowienia² zostały przywołane wśród różnych przejawów pokuty w życiu chrześcijańskim w numerze 1434 trzy formy wewnętrznej pokuty chrześcijanina: post, modlitwa i jałmużna, wyrażające nawrócenie człowieka w odniesieniu do siebie samego, do Boga i do innych ludzi. Choć sam *Katechizm* pomija termin «trzy dobre uczynki», to jednak należy on do dziedzictwa nauki moralnej i ascetycznej Kościoła, wywodząc się z jego antycznej tradycji. Niekiedy w nauczaniu katechetyczno-homiletycznym był on używany w staropolskim wyrażeniu «najprzedniejsze dobre uczynki», co podkreślało ich wielką wartość i skuteczność w oczyszczeniu duszy przez ich fizyczne wypełnienie.

Podstawowym tekstem biblijnym, dającym z jednej strony Chrystusową interpretację «trzech dobrych uczynków», z drugiej zaś będącym swoistym dopełnieniem nauczania na ich temat w Starym Testamencie, jest Kazanie na Górze (por. Mt 6,1–18). To jeden z najważniejszych tekstów Ewangelii dla chrześcijańskiej moralności, będący równocześnie jej streszczeniem. Wiodącym jego tematem pozostaje charakter postępowania i kształtowanie się obyczajów, jakimi powinni wyróżniać się uczniowie Jezusa. Kazanie na Górze podejmuje temat praktyk, które w czasach Jezusa uważano za charakterystyczne dla osoby szczerze pragnącej stanąć godnie w Bożej obecności. Były one częścią żydowskiej tradycji, którą Jezus aprobował, domagając się jednak oczyszczenia złych motywacji jałmużny, modlitwy i postu, którą niejednokrotnie odznaczali się Jemu współcześni. Trzeba w tym miejscu podkreślić, że tematem Kazania na Górze nie jest ludzkie zachowanie, ale pytanie o powody podejmowania przez człowieka określonych działań. Szósty rozdział Ewangelii według św. Mateusza pokazuje praktyczną miłość Boga i ludzi, których nie można rozdzielić. Miłość bowiem praktycznie wyraża się w czynach i słowach³.

Jezus, mówiąc o tradycyjnych uczynkach sprawiedliwości (por. Mt 6,1a), występuje przeciwko tym, którzy błędnie motywują swoje ścisłe przestrzeganie

² Por. KKK 1430–1439.

³ Por. K. Kucharski, *Kościół światłem świata. Nauka wiary i życia chrześcijańskiego*, WAM, Kraków 2006, s. 222.

Prawa. W tym sensie można powiedzieć, że Jego słowa są skierowane przeciwko ówczesnym religijnym przywódcom żydowskim. Pobożne czyny są bez znaczenia, jeśli u podstaw nie leży szczerzy i oparty na wierze związek z Bogiem i innymi ludźmi⁴.

Dobre uczynki — jak już wspomniano — były przejawem prawdziwej pobożności i religijności już w Starym Testamencie. Jednakże ludzka słabość i inne — nie zawsze czyste — powody, takie jak, między innymi, próżność i chęć uznania u ludzi, odbierały im prawdziwą wartość. Ewangelista krytykuje taką postawę, żądając przywrócenia właściwego motywu, którym winien być pierwszorzędny wzgląd na Boga. Taki postulat dotyczy także «trzech dobrych uczynków»: jałmużny, modlitwy i postu⁵. Wszystkie one w pierwszej kolejności dotyczą relacji z Bogiem i prowadzą do odnowy postaw względem Niego.

Omawiany fragment Ewangelii odwołuje się najprawdopodobniej do żydowskiej listy uczynków, opartej na Księdze Powtórzonego Prawa (por. 6,5)⁶. Po wersecie wprowadzającym w Ewangelii według św. Mateusza występują trzy fragmenty o bardzo podobnej budowie. Pod względem formalnym tekst przypomina katechizm, podkreślając przy tym, że związek z Bogiem powinien być żywy i osobisty⁷. Pomijając szersze analizy fragmentów Kazania na Górze traktujących o poszczególnych dobrych uczynkach, należy stwierdzić, że nie mogą być one przejawem ludzkiej próżności, ale powinny być wyrazem troski o wolność duchową. Wszystkie trzy wzajemnie się dopełniają i ubogacają.

Z kolei myśl patrystyczna «trzy dobre uczynki» umieszcza przede wszystkim w perspektywie pokutnej. Ojcowie Kościoła, co podkreśla *Katechizm*, właśnie post, modlitwę i jałmużnę, które wyrażają nawrócenie w odniesieniu do samego siebie, do Boga i do innych ludzi, wymieniają — obok radykalnego oczyszczenia za sprawą chrztu i (lub) męczeństwa — jako środek otrzymania przebaczenia grzechów⁸.

„Duch pokuty” jest motywem bardzo często spotykanym u ojców Kościoła⁹. Stanowi on istotny element czynności ekspiacji, tj. wynagrodzenia za grzechy.

⁴ Por. W. R. Farmer, *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, tłum. W. Chrostowski, Verbinum, Warszawa 2000, s. 1155.

⁵ Por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami (Biblia Poznańska)*, red. M. Peter (Stary Testament), M. Wolniewicz (Nowy Testament), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1987, s. 26.

⁶ Warto podkreślić, że nie jest to jedyne takie miejsce w Starym Testamencie. Również za jeden ze sztandarowych przykładów może posłużyć fragment Księgi Izajasza (por. 58,6–9), w którym — parafrazując — jałmużna jest dopełnieniem postu i modlitwy. Por. A. Młotek, *Jałmużna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 7, red. S. Wielgus i in., TNKUL, Lublin 1997, kol. 738.

⁷ Por. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R.E. Murphy, *Katolicki komentarz biblijny*, tłum. W. Chrostowski, Vocatio, Warszawa 2004, s. 933.

⁸ Por. KKK 1434.

⁹ Radykalna zarówno wewnętrzna, jak i zewnętrzna przemiana całego życia człowieka. Charakteryzująca się powrotem, nawróceniem się do Boga całym sercem, zerwaniem z grzechem,

Ujmują oni pokutę także w kategorii stałego nastawienia wewnętrznego, czyli cnoty. W myśl rozumienia wielu teologów starożytnych, jest ona z istoty swej cnotą wyrównawczą. Wyrównuje w pewnym stopniu winę, przede wszystkim zaś karę doczesną, i leczy rany zadane przez grzechy, które zostawiły ślad w duszy człowieka. Rozwijana cnota pokuty (duch pokuty) prowadzi do otwarcia się na działanie Boże i współpracę z Chrystusem w walce z grzechem oraz pozwala docenić dar dzieła zbawienia. Określa wzorcową postawę wobec ograniczonych i przemijających dóbr materialnych, wytwarzając przy tym konieczny dystans. Chroni przed żądzą użycia, nastawieniem konsumpcjonistycznym i materialistycznym, posiadając także wartość wychowawczą¹⁰.

Kluczowe w patrystycznej interpretacji «trzech dobrych uczynków» są komentarze ojców Kościoła na temat Kazania na Górze. W tym kontekście szczególne znaczenie posiada komentarz św. Augustyna¹¹. Według Biskupa z Hippony, post i jałmużna są „dwoma skrzydłami”, które ułatwiają zapał i dotarcie do Boga. Święty oświadcza, że w ten sposób modlitwa odmawiana w pokorze i miłości, w poście i jałmużnie, w umiarkowaniu i przebaczeniu za doznane zniewagi, przynosząc rzeczy dobre i nie przywiązując się do złych, oddalając od złego i czyniąc dobro, szuka pokoju i go osiąga. Dzięki skrzydłom tych cnót modlitwa ta szybuje bezpiecznie i łatwiej zostaje zaniesiona aż do nieba, gdzie jest Chrystus¹².

Nauczanie św. Augustyna na temat «trzech dobrych uczynków» pokazuje że post, modlitwa i jałmużna nie są narzucaniem dyscypliny, ascezy czy jakiejś formy wyrzeczenia, które służą samodoskonaleniu się bądź stanowią wyłącznie

odwróceniem się od zła z odrazą do popełnionych przez człowieka złych czynów. Przejawem tej postawy jest pokuta wewnętrzna, która zawiera pragnienie i postanowienie zmiany życia oraz nadzieję na miłosierdzie Boże i ufność w pomoc Jego łaski. Takiemu nawróceniu serca towarzyszy zbawczy ból i smutek, który ojcowie Kościoła nazywali smutkiem duszy i skrucą serca. Por. C. Krakowiak, *Pozasakramentalne formy pokuty*, Roczniki Teologiczne 48(2001)6, s. 109.

¹⁰ Por. S. Olejnik, *Teologia moralna życia osobistego*, Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, Włocławek 1999, s. 174–175.

¹¹ Komentarz do Kazania na Górze jest pierwszym dziełem duszpasterskim św. Augustyna. Kiedy został kapłanem na początku 391 roku, bp Walencjusz wysłał go do Hippony. To właśnie fragment Ewangelii Świętego Mateusza stanowi temat pierwszego kazania Augustyna do Afrykańczyków. Przedstawił w nim wszelkie pouczenia potrzebne do pokierowania ludem według zasad życia chrześcijańskiego. Jego egzegeza wypływa w pełni ze studiów, z modlitwy i życia jego ludu, a zwłaszcza jego własnego doświadczenia. Dzieło rozpatrywane na płaszczyźnie egzystencjalnej stanowi pierwszy przykład egzegezy augustiańskiej. Pismo jest pierwszym i bezpośrednim źródłem nauki chrześcijańskiej, kaznodziejstwa i katechezy, a także teologii. Por. S. T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść i historia*, tłum. A. Kuryś, W drodze, Poznań 1994, s. 145–146.

¹² Por. Św. Augustyn, *Kazanie 206 na Wielki Post, nr 3*, w: J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, t. 38, Paris 1845, kol. 1042. Komentarz ten uczynił przedmiotem swoich analiz papież Benedykt XVI w katechezie wygłoszonej podczas audiencji ogólnej 9 marca 2011 roku, w której obrazuje praktyki pokutne. Benedykt XVI, *Przem. „Post i jałmużna są «dwoma skrzydłami modlitwy»”* (audiencja generalna, 9 marca 2011), *L'Osservatore Romano* 32(2011)5, s. 29.

wymóg pewnych zasad. Ich stosowanie prowadzi do postawienia w życiu na pierwszym miejscu Boga. Trzeba zauważyć także, że komentarz św. Augustyna do Kazania na Górze, stanowi pierwszą próbę prezentacji moralności chrześcijańskiej w bezpośrednim kontakcie z Ewangelią, co jednoznacznie pozwala stwierdzić, iż w późniejszym czasie kształtowania się Tradycji był on inspiracją dla kolejnych opracowań i wielkich dzieł teologicznych¹³.

Post, modlitwa i jałmużna zakorzeniły się na stałe w chrześcijańskiej Tradycji dzięki żywotności i znaczeniu podstawowego źródła, z którego one wypływają i gdzie zostały ukazane, a więc Kazania na Górze. Spośród ojców Kościoła pisali o nich m.in. św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Jan Chryzostom, św. Piotr Chryzolog, św. Cezary z Arles, św. Benedykt. Zagadnienie «trzech dobrych uczynków» pojawia się także w kontekście wczesnochrześcijańskiej liturgii. W Tradycji chrześcijańskiej każde bowiem ważne święto miało wigilię, która była poprzedzona postem. Tak zwane uczynki pokutne wyznaczały niewątpliwie drogę, która prowadziła do wspólnoty Kościoła i stała się ważnym wyznacznikiem ascezy chrześcijańskiej. Co ciekawe, działa się tak mimo zmieniających się kontekstów i sytuacji społeczno-gospodarczo-kulturowej. Potwierdza to także ich obecność w nauczaniu Kościoła. Choć z drugiej strony należy mieć świadomość, że ich znaczenie, interpretacja i wartość współcześnie bywa coraz częściej pomniejszana i zapominana¹⁴.

Przemiany społeczno-kulturowe niewątpliwie są wyzwaniem dla ponownienia refleksji nad chrześcijańską ascezą. Skłania ku temu przede wszystkim konsumpcyjno-materialistyczny styl życia oraz widoczny rozdźwięk między wyznawaną wiarą i świadectwem życia, w rezultacie którego może dojść do odrzucenia wszystkich praktyk ascetycznych, w tym między innymi postu, modlitwy i jałmużny. Równolegle jednak można dostrzec przeobrażenia w postrzeganiu życia ascetycznego i podejmowanej pokuty. Wpisuje się w nią swoisty spór między zewnętrznymi praktykami a postulatem zerwania z formalizmem zewnętrznym, co niewątpliwie ma wpływ na współczesne kierunki ascetyzmu i oznacza podkreślenie postawy wewnętrznej (duchowej) człowieka. Można w tym kontekście mówić o zmianie sposobu uprawiania ascezy. Nie koncentruje się ona wyłącznie wokół problemu nieodpowiednich pożądań, ale jest nastawiona na zrealizowanie powołania chrześcijańskiego. Oznacza to, że wszystkie wysiłki podejmowane w celu wyzbycia się wad i nabrania sprawności w wykonywaniu dobrych uczynków mają sens pozytywny nakierowany na miłość bliźniego¹⁵.

¹³ Por. S. T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, s. 145.

¹⁴ Por. J. Olszówka, *Uczynki pokutne: post i jałmużna*, <<http://www.katolik.pl.html>>, (dostęp: 24.08.2011).

¹⁵ Por. S. Urbański, *Asceza dawniej i dziś, w: Asceza odczłowieczenie czy uczyłowieczenie*, red. W. Słomka, TN KUL, Lublin 1985, s. 147.

Te tendencje widoczne są dobrze w najnowszych dokumentach Kościoła. *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, mówiąc o formach pokuty, wyrażającej się w życiu chrześcijanina, naucza: „Wewnętrzna pokuta chrześcijanina może wyrażać się w bardzo zróżnicowanych formach, przede wszystkim przez post, modlitwę i jałmużnę. Te i wiele innych form pokuty mogą być praktykowane w codziennym życiu chrześcijanina, zwłaszcza w czasie Wielkiego Postu i w każdy piątek, który jest dniem pokuty”¹⁶. Analiza powyższego tekstu może służyć jako współczesna interpretacja «trzech dobrych uczynków». Z jednej strony, podtrzymuje on znaczenie praktyk ascetycznych, w tym «trzech dobrych uczynków» jako istotnego elementu praktyki pokutnej w Kościele. Z drugiej zaś umieszcza je w kontekście wewnętrznej pokuty chrześcijanina, co oznacza, że praktyki te były i nadal są bardzo skuteczną pomocą w dążeniu do prawdziwej świętości, czyli w kształtowaniu doskonałości chrześcijańskiej.

Kompendium podkreśla także wyraźnie, iż post, modlitwa i jałmużna są dalekimi filarami w życiu katolika, intensywniej praktykowanymi w okresie Wielkiego Postu. Widać tu nawiązanie do tradycji biblijnej, wedle której poszczenie pomaga przezwyciężyć pożądlivości oczu i ciała, modlitwa pomaga zwalczyć pychę i żądzę władzy, bo daje pokorę, zaś jałmużna jest niezwykle przydatna w pokonaniu żądz bogactwa i użycia.

Teologię «trzech dobrych uczynków» w sposób syntetyczny przedstawił bł. Jan Paweł II, wskazując na ich integralny charakter. Przyczyniają się one do wychowania sumienia oraz odgrywają ważną rolę w procesie nawrócenia i pokuty. Modlitwę postrzegał jako pierwszy i podstawowy warunek zbliżenia do Boga, który pozwala chrześcijaninowi wydobyć się z obojętności i czyni go wrażliwym na sprawy Boga i duszy. Post, z kolei, oznacza panowanie nad sobą, co powiązane jest z postawą wymagającą w odniesieniu do siebie, która polega na gotowości do wyrzeczenia się rzeczy. I nie chodzi tu tylko o pokarmy, lecz także o różne zmysłowe przyjemności. Jałmużna natomiast w szerszym ujęciu oznacza gotowość do dzielenia z innymi radości i smutków, do wspomagania bliźniego, zwłaszcza potrzebującego, do dzielenia nie tylko dóbr materialnych, lecz także darów ducha. Tak oto nawrócenie się do Boga przez modlitwę, łączy się ze zwróceniem się ku człowiekowi. Nawrócenie więc wyraża się więc w sposób konkretny i równocześnie społeczny przez bycie wymagającym wobec siebie i wielkodusznym wobec bliźnich¹⁷.

Modlitwa, jałmużna i post wymagają więc głębszego zrozumienia: należy włączyć je w życie, a nie traktować je jako praktyki przejściowe, które tylko chwilowo pozbawiają czegoś. Poprawny teologiczny sens modlitwy, jałmużny

¹⁶ Por. *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Jedność, Kielce 2005, nr 301.

¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Homilia na rozpoczęcie Wielkiego Postu „Wezwanie do przezwyciężania grzechu”* (Rzym, 28 lutego 1979), w: *Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 1 (styczeń–czerwiec), red. E. Weron, A. Jaroch, Pallottinum, Poznań 1990, s. 198–200.

i postu nabiera znaczenia w procesie nawrócenia się do Boga i zarazem dojrzewania duchowego. Jedno współdziała razem z drugim, ponieważ wówczas chrześcijanin dojrzewa duchowo, nawracając się do Boga, a nawrócenie urzeczywistnia się przez modlitwę, jak również przez post i jałmużnę, odpowiednio rozumiane. Papież Polak w tym kontekście podkreśla, iż nie chodzi tu o chwilowe „praktyki”, ale o postawy stałe, które nawróceniu się do Boga nadają formę trwałą. Do Boga winno się dążyć zawsze, co oznacza, że trzeba się stale nawracać, a Wielki Post powinien pozostawić silne i niezatarte piętno w życiu¹⁸.

Podsumowując ten etap badań należy stwierdzić, że Kościół — przywołując ciągle na nowo naukę o «trzech dobrych uczynkach» — pragnie przede wszystkim zwrócić uwagę, że są to trzy sposoby, wywodzące się z wiekowej tradycji, którymi można zadośćuczynić Bożemu przykazaniu pokuty. Nauczanie Kościoła darzyło je i ciągle darzy szczególnym uznaniem. Te sposoby pełnienia pokuty były wspólne wszystkim okresom. Jednak w kontekście nowych uwarunkowań, okoliczności i warunków bytowych należy wydobywać nowe sposoby ich uzasadnienia i też nowe formy ich realizacji¹⁹. Wymienione wyżej uczynki pokutne niewątpliwie są przejawem zachowań chrześcijanina w obliczu elementarnych potrzeb człowieka. Dziś jednak należy nie tylko mieć na uwadze konkretnego człowieka, ale także potrzeby różnych społeczności, gdyż wszyscy tworzą jedną rodzinę ludzką.

Kluczowy zawsze pozostaje przykład Chrystusa. Ostatecznie modlitwa, post i jałmużna są drogami, które wskazał Chrystus. Zrozumienie ich prawdziwego sensu pozostaje wyzwaniem dla współczesnego chrześcijanina: modlitwa i post są dziełami człowieka kierowanymi „do wewnątrz”, budują one człowieka i przygotowują na spotkanie z Bogiem. Jałmużna natomiast jest ich wynikiem, emanacją tego dobra, które dzięki dwóm pierwszym dziełom, nagromadziło się w człowieku. O ile modlitwa i post, obok otwarcia na Boga, otwierają człowieka na jego własne wnętrze i potrzeby, o tyle jałmużna otwiera na potrzeby drugiego człowieka. Przyjmując postać niezauważalnego daru, winna stać się świadomym aktem czynienia dobra.

Benedykt XVI «trzy dobre uczynki»: post, modlitwę i jałmużnę postrzega jako drogę nawrócenia, która prowadzi do odkrycia na nowo tajemnicy sakramentu chrztu świętego. Czas pokutny otwiera na przyjmowanie łaski, którą Bóg daje w chwili chrztu świętego, aby oświecała i prowadziła wszystkie działania czło-

¹⁸ Por. Jan Paweł II, *Przem. „Modlitwa jest drogą słowa”* (audiencja generalna, 14 marca 1979), w: *Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 1 (styczeń–czerwiec), s. 226–228.

¹⁹ Por. Paweł VI, *Konstytucja apostolska „Paenitemini” w sprawie pewnych zmian w karności kościelnej, dotyczącej pokuty*, nr 3, w: *Pomoce duszpasterskie w VI roku nowenny 1995/96*. Katowice 1995.

wieka. Każdego dnia chrześcijanin winien przeżywać to, co ten sakrament oznacza i realizuje, w coraz hojniejszym i autentycznym naśladowaniu Chrystusa²⁰.

2. RELACYJNY CHARAKTER «TRZECH DOBRYCH UCZYNKÓW»

Katechizm Kościoła Katolickiego, ukazując wśród różnych form wewnętrznej pokuty w życiu chrześcijanina «trzy dobre uczynki», równocześnie zwraca uwagę na konieczność ich relacyjnej interpretacji: „Wyrażają one nawrócenie w odniesieniu do samego siebie, do Boga i do innych ludzi”²¹. Oznacza to, że «trzy dobre uczynki» wskazują na niewystarczalność zbyt indywidualnej interpretacji cnoty pokuty, zawiera ona bowiem w sobie szeroki wymiar wspólnotowy. Przejawia się on przede wszystkim w eklezjalnym charakterze pokuty chrześcijańskiej. Do praktykowania pokuty wezwana jest bowiem cała wspólnota Kościoła, która realizuje ją w ustalonych liturgicznie czasach i formach. Poprzez nabożeństwa pokutne Kościoła każdy chrześcijanin aktualizuje ducha pokuty w swoim życiu.

Oprócz tego, czyny pokutne pomagają wierzącemu człowiekowi zachować należytą postawę w odniesieniu do fundamentalnych relacji, które określają jego egzystencję, a więc do Boga, do samego siebie i do drugiego człowieka. Relacje te wyznaczają także podstawowe kierunki nawrócenia, jakie konstytuują pokutę chrześcijańską. Czyny pokutne pomagają wierzącemu człowiekowi zachować także należytą postawę wobec rzeczywistości ziemskich, a jednocześnie chronią przed przesadnym konsumpcjonizmem i żądzą użycia.

Poprzez tradycyjne praktyki postu, jałmużny i modlitwy, które są wyrazami zaangażowania w nawrócenie, chrześcijanie uczą się żyć w świecie coraz bardziej radykalną miłością Chrystusa. Post, który może kryć w sobie różne motywacje, czyniąc stół uboższym, uczy pokonywać egoizm, aby żyć w logice daru i miłości. Dzięki niemu odkrywa się Boga w obliczach innych ludzi. Dla chrześcijanina więc post nie powoduje zamknięcia się, ale otwarcie na Boga i na potrzeby ludzi, a przy tym sprawia, że miłość do Boga staje się miłością do bliźniego (por. Mk 12,31). Jałmużna w rozumieniu teologicznym jest zdolnością dzielenia się. Jest zatem wezwaniem do prymatu Boga i do skierowania uwagi na bliźniego, aby na nowo odkrywać Boga Ojca i przyjmując Jego miłosierdzie. Natomiast rozważanie i przyjmowanie Słowa Bożego oraz życie nim na co dzień uczy drogocennej i niezastąpionej formy modlitwy. W modlitwie znajduje się czas dla Boga, by poznać, że Jego słowa nie przemienią (por. Mk 13,31)²².

²⁰ Por. Benedykt XVI, *Orędzie na Wielki Post 2010 „Z Chrystusem jesteście pogrzebani w Chrzcie, z Nim jesteście także wskrzeszeni (por. Kol 2,12)”*, *L'Osservatore Romano* 32(2011)4, s. 6.

²¹ KKK 1434.

²² Por. Benedykt XVI, *Orędzie na Wielki Post 2010 „Z Chrystusem jesteście pogrzebani w Chrzcie”*, s. 6.

2.1. Post jako nawrócenie się do siebie

Katechizm Kościoła Katolickiego, przywołując znaczenie postu, a przy tym starając się określić jego definicję, podkreśla, że jest on wartościową praktyką ascetyczną i duchową bronią w walce z wszelkim możliwym i nieuporządkowanym przywiązaniem do samego siebie²³. Dobrowolna rezygnacja z przyjemności, jaką jest jedzenie, i z innych dóbr materialnych pomaga uczniowi Chrystusa panować nad innymi rodzajami głodu osłabionej grzechem pierwotnym natury, którego negatywne skutki odbijają się na całej osobowości człowieka²⁴. Mimo, że wszystkie «trzy dobre uczynki» dotyczą relacji z Bogiem, drugim człowiekiem i z samym sobą, to szczególną wartość praktyki postu można rozpoznać w nawróceniu się do siebie.

Podając rozważanie na temat postu, trzeba pamiętać, że dzieje się to w sytuacji, gdy dyscyplina kościelna co do postów uległa rozluźnieniu²⁵. Co ciekawe, nie tak dawno, kiedy we wspólnocie Kościoła istniała większa świadomość na temat postu i był on szeroko praktykowany, teologia niewiele mówiła na temat jego religijnego znaczenia. W tamtym czasie wiele ujęć z obszaru dzisiejszej ascetyki i teologii moralnej naznaczonych było piętnem legalizmu i koncentrowało się na rozważaniach jurydycznych. Dotyczyło to także teologii postu. Dziś jest on bardziej propagowany jako pomoc w nawróceniu, modlitwie i przyjmowaniu Słowa Bożego. Pozwala także z większym zrozumieniem patrzeć na uboższego od siebie²⁶.

To odkrycie na nowo teologicznej wartości postu, które dokonało się wraz z soborową reorientacją teologii moralnej, staje się czymś symbolicznym, zwłaszcza gdy uwzględnimy fakt, że ma to miejsce w okresie, kiedy praktyka dla wielu chrześcijan staje się niezrozumiała. Proces odkrywania znaczenia postu można więc w jakimś stopniu traktować jako wyraz instynktu samozachowawczego Kościoła, broniącego się przed stratą swoich wartości²⁷.

Na głęboki sens postu i reguły jego praktykowania wskazywało już Pismo Święte. Jak już ukazano, w perspektywie biblijnej to właśnie praktyka postu, obok modlitwy i jałmużny, jest jednym z głównych aktów religijnych. Wyraża

²³ Por. KKK 575, 1387, 1430, 1438, 1755, 1969, 2043, 2742.

²⁴ Por. KKK 1434; Benedykt XVI, *Orędzie na Wielki Post 2009 „Post pomoże nam otworzyć serca na miłość Boga i bliźniego”*, *L'Osservatore Romano* 32(2011)4, s. 4; S. Barbari, *Post*, tłum. R. Juraszek, Wydawnictwo i Poligrafia Zakonu Pijarów, Kraków 2001, s. 31.

²⁵ Sytuację tę zauważa Konstytucja apostolska *Paenitemini* Pawła VI, która równocześnie sposób praktykowania postów pozostawia decyzji biskupów lokalnych, co potwierdził następnie *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1983 roku. Oba kodeksy prawa kościelnego, to jest zarówno *Kodeks Prawa Kanonicznego* [dalej: KPK], jak i *Kanony Katolickich Kościołów Wschodnich* [dalej: KKKW] zawierają także szereg innych norm na temat postu. Por. Paweł VI, *Konstytucja apostolska „Paenitemini”*, nr 3; KPK kan. 1249–1253; KKKW kan. 880–883.

²⁶ Por. A. Augruso, *Post*, W: *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei*, t. 3, red. H. Witczyk, tłum. S. Bieleński, Jedność, Kielce 2000, s. 247.

²⁷ Por. J. Salij, *Teologia postu*, *Znak* 21(1969)3, s. 393.

on pokorę, nadzieję i miłość człowieka do Boga. Biblijne ujęcie postu wskazuje także na jedność wymiaru duchowego i doczesnego. Człowiek jest bowiem jednością duszy i ciała, stąd byłoby absurdem wytworzyć religię czysto duchową, by żyć pełnią religijnego życia. Dusza odczuwa potrzebę aktów i postaw ze strony ciała. Na ten integrujący charakter postu wskazuje jego łączność z modlitwą błagalną. Post zawsze bowiem łączy się z modlitwą błagalną, by wyrazić pokorę człowieka wobec Boga²⁸.

W Starym Testamencie znajduje się wiele fragmentów mówiących wprost o poście. Oznacza on upokorzenie swojej duszy (por. Kpł 16,29). Wyraźnie też podkreśla się, że post nie jest jakimś ascetycznym wyrzeczeniem. Nie ma on także na celu wprowadzenia człowieka w stan egzaltacji psychologicznej lub religijnej, chociaż historia religijna zna takie pojmowanie postu. W ujęciu biblijnym, gdy człowiek powstrzymuje się od jedzenia przez cały dzień (por. Sdz 20,26; 2Sm 12,16–23; Jon 3,7), uważając przy tym jedzenie za Boży dar (por. Pwt 8,3), to odmówienie sobie jedzenia jest pewnym aktem religijnym, którego motywy należy właściwie rozumieć. Człowiek zwraca się do Pana w postawie zależności i całkowitego zaufania przed podjęciem jakiegoś trudnego zadania (por. Sdz 20,26; Est 4,16) lub żeby uprosić sobie przebaczenie jakiegoś grzechu (por. 2Krl 21,27), spowodować uzdrowienie (por. 2Sm 12,16), odbyć żałobę po śmierci współmałżonka (por. Jdt 8,5; Łk 2,37) lub po jakimś nieszczęściu narodowym (por. 1Sm 7,6; 2Sm 1,12; Bar 1,5; Zach 8,19), oddalić od siebie jakąś klęskę (por. Jl 2,12–17; Jdt 4,9–13), otworzyć się na światło Boże (por. Dn 10,12), otrzymać łaskę potrzebną do wypełnienia jakiegoś proroctwa (por. Dz 13,2–3), a w szczególności przygotować się na spotkanie z Bogiem (por. Wj 34,28; Dn 9,3)²⁹.

W Nowym Testamencie Jezus, który sam odbył czterdziestodniowy post przed swą publiczną działalnością, ostrzega w Kazaniu na Górze przed obłudą związaną z postem (por. Mt 6,16–18)³⁰. *Katechizm* zauważa, że potwierdził On post jako formę pobożności głoszoną przez faryzeuszy, odrzucił jednak sposób jego praktykowania³¹. Będąc „znakiem sprzeciwu” (Łk 2,34), wielokrotnie piętnował faryzeuszy, którzy praktykowali post na pokaz, pragnąc w ten sposób zyskać uznanie u ludzi. W praktyce postnej faryzeuszy brakowało postawy zależności od Boga i uniżenia przed Jego majestatem. Faryzeusze przekonani o swojej świętości, odmawiając sobie pokarmów, uważali swe czyny za zasługujące na osiągnięcie zbawienia. Zamiast wyrażenia zależności od Boga, post faryzejski demonstrował duchową moc człowieka przekonanego o swojej wystarczalności.

²⁸ Por. B. Poniży, *Drugorzędne akty kultu*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, RW KUL, Lublin 1999, s. 252.

²⁹ Por. R. Girard, *Post*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1973, s. 731.

³⁰ Por. K. Richter, *Post*, w: *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm, Chrześcijaństwo, Islam*, red. A. T. Khoury, tłum. J. Marzęcki, IW Pax, Warszawa 1998, s. 764.

³¹ Por. KKK 575.

Zewnętrzny i legalistyczny sposób podchodzenia do postu czynił w przekonaniu faryzeuszy niepotrzebnym dzieło Odkupienia dokonane przez Chrystusa i przyjmowane w wierze³². Dlatego też Chrystus, odpierając zarzuty i wypełniając Prawo, jednocześnie usprawiedliwiał swoich uczniów napastowanych przez faryzeuszy, że nie poszczą. W tym samym momencie zapowiadał On również, że po Jego odejściu będą pościć (por. Mt 9,15; Mk 2,18–20; Łk 5,33–35), co rzeczywiście miało miejsce. Pościli Apostołowie i pierwsi chrześcijanie, a św. Paweł w zachęcie do gminy korynckiej wskazuje na własny przykład ofiarniczego życia i na swe posty (por. Dz 13,3; 2Kor 6,4–6)³³.

Obecnie rozpowszechnia się praktyka postu w postaci odmawiania sobie lub wyrzekania się przyjemności (np. oglądania telewizji). Każdy z tych aktów, zgodnie ze znaczeniem biblijnym, należy postrzegać w rozumieniu chrześcijańskim, a więc jako praktykę, która pozwala odkryć, że człowiek nie jest istotą samowystarczalną. Czasowe pozbawienie się pożywienia prowadzi do stwierdzenia, że człowiek bez pokarmu słabnie, zatem potrzebuje dostarczenia energii z zewnątrz. Wskazuje to na oryginalność stworzenia i uzależnienie człowieka od kogoś innego. Post nie jest zatem praktyką wskazującą na duchową moc człowieka, ale przede wszystkim potwierdza on przyrodzoną słabość istoty ludzkiej, która może poprawnie funkcjonować jedynie dzięki życiodajnej łasce Boga³⁴.

Warto podkreślić także, że niewłaściwie zrozumiany post niejednokrotnie może stanowić przeszkodę, która utrudnia tę odnowę. Dzieje się tak, gdy ascetyczne wymagania, które Kościół musi stawiać w imię Ewangelii, są postrzegane bez należytego pogłębienia, przy braku odkrycia właściwej motywacji, czy zbyt legalistycznie. Trzeba przy tym uzmysłwić sobie, że czasy obecne charakteryzuje rozpad wartości, zagubienie zrozumienia ascezy i umartwienia. Człowiek dziś nie rozumie, dlaczego ma rezygnować z czegoś czy powstrzymać się od działania. Dotyczy to szczególnie życia seksualnego czy konsumpcji³⁵. Stąd należy odkryć wartość ascezy, jeśli pragnie się odwrócić popadanie kultury w antycywilizację konsumpcji i użycia. Trzeba także ukazywać prawdziwy obraz Boga,

³² Por. A. Derdziuk, *Post*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, TN KUL, Lublin 2006, s. 658.

³³ Por. S. Olejnik, *Dar — Wezwanie — Odpowiedź. Teologia moralna*, t. 4: *Podstawowe ukięrowanie życia chrześcijańskiego*, Wyd. ATK, Warszawa 1989, s. 219.

³⁴ Por. A. Derdziuk, *Post*, s. 658.

³⁵ Pozbawienie się lub ograniczenie pożywienia i napoju może wynikać z różnych pobudek, często czysto naturalnych, jak na przykład zdrowie, wygląd zewnętrzny, a nawet chęć dokonania w ten sposób oszczędności. O ile umiar w jedzeniu i picciu jest dla zdrowia czymś korzystnym, to całkowite pozbawienie się pożywienia i napoju na jakiś okres jest niebezpieczne dla człowieka. Mimo to ludzie czasem podejmują się głodowania i to z bardzo różnych powodów. Jedni, aby tą formą zwrócić na siebie uwagę, inni, aby przez umartwienie odrodzić się duchowo. Por. A. Staszewski, *Praktyka postu*, W drodze 7(1979)2, s. 27.

który coraz bardziej pojmowany jest jako bezosobowa siła, która wywołuje zarówno dobro, jak i zło³⁶.

W aspekcie moralnym zachowanie postu obowiązuje chrześcijanina w sumieniu jako stała i niezmienna powinność moralna, która znajduje swoją podstawę w naturze tego czynu i w ewangelicznej normie nawracania się. Kościelne przepisy postne są konkretyzacją powinności moralnej zachowania postu w postaci zróżnicowanych praktyk w zależności od okoliczności czasu i miejsca. Grzeszy się przeciw podstawowej normie pokuty chrześcijańskiej, jeżeli bez przyczyny usprawiedliwiającej nie zachowuje się ilościowo lub jakościowo znacznej części całościowo ujętego przykazania postnego, czyli gdy w praktyce lekceważy się post jako taki³⁷.

Nowe IV przykazanie kościelne: „Zachowywać nakazane posty i wstrzeмиęźliwość od pokarmów mięsnych, a w okresach pokuty powstrzymać się od udziału w zabawach”, zawarte w dotychczasowych przykazaniach trzecim i piątym³⁸, nie obowiązuje niezależnie od dyspensy, gdy występuje fizyczna lub moralna niemożliwość jego wykonania, a więc w czasie choroby, rekonwalescencji, podróży, ciężkiej pracy czy w razie braku możliwości wyboru potraw. Te sytuacje winny zachęcić do szukania innych form pokuty wyrażającej się w rezygnacji z napojów alkoholowych, papierosów, w roztroprnym korzystaniu z telewizji, Internetu, w bardziej intensywnej realizacji czynnej miłości bliźniego. Poprawne korzystanie z dobrodziejstw postu ma też właściwości lecznicze. Warto także pamiętać, że post jest dobrym środkiem duchowej ascezy i wraz z modlitwą i jałmużną, może uczyć właściwej postawy wobec Boga i człowieka³⁹. Przez post — jak pisał A. Grün — ciałem i duszą sięga się Boga oraz ciałem i duszą aprobuje się Go. Post jest krzykiem ciała ku Bogu, krzykiem z głębi, z przepaści, w której człowiek styka się z najgłębszą niemocą, zranieniem i pustką, aby dać się całkowicie pochłonąć Bożej głębi⁴⁰.

Dotychczasowe rozważania prowadzą do konkluzji, że post jest wartościową praktyką ascetyczną i duchową bronią w walce z wszelkim możliwym i nieuporządkowanym przywiązaniem do samego siebie; jest znakiem pokuty i żałoby wyrażającym zawsze szacunek wobec Boga oraz stanowi dyscyplinę polegającą na ćwiczeniu się w wyrzeczeniu w celu wyrwania się z niewoli namiętności i po-

³⁶ Por. J. Piegsa, *Człowiek — istota moralna. Religijne postawy moralności*, t. 2: *Wiara — nadzieja — miłość*, tłum. J. Knappik, Wyd. Św. Krzyża, Opole 2002, s. 30.

³⁷ Por. H. Juros, *Post*, w: *Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2004⁴, s. 319.

³⁸ Por. KKK 2042–2043.

³⁹ Por. S. Mojek, *IV przykazanie kościelne — wstrzeмиęźliwość od spożywania mięsa i post*, w: *Przykazania kościelne dzisiaj. Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Wyd. KUL, Lublin 2001, s. 168.

⁴⁰ Por. A. Grün, *Post — modlitwą ciała i duszy*, tłum. Benedyktyni tynieccy, Tyniec Wydaw. Benedyktynów, Kraków 1998, s. 86.

żądliwości. Post jest także formą solidarności i dzielenia losu z ubogim i wyraża chrześcijańską preferencyjną opcję na rzecz ubogich. Post to również metoda „odtruwania” i oczyszczania psychofizycznego organizmu człowieka. Post to proces uwalniania, proces ludzkiego rozwijania się, proces radości życia. Pościć nie znaczy żyć w biedzie, o suchym chlebie i wodzie, bez dachu nad głową. Pościć oznacza poprzestać na małym, bronić się i umieć pożegnać się ze wszystkim, co zbyt cenne. Post jest najskuteczniejszą terapią na wszystkie frustracje dnia dzisiejszego. Uwalnia ducha i serce od więzów materii⁴¹. Tę uzdrawiającą moc postu znają wszystkie religie, a chrześcijaństwo w szczególności.

2.2. Modlitwa jako zwrócenie się ku Bogu

Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego podaje następujące określenie modlitwy: „Modlitwa jest wzniesieniem duszy do Boga lub prośbą skierowaną do Niego o stosowne dobra, które będą zgodne z Jego wolą. Jest zawsze darem Boga, który przychodzi, by spotkać się z człowiekiem. Modlitwa chrześcijańska jest relacją osobową i żywą dzieci Bożych z ich nieskończonego dobrego Ojcem, z Jego Synem Jezusem Chrystusem i z Duchem Świętym, który mieszka w ich sercach”⁴².

Modlitwa, będąc jednym z kluczowych wyznaczników religijności, co znalazło swój wyraz w dwóch kategoriach antropologicznych: *homo religiosus* oraz *homo orans*⁴³, ma charakter dialogalny i relacyjny. Przy czym, w modlitwie, to Bóg pierwszy wzywa człowieka i wychodzi z miłością do człowieka, niestrudzenie wzywając go do spotkania ze sobą. Zwrócenie się człowieka do Boga stanowi odpowiedź. Ten dialogalny charakter modlitwy widoczny jest także poprzez odniesienie jej do Przymierza. Kiedy Bóg przez modlitwę objawia się samemu człowiekowi, to właśnie modlitwa ukazuje się jako wzajemne przywiązanie się i jako wydarzenie Przymierza między człowiekiem a Stwórcą. *Katechizm* w tym kontekście zauważa, że modlitwa przez słowa oraz czyny angażuje człowieka i ujawnia go w całej historii zbawienia⁴⁴.

Doświadczenie modlitwy widoczne jest na przestrzeni całych dziejów zbawienia. Pismo Święte obfituje w liczne opisy dotyczące modlitwy i jej praktykowania. Modlitwa jest skierowaniem i związaniem człowieka z Bogiem w wydarzeniach historii. Bóg jest tym, który wzywa człowieka, prowadzi go, wpływa na niego, nie niszcząc jego wolności, i spotyka go⁴⁵. Bóg niestrudzenie wzywa

⁴¹ Por. D. Tassore, *Post*, tłum. I. Burchacka, Wyd. Księży Marianów, Warszawa 2008, s. 63; Ph. Bosmans, *Być wolnym. Myśli postnowielkanocne*, tłum. J. Barganowski, Wyd. Salezjańskie, Warszawa 1993, s. 7–15.

⁴² *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, nr 534.

⁴³ Por. Z. Nabzdyk, *Modlitwa — źródło i wyraz duchowości*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, RW KUL, Lublin 1993, s. 124.

⁴⁴ Por. KKK 2567.

⁴⁵ Por. G. Piana, *Modlitwa źródłem decyzji moralnej*, w: *Perspektywy i problemy teologii moralnej*, red. G. Angelini, tłum. T. Mieszkowski, IW PAX, Warszawa 1982, s. 194.

każdą osobę do spotkania z Nim na modlitwie od początku stworzenia. Modlitwa towarzyszy całej historii zbawienia jako wzajemnie przywiązanie się człowieka do Boga⁴⁶.

W sposób doskonały i pełny istotę modlitwy pokazał Jezus Chrystus. On był tym, który uczył modlitwy, a z drugiej strony ciągle modlił się do swego Ojca. *Katechizm* w tym kontekście zauważa: „Starać się zrozumieć Jego modlitwę, o której nam mówią Jego świadkowie w Ewangelii, to znaczy zbliżyć się do Pana Jezusa, Świętego, jak do płonącego Krzewu: najpierw kontemplować Jego Samego w modlitwie, następnie słuchać, w jaki sposób uczy nas się modlić, aby w końcu poznać, jak wysłuchuje On naszej modlitwy”⁴⁷.

To zwrócenie się ku Bogu na modlitwie nie oznacza jednak, że jest ona oderwaniem się od życia. Wręcz przeciwnie, łączy się ona w ścisłym związku z życiem; jest spotkaniem z Bogiem, które realizuje się w praktyce. Modlitwa sprawia bowiem, że nie jest ono już zwykłym egzystowaniem, bezrefleksyjnym podejmowaniem codziennych czynności, ale ożywia życie tak, że staje się ono życiem osoby wierzącej. W życiu moralnym człowieka wierzącego dochodzi do aktualizowania się decyzji wiary, a ta jest podtrzymywana przez modlitwę. Stąd też bardzo istotne jest, ażeby troszczyć się o jej rozwój, gdyż wynika z tego także uporządkowanie na płaszczyźnie moralnej⁴⁸.

Z punktu widzenia teologicznego modlitwa jest przede wszystkim darem. Chrześcijanin jest dzieckiem Bożym. Bóg mówi do człowieka jak Ojciec i jednocześnie daje zdolność słuchania i mówienia do Niego jak do Ojca (por. J 1,12). Bóg, kierując swoje słowo, zaprasza jednocześnie do odpowiedzi. W tym wyraża się wspomniany już dialogalny charakter modlitwy.

Trzeba zatem nieustannie troszczyć się o uporządkowany pod względem religijnym sposób życia, to znaczy o rozwój własnego życia religijnego, czego przejawem jest życie modlitwy. Modlitwa winna być normalną funkcją życia religijnego. Ta życiowa konieczność modlitwy wzmaga się jeszcze, gdy człowiek stanie wobec potrzeby zasadniczej decyzji, jaka kształtuje na przyszłość całą egzystencję⁴⁹.

Na tle tych ogólnych rozważań o religii i modlitwie warto zatrzymać się nad modlitwą, której nauczył chrześcijan Chrystus. Już sama budowa *Ojcze nasz* i jej relacyjny charakter pozwala wyróżnić omówione dwa aspekty życia religijnego: zwrócenie się i stosunek człowieka do Boga, które wyraża inwokacja i pierw-

⁴⁶ Por. KKK 2591.

⁴⁷ KKK 2598.

⁴⁸ Por. S. Bastianel, *Modlitwa i moralność*, tłum. B. Królikowska, WAM, Kraków 1998, s. 20.

⁴⁹ Por. S. Witek, *Teologia życia duchowego*, TN KUL, Lublin 1986, s. 278.

sza część modlitwy, oraz stosunek do otaczającego świata, o którym jest mowa w drugiej części⁵⁰.

Mając na uwadze wertykalne ukierunkowanie *Modlitwy Pańskiej*, trzeba zauważyć, że jak długo człowiek przeżywa tylko swoje myśli lub powtarza swoje słowa, nie odczuwa swojej niemożności przebicia i zgłębienia tajemnicy Boga. Gdy jednak zgodzi się stać przed Bogiem w milczeniu, które jest wołaniem wiary, wszystko się zmienia. Może tylko błagać Boga, aby spojrział na niego i otworzył się na jego wołanie. Człowiek odkrywa, że wobec świętości Boga, jest tylko grzesznikiem⁵¹.

W obliczu tego człowiek poznaje wreszcie godność swojej modlitwy. Dzięki modlitwie, pomimo swojej grzesznej natury, staje się uczestnikiem natury Boskiej. Co więcej, jego modlitwa nie jest tylko i wyłącznie modlitwą jego samego, lecz Ducha Boga, który w nim mieszka. Postęp na drodze doskonałości sprawia, że modlitwa staje się aktem miłości. W niej przejawiać się będzie miłość Boga. Wszystkie władze duszy i ciała ludzkiego przez modlitwę świadomie i aktualnie zwracają się do Boga i z Nim się łączą. Dzieje się tak wtedy, gdy modlitwa przeniknie całego człowieka⁵². W modlitwie wierzący oddaje wszystko Bogu i zwraca się ku Niemu. W świetle powyższych rozważań wydaje się oczywisty i sam przez się zrozumiały fakt, że to Bóg jest źródłem i celem modlitwy⁵³.

Dla niniejszych analiz istotne znaczenie ma także często zapoznany pokutny wymiar modlitwy jako jednego z «trzech dobrych uczynków». Oba te elementy ascezy i duchowości chrześcijańskiej wzajemnie się dopełniają i wyrażają syntezę życia chrześcijańskiego. Modlitwa bowiem przypomina potrzebę obecności Boga, Jego wymagania, Jego wspaniałomyślność i opiekuńczą obecność, a także konieczność zjednoczenia się z Nim. Pokuta, z kolei, będąca ofiarą z różnych rzezy, słabości i umartwień, czyni chrześcijanina godnym rozmowy z Bogiem⁵⁴.

2.3. Jałmużna jako forma miłości społecznej

Pokutny wymiar «trzech dobrych uczynków» pozwala widzieć jałmużnę jako jedną z form miłości społecznej. Pokuta jest synonimem przemiany, a przemiana oznacza przewyciężenie wszystkiego, co sprzeciwia się godności człowieka. Jest to szczerzy powrót do Boga, nieskończenie dobrego i miłosiernego. Ów po-

⁵⁰ Por. A. Świącicki, *Modlitwa i życie*, w: *Bóg, dekalog, błogosławieństwa, modlitwa*, red. A. Świącicki, Znak, Kraków 1977, s. 231.

⁵¹ Por. Y. Raguin, *Modlić się w godzinie która jest*, W drodze, Poznań 1983, s. 24.

⁵² Por. J. Woroniecki, *Pelnia modlitwy*, W drodze, Poznań 1988, s. 64; T. Zadykowicz, *Modlitwa*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Polwen, Radom 2005, s. 333.

⁵³ Por. J. Loew, *Modlitwa w szkole wielkich przyjaciół Boga*, tłum. L. Rutowska, IW Pax, Warszawa 1977, s. 15–16.

⁵⁴ Por. Paweł VI, *Przem. „Wielki post: modlitwa i pokuta”* (Rzym, 12 lutego 1964), w: *Paweł VI, Czy modlimy się dzisiaj?*, tłum. T. Wolf, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1974, s. 88.

wrót, odczytywany jako akt miłości, będzie tym bardziej wyrazisty i pożyteczny dla człowieka, im bardziej będzie mu towarzyszyła ofiara⁵⁵.

Zarysowując kontekst, który wskazuje na sens postrzegania jałmużny przez pryzmat miłości społecznej, warto już na początku zaznaczyć, że tylko w wąskim znaczeniu stanowi ona datek przekazany osobie potrzebującej. W szerokim sensie chodzi o całościową postawę czynnej miłości chrześcijanina wobec innych ludzi. Wiąże się to bardzo ściśle z odkryciem własnych talentów i służeniem innym osobom potrzebującym. Takie rozumienie jałmużny najpełniej ukazał Jezus Chrystus. Całe Jego życie bowiem zmierzało do największej jałmużny, jaką była całkowita ofiara z samego siebie na krzyżu. Jako człowiek musiał stopniowo dorastać do tego kulminacyjnego momentu. Jednym z ważniejszych etapów w tym procesie był czterdziestodniowy post na pustyni⁵⁶.

Jałmużna nie powinna stanowić jednej z form filantropii, ale winna stać się gestem religijnym. Od takiego rozumienia jałmużny wychodzi już Stary Testament. Hojność względem ubogich związana była często ze specjalnymi uroczystościami liturgicznymi i stanowiła część składową w obchodach świąt (por. Pwt 16,11–14; Tb 2,1–2). W perspektywie starotestamentalnej gest jałmużny całą swoją wartość czerpie z tego, że dosięga samego Boga (por. Prz 19,17), daje prawo do Jego zapłaty (por. Ez 18,7) i uzyskania przebaczenia grzechów (por. Dn 4,24; Syr 3,30). Jałmużna jest równoznaczna z ofiarą złożoną Bogu (por. Syr 35,2). Pozbawiając się swoich dóbr, człowiek przez jałmużnę gromadzi sobie skarb w niebie (por. Syr 29,12)⁵⁷.

Jezus poniekąd zmienia rozumienie omawianego terminu, dodając mu nowe wymiary. Domaga się od człowieka otwarcia się ku drugiemu. Podkreśla postawę otwartości i życzliwości względem bliźniego, a także nieustanną gotowość do pomocy. Wezwanie Chrystusa odniesione do codziennych sytuacji współżycia i kontaktu z drugim uczy dawać bliźniemu i jednocześnie przyjmować to, co inni mogą mu ofiarować. To wezwanie winno przyjąć się w realnych wymiarach życia i sprawić, że człowiek trwa w nieustannej wewnętrznej postawie daru dla bliźniego⁵⁸.

Już ta krótka analiza biblijnego ujęcia jałmużny pozwala dostrzec fundamentalny jej związek z ubóstwem. Ta wzajemna relacja znajduje swoją kontynuację także we współczesnym rozumieniu jałmużny i pozwala zarazem wskazać nowe znaczenie owego uczynku miłosierdzia. *Katechizm* w tym kontekście podkreśla, iż „Wszyscy chrześcijanie powinni starać się «należycie kierować swoimi

⁵⁵ Por. Jan Paweł II, *Modlitwy i rozważania na każdy dzień roku*, red. P. Canisius, J. van Lierde, tłum. A. Sujka, Świat Książki, Warszawa 2005, s. 138.

⁵⁶ Por. F. Lagre, *Błogosławieństwa: tekst i interpretacja*, tłum. L. Balter, *Communio* 7(1987)5, s. 13.

⁵⁷ Por. C. Wiéner, *Jałmużna*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 332–333.

⁵⁸ Por. M. Valtorta, *Uczynki miłosierdzia*, tłum. E. Bromboszcz, *Vox Domini*, Katowice 2006, s. 6.

uczuciami, aby korzystanie z rzeczy ziemskich i przywiązanie do bogactw wbrew duchowi ewangelicznego ubóstwa nie przeszkadzało w osiągnięciu doskonałej miłości»⁵⁹.

Nauczanie *Katechizmu* wskazuje więc bardzo wyraźnie, że prawdziwe znaczenie ubóstwa należy odczytać w połączeniu z cnotą miłości. Choć jedną z jej form jest odniesienie się do bliźnich, to jednak tak ukierunkowana miłość posiada wymiar transcendentny właściwy miłości Bożej. Przekracza ona względy czysto ludzkie, potrafiąc zrodzić trwałe więzi życzliwości. Dzięki mocy płynącej z cnoty miłości człowiek potrafi kochać nie dlatego, że to może być dla niego po ludzku korzystne. W odniesieniu do bliźnich decyduje nie korzyść ani pożądanie czegoś, ale szlachetna życzliwość, pragnienie bezinteresownego obdarowania⁶⁰. Oznacza to, że istota miłości jest nierozzerwalnie złączona z jałmużną, która pozwala chrześcijaninowi odczytać swoje posłannictwo w świecie i wobec drugiego człowieka.

Chrześcijanie są wezwani nie tylko do ukazania prymatu miłości w życiu, ale także specyficznego charakteru tej miłości. Oznacza to równocześnie konieczność odczytania owej miłości poprzez osobę Jezusa Chrystusa, który ją objawił i potwierdził całym swoim życiem: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem” (J 15,12). W odniesieniu do drugiego człowieka najważniejszym przymiotem miłości będzie jej bezinteresowność. To wezwanie do bezinteresownej miłości powinno się odczytywać ostatecznie w świetle jej dynamicznego charakteru, związanego z rozwojem samego człowieka. Prawdziwy rozwój i doskonalenie człowieka, z kolei, jest niczym innym, jak rozwijaniem w sobie zdolności do miłości, także mocą nadprzyrodzonego obdarowania. Ten dynamizm miłości widoczny jest także w procesie otwierania się jednej osoby na drugą. Innym rodzajem miłości jest akceptacja drugiej osoby, a zupełnie czymś innym takie przeżywanie wzajemnej miłości, która prowadzi do daru z siebie i przyjęcia daru od drugiej osoby⁶¹.

W *Oređziu na Wielki Post z roku 2003* bł. Jan Paweł II przypomniał, iż jałmużna, to odmawianie sobie nie tylko tego, co zbyteczne, ale też czegoś więcej, aby podzielić się z potrzebującymi. Postawa ta prowadzi do zaparcia się siebie, bez którego nie ma autentycznego życia chrześcijańskiego. Papież zwracał także uwagę na źródło, z którego wypływa jałmużna. Jest nim ostatecznie miłość Boga, przepełniająca serce wierzącego, która winna inspirować i przemieniać ludzkie istnienie i działanie. Chrześcijanin nie będzie mógł poszukiwać prawdziwego dobra, jeśli nie żyje w miłości Chrystusa. Ojciec Święty podkreślał, że nawet

⁵⁹ KKK 2545. Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, nr 42.

⁶⁰ Por. S. Olejnik, *Dar — Wezwanie — Odpowiedź. Teologia moralna*, t. 4, s. 149.

⁶¹ Por. J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, t. 1: *Świat i wspólnota*, RW KUL, Lublin 1997, s. 216, 225.

wówczas, gdy człowiek byłby w stanie zmienić negatywne zjawiska w kwestiach gospodarczych i politycznych, to i tak każdy wynik okazałby się krótkotrwały bez miłości. Sama bowiem zdolność dawania siebie innym jest darem łaski Bożej, zgodnie z nauczaniem św. Pawła: „To Bóg jest w nas sprawcą i chcenia, i działania zgodnie z Jego wolą” (Flp 2,13)⁶².

Warto też w tym miejscu zaznaczyć, iż jałmużna jako rodzaj pomocy, opiera się na zasadzie, że ten, kto ją otrzymuje, nie powinien być uważany ani traktowany jako biedny obiekt wsparcia. Wsparcie to powinno służyć jako pomoc, a otrzymujący — zgodnie z zasadą pomocniczości — powinien w miarę możliwości ponosić częściową odpowiedzialność za swoje dalsze losy⁶³. Zatem osoba dająca jałmużnę powinna, jak już niejednokrotnie wspomniano, kierować się miłością i życzliwością, aby nie ranić zmuszonych do korzystania z pomocy, oraz roztropnością, by nie wspomagać nadużywających dobroczynności. Nie należy przy tym odmawiać wsparcia pod pretekstem użycia go na złe cele. Miłość bowiem w każdej okoliczności winna dążyć do szukania przyczyn ubóstwa oraz środków do jego przezwyciężania⁶⁴.

Obecnie, w dobie konsumizmu i materializmu praktycznego, słowo jałmużna nie ma pozytywnych konotacji. Wyczuwa się w nim coś poniżającego. Zdaje się ono zakładać system społeczny, w którym panuje niesprawiedliwość, nierówny podział dóbr; system, który należałoby zmienić drogą odpowiednich reform. Gdy tymczasem prawdziwie chrześcijański sens jałmużny jako „czynienia sprawiedliwości” przypomina, że nie ma prawdziwego nawrócenia do Boga, nie ma autentycznej religii bez naprawienia krzywd i niesprawiedliwości w stosunkach między ludźmi w życiu społecznym. Jałmużna w kontekście społecznym oznacza współczucie, miłosierdzie, a przede wszystkim solidarność. Stąd chrześcijanie swoim życiem i zaangażowaniem powinni przyczyniać się do właściwej interpretacji tego terminu i odróżniać go od negatywnego znaczenia, jakie mu się w świadomości społecznej niejednokrotnie nadaje⁶⁵.

Różne sfery solidarności właśnie z tymi, którzy cierpią, winny kształtować się nie tylko w elitarnych grupach społecznych, ale także w szerszej świadomości społecznej różnych środowisk. Chrześcijanie winni systematycznie więcej pracować, aby sfery szczególnych potrzeb ludzkich, wszelkich cierpień, krzywd i niesprawiedliwości, stały się sferami solidarności chrześcijańskiej nie tylko całego

⁶² Por. Jan Paweł II, *Orędzie na Wielki Post 2003 „Więcej szczęścia jest w dawaniu niżeli w braniu”* (7 stycznia 2003), nr 4, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 5: *Orędzia, przesłania i przemówienia okolicznościowe*, red. P. Ptasznik, Wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 69.

⁶³ Por. A. Th. Houry, *Opieka społeczna*, w: *Leksykon podstawowych pojęć religijnych*, s. 671.

⁶⁴ Por. A. Młotek, *Jałmużna*, kol. 740.

⁶⁵ Por. Jan Paweł II, *Kat. „Jałmużna jest otwarciem się ku drugim”* (28 marca 1979), nr 1–2, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 8: *Katechezy cz. 3*, red. P. Ptasznik, Wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 490.

Kościół, a właśnie poprzez Kościół — poszczególnych społeczeństw i całej ludzkości. Jeżeli żyje się w warunkach dobrobytu i pomyślności, to tym bardziej powinno się być świadomy ludzkiego ubóstwa i głodu. Każdy — jak podkreślał bł. Jan Paweł II — powinien budzić w swojej świadomości odpowiedzialność i gotowość do czynnej i skutecznej pomocy⁶⁶. Prawdziwie chrześcijańska jałmużna łączy w sobie dwie cnoty: miłość i sprawiedliwość, co jest o tyle istotne, że niekiedy sama sprawiedliwość nie wystarcza, „a nawet może prowadzić do samozaprzeczenia i samounicestwienia”⁶⁷. Musi być ona stale angażowana w kontekście troski, która osiągana jest przez miłość.

Jałmużna jest spotkaniem tego, który niesienie pomoc potrzebującemu, i tego, który przyjmuje dar drugiego, a więc jest doświadczeniem miłości. Św. Paweł nawiązuje do tego w następujących słowach: „I gdybym rozdał na jałmużnę całą majątność moją, lecz miłości bym nie miał, nic bym nie zyskał” (1Kor 13,3). Na wartość jałmużny składa się więc nade wszystko wewnętrzna wartość daru: postawa skłaniająca do dzielenia się wszystkim, gotowość do oddania siebie samego, a także gotowość przyjęcia daru od drugiego. W tym kontekście Jan Paweł II w jednej ze swoich katechez na temat jałmużny przywołał następujące słowa św. Augustyna: „Jeżeli wyciągasz rękę, aby coś dać, ale w sercu nie masz miłosierdzia, niczego nie uczyniłeś, jeśli natomiast w sercu masz miłosierdzie, choćbyś niczego nie miał do ofiarowania swoją ręką, Bóg przyjmując twą jałmużnę”⁶⁸.

Jałmużna jest sposobem, który w jakimś stopniu zapobiega złu społecznemu, jakim jest bieda. Wymaga ona jednak odrodzenia moralnego zarówno bogatych, jak i biednych. W wyzwoleniu postaw społecznych, oprócz motywów płynących z wiary i ludzkiej wrażliwości, ważną rolę odgrywa także taka polityka społeczna, która zobowiązywałaby bogatych do wypełniania ich powinności wobec biednych. W tym rozumieniu powinno się również sięgać do podstawowych założeń współczesnej nauki społecznej Kościoła. Chodzi tu o taką relację między biednym i bogatym, która nacechowana byłaby wzajemnym poszanowaniem ich godności osobistej⁶⁹.

Związana nierozzerwalnie ze współczuciem i miłosierdziem jałmużna jest otwarciem się ku drugiemu. W tym znaczeniu należy odczytywać postawę człowieka miłosiernego, a następnie wszystkie dzieła miłosierdzia wobec potrzebujących. Jałmużna jako chęć niesienia pomocy temu, kto jest w potrzebie i dzielenia z innymi swoich dóbr oznacza przede wszystkim dar wewnętrzny i dlatego budzi szacunek. Jest także nieodzownym czynnikiem nawrócenia się,

⁶⁶ Por. Jan Paweł II, *Kat. „Jałmużna — uniwersalnym znakiem sprawiedliwości i solidarności”* (4 kwietnia 1979), nr 4, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 8, s. 495.

⁶⁷ Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”* (30 listopada 1980), nr 12.

⁶⁸ Jan Paweł II, *Kat. „Prezbiter a dobra doczesne”* (21 lipca 1993), nr 5, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 7: *Katechezy cz. 2*, red. P. Ptasznik, Wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 583.

⁶⁹ Por. J. Koperek, *Problematyka ubóstwa i bogactwa w świetle społecznego nauczania Kościoła*, *Roczniki naukowe Caritas* 2(1998), s. 120.

tak jak nieodzowne są także modlitwa i post. Bardzo trafnie prawdę tę wyraża św. Augustyn w słowach, które przywołał bł. Jan Paweł II we wspomnianej już katechezie na temat jałmużny: „Jak szybko przyjmowane są modlitwy tego, kto czyni dobrze. A sprawiedliwość człowieka w teraźniejszym życiu stanowią post, jałmużna i modlitwa”⁷⁰. Widać w nich po raz kolejny integralny charakter «trzech dobrych uczynków» i ich pokutny wymiar: modlitwa jako otwarcie się wobec Boga, post jako wyraz panowania nad sobą także poprzez wyrzeczenie się czegoś, przez mówienie „nie” sobie samemu i wreszcie jałmużna jako otwarcie się wobec drugich⁷¹. Taki obraz kreśli jasno Ewangelia. Dzięki takiej postawie — w odniesieniu do Boga, do siebie samego i do bliźniego — człowiek osiąga nawrócenie i trwa w stanie nawrócenia.

3. WSPÓŁCZESNE ZAGROŻENIA W PRAKTYKOWANIU «TRZECH DOBRZYCH UCZYŃKÓW»

Pierwszym i najważniejszym uwarunkowaniem dla zrozumienia znaczenia i dla praktykowania «trzech dobrych uczynków», i zarazem jednym z najbardziej niepokojących zjawisk obecnych czasów, jest utrata lub zagubienie poczucia obecności Boga. Współczesny człowiek z trudem rozpoznaje transcendentny wymiar swojego życia. Zjawisko to dotyczy także społeczności, których kultura wyrasta z wartości chrześcijańskich, do tego stopnia, że mówi się niekiedy o epoce post-chrześcijańskiej⁷².

Zjawisko utraty wiary wyraża się w bardzo wielu zachowaniach i konkretnych postawach życiowych. Wszystkie one prowadzą ostatecznie do różnych odmian ateizmu, sekularyzmu i zgody na desakralizację życia ludzkiego. U podstaw takich zachowań leży odejście od Boga, utrata poczucia grzechu i brak nadziei na pokonanie negatywnych zjawisk. Wielu ludzi traci sens życia lub szuka zrozumienia obecnej sytuacji świata, tworząc nowe teorie usprawiedliwiające niewłaściwe zachowania⁷³.

Zasadniczą perspektywę dla tej sytuacji określa zjawisko ateizmu, który *Katechizm* — za Soborem Watykańskim II — zalicza „do najpoważniejszych spraw doby obecnej”⁷⁴. Zauważa także, że pojęcie to obejmuje bardzo zróżnicowane zjawiska, wśród których wymienia: materializm praktyczny, który ogranicza potrzeby i ambicje człowieka do przestrzeni i czasu; humanizm ateistyczny,

⁷⁰ Jan Paweł II, *Kat. „Jałmużna jest otwarciem się ku drugim”*, nr 3.

⁷¹ Por. tamże.

⁷² Por. H. Fries, *Wiara zakwestionowana*, tłum. A. Paygert, J. Zarański, IW Pax, Warszawa 1975, s. 32–33.

⁷³ Por. A. Derdziuk, *Chrześcijańskie powołanie człowieka*, w: *Wyznawać wiarę dzisiaj. Katecheza dla dorosłych na podstawie Katechizmu Kościoła Katolickiego*, red. S. Łabendowicz, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 1999, s. 449.

⁷⁴ KKK 2123. Por. także: Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 19 [dalej: KDK].

który — z kolei — błędnie uważa, że człowiek jest sam sobie celem, sam jedynym sprawcą i demiurgiem swojej własnej historii oraz błędne koncepcje wyzwolenia człowieka na drodze wyzwolenia gospodarczego i społecznego⁷⁵. W tym ostatnim przypadku „religia z natury swej stoi na przeszkodzie, gdyż budząc nadzieję człowieka na przyszłe, złudne życie, odstręcza go od budowy państwa ziemskiego”⁷⁶.

Wspomniane nurty sekularyzacyjne dotyczą zarówno Kościół jako wspólnotę, jak i także poszczególne jednostki. Odrzucenie lub negacja istnienia Boga jest zawsze grzechem przeciw cnocie religijności. W świecie zsekularyzowanym nie ma miejsca dla wiary, wiary religijnej, wiary w Boga, modlitwy, ascezy chrześcijańskiej, a tym samym dla praktykowania «trzech dobrych uczynków». Dzieje się tak tylko dlatego, że Bóg wydają się być niepotrzebny; człowiek zaś zostaje pochłonięty całkowicie przez ziemskie zadania i poczucie odpowiedzialności za świat. Dzieje się tak również z tego powodu, że właśnie ta wiara, reprezentowana w historii przez chrześcijaństwo, stała na przeszkodzie powstaniu i rozwojowi sekularyzacji, zwalczała ją jako grzech i potępiała⁷⁷.

W tym kontekście niezwykle ważnym zagrożeniem dla praktykowania «trzech dobrych uczynków» jest szerokie zjawisko utraty poczucia grzechu, czy własnej grzeszności, a tym samym i skutków z nim związanych: pożądlivosti ciała, oczu i pychy tego świata. Utrata poczucia grzechu będzie w konsekwencji prowadzić do odrzucenia uczynków pokutnych, które są zwykłymi środkami przetwarzania serca człowieka — nawrócenia. Sam proces pokuty i nawrócenia rozpoczyna się bowiem zawsze od rozpoznania i uznania własnego grzechu. Tracąc poczucie grzechu, człowiek zamiast stanąć w całej prawdzie swego sumienia, tak naprawdę od niego ucieka⁷⁸.

Zafałszowanie poczucia grzechu, albo utrata tego poczucia, prowadzi zawsze do zniekształcenia koncepcji ludzkiej wolności, a więc do zagubienia pełnej prawdy o człowieku. Grzech niszczy wolność, bo „taka jest najgłębsza natura grzechu: człowiek odrywa się od prawdy, przedkładając nad nią własną wolę. Pragnąc wyzwolić się od Boga i sam się nim stać, oszukuje i niszczy samego siebie”⁷⁹.

Ta fundamentalna prawda chrześcijańskiej antropologii, że człowiek stworzony do wolności nosi w sobie jednocześnie rozdarcie jako skutek grzechu pierwotnego, a więc prawda o potrzebie odkupienia, które niesie ze sobą wyzwolenie, jest nie tylko integralną częścią chrześcijańskiego Objawienia, ale także — jak to

⁷⁵ Por. KKK 2124. Por. także: KDK 19–20.

⁷⁶ KDK 20.

⁷⁷ Por. H. Fries, *Wiara zakwestionowana*, s. 176–177.

⁷⁸ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et poenitentia”* (2 kwietnia 1982), nr 26.

⁷⁹ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu „Libertas conscientia”* (22 marca 1986), nr 37.

podkreślał Jan Paweł II — ma dużą wartość hermeneutyczną. Pozwala bowiem bardziej realistycznie odczytać egzystencję ludzką i całą ludzką rzeczywistość. Człowiek jest kimś, kto dąży do dobra, a zarazem jest także zdolny do zła⁸⁰. Odrzucenie tej realistycznej prawdy o człowieku sprawia, że całe znaczenie «trzech dobrych uczynków» staje się nieuchwytnie i niepotrzebne, co w konsekwencji prowadzi do niedostrzegania konieczności ascezy i nawrócenia, bądź też konkretnego wysiłku człowieka w tej dziedzinie. Grzech zburzył same podstawy wewnętrznej wolności człowieka, bo spowodował zakłócenie jego władz poznawczych i dążeniowych, utrudnił człowiekowi odkrywanie i ocenę wartości, a nade wszystko pozbawił go pewnej łatwości określania proporcji między nimi. Jest to szczególnie istotne w refleksji na temat społecznych aspektów «trzech dobrych uczynków», które zawsze będą się łączyły z właściwym ustawieniem dóbr materialnych w perspektywie innych wartości, zwłaszcza tych nadprzyrodzonych, głównie względem samego Boga.

Szczególnym zagrożeniem dla praktyki «trzech dobrych uczynków» okazuje się zachwiana, albo zupełnie przestawiona hierarchia wartości, gdy środki stały się celami i odwrotnie. Chodzi o sytuację, gdy rzeczy materialne przestały być środkami, a dla wielu stały się celami życia. Ważna w tym przypadku jest umiejętność rozróżnienia wartości niższych, które mogą stanowić środki do celu (tzw. cele pośrednie) i wartości wyższych — celów w życiu człowieka. Wartości niższe stoją zawsze u podstaw, są konieczne: stanowią warunek do osiągnięcia innych wartości. Ale mają być w służbie wartości wyższych i to od nich nabierają dodatkowej wartości (szlachetności). Człowiek nie może zatrzymać się na wartościach niższych, gdyż dopiero wyższe wartości nadają im właściwą celowość. Wartości niższe są w naturalny sposób pilniejsze, dlatego łatwiej narzucają się człowiekowi. Natomiast zaspokojenie wartości wyższych jest znacznie spokojniejsze, ale za to głębsze. W tym kontekście trzeba strzec się trojakiego zafałszowania: jednostronności moralnej, czyli ograniczenia się do pewnego typu, do jednej, albo kilku sfer wartości (przy czym, najczęściej bywają pomijane wartości wyższe, choć można sobie wyobrazić i inny typ jednostronności); przewrotności moralnej, gdy człowiek przedstawia obiektywną hierarchię wartości i za wartości wyższe uznaje wartości niższe i odwrotnie (jest to więc równocześnie zmiana hierarchii celów w życiu człowieka); podłości moralnej, gdy człowiek nie tylko przedstawia hierarchię wartości, ale wartości wyższe czyni środkami do osiągania wartości niższych⁸¹.

Te i inne niebezpieczeństwa na drodze odkrywania i uznawania prawdziwej hierarchii wartości prowadzą do podstawowego pytania o kryteria, które pozwalałyby nie tylko odróżnić prawdziwe wartości od pseudowartości, ale także wśród

⁸⁰ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”* (1 maja 1991), nr 25 [dalej: CA].

⁸¹ Por. J. Nagórny, *Chrześcijańskie wychowanie do wartości moralnych*, *Seminare* 10(1994), s. 78.

rzeczywistych wartości te, które są ważniejsze od mniej ważnych. Tu szczególne wezwanie do tego, by nauczyć się rozróżniać to, co pilne w życiu człowieka, od tego, co naprawdę ważne. Dlatego tak ważne staje się tutaj prawidłowe ukształtowanie ludzkiego sumienia. W perspektywie personalistycznej nie chodzi jedynie o sam wybór takich czy innych wartości, ale o odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek przez wybór tychże określonych wartości. Jaka jest więc całościowa wizja wartości i jakie to ma odniesienia do jego projektu życia ludzkiego, w niniejszym kontekście do całości powołania.

Ukazując panoramę współczesnych zagrożeń dla praktyki «trzech dobrych uczynków», nie sposób pominąć zjawiska określanego jako cywilizacja konsumpcyjna. Konsumizm (konsumpcjonizm) stał się nowym — współczesnym — obliczem i imieniem materializmu. Jeżeli w ustroju totalitarnym ten ostatni był związany raczej z indoktrynacją ideologiczną, tak obecnie konsumizm jest w swej istocie jedną ze współczesnych ideologii o charakterze praktycznym, nie wyrażoną wprawdzie w całkowicie skonstruowanej teorii, lecz występującą na co dzień w modelach i wzorach codziennego życia (praca, konsumpcja, czas wolny). Można go także określić jako pewne zjawisko kulturowe, jakąś koncepcję życia, która preferuje dynamikę posiadania nad świadomością bycia. Podporządkowuje ona wewnętrzne i duchowe wymiary życia człowieka temu, co jest w nim materialne i instynktowne. Jest jedną z możliwych płaszczyzn alienacji człowieka, połączonej z utratą autentycznego sensu istnienia, w której „człowiek, nie uznając wartości i wielkości osoby w samym sobie i bliźnim, pozbawia się możliwości przeżycia w pełni swego człowieczeństwa i nawiązania relacji solidarności we wspólnocie z innymi ludźmi, do której został stworzony przez Boga”⁸².

Konsumizm jako postawa życiowa jest przejawem pewnej mentalności ludzkiej związanej z hedonistyczną i utylitarystyczną wizją realizacji człowieka przez siebie samego, przy czym nie dotyczy ona tylko pojedynczego człowieka, ale swym zasięgiem obejmuje także całe systemy i struktury społeczne⁸³. Jest on zawsze wyrazem fałszywej koncepcji człowieka, zafałszowania ludzkiej wolności oraz jego prawdziwego dobra. Wolność bowiem, która jest udziałem każdego człowieka, nadaje kształt życiu ludzkiemu. Od koncepcji wolności, jaką uznaje dana osoba, jest uzależniona jej postawa. Przez nią z kolei manifestuje się stosunek do Boga, do ludzi i do całego świata, w tym i do dóbr, służących zaspokajaniu różnorodnych potrzeb.

Na płaszczyźnie konkretnych postaw życiowych konsumizm pokrywa się z materializmem praktycznym lub z ekonomizmem. Obie te ideologie wyrażają również przekonanie o pierwszeństwie i nadrzędności tego, co materialne. Natomiast to, co duchowe i osobowe (działania człowieka, wartości moralne itp.),

⁸² CA 41.

⁸³ Por. CA 19, 36 i 49. Por. także: J. Mariański, *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne*, TN KUL, Lublin 1992, s. 117.

zostaje ustawione wprost lub pośrednio na pozycji podporządkowanej w stosunku do rzeczywistości materialnej⁸⁴.

Za podstawowe wyznaczniki w określaniu konsumizmu można uznać kategorie „być” i „mieć”. Zostały one wyrażone w sposób precyzyjny przez Sobór Watykański II⁸⁵ i pogłębione przez Pawła VI w encyklice *Populorum progressio*⁸⁶, a następnie przez Jana Pawła II⁸⁷. Według Papieża Polaka posiadanie dóbr samo przez się nie doskonali człowieka, jeśli nie przyczynia się do dojrzewania i ubogacenia jego „być”, czyli realizacji powołania ludzkiego poprzez przyjęcie autentycznej hierarchii wartości. „Zło nie polega na «mieć» jako takim, ale na takim «posiadaniu», które nie uwzględnia jakości i uporządkowanej hierarchii posiadanych dóbr. Jakości i hierarchii, które płyną z podporządkowania dóbr i dysponowania nimi «byciu» człowieka i jego prawdziwym powołaniu”⁸⁸.

Jeśli się uwzględni, że cechą charakterystyczną czasów obecnych jest poszerzanie tego, co konieczne do życia, to przestrzeń solidarności i miłości społecznej, które stają się fundamentem jałmużny jako «dobrego uczynku», drastycznie się zawęża. Choć nie jest to zjawisko samo w sobie negatywne, bo rozwój jest właściwym człowiekowi sposobem bycia⁸⁹, może jednak prowadzić do postawy roszczeniowej i materializmu praktycznego. Konsumizm bowiem, będąc

⁸⁴ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”* (14 września 1981), nr 13.

⁸⁵ Por. KDK 35.

⁸⁶ Por. np. nry 18–19, 49.

⁸⁷ Zdaje się, że rozróżnienie między „być” i „mieć” jako pierwszy podniósł G. Marcel w wykładzie z 1933 pt. *Być i mieć*. Wyraz „być” ujęty jest w sensie egzystencjalnym, inaczej mówiąc w sensie ludzkim. Podporządkowanie pojęcia „mieć” pojęciu „być” jest podstawową myślą ostatniego soboru, a także encyklik *Populorum progressio* oraz *Sollicitudo rei socialis*. Przy czym, o ile dwa pierwsze dokumenty podkreślają raczej antynomię pomiędzy tymi kategoriami, to Jan Paweł II zauważa relację „więcej mieć, by pełniej żyć” (Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”* (30 grudnia 1987), nr 28 [dalej: SRS]), która nie musi prowadzić do antynomii. Prymat kategorii „być” nad kategorią „mieć” w nauczaniu papieża jest także jednym z priorytetów „cywilizacji miłości”. Por. M. Graczyk, *Scalenie wiary i praktyki w nauce społecznej Kościoła o rozwoju w świetle encyklik „Populorum progressio” i „Sollicitudo rei socialis”*, *Seminare* 10(1994), s. 108.

⁸⁸ SRS 28.

⁸⁹ Paradoksalnie mechanizm rozwoju człowieka opiera się podobnie, jak w przypadku konsumpcji, na zależności potrzeby i jej zaspokojenia. Potrzeby ludzkie z natury człowieka domagają się zaspokojenia przez wartości, które tworzone są ludzkim wysiłkiem. Ten wysiłek w zaspokojeniu potrzeb, zwłaszcza gdy chodzi o potrzeby osobowe, powoduje zmianę w samej strukturze potrzeb, w tym także zmianę jakościową. Fakt ten wymusza większą ilość dóbr doskonalszych, a więc i większych wysiłków, co jest motorem rozwoju. Rozwój jest wtedy rzeczywisty, gdy odbywa się w zgodzie z najgłębiej rozumianą naturą ludzką: gdy dotyczy nie tylko dóbr materialnych lub dających się zużyć lub użyć, lecz także, jeśli zapewnia realizację innych wymiarów człowieka. Rozwój natomiast jest fałszywy, gdy odnosi się jedynie do kategorii mieć. „Nie może on tylko polegać na użyciu, na władaniu i nieograniczonym posiadaniu rzeczy stworzonych i wytworów przemysłu”, lecz na podporządkowaniu tego wszystkiego byciu człowieka, jego naturze, jego podobieństwu do Boga i powołaniu. Por. SRS 29, 32–33; J. Gocko, *Ekonomia a moralność. Poszukiwania teologicznomoralne*, RW KUL, Lublin 1996, s. 244–252; W. Gałkowski, *Być czy mieć? O właściwym wymiar ludzkiego rozwoju*, *Ethos* 3(1990)3–4, s. 331–332.

zasadniczo wytworem zawansowanych społeczeństw kapitalistycznych, odwołuje się w swych założeniach do filozofii skrajnego liberalizmu, gdzie najwyższym celem jest pomyślność wyobcowanej jednostki oraz zapewnienie jej maksimum nieskrępowanej wolności. Opierając się na skrajnym indywidualizmie i subiektywizmie, tak dalece przeakcentowuje wolność, że bardzo często jest ona utożsamiana jedynie z samą wolnością wyboru. Chęć jak największego posiadania i egoizm zamykają z jednej strony człowieka na potrzeby innych, z drugiej zaś na współpracę z nimi. Człowiek w ten sposób wyalienowany, nie będzie w stanie wyjść poza samego siebie, uczynić z siebie daru ani stworzyć autentycznie ludzkiej wspólnoty, dążącej ku swemu ostatecznemu przeznaczeniu. Zanika w nim zdolność do ofiary i poświęcenia, w relacjach międzypersonalnych dominują egoistyczne żądania, odsuwa na bok troskę o wspólnotę i innych ludzi.

Do powstania takich postaw, a co za tym idzie do rozszerzania konsumpcji, przyczynia się system nacisku psychologicznego i społecznego, w którym pierwszoplanową rolę odgrywają środki masowego przekazu. W ten sposób tworzy się zjawisko kulturowo-społeczne określane potocznie mianem kultu komfortu i racjonalizacji życia, prowadzące do absolutyzacji konsumpcji w świadomości społecznej. Komfort i tzw. racjonalizacja codziennego życia człowieka traktowana jest jako oznaka i nieodzowny środek rozwoju osoby ludzkiej. Ponadto staje się celem sama w sobie. W rzeczywistości oznacza dążenie do całkowitej eliminacji z życia człowieka ofiary i wysiłku, a przynajmniej do maksymalnego ograniczenia go. Generuje to, z kolei, postawy hedonizmu i permissywności.

Permissywność to postawa, lub styl życia, w której wolność utożsamia się z przyzwoleniem na jakikolwiek wybór. Jest on praktyczną i życiową konsekwencją relatywizmu moralnego. Akcentuje wolność ludzką, nie uznając konieczności jej ukierunkowania na prawdę i dobro. Prowadzi to do przesadnego podkreślenia wolności człowieka, a tym samym do indywidualizmu, w którym najcenniejszą wartością jest wolność i „heroiczne urzeczywistnienie siebie”, a całkowite zapomnienie o Bogu. Permissywność to także przesadna tolerancja zwłaszcza w odniesieniu do zachowań negatywnych. Związany jest nierozdzielnie z odrzuceniem porządku moralnego, prowadzi do zaniedbania ludzkiego sumienia, a w skrajnych przypadkach do pewnego rodzaju amoralizmu w duchu przekonania, że wszystko jest dozwolone⁹⁰.

Skutki będące następstwem konsumistycznej i permissywnej koncepcji życia nastawionej na używanie nie kończą się jedynie na zagrożeniach w wymiarze jednostki. Ideologie te nie tylko deprawują pojedynczego człowieka, jego wolność i hierarchię wartości. Odrzucając jednocześnie wezwanie do braterstwa i solidarności, stają się modelem kulturowym, którego wpływowi ulegają całe

⁹⁰ Por. J. Nagórny, *Chrześcijański sytuacjonizm etyczny? Próba odpowiedzi Księdza Profesora Seweryna Rosika*, Roczniki Teologiczne 50(2003)3, s. 20; tenże, *Permissywność*, w: *Encyklopedia „Białych Płam”*, t. 14, red. A. Winiarczyk, Polwen, Radom 2004, s. 97.

warstwy i grupy społeczne. Pewne mechanizmy zachowań, które w świecie ekonomii uchodzą za słuszne i konieczne, takie jak: kalkulacja ekonomiczna, nastawienie na zysk, konkurencja, zostają przeniesione w niektóre obszary relacji międzyludzkich. Oczywiście te niebezpieczeństwa płynące ze skrajnego liberalizmu, prowadzące do wytworzenia się społeczeństwa permissywnego i konsumpcyjnego, w których myli się wolność z zezwalaniem na jakikolwiek wybór, są zagrożeniem praktyki «trzech dobrych uczynków»: postu, modlitwy i jałmużny.

4. ZAKOŃCZENIE

Analizy pokutnego wymiaru «trzech dobrych uczynków» przywołały znaczenie i rolę pokuty w życiu chrześcijańskim. Jest ona wyrazem całej tradycji chrześcijańskiej, która jako lek na podstawowe zagrożenia w życiu zaleca modlitwę, post i jałmużnę, przez co rozumie uczynki miłosierdzia.

Według *Katechizmu*, czas pokuty to pora, kiedy chrześcijanie oddają się w większym stopniu postowi i modlitwie za przykładem Jezusa Chrystusa. On modlił się i pościł przez czterdzieści dni, i w ten sposób przygotował się do wypełnienia swojej misji. Podobnie i jałmużna powinna usposobić chrześcijanina do gotowości dzielenia z innymi radości i smutków, do wspomagania bliźniego, zwłaszcza potrzebującego, do dzielenia nie tylko dóbr materialnych, ale także darów ducha. Dlatego trzeba podkreślić, że zarówno post, jak i modlitwa nie są celem samym w sobie, lecz środkami do osiągnięcia celu i rozwijania darów, żeby przez nie człowiek stał się bardziej podobny do Boga Stworzyciela, właśnie tak, jak chciał tego sam Bóg, stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo⁹¹.

Wydaje się, że obecnie, gdy praktyki pokutne nakazane przez prawo Kościoła są tak ograniczone, iż nie wyczerpują w rzeczywistości obowiązku i potrzeby czynienia pokuty, trzeba jak nigdy dotąd przypominać o pokutnym wymiarze «trzech dobrych uczynków». Co więcej, jest także rzeczą konieczną, aby dojrzałość sumienia każdego wiernego pobudzała go osobiście do spontanicznego poszukiwania, a nawet do tworzenia w ramach określonych przez własną wolność, form i sposobów pokuty odpowiadających osobistym potrzebom wyzwolenia z grzechu, oczyszczenia i udoskonalenia⁹².

⁹¹ Por. KKK 1434.

⁹² Por. Jan Paweł II, *Przem. „Czyny pokutne”* (Anioł Pański, 3 marca 1985). *L'Osservatore Romano* 6(1985)3, s. 11. O konieczności spontanicznego poszukiwania, a nawet tworzenia w ramach określonych przez własną wolność, form i sposobów pokuty mówi *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1983 roku, gdy postanawia: „Wszyscy wierni, każdy na swój sposób, obowiązani są na podstawie prawa Bożego czynić pokutę. Żeby jednak wszyscy przez jakieś wspólne zachowanie złączyli się między sobą, zostają nakazane dni pokuty, w które wierni powinni się modlić w sposób szczególny, wykonywać uczynki pobożności i miłości, podejmować akty umartwienia siebie przez wniejsze wypełnianie własnych obowiązków, zwłaszcza zaś zachowywać post i wstrzemięzli-

Wielką pomocą w tym zadaniu jest odkrywanie pokutnego znaczenia «trzech dobrych uczynków»: modlitwy, postu i jałmużny. Wyznaczały one niewątpliwie drogę, która prowadziła do wspólnoty Kościoła i stała się ważnym wyznacznikiem ascezy chrześcijańskiej. Nauczanie Kościoła darzyło je i ciągle darzy szczególnym uznaniem. Te sposoby pełnienia pokuty były wspólne wszystkim okresom. Jednak w kontekście nowych uwarunkowań, okoliczności i warunków społeczno-gospodarczo-kulturowych należy wydobywać nowe sposoby ich uzasadnienia i też nowe formy ich realizacji. Trzeba też mieć świadomość, że ich znaczenie, interpretacja i wartość współcześnie bywają coraz częściej pomniejszane i zapomniane.

Wymienione wyżej uczynki pokutne niewątpliwie są przejawem zachowań chrześcijanina w obliczu elementarnych potrzeb człowieka. Dziś jednak należy nie tylko mieć na uwadze konkretnego człowieka, ale także potrzeby różnych społeczności, gdyż wszyscy tworzą jedną rodzinę ludzką. Teologia moralna społeczna wskazuje na niewystarczalność zbyt indywidualnej interpretacji cnoty pokuty, zawiera ona bowiem w sobie szeroki wymiar wspólnotowy. Przejawia się on przede wszystkim w eklezjalnym charakterze pokuty chrześcijańskiej. Do praktykowania pokuty wezwana jest bowiem cała wspólnota Kościoła, która realizuje ją w ustalonych liturgicznie czasach i formach. Podjęte rozważania z perspektywy teologii moralnej społecznej potwierdziły znaczący wpływ «trzech dobrych uczynków» na życie człowieka oraz uwypukliły ich relacyjny wymiar, to znaczy ich odniesienie do siebie, do Boga i do innych ludzi.

THREE GOOD DEEDS IN THE CONTEXT OF SOCIAL MORAL THEOLOGY

Summary

The goal of this article is recollection of traditional forms of penance often called; Three Good Deeds: fasting, almsgiving and prayer. Looking at the main object of these reflections from the point of view of social moral theology allows one to see how influential are these three good deeds on one's life, in the fulfillment of oneself, in the relationship with God as well as in the relationship with others.

Apart from the above and through the use of Biblical tradition, teaching of the Fathers and the rich teaching of the Church, it also reflects on their source of vitality from antiquity to modern times.

The final part of the research focuses on threats in practicing these three good deeds, which includes: secularism, lost sense of sin, consumerism, and permissivism.

It is worth mentioning that this refecton gains an additional value during this “year of faith,” especially if interpreted in the context of living faith. Often due to the lack of faith fasting, almsgiving and prayer are forgotten and misunderstood.

Keywords: Three good deeds, prayer, fasting, almsgiving, penance, social moral theology, moral theology, Catholic social teaching

Nota o Autorach: ks. dr hab. Jerzy Gocko SDB, prof. KUL — kierownik Katedry Teologii Moralnej Społecznej KUL, redaktor naczelny czasopism „Seminare” i „Roczniki Teologii Moralnej”.

Mgr Katarzyna Kołtun — teolog, absolwentka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

Słowa kluczowe: trzy dobre uczynki, modlitwa, post, jałmużna, pokuta, teologia moralna społeczna

Ks. TADEUSZ ZADYKOWICZ
KUL, Lublin

EGZEMPLARYZM MORALNY JAKO POSTAWA SOLIDARNA

Dzięki dokonany w XX wieku przeobrażeniom w interpretacji antycznej kategorii *mimesis*, polegającym na przeniesieniu refleksji nad tą kategorią z płaszczyzny estetycznej na płaszczyznę antropologiczną, wszystkie współczesne nauki o człowieku niemal zgodnie podkreślają fakt, że procesy naśladowcze odgrywają istotną rolę w rozwoju człowieka. To przeświadczenie stało się w ostatnich latach punktem wyjścia do ożywionej dyskusji nad podstawami, potrzebą oraz realnym wpływem wzorów osobowych i modeli etycznych na człowieka, zwłaszcza młodego. Dyskusje te prowadzone są szczególnie na terenie takich nauk, jak filozofia, psychologia, pedagogika, socjologia, ale mają one także charakter bardziej praktyczny i odnoszą się do konkretnych propozycji w dziedzinie wychowania, czy szerzej — relacji społecznych opartych na posłuszeństwie autorytetom.

Tradycyjne ujęcia roli wzorców etycznych w wychowaniu, prezentowane już przez starożytnych Greków oraz przez chrześcijaństwo, zostały współcześnie zakwestionowane na korzyść różnych teorii samorealizacji, samourzeczywistnienia z pominięciem oddziaływania z zewnątrz, bądź ograniczenia go do niezbędnego minimum. Fundamentalna zgodność co do metody wychowania, polegającej na konfrontacji własnego postępowania z inną osobą obecną, konkretną bądź z postacią fikcyjną, występującą tylko w dziele literackim czy legendzie¹, została współcześnie podważona w wielu kierunkach pedagogicznych, które — sięgając do myśli J.J. Rousseau i F. Schleiermachersa — uznały, że człowiek jest z natury doskonały; że drzemią w nim pokłady źródłowej autentyczności, które nie powinny być tłumione przez cenzurujące oddziaływanie tradycji i kultury oraz wytworzone przez nie wzorce, które tę doskonałość zniekształcają i deprawują². Poglądy te, spopularyzowane zwłaszcza przez przedstawicieli filozofii egzysten-

¹ W starożytności przedchrześcijańskiej rolę wzoru spełniały zarówno osoby obecne, jak i postacie fikcyjne występujące w dziełach literackich czy legendach. Chrześcijaństwo położyło główny nacisk na wzór realny, konkretną osobę, wskazując jednocześnie na ograniczony wpływ abstrakcyjnych idei.

² Por. B. Kiereś, *Moda na tzw. asertywność*, Człowiek w Kulturze (1999)12, s. 73; H. Kiereś, *Dobro czy wartości? Problem kryterium wychowania*, Zeszyty Edukacyjne nr 3, s. 22.

cialistycznej (J.-P. Sartre, A. Camus), a także przez freudyzm, w różnych formach przetrwały do dzisiaj zwłaszcza w założeniach tzw. pedagogiki niedyrektywnej³.

Sięgające starożytności i obecne także dzisiaj w chrześcijaństwie przeświadczenie o wartości wzorców etycznych oraz coraz powszechniejszy sprzeciw wobec tej metody formacji we współczesności każą na nowo przemyśleć ich rolę. Wydaje się, że ów egzemplaryzm moralny, jako podjęcie wobec innej osoby funkcji wzoru oraz odpowiadające mu ze strony naśladowcy poddanie swego działania zewnętrznemu modelowi, przykładowi, wzorcowi, zachowuje swoją wartość. Wzory bowiem kryją w sobie pewien potencjał, dzięki któremu możliwy jest pełniejszy rozwój człowieka oraz rozwój życia społecznego. Wydaje się, że ten potencjał może i powinien być wykorzystany w duchu solidarności, która — jako szczególnie rodzaj miłości i służby bliźniemu⁴ — zobowiązuje do zaangażowania osoby na rzecz dobra wspólnego. Jeżeli bowiem solidarność jest mocną i trwałą wolą zaangażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i dobra każdego⁵, to za ważny przejaw tej postawy należy uznać także podjęcie przez osobę funkcji wzoru względem innych.

Egzemplaryzm moralny jest swego rodzaju wkładem na rzecz dobra innej osoby i dobra wspólnego, a zarazem wyraża stałą gotowość przyjmowania i realizowania przez każdego tego, co do niego należy, i to w odniesieniu do dobra całości, czyli do dobra wspólnego. Dlatego postawa i zasada solidarności wydaje się być właściwym kontekstem dla odczytania istoty chrześcijańskiego ujęcia egzemplaryzmu moralnego. Pozwala ona bowiem ukazać wzorczość jako obowiązek chrześcijanina, który w duchu uczestnictwa, wyrażającego się w solidarności, a niekiedy także w sprzeciwie, głosi zasady moralne swoją postawą, wzywając przez to do uczestnictwa w wartościach, z którymi sam się identyfikuje. Postawą solidarną jest również postawa naśladowcy, który potrafi właściwie ocenić wartość wzorów i pójść za autentycznymi, stając się odpowiedzialnym uczestnikiem życia społecznego.

1. WZÓR JAKO WEZWANIE DO UCZESTNICTWA

Człowiek urzeczywistnia się jako osoba w szerokim kontekście społecznych i kulturowych uwarunkowań, różnych zależności i relacji. To urzeczywistnianie jest wypadkową wielu wewnętrznych oraz zewnętrznych procesów. Wśród tych uwarunkowań szczególne miejsce zajmuje mechanizm identyfikacji człowieka z drugą osobą bądź ze społecznością, w której żyje. Ludzkie myślenie i działanie

³ Twórcy pedagogiki niedyrektywnej odwołują się zwłaszcza do poglądów Carla Rogersa, Marii Montessori, Celestyna Freineta czy Owidiusza Decroly'ego. Jednym z przedstawicieli tego kierunku jest niemiecki pedagog Wolfgang Hinte.

⁴ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”* (Watykan, 30 grudnia 1987), nr 46.

⁵ Por. tamże, nr 38.

nie jest bowiem możliwe bez odniesienia się do pewnych modeli zaczerpniętych z zewnątrz. Na ten fakt zwróciły uwagę w XX wieku zwłaszcza niektóre kierunki psychologii⁶ i socjologii⁷ oraz popularne teorie wzorów osobowych, związane m.in. z takimi nazwiskami, jak M. Scheler, A. Adler, W. Flitner⁸. Wszystkie one wychodziły z założenia, że zdolność naśladowcza jest istotnym elementem *conditio humana*. Zwracał zresztą na to uwagę już Arystoteles, który określał człowieka jako *zoon mimetikotaton*.

Także i dzisiaj samo zjawisko imitacji wzorców, modeli, oparcie na ideałach, odwoływanie się do przykładów nie budzi w zasadzie żadnych wątpliwości wśród przedstawicieli różnego rodzaju nauk o człowieku. Problem zaczyna się wraz z próbą oceny tego faktu pod kątem szans i zagrożeń, zwłaszcza w dziedzinie wychowania. Procesy mimetyczne nie są bowiem jednoznaczne. Mają one raczej charakter ambiwalentny. Mogą prowadzić zarówno do rozwoju człowieka, jak i do jego destrukcji. Samo więc stwierdzenie fenomenu egzemplaryzmu moralnego oraz naturalnych jego podstaw nie oznacza jeszcze bezwarunkowej dla niego akceptacji. Jeśli bowiem w procesie naśladowczym człowiek upodabnia się do świata, a zdolność mimetyczna umożliwia mu interioryzację obrazów zewnętrznych, to nie jest obojętne przez jakie wzorce i modele człowiek jest otoczony. Całe jego zaangażowanie winno zwrócić się ku temu, by rozpoznawać i iść tylko za takimi obrazami i wzorami, które umożliwią pełny rozwój, ale też, by taki właśnie obraz prezentować wobec innych.

Człowiek musi więc mieć świadomość, że ponosi odpowiedzialność za to, jaki obraz objawia w swoim otoczeniu, ale także za dobór obrazów, które czyni przedmiotem swoich aspiracji. Ten, kto pełni rolę wzoru jest odpowiedzialny za to, jakie wartości prezentuje. Ten zaś kto jest naśladowcą, musi wykazać się otwartością, ale także krytycyzmem i sprzeciwem wobec wzorców pozornych i pseudoautorytetów. Zarówno dbałość o eksplikację autentycznych wartości, jak i otwartość na zewnętrzne wzorce, jest w swej istocie postawą solidarną, gdyż stanowi rodzaj zaangażowania na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i dobra każdego. Zaangażowanie osoby-wzoru jest swoistym wkładem w rozwój potencjalnego naśladowcy, zaś otwartość naśladowcy jest wyrazem aktywnej jego obecności we wspólnocie, która przecież buduje się bogactwem swoich członków.

⁶ Za prekursora badań w tej dziedzinie na gruncie psychologii uważa się A. Bandurę. Szczególne miejsce tej problematyce poświęciła również tzw. psychologia głębi (E. Erikson), psychologia rozwojowa oraz psychologia uczenia się (E. A. Lunzer, J.F. Morris). Współcześnie badania takie prowadzi m.in. R. van Baaren, A. Dijksterhuis, R. Tanner i T. Chartrand, P. Ekman.

⁷ Badania takie są związane z takimi nazwiskami, jak: F. Znaniecki, J. Szczepański, J. Chalaśiński, M. Ossowska.

⁸ Por. H. Barz, *Leitbilder im Wandel*, w: *Vor-Bilder. Realität und Illusion*, red. H. Schmidinger, Styria Verlag, Graz–Wien–Köln 1996, s. 200.

Każdy wzór etyczny pełni swoją rolę przez to, że stanowi spersonifikowaną formę zasad i norm działania. Nie jest on zatem bezosobową ideą, choć ta również może oddziaływać na ludzkie wybory i decyzje. Raczej „ucieleśnia” on pewne wartości, a istniejąc w szerokich relacjach społecznych, jest ich reprezentantem i stanowi ich ekspresję w określonej rzeczywistości. Tym samym wskazuje na ideał, który sam realizuje. Samą swoją obecnością otwiera on drugiego człowieka na wartości, które uobecnia i zaprasza do udziału w tym świecie wartości. Wzór działa więc przez to, że wzywa do realizacji tych ideałów, które sam ucieleśnia. Stanowi zatem wezwanie do uczestnictwa, które może się dokonać dzięki naśladowaniu. Wzór otwiera osobę — swego naśladowcę na wartości, których jest uosobieniem. Jest więc rzeczywistością *quasi*-sakramentalną. Zawiera w sobie te wartości, które na drodze naśladowania mogą stać się udziałem innej osoby. Uobecnia on to, do czego wzywa. Naśladowanie zaś prowadzi do przemiany naśladowcy według otrzymanego wzoru; a nawet „przyobleczenia się” we wzór. Daje ono zatem udział w dobrach, jakie prezentuje wzór. W procesach mimetycznych człowiek upodabnia się do świata. Umożliwiają mu one niejako wprowadzenie świata zewnętrznego do własnego wnętrza. Jest to więc szczególny rodzaj partycypacji.

W perspektywie chrześcijańskiej bycie wzorem odnosi się do integralnego rozwoju człowieka, obejmującego również jego rozwój religijny, rozwój wiary⁹. Oznacza więc czynienie widzialnym tego, co jest niewidzialne, ponadziemskie¹⁰. Chrześcijanie — jak się często podkreśla — są winni dzisiejszemu społeczeństwu wzór życia, model pozostawiony im przez Chrystusa¹¹. Winni mu są także swoją wiarę. Tę jednak wyznaje się nie tylko słowem, ale także osobistym naśladowaniem Chrystusa, które z kolei pociąga do takiej praktyki innych. Dlatego też wkład chrześcijan w ten rozwój, realizowany osobistym świadectwem życia, ich współpracę w urzeczywistnianiu „nowego stworzenia”, w „stawianiu się” człowieka na obraz i podobieństwo Boże, należy uznać za szczególny element postawy solidarnej. To w tej postawie najbardziej objawia się kreacyjna funkcja wzoru, a sama wzorczość pozostaje w służbie socjalizacji, która nie ogranicza się tylko do włączenia osoby w funkcjonowanie wspólnoty, ale też oznacza jej przyjęcie do wspólnoty z Bogiem. Naśladowanie wzoru ludzkiego nie jest wprawdzie działaniem *in persona*, jak to ma miejsce w przypadku naśladowania Chrystusa, jest ono jednak czymś więcej niż tylko zwykłym posłuszeństwem autorytetowi.

Wzory osobowe stanowią swoiste punkty orientacyjne w rozwoju człowieka. W przeciwieństwie do norm, które pełnią podobną rolę, cechuje je jednak pewien

⁹ Por. T. Hoffmann, *Jüngerschaft und Gemeinde. Eine praktisch-theologische Studie über die Erziehung zur Nachfolge in evangelikal-freikirchlichen Gemeinden im postmodern-urbanen Umfeld*, [b.m.w.] 2005, s. 25.

¹⁰ Por. H. Schmidinger, *Einleitung*, w: *Vor-Bilder. Realität und Illusion*, s. 9.

¹¹ Por. T. Hoffmann, *Jüngerschaft und Gemeinde...*, s. 11.

dynamizm, gdyż nie są one jedynie statycznymi drogowskazami, ale wskazują na te wartości, które same realizują. Rezygnacja z pełnienia takiej roli oznacza zgodę na pozbawienie członków najbliższej społeczności takich właśnie punktów orientacyjnych. Należy pamiętać, że podstawowym medium, przez które dociera się do świata wartości, jest ciało. Jest ono poniekąd „miejscem”, w którym zostały „zmagazynowane” „beztęlesne” idee, których ciało staje się nośnikiem i wyrazicielem¹². To ono pełni pośredniczącą rolę między wzorem a naśladowcą. Dzięki ciału wewnętrzne idee mogą być zakomunikowane innym i dzięki niemu także mogą być odczytane i zinterioryzowane przez odbiorcę. W procesie naśladowczym nie jest zatem obojętna również strona zewnętrzna. To ona bowiem jest nośnikiem apelu o upodobnienie się i to ona staje się pierwszym obrazem, który jest odbijany w naśladowcy.

Inspiracja zawarta we wzorze wyraża się już w pierwszym sposobie jego oddziaływania, jakim jest wywołanie zachwytu. Wzory bowiem inspirują do działania najpierw dlatego, że zadziwiają, fascynują. Ich oddziaływanie rozpoczyna się więc od wywołania pewnego stanu emocjonalnego, który — właściwie ukierunkowany — może stać się początkiem zaangażowania całej osoby. Wzór pełni jednak swoją rolę tylko wtedy, gdy jego oddziaływanie nie kończy się na wywołaniu zachwytu, ale gdy wzywa on rozum i wolę do realizacji dóbr i wartości, które w nim już zostały urzeczywistnione. Wzór umożliwia coś więcej niż tylko zachwyty wartościami, a nawet coś więcej niż poznanie wartości. Poprzez swoje oddziaływanie jest w stanie dać w nich udział. Niesie on bowiem ze sobą pewien apel: stań się taki jak ja, bądź uczestnikiem tych samych wartości. Wzór ludzki nie stanowi wprawdzie pełni cnót i wartości, jednakże wzywa do ich realizacji w takiej mierze, w jakiej je ucieleśnia. Dostarcza on niekiedy licznych przykładów, ale Wzorem w pełnym znaczeniu jest jedynie Bóg (Chrystus). Wzór ludzki partycypuje jedynie w tej ontologicznej pełni i w ograniczonym stopniu może do niej zbliżyć. Wzywa on zawsze do konkretnego działania. Jest on reprezentantem pewnego zasobu przykładów, które w procesie mimetycznym mogą zostać odwzorowane w naśladowcy.

Naśladowanie jest swego rodzaju identyfikacją ze wzorem, upodobnieniem, urzeczywistnieniem pewnego ideału uosobionego w osobie uznanej za wzór. Sama zdolność mimetyczna umożliwia człowiekowi taką identyfikację, jednakże decyzja, co stanie się przedmiotem naśladowania, zależy od człowieka i jego odpowiedzialności. Nie jest więc obojętne, jaki będzie ów wzór. Chodzi o to, by każdy powołany do roli wzoru w duchu solidarności reprezentował autentyczne wartości. Poprzez identyfikację z wartościami wzór staje się bowiem ich

¹² Na tę rolę ludzkiej cielesności w procesie naśladowczym zwraca uwagę Hans Belting, uchodzący za badacza, który swoje refleksje nad znaczeniem obrazu ściśle powiązał z zagadnieniami antropologicznymi. Por. tenże, *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, Fink, München 2001; tenże, *Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen*, Beck, München 2005.

reprezentantem w swoim środowisku, podobnie jak może stać się reprezentantem antywartości. O ile więc mimikra, która ogranicza się do fizycznego odwzorowania, jest wrodzoną zdolnością, to prawdziwe naśladowanie winno być poddane odpowiedzialności człowieka. Zjawisko egzemplaryzmu posiada więc swoje aspekty normatywne, które stają się bardziej czytelne w ścisłym powiązaniu z zasadą solidarności.

Teologiczną podstawę uczestnictwa w życiu i działaniu drugiej osoby stanowi prawda o Wcieleniu Syna Bożego. Wiara w Boga, który stał się człowiekiem, zawiera coś więcej niż tylko myśl o realizacji pewnego ideału. W Jezusie Chrystusie ideał postępowania zyskuje nowy wymiar. Bóg stał się człowiekiem po to, by umożliwić mu realizację odwiecznego zamiaru, dorastanie do pełni człowieczeństwa. To dorastanie do pełni dokonuje się — jak wielokrotnie podkreśla św. Paweł — również dzięki wzorom ludzkim¹³. One także mają inspirować do działania. Spełniają rolę motywacyjną i umożliwiają nabycie określonego sposobu zachowania, stylu życia¹⁴. Przede wszystkim jednak umożliwiają osiągnięcie stanu określonego przez obraz Boży, który na nowo zajaśniał w Chrystusie.

Oddziaływanie za pomocą wzorców jest postawą solidarną także dlatego, że jego celem jest doprowadzenie osoby do samodzielnego myślenia i działania. W żadnym wypadku celem tym nie jest wyręczenie osoby czy jej zastąpienie. Wzór ma więc jedynie umożliwić swemu naśladowcy pełne stanie się sobą. Ma on inspirować do działania w pełni wolnego. W tym kontekście warto jeszcze raz zaznaczyć, że nie wszyscy podzielają tę opinię. Historia pedagogiki jest terenem sporu o oddziaływanie wzoru i samorealizację. Nie brak w niej opinii, że tego typu oddziaływanie tłumi inicjatywę człowieka, a nawet niszczy jego wolność. Zwłaszcza kierunki nawiązujące do myśli J.J. Rousseau widzą w takim wychowaniu zaprzeczenie samodzielności człowieka, a naśladowanie uznają za cenę, jaką płaci człowiek za rezygnację z autonomicznego decydowania o swoim rozwoju. Myśl chrześcijańska podkreśla jednak, że egzemplaryzm nie wyklucza samorealizacji. Jest on bowiem działaniem solidarnym, które — co warto zauważyć — nie tylko zobowiązuje do działania, ale także zabrania wkraczania na teren cudzych obowiązków.

Przeciwnieństwem postawy solidarnej jest natomiast obojętność, która w tym wypadku objawia się rezygnacją z oddziaływania własnym wzorem. Taka postawa

¹³ Świadczą o tym między innymi teksty, w których Paweł zachęca do naśladowania siebie. Por. 1Tes 2,1–12; 1Kor 11,1; Flp 3,17; 1Kor 4,16; Ga 4,12; 2Tes 3. Por. B. Dodd, *Paul's Paradigmatic 'I'. Personal Example as Literary Strategy*, Sheffield Acad., Sheffield 1999; B. Fiore, *The function of personal example in the socratic and pastoral epistles*, Biblical Institute Press, Rome 1986, s. 164; P. Fiedler, *Jesus Christus als Urbild und Vorbild*, w: *Christ werden braucht Vorbilder. Beiträge zur Neubegründung der Leitbildthematik in der religiösen Erziehung und Bildung*, red. G. Biemer, A. Biesinger, Matthias — Grünewald — Verlag, Mainz 1983, s. 39–43.

¹⁴ Por. H.P. Siller, *Die Schar der Zeugen in unseren Unterricht, w: Christ werden braucht Vorbilder*, s. 55.

znalazła wyraz w wielu współczesnych modelach wychowania, odwołujących się zresztą do wcześniejszych — wspomnianych już — poglądów (J. J. Rousseau, M. Montessori), według których tylko powstrzymanie się od oddziaływania poprzez wzór czy autorytet umożliwi wychowankowi pełną samorealizację i jest potwierdzeniem jego wolności. Kierunki te utożsamiają oddziaływanie przez wzory z naruszeniem ludzkiej wolności. Ich zdaniem, w takim oddziaływaniu wyraża się brak szacunku dla człowieka, traktowanie go jako „przedmiotu”, a nie jako w pełni wolnego i odpowiedzialnego „podmiotu”. Jest to także — w ich opinii — brak wiary w to, że człowiek jest w pełni autorem swoich czynów.

Naśladowanie nie oznacza prostej reprodukcji. Dlatego również oddziaływanie wzoru jest oddziaływaniem w pełni solidarnym, tzn. takim, które nie odbiera inicjatywy i możliwości zaangażowania naśladowcy. To zaangażowanie wyraża się m.in. w konieczności pewnej weryfikacji wzorców, jakie dzisiaj proponuje świat. Dostarcza on ich bowiem w takiej ilości, że wśród nich nie brak i takich, które ubezwłasnowolniają, a ich wpływ jest niekiedy skrajnie destrukcyjny. Wobec takich wzorów potrzebny jest sprzeciw, a niekiedy także swoiste kontrapozory i kontramodele, które będą stanowiły ewangeliczny znak sprzeciwu.

2. WZÓR JAKO ZNAK SPRZECIWU

Sama zdolność mimetyczna ma charakter obojętny — nie jest ani dobra ani zła. Wartość moralną nadaje jej wzór, do którego się odnosi. Tym samym może być ona zarówno siłą konstruktywną, jak i drogą do destrukcji człowieka. Ten ambiwalentny charakter sprawia, że w bogatym świecie wzorów, przykładów, symboli, którymi otoczony jest współczesny człowiek, trzeba rozpoznać i wybrać jako przedmiot naśladowania jedynie te, które przyczyniają się do autentycznego rozwoju. W kulturze, która obfituje w różne — często przeciwstawne — wzorce, solidarny wkład osoby oparty na świadectwie, będzie zawsze stanowił znak sprzeciwu. Wobec wszystkich programów, które nie są w stanie wyprowadzić człowieka poza granice wąskiego sukcesu i chwilowego zadowolenia, wobec różnych ideologii i światopoglądów, ze szczególną kontestacją będzie spotykało się świadectwo wartościom nieprzemijającym i ostatecznemu sensowi życia. O ile więc kultura postmodernistyczna skłonna jest zaakceptować najróżniejsze wzorce i modele życia, to takiej akceptacji odmawia się ewangelicznemu stylowi, zwłaszcza jeśli staje się on pewną propozycją w ramach życia społecznego. W obecnej sytuacji trudno już liczyć na uznanie, z jakim ewangeliczny model życia spotykał się jeszcze niedawno nawet ze strony osób i środowisk laickich. Dzisiaj trzeba raczej liczyć się z krytyką, a być może nawet więcej — z jawnym bądź zakamuflowanym zwalczaniem.

Ten sprzeciw rodzi się na bazie różnych poglądów filozoficznych (zwłaszcza myśli — jak ich nazywa P. Ricoeur — „mistrzów podejrzeń”: K. Marksa,

L. Feuerbacha i F. Nietzschego), nurtów myślowych (szczególnie odwołujących się do postmodernizmu) oraz różnych wizji człowieka, zwłaszcza indywidualizmu, który traktuje go jako byt całkowicie samowystarczalny i jako wyłączone źródło wszelkich zasad, a zasadę rozwoju człowieka umieszcza w nim samym. Moralności naśladowania wzorców nie sprzyja skrajna autonomia, podobnie zresztą, jak nie sprzyja jej zanegowanie indywidualnego wymiaru ludzkiego życia. Skrajny kolektywizm bowiem pozbawia naśladowanie jego charakteru osobowego, czyniąc z niego działanie wyłącznie konformizujące. Sprzeciw wobec wzorów ma niekiedy podłoże ideologiczne. Nie sprzyja im także pragmatyczne ukierunkowanie edukacji i całego życia społecznego. Odrzucenie istnienia celów i ideałów niezmiennych oraz nastawienie na użyteczność, zdobywanie praktycznych umiejętności prowadzi często do lekceważenia sfery moralności, a nawet pogardy dla ideałów oraz uosabiających je wzorów. W świecie, w którym wszystko jest względne, płynne, sprzeciw budzi wartość takiego aktu mimetycznego, w którym rzekomo dokonuje się rozróżnianie między prawdą a fałszem, między dobrem a złem.

Kościół jednak, a w nim każdy wierzący, powołany do naśladowania swego Mistrza, musi dzielić z Nim również los „znaku sprzeciwu” (por. Łk 2,34). Chrystus nie obiecuje przecież łatwego życia tym, którzy Go naśladowują. Zapowiada raczej, że idąc za Nim, będą musieli stać się znakiem sprzeciwu. Jeżeli On sam cierpiał prześladowanie, to stanie się ono również udziałem Jego uczniów: „Miejcie się na baczości przed ludźmi! — zapowiada. Będą was wydawać sądom i w swych synagogach będą was biczować” (Mt 10,17). Chrystus zawsze będzie „znakiem sprzeciwu”. Również świadectwo Kościoła w życiu społecznym będzie budzić sprzeciw pewnych środowisk. Wierny swej misji, musi on jednak podjąć to wielkie zadanie służebnej obecności w świecie — obecności, która jest ewangelizacją. Jest to jego prawo i zarazem podstawowy obowiązek. Co więcej, ten „sprzeciw” jest dla Kościoła jakimś potwierdzeniem bycia sobą, bycia w prawdzie. Jako znak sprzeciwu, winien on przyczyniać się do uwrażliwienia sumienia społeczeństwa i tym samym do dobra państwa. Celem ewangelizacji jest bowiem „przekształcanie od wewnątrz, odnawianie samej ludzkości”¹⁵.

Wzór może spełnić swoją rolę tylko wtedy, gdy w jak najdoskonalszym stopniu odbija ideał, którego jest reprezentantem. To dlatego Kościół przypomina: „Jako głosiciele Chrystusa zostajemy przede wszystkim sami zaproszeni do zażyłości z Nim: nie możemy przecież dać innym tego, czego sami nie posiadamy! Ludzie pragną Chrystusa i to pragnienie jest obecne — choć wiele zdaje się temu zaprzeczać — także we współczesnym społeczeństwie, ujawnia się pośród sprzeczności, jakie niosą z sobą nowe formy duchowości, dochodzi do głosu nawet wówczas, gdy w debacie o wielkich problemach etycznych świadectwo Kościoła staje się znakiem sprzeciwu. Tego pragnienia Chrystusa — uświadomionego lub

¹⁵ Por. Paweł VI, *Adhortacja apostołska „Evangelii nuntiandi”* (8 grudnia 1975), nr 18.

nie — nie można ugasić pustymi słowami. Tylko prawdziwi świadkowie mogą wiarygodnie przekazywać słowo, które zbawia¹⁶. Tylko nadzieja płynąca z wiary w zmartwychwstanie może pobudzić do dawania w codziennym życiu godnej odpowiedzi na niezmierną miłość Boga. Jedyne z tą nadzieją — mówi Jan Paweł II — możemy iść do tych, „którzy się źle mają” (Mt 9,12) i być apostołami Bożej, uzdrawiającej miłości¹⁷. Papież, odnosząc się do wcześniej wypowiedzianych przez siebie słów, że „Polska stała się w naszych czasach ziemią szczególnie odpowiedzialnego świadectwa”¹⁸, dodaje, że „musi to być świadectwo czynnego miłosierdzia, zbudowane na wierze w zmartwychwstanie. Tylko takie świadectwo jest znakiem nadziei dla współczesnego człowieka, zwłaszcza dla młodego pokolenia; a jeśli dla niektórych jest ono również «znakiem sprzeciwu», to niech ten sprzeciw nigdy nas nie odwiedzie od wierności Chrystusowi ukrzyżowanemu i zmartwychwstałemu”¹⁹.

W nauczaniu Kościoła nie brak tekstów, które tę funkcję znaku sprzeciwu wiążą szczególnie z niektórymi typami posłannictw. Dotyczy to zwłaszcza życia zakonnego. „Zakonnicy — mówi Papież — przez swój styl życia winni być znakiem sprzeciwu, świadectwem kontrkultury w świecie, który zbyt często szuka tylko własnego zadowolenia i samorealizacji, który odpycha ubogich i słabych, który jest nietolerancyjny i wrogi wobec mniejszości, który jest hałaśliwy, rozkrzyczany i frenetyczny. Zakonnicy — przez swą miłość do wszystkich ludzi, którą wyraża ślub czystości, przez rezygnację z niezależności i prostotę życia, wyrażoną w ślubie ubóstwa, przez swą dyspozycyjność i poddanie woli, wynikające ze ślubu posłuszeństwa, przez swą gotowość podporządkowania się wymogom życia we wspólnocie z innymi, przez swą więź z Trójjedynym Bogiem stanowią realną i ważką alternatywę dla tego, co jest, i głoszą obietnicę tego, co ma nadejść”²⁰. „Świat potrzebuje tego autentycznego znaku «sprzeciwu» konsekracji zakonnej jako nieustannego zaczynu zbawczej odnowy”²¹.

Podjęcie w duchu solidarności funkcji wzoru jest wyrazem sprzeciwu wobec innych modeli i wzorów. Należy jednak przy tym dodać, że również oparcie swego życia na takim wzorze (naśladowanie) wymaga niekiedy męstwa wyrażającego się sprzeciwem wobec powszechnych tendencji. Już Pismo Święte pokazuje, że pójście za osobą i jej naśladowanie wiąże się zawsze z pewnego rodzaju wyrzeczeniem, porzuceniem jakichś dóbr, rozluźnieniem relacji. Teksty biblijne mówią o krzyżu jako nieodłącznym elemencie naśladowania²². Nie można

¹⁶ Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 2001 r.*, nr 3.

¹⁷ Por. tenże, *Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej* (Warszawa, 13 czerwca 1999).

¹⁸ Tenże, *Homilia na Placu Zwycięstwa* (2 czerwca 1979).

¹⁹ Tenże, *Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej* (Warszawa, 13 czerwca 1999).

²⁰ Tenże, *List do Biskupów Stanów Zjednoczonych na temat życia zakonnego*.

²¹ Tenże, *Adhortacja apostolska „Redemptionis donum”* (Watykan, 25 marca 1984), nr 14.

²² Jezus wyraźnie wiąże naśladowanie Go z „dźwiganiem krzyża” (por. Mk 8,34; Mt 10,38; Łk 14,27).

jednak zapominać, że krzyż Chrystusa jest przede wszystkim objawieniem Jego miłości. Dlatego zaproszenie do dźwigania krzyża jest tak naprawdę zaproszeniem do udziału w Jego miłości, a nie do cierpienia.

Także i dzisiaj bycie Jego naśladowcą oznacza pewnego rodzaju „zaparcie się siebie”, bycie znakiem sprzeciwu, ale przede wszystkim oznacza miłość do osób, wobec których Jego wzór jest prezentowany. Naśladowanie związane z dźwiganiem krzyża jest zaangażowaniem w tworzenie dobra; jest znakiem miłości i całkowitego oddania. Niesienie go „za Chrystusem” oznacza jednocześnie się z Nim w ofiarowaniu największego dowodu miłości. Postępowanie za Chrystusem drogą krzyża jest jednocześnie służbą innym, a tym, co skłania do tej służby, jest miłość, która ma swoje źródło i swój wzór w dziele zbawienia. Dźwigać krzyż za Jezusem i z Nim oznacza także przyjąć odpowiedzialność za bliźniego i jego zbawienie, kierując się miłością ku niemu. Wzywając do naśladowania, Jezus wzywa więc swoich uczniów do pokornego służenia innym²³. To wezwanie dochodzi do głosu najczęściej w obliczu niezdrowej rywalizacji, licytowania się i różnych sprzeczek, jakie miały miejsce w gronie uczniów (por. Mk 9,34; Łk 9,46; 22,24; Mt 18,1; 20,20–21; Mk 10,35–37).

Współczesny świat jest wielkim targowiskiem przeróżnych wzorców i modeli. Zadaniem chrześcijan jest nie tylko wniesienie w ten świat najwyższego Wzoru i postawienie Go obok innych, ale także odważny sprzeciw wobec wszelkich wzorów pozornych i pseudoautorytetów. Tylko bowiem przyjęcie w duchu solidarności autentycznych wzorów oznacza zawiązanie wspólnoty, która wykracza poza zwykłe współistnienie. Egzemplaryzm moralny nie może być zatem postrzegany jedynie w kategoriach wąskich relacji między wzorem a naśladowcą, ale musi być odniesiony także do szerszych relacji społecznych, jakie powstają na płaszczyźnie naśladowania.

3. SPOŁECZNY WYMIAR EGZEMPLARYZMU

Pełny rozwój osoby nie jest możliwy bez wspólnoty i poza wspólnotą. Ta zaś oddziałuje na swoich członków nie tylko poprzez bezosobowe ideały czy prawa, ale także poprzez konkretne wzorce oraz propozycje ich naśladowania. Procesy mimetyczne przyczyniają się jednocześnie do budowania wspólnoty między wzorem a naśladowcą, ale także tę wąską wspólnotę przekraczają. Jeden wzorec może bowiem pociągać za sobą wielu naśladowców, ale też jeden naśladowca potrzebuje dla pełnego rozwoju wielu wzorców. Wzory są więc we wspólnocie i dla wspólnoty²⁴. Ich wspólnotowy a zarazem wspólnototwórczy charakter jest podstawą uczestnictwa w duchu solidarności i sprzeciwu.

²³ Por. F. Mickiewicz, *Wspólnota uczniów Jezusa. Powołanie — formacja — posłannictwo*, Apostolicum, Ząbki 2008, s. 60.

²⁴ Por. T. Hoffmann, *Jüngerschaft und Gemeinde...*, s. 87.

Podjęcie funkcji wzoru oznacza udział w rozwoju osoby, do której ten wzór jest skierowany. Egzemplaryzm moralny jest bowiem w swej istocie rodzajem udziału jednej osoby w życiu innej osoby w duchu miłości i odpowiedzialności. Udział ten jednak nie może być ujmowany na zasadzie wąskich relacji ja—ty. Jest on wyrazem szerszych relacji międzyosobowych i zarazem te relacje buduje. Osoba jako wzór działa bowiem razem z innymi, spełniając czyny prawdziwie ludzkie we wspólnocie i w jakiejś mierze dla wspólnoty, choć jej działanie często skierowane jest bezpośrednio ku pojedynczym osobom. Naśladowca zaś czerpie liczne wzory ze społeczności, nie ograniczając się do jednego. Żaden bowiem człowiek nie jest wzorem w stopniu absolutnym. Dostarcza on raczej przykładów, których suma nie stanowi jednak pełni, do której został wezwany w akcie stworzenia oraz nowego stworzenia.

Dlatego ten rodzaj uczestnictwa w życiu społecznym, jakim jest egzemplaryzm, winien być zawsze odnoszony do szerszej perspektywy społecznej. Oznacza to najpierw, że człowiek, uczestnicząc w życiu społecznym w ten właśnie sposób (jako wzór, jako nauczyciel, mistrz), nie przestaje i nie powinien przestać być sobą. Osoba bowiem jest wartością samą w sobie i nie może być jedynie „użyta”, sprowadzona do roli narzędzia czy rzeczy. Ważne jest przede wszystkim to, kim człowiek jest i kim się staje poprzez swoje uczestnictwo w życiu społecznym. Stąd też „wzorcze” zaangażowanie chrześcijan musi mieć na celu jedynie troskę o dobro osoby, którym jest ostatecznie sama osoba. Jest ono zatem czymś więcej niż zwykłym „wkładem”, jaki każdy człowiek wnosi w życie społeczne. Jak w każdej formie uczestnictwa, chodzi w nim nie tylko o to, co człowiek czyni dla wspólnoty, ale kim jest we wspólnocie i w jaki sposób siebie samego daje tej wspólnocie. Chrześcijańska wizja naśladowania zakłada więc również rozwój samej osoby-wzoru. We wspólnocie bowiem każdy potrzebuje wzoru i każdy powołany jest do bycia wzorem. Ten proces o charakterze zwrotnym prowadzi nie tylko do przemiany konkretną osobę, ale przyczynia się także do przemiany całego społeczeństwa, które w naśladowcy określonego wzoru, będącym zresztą również wzorem, zyskuje reprezentanta wartości i odpowiedzialnego członka życia społecznego.

Uczestnictwo — jak uczy Katechizm — urzeczywistnia się najpierw w podejmowaniu tych zadań, za które ponosi się osobistą odpowiedzialność²⁵ i zaczyna się od wychowania i kultury²⁶. To oznacza, że powołanie do bycia wzorem jako wyraz postawy solidarnej ma charakter powszechny, a jednocześnie, z pełnionych funkcji płyną specyficzne zadania. Peter Struck w swojej książce *Die Kunst der Erziehung* stawia tezę, że dziś utraciły swoją rolę takie wzory, których

²⁵ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994, nr 1914.

²⁶ Por. tamże, nr 1917.

osobiście się nie zna²⁷. Zdaje się temu przeczyć doświadczenie, które wskazuje, że rangę wzorów zyskują dziś często osoby znane jedynie z mediów. Tak czy inaczej wzór możliwy jest do przyjęcia tylko w ramach istniejącej wspólnoty międzypersonalnej, która stanowi właściwe miejsce transferu wartości między nim a naśladowcą. Komunikacja wartości między wzorem a naśladowcą może dokonywać się jedynie w już istniejącej wspólnocie między nimi. Naśladowanie jest bowiem odpowiedzią na rozpoznany fakt współzależności. Identyfikacja z drugim człowiekiem możliwa jest tylko na bazie konkretnej interakcji i kooperacji, a ta jest możliwa tylko między osobami realnymi, obecnymi.

Wzór może oddziaływać jedynie w atmosferze miłości. Poza tą relacją jego oddziaływanie jest ograniczone lub w ogóle niemożliwe. Już Platon zwracał uwagę na istnienie *methexis*, która stanowi swoisty pomost między wzorem a naśladowcą. To dzięki temu pomostowi możliwy jest transfer wartości reprezentowanych przez wzór na swego naśladowcę. Trzeba jednak zaznaczyć, że to wezwanie do uczestnictwa w wartościach, których nośnikiem jest wzór, może dokonywać się również w sposób niezamierzony. Już sama relacja międzypersonalna stanowi wystarczającą płaszczyznę przekazu wartości między osobą-wzorem a naśladowcą. Miłość jednak jest nie tylko właściwą płaszczyzną przekazu wartości, ale także celem procesów naśladowczych²⁸. Wraz z innymi cnotami społecznymi ma być ona treścią naśladowania i przyczyniać się do doskonalenia relacji społecznych, w których żyje naśladowca.

Każdy, kto pretenduje do funkcji wzoru, winien posiadać pewne cechy, które sprawią, że jego wkład w rozwój drugiej osoby będzie w istocie postawą solidarną. Człowiek taki musi najpierw we własnym życiu zrealizować wartości, ideały, które chce i powinien przekazać jako wzór. Nie może on jednak dążyć do zatarcia indywidualności swego naśladowcy. Przeciwnie, musi uszanować jego tożsamość. Tylko wówczas jego życie stanie się świadectwem. Dotyczy to zwłaszcza nauczyciela, którego powołaniem jest uczestnictwo w świecie ucznia. Ten świat stanowią liczne uwarunkowania życiowe. Doskonałym wzorem takiej postawy jest Jezus, który, powołując swoich uczniów, musiał najpierw zjednoczyć się z nimi. To zjednoczenie dokonało się poprzez przyjęcie całej kondycji człowieka, a następnie poprzez wejście w ich codzienność. Jednak prawdziwym posłannictwem nauczyciela jest zaproszenie ucznia do wejścia w swój świat. Tym światem jest świat wartości przeżytych i zrealizowanych. Zadaniem nauczyciela jest danie możliwości uczniowi uczestnictwa w tym świecie. Aby wypełnić to zadanie, nauczyciel musi mieć świadomość, że uczy nie tylko swoim słowem,

²⁷ Por. P. Struck, *Die Kunst der Erziehung. Ein Plädoyer für ein zeitgemäßes. Zusammenleben mit Kindern und Jugendlichen*, Wiss. Buchges, Darmstadt 1996, s. 149. Por. także: R. Ebner, *Vorbilder und ihre Bedeutung für die religiöse Erziehung in der Sekundarstufe. Eine wissenschaftliche Darstellung mit einer empirischen Untersuchung*, EOS-Verlag, St. Ottilien 1988, s. 283.

²⁸ Por. A. Biesinger, *Empirisch-ethische Grundzüge des Nachahmungslernens. Humanwissenschaftliche Orientierung*, w: *Christ werden braucht Vorbilder*, s. 57.

ale całą swą osobą, także swoim życiem, przykładem, wzorem. Ta ewangeliczna wizja szkoły jako „wspólnoty drogi”, „wspólnoty życia”, oraz nauczyciela jako modelu, a ucznia jako naśladowcy²⁹, została dziś przyćmiona przez wizję sprowadzającą szkołę do relacji czysto funkcjonalnych.

Ze względu na współczesny kontekst należy na nowo udzielić odpowiedzi na pytanie, jak chrześcijanie mówią o Chrystusie³⁰ i jak winni o Nim mówić ludzie szczególnie za to odpowiedzialni. Wbrew sprzeciwowi trzeba tę funkcję wiązać nade wszystko ze świadectwem (*martyrium*), które jednak nie niszczy duchowo-cieleśnych możliwości samourzeczywistniania, jakie tkwią w naśladowcy. Oddziaływanie poprzez wzór jest postawą solidarną tym bardziej, że nie zastępuje człowieka w jego samourzeczywistnianiu, ale stwarza ku temu warunki. Nie jest więc ono wyręczaniem, ale dowartościowaniem człowieka, jego kreatywności³¹. Identyfikacja, która należy do istoty naśladowania, nie staje się tu powodem utraty tożsamości, ale podstawą głębokich relacji międzyosobowych z założeniem wszakże ich odrębności. Tym, co stanowi zagrożenie dla społecznego charakteru naśladowania, jest sprowadzenie go do mechanicznego, automatycznego powtarzania, upodabniania się do zachowań wzoru.

Podjęcie roli wzoru wobec innych ludzi oraz wobec całej społeczności jest formą służby tej społeczności. Działanie to będzie jednak w pełni skuteczne tylko wtedy, gdy spotka się z wolą naśladowania. Zdolność naśladowcza odgrywa wielką rolę nie tylko w świecie sztuki, muzyki, literatury, ale także w dziedzinie wychowania. Uruchamia ona także całą dynamikę życia społecznego i przyczynia się do jego przekształcania. Ujęcie egzemplaryzmu moralnego jako postawy solidarnej pomaga zrozumieć, że nie jest on zwykłym tworzeniem kopii aż do utraty tożsamości. Nie jest on także działaniem konformizującym. Ważniejszym od samego podobieństwa i od przystosowania się jest szczególnie rodzaj relacji, jaka powstaje między osobą-wzorem a osobą-naśladowcą, między wzorami oraz między naśladowcami. Nie jest on także zwykłym podporządkowaniem się osoby społeczności. Prawdziwa społeczność jest wtedy, gdy każdy w niej jest biorcą, a zarazem wnosi w nią swój wkład. Za szczególnie rodzaj „wkładu” należy uznać motywowane chęcią uczestnictwa w duchu solidarności podjęcie funkcji wzoru osobowego.

W świetle listów Pawłowych można stwierdzić, że bycie wzorem dla innych jest szczególnym rodzajem miłości społecznej. Paweł bowiem nie tylko zachęca do naśladowania Chrystusa, ale też wielokrotnie siebie stawia za wzór (por. 1 Tes 2,1–12; 1 Kor 11,1; Flp 3,17; por. także: 1 Kor 4,16; Ga 4,12). Jak wskazuje zwłaszcza Drugi List do Tesaloniczan, ta wzorczość odnosi się szczególnie do miłości oraz jej cechy, jaką jest bezinteresowność (por. rozdz. 3). Paweł stawia

²⁹ Por. tamże, s. 56.

³⁰ Por. T. Hoffmann, *Jüngerschaft und Gemeinde...*, s. 13.

³¹ Por. A. Biesinger, *Empirisch-ethische Grundzüge des Nachahmungslernens...*, s. 62.

za wzór wspólnotom nie tylko swoją miłość, ale także miłość innych wspólnot (por. 2Tes 1,1–8; 2Tes 3,13–14; 2Kor 8,1–5). Należy przy tym jednak mocno podkreślić, że Apostoł, ukazując wzory ludzkie, powołuje się na ich praktykę naśladowania Chrystusa (por. 1Kor 11,1; Ef 5,1–2). Człowiek, będąc naśladowcą Chrystusa, staje się manifestantem prawdziwych wartości, wśród których pierwsze miejsce zajmuje miłość: „pokazałem wam, że tak pracując trzeba wspierać słabych i pamiętać o słowach Pana Jezusa, który powiedział: «Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu»” (Dz 20,35). Miłość na wzór Jezusa jest zatem postawą w pełni solidarną, tak jak postawą solidarną jest oparcie swego działania na wzorze Jego naśladowcy.

MORAL EXEMPLARISM AS AN ATTITUDE OF SOLIDARITY

Summary

Imitation is an important factor in the moral development of the human person. Taking on the function of an example or model for others and the corresponding actions of the imitators who conform to those of the external model may be interpreted as an attitude of solidarity. This specific kind of love and service to others obliges people to involvement for the sake of the common good, for the well-being of all and everyone. An important element of this commitment is exhibiting in one's own behavior authentic values, which take on the stature of an exemplar or model for others. In that way, moral exemplarism is a kind of contribution to the well-being of others and to the common good, as it is a call to participate in the values interiorized by the model. The imitator's attitude can also be seen as one of solidarity, through which he is able to properly assess the values of the models, and follow only the real ones. In this manner, he can become a responsible participant in society. Openness towards models is a sign of an active presence in community life, which builds up the richness of its members.

Keywords: solidarity, imitation, ethical examples and models

Nota o Autorze: ks. dr hab. Tadeusz Zadykowicz — pracownik naukowo-dydaktyczny w Instytucie Teologii Moralnej KUL; adiunkt Katedry Teologii Moralnej Ogólnej. Główne kierunki badań: moralność życia religijnego; współczesny kontekst życia religijno-moralnego; biblijne oraz kulturowe przesłanki moralności; rola wzorów osobowych w chrześcijańskim życiu moralnym.

Słowa kluczowe: solidarność, naśladowanie, wzorce i modele etyczne

Ks. AKADIUSZ DOMASZK SDB
Wydział Prawa Kanonicznego UKSW, Warszawa

ŚRODKI KOMUNIKACJI SPOŁECZNEJ W NAUCZANIU KOŚCIOŁA I MISJI EWANGELIZACYJNEJ

1. WSTĘP

„Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28,19), to wezwanie Jezusa Kościół realizuje w każdym czasie i miejscu, ale również z wykorzystaniem różnorodnych środków. Kościół katolicki zauważył dynamiczny rozwój środków komunikacji społecznej w ostatnich wiekach. Więcej, włączył te narzędzia komunikacji w realizację misji ewangelizacyjnej. Jednocześnie — podążając za myślą ostatniego soboru powszechnego — można je nazwać darem Bożym¹.

Służba ewangelizacji, którą w aktualnym kontekście można również nazwać nową ewangelizacją, łączy się z dostępnymi narzędziami. Są nimi m.in. środki komunikacji społecznej. Magisterium Kościoła wielokrotnie wypowiadało się nt. narzędzi komunikacji, ich znaczenia w życiu społecznym, jak również wykorzystania w misji Kościoła. Ze względu na obszerność zagadnienia, autor przybliży wybrane zagadnienia, poczynając od nauczania Soboru Watykańskiego II. Wraz z dokumentami Magisterium Kościoła dotyczącymi tej tematyki, poruszone będą odnośne normy prawa kanonicznego.

Tytułem wyjaśnienia można zaznaczyć, że zagadnienie nowej ewangelizacji rozwinęło się po Soborze Watykańskim II. Ewangelia jest wciąż ta sama, zmieniają się jedynie uwarunkowania jej głoszenia. „Jeżeli od czasu *Ewangelii nuntiandi* powtarza się zwrot *nowa ewangelizacja*, to tylko w znaczeniu nowych wyznań, jakie dla posłannictwa Kościoła stwarza współczesny świat”².

¹ Poniższe opracowanie zostało wygłoszone dla wychowawców zakonnych domów formacyjnych Towarzystwa św. Franciszka Salezego, które odbyło się w Łądzie n. Wartą, 25–28 czerwca 2012 r. *Środki komunikacji społecznej, jako dar Boży*; por. Sobór Watykański II, *Dekret o środkach społecznego przekazu „Inter mirifica”* (4 grudnia 1963), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje Dekrety Deklaracje*, Poznań 2002, s. 87–95, nr 1.

² Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 97.

2. KOŚCIÓŁ A MEDIA

Liczne dokumenty Magisterium Kościoła w pozytywny sposób odnoszą się do środków społecznego przekazu. Sobór Watykański II wydał osobny dokument poświęcony tej tematyce, tj. dekret *Inter mirifica*. Jego tekst wskazuje na troskę Kościoła, który śledzi zdobycze techniki oraz ludzkiej myśli, m.in.: prasę, kino, radio i telewizję³.

Środki te niosą pozytywne i negatywne skutki. Media bowiem są wyrazem ludzkiego ducha oraz mogą służyć szerzeniu i umacnianiu Królestwa Bożego; z drugiej zaś strony, „ludzie mogą ich użyć wbrew zamysłowi Boskiego Stwórcy i obrócić na swą własną niekorzyść”⁴. Ta myśl o dobrym i złym wykorzystaniu mediów będzie powracała w kolejnych dokumentach Magisterium. Nie można postrzegać środków przekazu tylko w znaczeniu technicznym, jako narzędzi. Przekaz medialny łączy się z odniesieniem moralnym, które dotyczy tak jego treści, jak i wszystkich innych okoliczności. Przekaz ma związek z celem, osobą, miejscem, czasem oraz innymi czynnikami, w których się dokonuje, a które mogą zmieniać lub zmniejszać jego wartość moralną⁵.

Dostęp do informacji czy prawo do informacji, jej zbierania i rozpowszechniania, jest kluczową kwestią dla osób i społeczności. Kościół zauważa i akceptuje to prawo. Wiadomość jednak winna być prawdziwa i pełna, godziwa i odpowiednia⁶. Pośród innych zagadnień zauważono relację pomiędzy sztuką a normami moralnymi. „Sobór poucza, że wszyscy powinni bezwzględnie uznawać prymat obiektywnego porządku moralnego”⁷. W nauczaniu Kościoła porządek moralny przewyższa porządek estetyczny. Kolejnymi tematami, którymi zajął się Sobór, były sposoby przedstawiania zła moralnego w mediach oraz kształtowania opinii publicznej. Ukazywanie problemu zła może służyć poznaniu i analizie struktury człowieka. Poznanie to winno ostatecznie prowadzić do dobra i prawdy, a nie do rozbudzania złych pożądań w człowieku⁸. Ponadto ważne jest, by przekaz medialny kształtował słuszną opinię publiczną, tj. opartą o zasady sprawiedliwości i miłości⁹.

Kościół kieruje swe nauczanie na temat mediów przede wszystkim do wiernych, choć nie tylko. Nauczanie soborowe skierowane było m.in. do nadawców mediów. Obowiązek moralny spoczywa na dziennikarzach, pisarzach, aktorach, reżyserach, producentach, nakładowcach, dystrybutorach, sprzedawcach, itp., by wytwory ludzkiej myśli nie sprzeciwiały się dobru wspólnemu. Ojcowie sobo-

³ Por. *Inter mirifica*, nr 1.

⁴ Tamże, nr 2.

⁵ Por. tamże, nr 4.

⁶ Por. tamże, nr 5.

⁷ Tamże, nr 6.

⁸ Por. tamże, nr 7.

⁹ Por. tamże, nr 8.

rowi zachęcali całą tę grupę osób do wstępowania do organizacji zawodowych, które przestrzegają kodeksu moralnego w wykonywaniu zajęć i obowiązków zawodowych¹⁰.

Do grona podmiotów odpowiedzialnych za dobre obyczaje w środkach społecznego przekazu należy też władza świecka. Władza publiczna ma bronić wolności informacji, otaczać opieką odbiorców, zwłaszcza młodych wiekiem, następnie popierać wartości, ale też stanowić i egzekwować prawa chroniące dobre obyczaje¹¹.

Myśl soborowa była także kierowana do odbiorców. Na tych ostatnich spoczywają określone wymagania. Należą do nich: właściwy wybór programów, uprzednie zapoznanie się z opiniami o programach, umiar w korzystaniu oraz odpowiedzialna troska rodziców o to, by ich dzieci roztropnie korzystały z mediów¹².

Nauczanie Soboru Watykańskiego II w zakresie środków przekazu pogłębiły dalsze dokumenty kościelne, zwłaszcza instrukcje *Communio et progressio*¹³ i *Aetatis novae*¹⁴. Ten pierwszy stanowi uzupełnienie i kontynuację nauczania soborowego w tej tematyce, co zresztą przewidywał dekret *Inter mirifica*¹⁵. W *Communio et progressio* napisano m.in., że zjednoczenie i postęp są celem i założeniem społecznego przekazu, który wywiera coraz większy wpływ na życie i sposób myślenia ludzi¹⁶.

Pierwsza część instrukcji *Communio et progressio* podaje założenia doktrynalne społecznego przekazu w perspektywie chrześcijańskiej. Chodzi o to, by środki te służyły szukaniu prawdy i postępowi ludzkiemu¹⁷. Zjednoczenie i współpraca pomiędzy ludźmi zależą od ich dobrej woli. A wartość i znaczenie środków przekazu społecznego zależy od sposobu ich użycia¹⁸. W ocenie mediów należy brać pod uwagę wartości moralne, które przekazują, ale także zasady ich działania¹⁹.

Następna część instrukcji *Communio et progressio* ukazuje środki przekazu jako czynnik ludzkiego postępu. Wymiana myśli za ich pośrednictwem zbliża ludzi do siebie. W dokumencie został pogłębiony np. problem oceny moralnej ludzkich zachowań i przedstawiania zła, które wiąże się z mediami. Narzędzia komu-

¹⁰ Por. tamże, nr 11.

¹¹ Por. tamże, nr 12.

¹² Por. tamże, nr 9–10.

¹³ Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu, *Instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu „Communio et progressio”* (23 maja 1971), AAS 63 (1971), s. 593–656.

¹⁴ Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Instrukcja duszpasterska o przekazie społecznym „Aetatis novae”* (22 lutego 1992), L'Osservatore Romano (1992)6, s. 50–49.

¹⁵ Por. *Inter mirifica*, nr 23.

¹⁶ Por. *Communio et progressio*, nr 1.

¹⁷ Por. tamże, nr 13.

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. tamże, nr 15.

nikacji odbijają obyczaje społeczne oraz odzwierciedlają ludzkie zachowania²⁰. Treść i forma przekazu medialnego jest także pochodną samego życia społecznego. Nie tylko same media są winne lekceważeniu zasad moralnych czy upadkowi obyczajów. Dlatego należy, m.in. poprzez edukację, zmagać się o zmianę mentalności i postaw odbiorców²¹.

W instrukcji *Communio et progressio* pojawia się ponowne potwierdzenie wolności w wypowiedaniu myśli i sądów²². Instrukcja potwierdza też prawo do otrzymywania i udzielania informacji nie tylko ze względu na jednostkę, ale także ze względu na dobro wspólne²³. Tym niemniej, w kształtowaniu opinii publicznej i przekazie informacji należy trzymać się ściśle prawdy przy podawaniu wiadomości²⁴. Ponadto obieg informacji nie jest absolutnie nieograniczony. Ograniczają go takie wyznaczniki jak: dobre imię jednostki i społeczeństwa, prawo do życia prywatnego, intymność rodziny czy grup osób, prawo do sekretu²⁵.

W posoborowym nauczaniu Magisterium powraca temat formacji odbiorców do korzystania z mass mediów²⁶. Dotyczy to także ludzi pracujących w środkach społecznego przekazu.

Pogłębienie przesłania nauczania kościelnego przyniosła kolejna instrukcja *Aetatis novae*. Środki przekazu jednoczą ludzkość i przyczyniają się do powstania tzw. „światowej wioski”. „Przekonujemy się zatem, że *pierwszym areopagiem* współczesnym jest świat środków przekazu, który jednoczy ludzkość i czyni z niej, jak to się określa, *światową wioskę*. Środki społecznego przekazu osiągnęły takie znaczenie, że dla wielu są głównym narzędziem informacyjnym i formacyjnym, przewodnikiem i natchnieniem w zachowaniach indywidualnych, rodzinnych, społecznych”²⁷.

Media w istotny sposób oddziałują na całe społeczeństwo. „W latach, które upłynęły od chwili ogłoszenia dekretu *Inter mirifica* oraz instrukcji *Communio et progressio*, ludzie przyzwyczaili się stopniowo do określeń takich jak *społeczeństwo epoki informacji, kultura środków społecznego przekazu czy pokolenie mass mediów*. Zwracają one uwagę na pewien znamieny fakt: ludzka wiedza o życiu i sposób myślenia o nim są w znacznym stopniu zdeterminowane przez środki przekazu; ludzkie doświadczenie jako takie stało się w dużej mierze doświadczeniem zdobytym za pośrednictwem środków przekazu”²⁸. Wpływ mediów

²⁰ Por. tamże, nr 22.

²¹ Por. K. Pokorna-Ignatowicz, *Kościół w świecie mediów. Historia — dokumenty — dylematy*, Kraków 2002, s. 93.

²² Por. *Communio et progressio*, nr 26.

²³ Por. tamże, nr 35.

²⁴ Por. tamże, nr 39.

²⁵ Por. tamże, nr 42.

²⁶ Por. tamże, nr 64–72.

²⁷ *Aetatis novae*, nr 1.

²⁸ Tamże, nr 2.

wykracza poza wymiar techniczny czy rozwój technologiczny. „Potęga tych środków jest tak wielka, że wpływają one nie tylko na to, jak ludzie myślą, ale także, o czym myślą. Dla wielu rzeczywistością jest to, co środki przekazu uznają za rzeczywiste; wszystko, czemu nie poświęcają uwagi, wydaje się pozbawione znaczenia”²⁹. Zatem niektóre osoby, społeczności czy zagadnienia społeczne, np. dotyczące wiary i Kościoła, o których media nie piszą i nie mówią, przestają istnieć w bieżącej świadomości odbiorców, co nie znaczy, że realnie nie istnieją.

Instrukcja *Aetatis novae* wskazała następnie na ogromną potrzebę i rolę mediów w służbie wartości religijnych, kulturowych i rodzinnych, na dialog Kościoła ze światem oraz na to, że środki przekazu funkcjonują w służbie ludzkiej wspólnoty i postępu społecznego. Niebezpieczne jest, gdy środki przekazu stają się narzędziem ideologicznej i politycznej manipulacji. A dążenie do zysku i reklamy zdominuje treść przekazu; wówczas popularność okazuje się ważniejsza od jakości³⁰.

Dalsze pogłębienie zasad etycznych odniesionych do mediów przyniósł dokument Papieskiej Rady ds. Środków Przekazu z 2000 r. pt. *Etyka w środkach społecznego przekazu*³¹. Przypomniano w nim pozytywny stosunek Kościoła do mass mediów. Zarazem ukazano, że narzędzia przekazu oddziałują w dobry i zły sposób na dziedziny: ekonomii, polityki, kultury, oświaty i religii³². Wymiar etyczny mediów winien obejmować treść, proces przekazu oraz zagadnienia strukturalne i systemowe z nim związane. Nadrzędny zaś problem etyczny jest następujący: „ludzka osoba i społeczność są celem i miarą stosowania środków społecznego przekazu”³³. Media nie wymagają nowej etyki, lecz należy stosować ustalone zasady etyczne w nowych okolicznościach³⁴.

Częścią Magisterium Kościoła są liczne spotkania papieża z dziennikarzami. Inną grupę wypowiedzi papieskich stanowią coroczne orędzia ogłaszane z okazji Światowego Dnia Środków Społecznego Przekazu. Również niektóre szczegółowe zagadnienia doczekały się osobnego omówienia w odrębnych dokumentach, np. reklama czy pornografia oraz przemoc w mediach³⁵. Obszerność nauczania Magisterium zmusza autora tylko do zasygnalizowania tychże pozycji.

W grupie mediów lokuje się Internet, który jest najnowszym, ale zarazem najbardziej dynamicznie rozwijającym się narzędziem komunikacji. Symbolicznym

²⁹ Tamże, nr 4.

³⁰ Por. tamże, nr 5.

³¹ Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w środkach społecznego przekazu* (4 czerwca 2000), L'Osservatore Romano (2001)4, s. 48–56.

³² Por. tamże, nr 6–19.

³³ Tamże, nr 21.

³⁴ Por. tamże, nr 28.

³⁵ Por. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w reklamie* (22 lutego 1997), L'Osservatore Romano (1997)11, s. 40–46; też, *Pornografia i przemoc w środkach społecznego przekazu „In anni recenti”* (7 maja 1989), w: *Enchiridion Vaticanum 11 (1988–1989)*, Bologna 1992, s. 1406–1416.

obrazem otwarcia się Kościoła na Internet jest podpisanie przez Jana Pawła II w 2001 r. adhortacji *Ecclesia in Oceania*. Papież m.in. wobec przedstawicieli mediów podpisał, a następnie wysłał adhortację pocztą elektroniczną. W ten najszybszy znany nam sposób został rozesłany papieski dokument³⁶.

Kościół zauważył Internet, co widać m.in. w dokumentach, specjalnie poświęconych temu zagadnieniu. Wymienić tu należy zwłaszcza dwa opracowania Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu z 2002 r.: *Etyka w Internecie*³⁷ oraz *Kościół a Internet*³⁸. Również ten temat został podjęty w papieskich orędziach. Jan Paweł II w 1990 r. swoją wypowiedź na Światowy Dzień Środków Przekazu poświęcił kwestii misji Kościoła realizowanej w erze komputerów³⁹. Ten sam papież w 2002 r. rozważył zagadnienie Internetu, który staje się nowym forum głoszenia Ewangelii⁴⁰. Natomiast Benedykt XVI w 2009 r. rozwinął temat nowych technologii i związanych z tym nowych relacji międzyludzkich⁴¹. W 2010 r. odniósł się do duszpasterstwa w świecie cyfrowym, a w 2011 r. do prawdy i autentyczności życia w erze cyfrowej⁴².

3. ŚRODKI SPOŁECZNEGO PRZEKAZU W MISJI KOŚCIOŁA

Media pełnią znaczącą rolę nie tylko w społeczności ogólnoludzkiej, ale także w misji Kościoła. Są one pojmowane jako dar i narzędzie dla ewangelizacji. „Kościół katolicki został ustanowiony przez Chrystusa Pana, aby nieść zbawienie [...] również za pomocą środków przekazu społecznego [...]. Kościołowi z natury przysługuje więc prawo posiadania i stosowania wszystkich tego rodzaju środków w takim zakresie, w jakim są niezbędne lub pożyteczne w chrześcijańskim wychowaniu i we wszelkich działaniach podejmowanych dla zbawienia dusz”⁴³.

³⁶ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie* (22 listopada 2002), *L'Osservatore Romano* (2002)6, s. 27–28.

³⁷ Por. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w Internecie* (22 lutego 2002), *Biuletyn KAI* (17.03.2002)11, s. 31–35.

³⁸ Por. też, *Kościół a Internet* (22 lutego 2002), *Biuletyn KAI* (10.03.2002)10, s. 31–35.

³⁹ Por. Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 stycznia 1990), w: *Orędzia papieskie na Światowe Dni Komunikacji Społecznej 1967–2002*, red. M. Lis, Częstochowa 2002, s. 170–175. Papież w tym orędziu nie użył słowa Internet. Tym niemniej było to bardzo pozytywne odniesienie się do techniki komputerowej w stosunkowo krótkim okresie od początków masowego wykorzystania Internetu.

⁴⁰ Por. Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 stycznia 2002), w: *Orędzia papieskie na Światowe Dni Komunikacji Społecznej 1967–2002*, s. 240–246.

⁴¹ Por. Benedykt XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 stycznia 2009), *L'Osservatore Romano* (2009)3, s. 5–7.

⁴² Por. tenże, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 stycznia 2010), *L'Osservatore Romano* (2010)3–4, s. 6–7; tenże, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 stycznia 2011), *L'Osservatore Romano* (2011)3, s. 8–10.

⁴³ *Inter mirifica*, nr 3.

Wykorzystanie mediów w misji Kościoła stanowi tak zadanie pasterzy, jak i osób świeckich⁴⁴. Wszyscy wierni przez środki techniczne i ekonomiczne, oraz uzdolnienia kulturalne i artystyczne, za pośrednictwem mediów, powinni dawać świadectwo Chrystusowi, wspomagając w miarę możliwości duszpasterską działalność Kościoła⁴⁵.

Sobór Watykański II polecał w szczególności korzystanie z dobrej prasy katolickiej, filmów, transmisji radiowych i telewizyjnych; zachęcał również do tworzenia i popierania katolickich mediów⁴⁶. Dla realizacji tych zadań istotne jest wykształcenie medialne wiernych i duszpasterzy; formowanie do korzystania ze środków społecznego przekazu oraz do aktywnego tworzenia mediów przez katolików⁴⁷. W tym celu należałoby zwiększyć liczbę odpowiednich szkół, fakultetów, instytutów, w których m.in. dziennikarze, autorzy programów kinowych, radiowych, telewizyjnych mogliby otrzymać formację chrześcijańską. Bezpośrednim obowiązkiem wiernych jest utrzymywanie i wspomaganie katolickiej prasy, radia, TV, itd., „których szczególnym celem winno być szerzenie i obrona prawdy oraz troska o chrześcijańskie wychowanie społeczeństwa ludzkiego”⁴⁸.

Na poziomie Stolicy Apostolskiej, nadzór nad pasterskim wykorzystaniem środków komunikacji pełni Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu i odpowiednie rady utworzone przy Konferencjach Episkopatów czy diecezjach⁴⁹. Działalność mediów wykracza poza granice narodów, więc poczynania narodowe wspierają i koordynują katolickie organizacje międzynarodowe⁵⁰. Pomocą dla biskupów w tej dziedzinie duszpasterskiej mogą być diecezjalne czy krajowe komisje doktrynalne oraz współpraca seminariów, uniwersytetów i wydziałów kościelnych⁵¹. Ponadto Sobór wprowadził nową inicjatywę duszpasterską, tj. Dzień Środków Społecznego Przekazu, „w którym wierni będą pouczani o swych obowiązkach pod tym względem, zachęceni do zanoszenia w tej intencji modlitw i do składania na ten cel ofiar”⁵².

Posoborowa instrukcja *Communio et progressio* podjęła w obszerny sposób problematykę wykorzystania środków społecznego przekazu w misji Kościoła. Zwłaszcza w trzeciej jej części została omówiona działalność katolików w me-

⁴⁴ Por. tamże.

⁴⁵ Por. tamże, nr 13.

⁴⁶ Por. tamże, nr 14.

⁴⁷ Por. tamże, nr 15–16. O medialnym przygotowaniu duszpasterzy, por. Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wskazania dla formacji przyszłych kapłanów odnośnie do środków społecznego przekazu* (19 marca 1986), Watykan 1986.

⁴⁸ *Inter mirifica*, nr 17.

⁴⁹ Por. tamże, nr 19–21.

⁵⁰ Por. tamże, nr 22.

⁵¹ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach wykorzystania środków społecznego przekazu w promowaniu nauki wiary* (30 marca 1992), w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995, s. 384.

⁵² *Inter mirifica*, nr 18.

diach. Poprzez pracę w mass mediach wykonują oni swą pracę zawodową, ale także spełniają misję chrześcijańską w świecie⁵³. Katolicy, którzy występują w mediach, są w jakiejś mierze przedstawicielami Kościoła⁵⁴. Szczególnego przygotowania do pracy w środkach przekazu potrzebują duchowni i osoby zakonne⁵⁵.

Kościół widzi ponadto użyteczność środków przekazu wewnątrz swojej wspólnoty jako dialog oraz budowanie wewnętrznej opinii⁵⁶. Jednocześnie dzięki mediom dialog dokonuje się w relacji pomiędzy Kościołem a światem⁵⁷. Środki przekazu odgrywają następnie znaczącą rolę w szerzeniu Ewangelii. W dalszej części cytowanej instrukcji *Communio et progressio* następują wskazania dla działalności katolików w zakresie poszczególnych mediów: publikacji, kina, radia, telewizji i teatru⁵⁸.

Kolejny dokument — tj. instrukcja *Aetatis novae* — wskazuje na główne zadania środków przekazu we współczesnym świecie. Służą one realizacji całościowego rozwoju człowieka, w jego kształceniu integralnym, ale także transcendentnym i religijnym⁵⁹. Dalej dokument stwierdza, że media są przydatne w dialogu Kościoła ze światem, również w służbie wspólnoty kościelnej i nowej ewangelizacji⁶⁰. Instrukcja nakreśla główne zadania duszpasterskie: tworzenie i rozwijanie kościelnych mediów, formację, zwłaszcza duszpasterzy, do pracy w dziedzinie mass mediów, duszpasterstwo osób pracujących w mediach oraz potrzebę planów duszpasterskich w dziedzinie medialnej⁶¹.

Jan Paweł II wystosował w 2005 r. list apostolski do odpowiedzialnych za środki społecznego przekazu⁶². Media wciąż potrzebują pastoralnej refleksji nad nimi. „Również świat mediów potrzebuje Chrystusowego odkupienia”⁶³. Duszpasterskie wykorzystanie środków przekazu domaga się stałej zmiany mentalności po stronie Kościoła, co zawiera się m.in. w duszpasterskim planowaniu w tej przestrzeni⁶⁴.

Jak wyżej zaznaczono, coroczne orędzia papieskie podejmują jakiś szczególny temat duszpasterski nt. mediów. Chcąc tylko zasygnalizować problematykę, można wspomnieć, że np. temat z roku 2010 dotyczył duszpasterstwa w świecie

⁵³ Por. *Communio et progressio*, nr 103.

⁵⁴ Por. tamże, nr 106.

⁵⁵ Por. tamże, nr 110–111.

⁵⁶ Por. tamże, nr 115–116.

⁵⁷ Por. tamże, nr 122–125.

⁵⁸ Por. tamże, nr 135–161.

⁵⁹ Por. *Aetatis novae*, nr 7.

⁶⁰ Por. tamże, nr 8–11.

⁶¹ Por. tamże, nr 17–21.

⁶² Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Szybki rozwój”* (24 stycznia 2005), *L'Osservatore Romano* (2005)7–8, s. 35–39.

⁶³ Tamże, nr 4.

⁶⁴ Por. tamże, nr 7–9.

cyfrowym. Kolejne orędzie z 2011 r. odnosiło się do mediów cyfrowych oraz sieci społecznościowych w kontekście prawdy, następnie głoszenia Słowa oraz autentyzmu życia w epoce cyfrowej. W orędziu z 2012 r. Ojciec Święty dzieli się natomiast refleksją na temat komunikacji, w której milczenie i słowo dopełniają się oraz służą ewangelizacji⁶⁵.

Środki społecznego przekazu domagają się od wszystkich wiernych odwagi. Warto przywołać słowa Jana Pawła II: „Nie lękajcie się nowych technologii! Są one «wśród niezwykłych wynalazków» — *inter mirifica* — które Bóg dał nam do dyspozycji, abyśmy mogli odkrywać prawdę, korzystać z niej i ją przekazywać — również prawdę o naszej godności i o przeznaczeniu jako Jego dzieci, jako dziedziców Jego wiekuistego Królestwa”⁶⁶.

4. PUBLIKACJE DRUKOWANE

Nauczanie Kościoła często dotyczy ogółu mediów. Pośród nich nadal wielkie znaczenie posiadają publikacje drukowane. Kościół docenia ich znaczenie ewangelizacyjne, jak również stanowi normy prawne dotyczące druków, co hasłowo wyraża słowo *imprimatur*.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. podaje normy dotyczące publikacji, głównie książkowych. Napisano w nim m.in.: „Dla zachowania nieskazitelnosci wiary i obyczajów, pasterze Kościoła posiadają prawo i są zobowiązani czuwać, by wiara i obyczaje wiernych nie doznały uszczerbku przez słowo pisane lub użycie środków społecznego przekazu. Przysługuje im również prawo domagania się, aby przedkładano do wcześniejszej oceny to, co ma być wydane przez wiernych na piśmie, a dotyczy wiary lub obyczajów, a także odrzucania pism przynoszących szkodę prawdziwej wierze lub dobrem obyczajom”⁶⁷. Tak określone prawo i obowiązek należy do poszczególnych biskupów, jak i współdziałających na synodach lub Konferencjach Episkopatu, albo do najwyższej władzy kościelnej, gdy chodzi o cały Lud Boży⁶⁸.

Do pasterzy Kościoła należy wydawanie zezwolenia lub aprobaty dla niektórych druków. Zezwolenie (*imprimatur*) oznacza urzędowe stwierdzenie, że przedstawiona książka nie zawiera treści przeciwnych wierze czy zasadom moralności chrześcijańskiej⁶⁹. Zasadniczo zezwolenia czy aprobaty udziela własny ordyna-

⁶⁵ Por. Benedykt XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 stycznia 2012), *L'Osservatore Romano* (2012)3, s. 7–9.

⁶⁶ Jan Paweł II, *Szybki rozwój*, nr 14.

⁶⁷ *Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 1984 [dalej: KPK 1983], kan. 823 § 1.

⁶⁸ Por. tamże, kan. 823 § 2.

⁶⁹ W literaturze odróżnia się pojęcia „zezwoenie” od „aprobaty”. Przez zezwoenie władza kościelna wyraża zgodę na wydanie danej publikacji, nie dokonując jej wartościowania. Z kolei aprobata zawiera osąd czy wręcz polecenie lub zalecenie drukowanej pozycji, por. L. Gerosa,

riusz autora lub miejsca wydania⁷⁰. Dodatkowego zezwolenia od swoich przełożonych, na wydawanie książek, potrzebują członkowie instytutów zakonnych⁷¹.

Podobne wymagania, jak przy książkach, dotyczą wszelkich innych publikacji pisanych jak: czasopisma, broszury, modlitwy itp., przeznaczonych do publicznego rozpowszechniania⁷². Niektóre książki wymagają cenzury obligatoryjnej (aprobata), a inne fakultatywnej (zezwolenie lub licencja). Do tej pierwszej grupy należą: Pismo Święte, księgi liturgiczne, katechizmy, niektóre podręczniki⁷³. Wobec innych pozycji, które nie są podręcznikami, a dotyczą religii lub dobrych obyczajów, zaleca się, by zostały poddane osądowi ordynariusza miejsca, co jest cenzurą fakultatywną⁷⁴.

W kościołach i kaplicach oraz wokół nich nie można wystawiać ani sprzedawać książek, czy innych pism, dotyczących spraw religii lub obyczajów, które nie posiadają imprimatur⁷⁵. Ten przepis chroni wiernych przed wprowadzaniem ich w błąd co do zasad wiary lub moralności. Imprimatur powinno być zapisane wewnątrz książki (na początku lub na końcu), co daje pewność czytelnikowi odnośnie do jej zgodności z nauczaniem Kościoła, albo przynajmniej niesprzeczność z tymże Magisterium⁷⁶.

Opiniowania książek dokonują cenzorzy. Mianuje ich ordynariusz miejsca lub Konferencja Episkopatu⁷⁷. Zadaniem cenzorów jest odniesienie się do problematyki wiary i moralności w kontekście nauki Kościoła⁷⁸. Przedstawiają oni na piśmie swoją opinię o publikacji. Ordynariusz miejsca przyjmuje ją następnie jako własną, z zaznaczeniem daty i miejsca udzielonego zezwolenia. W razie negatywnej opinii biskup może skorzystać z opinii innego cenzora oraz dialoguje z autorem dzieła⁷⁹. Po dialogu i ewentualnym usunięciu błędnych tez, ordyna-

Prawo Kościoła, tłum. I. Pękalski, Poznań 1999, s. 135; H. Stawniak, *Kontrola publikacji z punktu widzenia nauki Kościoła*, w: *Zadania nauczycielskie Kościoła wobec wyzwań XXI w.*, red. J. Krukowski, S. Fundowicz, M. Sitarz, Radom 2010, s. 69–70; *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 629.

⁷⁰ Por. KPK 1983, kan. 824 § 1.

⁷¹ Por. tamże, kan. 832.

⁷² Por. tamże, kan. 824 § 2.

⁷³ Por. tamże, kan. 825–829.

⁷⁴ Por. tamże, kan. 827 § 3.

⁷⁵ Por. tamże, kan. 827 § 4.

⁷⁶ Adnotacja o zezwoleniu wzbudziła wątpliwość, którą rozstrzygnęła Papieska Komisja Autentycznej Interpretacji Kodeksu Prawa Kanonicznego w dniu 29 kwietnia 1987 r. Pytanie brzmiało, czy zezwolenie, o którym mowa w kan. 830 § 3, i które powinno być wydrukowane w książkach, winno uwzględniać imię udzielającego zezwolenie oraz dzień i miejsce tego udzielenia. Odpowiedź była pozytywna, por. AAS 79 (1987), s. 1249. Nie wystarczy napisanie formuły *za aprobatą kościelną*, ale należy wyraźnie wymienić powyższe dane, por. *Instrukcja o niektórych aspektach wykorzystania środków społecznego przekazu w promowaniu nauki wiary*, s. 387.

⁷⁷ Por. KPK 1983, kan. 830 § 1.

⁷⁸ Por. tamże, kan. 830 § 2.

⁷⁹ Por. tamże, kan. 830 § 3.

riusz miejsca może zezwolić na wydanie dzieła, niezależnie od negatywnych ocen cenzorskich⁸⁰. Ordynariusz zakonny może ustanowić cenzorów dla podległych jemu zakonników.

Prawodawca odnosi się także do szczególnej sytuacji występowania wiernych świeckich i duchownych w mediach nieprzyjaznych Kościołowi. „W dziennikach, czasopismach lub periodykach, które wyraźnie atakują religię lub dobre obyczaje, wierni mogą coś zamieszczać jedynie dla słusznej i uzasadnionej przyczyny. Duchowni i członkowie instytutów zakonnych mogą to czynić jedynie za zgodą ordynariusza miejsca”⁸¹. W tym ostatnim przypadku chodzi o jakiegolwiek występowanie, nie tylko odnośnie do wiary i moralności.

5. RADIO I TELEWIZJA

Aktualny rozwój mediów sprzyja coraz bardziej przechodzeniu od kultury pisma drukowanego, lub inaczej od ery Gutenberga, do kultury obrazu czy wizualnej. W tym kontekście warto przytoczyć te normy prawa kościelnego, które dotyczą radia i telewizji. Kodeks Prawa Kanonicznego zobowiązuje pasterzy do aktywnego wykorzystania mediów w misji Kościoła. „W wypełnianiu swojej funkcji, pasterze Kościoła, korzystając z prawa przysługującego Kościołowi, powinni posługiwać się środkami społecznego przekazu”⁸². Biskupi powinni ustanowić szczegółowe normy w odniesieniu do radia i telewizji oraz udziału duchownych i zakonników w programach radiowych i telewizyjnych. „Gdy idzie o przekazywanie nauki chrześcijańskiej przez radio lub telewizję, należy zachować przepisy wydane przez Konferencję Episkopatu”⁸³.

Normy prawa kanonicznego, które dotyczą radia i telewizji, a zwłaszcza kwestii transmisji liturgicznych, bazują na nauczaniu powszechnym Kościoła. Ze strony Magisterium istotnym dokumentem był dekret Soboru Watykańskiego II o środkach społecznego przekazu. Sobór udzielił wsparcia wartościowym audycjom radiowym i telewizyjnym, które zachęcają słuchaczy i widzów do uczestnictwa w życiu kościelnym oraz przekazują prawdy religijne⁸⁴. Ponadto została tam zapisana zachęta kierowana do wiernych, aby ci wspierali audycje

⁸⁰ Przeciw odmowie zezwolenia lub aprobaty jest możliwe odwołanie administracyjne do Kongregacji Nauki Wiary, por. tamże, kan. 1732–1739; *Instrukcja o niektórych aspektach wykorzystania środków społecznego przekazu w promowaniu nauki wiary*, s. 386.

⁸¹ KPK 1983, kan. 831 § 1.

⁸² Tamże, kan. 822 § 1.

⁸³ KPK 1983, kan. 772 § 2. „Do Konferencji Episkopatu należy wydanie przepisów określających warunki, jakie winny być wypełnione, aby duchowni oraz członkowie instytutów zakonnych mogli brać udział w programach radiowych lub telewizyjnych dotyczących nauki katolickiej lub obyczajów”, tamże, kan. 831 § 2.

⁸⁴ Por. *Inter mirifica*, nr 14. Por. też A. Baczyński, *Nauczanie Kościoła o przekazie Mszy św. w telewizji*, w: *Msza św. w telewizji*, red. W. Przyczyna, Kraków 2006, s. 7–20.

radiowe i telewizyjne broniące prawdy oraz szerzące chrześcijańskie wychowanie społeczeństwa⁸⁵. Wyraźniej kwestię transmisji podjęła konstytucja *Sacrosanctum Concilium*. „Przekazywanie czynności liturgicznych, zwłaszcza Mszy świętej, przez radio i telewizję, powinno się odbywać w sposób taktowny i godny, pod kierunkiem odpowiedzialnej i kompetentnej osoby, wyznaczonej do tego zadania przez biskupów”⁸⁶.

Zagadnienie powróciło w posoborowej instrukcji *Communio et progressio*⁸⁷. Transmisje o charakterze religijnym wzbogacają pobożność i życie duchowe, są użyteczne zwłaszcza dla ludzi starszych i chorych oraz niosą posłannictwo misyjne tam, gdzie Kościół nie prowadzi swej działalności⁸⁸. Instrukcja nie tylko polecała transmisje religijne, ale wręcz wskazywała na przekaz Mszy św. jako najbardziej pożądanym; przekaz radiowy i telewizyjny zarazem wymaga starannego przygotowania technicznego i liturgicznego⁸⁹. Temat transmisji religijnych pojawiał się następnie w orędziach Jana Pawła II na światowe dni komunikacji społecznej⁹⁰.

Nauczanie na temat transmisji Mszy św. zawiera ponadto list apostolski Jana Pawła II *Dies Domini*. Wysłuchanie czy obejrzenie przekazu radiowego lub telewizyjnego nie stanowi wypełnienia obowiązku uczestnictwa w Eucharystii, z którym wiąże się też przyjęcie Komunii św. „Dla tych jednak, którzy z różnych przyczyn nie mogą uczestniczyć w Eucharystii i są tym samym zwolnieni z obowiązku niedzielnego, transmisja telewizyjna lub radiowa stanowi cenną pomoc, zwłaszcza jeśli towarzyszy jej ofiarna posługa nadzwyczajnych szafarzy Eucharystii, którzy przynoszą ją chorym, a wraz z nią pozdrowienie i solidarność całej wspólnoty. W ten sposób również i ci wierni mogą korzystać z obfitych owoców niedzielnej Mszy św. oraz przeżywać niedzielę jako prawdziwy *dzień Pański* i *dzień Kościoła*”⁹¹.

⁸⁵ Por. *Inter mirifica*, nr 17.

⁸⁶ Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”* (4 grudnia 1963), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje Dekrety Deklaracje*, s. 48–78, nr 20.

⁸⁷ Por. *Communio et progressio*, nr 128–131.

⁸⁸ Por. tamże, nr 150.

⁸⁹ Por. tamże, nr 151. W przygotowaniu transmisji należy zadbać o wysoki poziom homilii; przekaz medialny pełni ważną rolę w ukazywaniu nauczania Kościoła, por. tamże, nr 152–157.

⁹⁰ Por. Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 stycznia 1980), w: *Orędzia papieskie na Światowe Dni Komunikacji Społecznej 1967–2002*, s. 90–96; tenże, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 stycznia 1982), w: tamże, s. 106–113; tenże, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 stycznia 1989), w: tamże, s. 163–169; tenże, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 stycznia 2001), w: tamże, s. 235–239. Por. też Etyka w *środkach społecznego przekazu*, nr 11.

⁹¹ Jan Paweł II, *List apostolski o świętowaniu niedzieli „Dies Domini”* (31 maja 1998), Tarnów 1998, nr 54. Por. Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”* (22 lutego 2007), Warszawa 2007, nr 57; Konferencja Episkopatu Polski, *Wskazania po ogłoszeniu nowego wydania Ogólnego Wprowadzenia do Mszału Rzymskiego* (9 marca 2005), w: Akta Konferencji Episkopatu Polski 10(2005)1, s. 76–82, nr 55.

Biorąc za podstawę nauczanie kościelne, Polska Konferencja Episkopatu wydała instrukcję nt. występowania osób duchownych i zakonnych w audycjach radiowych oraz telewizyjnych w marcu 2005 r.⁹². Po wstępie do niej, który nawiązuje do prawa powszechnego oraz Magisterium Kościoła, następują szczególne normy. Kościół korzysta z własnych mediów. Nadzoruje je Konferencja Episkopatu Polski lub kompetentny ordynariusz; tylko za zgodą kompetentnej władzy kościelnej można używać określenia „katolicka” w nazwie stacji radiowej lub telewizyjnej albo redakcji, programu czy audycji⁹³. Emitowanie programów katolickich w mediach publicznych lub prywatnych regulują porozumienia pomiędzy stroną kościelną a nadawcą⁹⁴. Od duchownych i zakonników oczekuje się, że będą przedstawiać nauczanie kościelne, a nie własne opinie⁹⁵. Tylko rzecznik Konferencji Episkopatu Polski może prezentować jej oficjalne stanowisko na określone tematy⁹⁶. Bez należytego upoważnienia, nikt nie może przemawiać w imieniu Kościoła, ani sugerować, że występuje w funkcji rzecznika⁹⁷. Duchowni i zakonnicy, przed podjęciem stałej współpracy z rozgłośnią radiową czy stacją telewizyjną, muszą otrzymać zgodę swojego ordynariusza, a występując w telewizji mają używać stroju duchownego⁹⁸.

Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski z 2005 r. wskazała ponadto wy-mogi dotyczące transmisji celebracji liturgicznych, które winny stać na wysokim poziomie technicznym i komentatorskim. Preferuje się bezpośredni przekaz transmisji, w rzeczywistym czasie trwania Eucharystii⁹⁹. Transmitowana liturgia Kościoła jest szczególnie cenna dla osób, które z różnych przyczyn nie mogą uczestniczyć bezpośrednio w Eucharystii, np. chorych. Należy jednak pamiętać, że nie jest to pełne uczestnictwo, rozumiane jako wypełnienie obowiązku niedzielnego. Transmisja Mszy św. rodzi szereg pytań o intencję i postawę odbiorcy, np. czy ma przyklęknąć w trakcie podniesienia oraz na ile jest on uczestnikiem liturgii, a na ile widzem¹⁰⁰. Transmisja domaga się wewnętrznego i zewnętrznego

⁹² Konferencja Episkopatu Polski, *Normy dotyczące występowania duchownych i osób zakonnych oraz przekazywania nauki chrześcijańskiej w audycjach radiowych i telewizyjnych* (9 marca 2005), w: Akta Konferencji Episkopatu Polski nr 10(2005)1, s. 74–76.

⁹³ Por. tamże, nr 2, 5.

⁹⁴ Por. tamże, nr 6–7.

⁹⁵ Por. tamże, nr 8–9.

⁹⁶ Por. tamże, nr 9.

⁹⁷ Por. tamże, nr 10–11.

⁹⁸ Por. tamże, nr 13, 15.

⁹⁹ Por. tamże, nr 17–18.

¹⁰⁰ Por. J. Bohdziewicz, *Komunia a telekomunikacja. Posłowie do telewizyjnych transmisji Mszy świętych*, W Drodze (2000)7, s. 51–57. Por. dyskusję nt. transmisji liturgicznych: A. Draguła, *Można, ale po co? O internetowych i komórkowych transmisjach Eucharystii*, W Drodze (2001)8, s. 69–78; A. Baczyński, *Specyfika telewizyjnych transmisji uroczystości religijnych*, Polonia Sacra 16/60(2005), s. 70–74; K. Marcyński, *Liturgia słowa w przekazie telewizyjnym*, w: *Msza św. w telewizji*, red. W. Przyczyna, Kraków 2006, s. 65–84; A. Draguła, *Liturgia eucharystyczna w przekazie*

go zaangażowania odbiorcy. W jakiejś mierze łączy go ze wspólnotą liturgiczną i stanowi akt modlitwy.

Punktem odniesienia dla pracy niektórych osób w mediach, zwłaszcza przy produkcji i emisji programów katolickich, są umowy zawarte między Konferencją Episkopatu Polski a Polskim Radiem SA i TVP SA, czy innymi prywatnymi stacjami nadawczymi¹⁰¹. Ponadto II Polski Synod Plenarny wymaga, by każda katolicka rozgłośnia radiowa i stacja telewizyjna posiadała „asystenta kościelnego” ustanowionego przez miejscowego biskupa¹⁰².

6. ZAKOŃCZENIE

Jedną z dróg dzisiejszej ewangelizacji, co dotyczy także nowej ewangelizacji, są środki społecznego przekazu. Kościół ustosunkowuje się do nich pozytywnie. Wypowiadając się na ich temat, ukazuje przy tym dobre i złe strony środków przekazu. Jednocześnie w aktywny sposób pasterze i wierni angażują mass media do realizacji misji Kościoła. Zwłaszcza katolickie środki przekazu służą ewangelizacji świata. Pozwalają dotrzeć z orędziem ewangelicznym do wielu ludzi, także niechrześcijan. Można o nich powiedzieć, że stanowią nową współczesną ambonę.

Wykorzystanie mediów w misji Kościoła domaga się od wiernych odwagi i kreatywności. Nie można środków przekazu traktować jak zło konieczne i odsuwać się od nich z rezerwą. Przeciwnie, myśl Magisterium domaga się dynamicznego wykorzystywania tych narzędzi. Tak poprzez własne środki przekazu, najczęściej określane jako katolickie, jak i poprzez publiczne lub prywatne media. Nauczanie kościelne zostaje też przełożone na uregulowania prawne kanoniczne, co następnie wierni powinni należycie respektować.

Świat mediów w ostatnich dziesięcioleciach szczególnie dynamicznie się zmienia. Kościół i wszyscy wierni powinni uważnie śledzić dokonujące się zmiany, aby dostosować do nich realizację misji ewangelizacyjnej. Chodzi o to, by niezmiennie ukazywać, za pomocą środków przekazu, twarz Chrystusa i Jego orędzie zbawienia.

telewizyjnym, w: tamże, s. 90–91; *Czy klękać przed telewizorem? Debata o telewizyjnej transmisji Mszy św.*, w: tamże, s. 96–102.

¹⁰¹ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Normy dotyczące występowania duchownych i osób zakonnych*, nr 14. Umowa z Polskim Radiem SA nosi datę 30.08.1994 r., z TVP SA 23.06.1994, por. T. Rakoczy, *Prawo Kościoła Katolickiego do środków społecznego przekazu*, Gniezno 2005, s. 144–148.

¹⁰² Por. *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001, s. 122.

THE ROLE OF THE MASS MEDIA IN THE TEACHINGS OF THE CHURCH
AND THE MISSION OF EVANGELIZATION

Summary

In undertaking the new evangelization, the Church takes advantage of sources of mass communication. The Church's teachings reveal the good and the bad sides of the mass media, but at the same time encourage the priests and the faithful to actively include the mass media into the Church's mission. In particular, the Catholic mass media serve in the evangelization of the world. One can say that they constitute a new modern pulpit. This study points to publications, radio and television.

The usage of mass media demands courage and creativity on the part of the faithful. The ideas of the Church Magisterium demand dynamic use of these tools. This applies to mass media outlets specifically designated as "Catholic" as well as all sort of activities undertaken in programs in the public and private media. The Church's teachings in the mass media are backed up with canonical regulations.

In the last decades, the world of media has changed dynamically. The Church and all of the faithful should closely follow the changes taking place in order to adjust the mission of evangelization to them, that is, to consistently reveal, through the mass media, the face of Christ and His message of salvation.

Keywords: mass media, instruments of social communication, the Magisterium of the Church, the new evangelization

Nota o Autorze: ks. dr Arkadiusz Domasz SDB — absolwent Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, adiunkt na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym SDB w Krakowie oraz Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie. Zainteresowania naukowe: prawo posługi nauczania, normy ogólne prawa kanonicznego, dobra doczesne Kościoła, prawo wyznaniowe i prawo zakonne.

Słowa kluczowe: mass media, środki komunikacji, Magisterium Kościoła, ewangelizacja

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

SEMINARE
t. 34 *2013* s. 97–111

ALEKSANDRA SZULC
Uniwersytet Szczeciński

W POSZUKIWANIU UTRACONEGO SENSU. CZŁOWIEK WSPÓŁCZESNY JAKO *HOMO PATIENS*

*Powołaniem każdego człowieka
jest działalność duchowa,
ciągłe szukanie prawdy i sensu życia.*

A. Czechow

Człowiek współczesny, mocno zaabsorbowany sprawami codziennymi, zdaniem licznych myślicieli, utracił kontakt z duchowym wymiarem swojej egzystencji. Wyrażają to różnorodnymi określeniami: mówią o zatraceniu przez człowieka wymiaru głębi (Paul Tillich); o życiu nie w centrum duszy, a w powierzchownych jej warstwach (Edith Stein); o częstym zaniechaniu dążenia do znalezienia sensu (Viktor E. Frankl). Jest to przejaw swoistego kryzysu współczesnego człowieka. Słowo „kryzys” w języku potocznym posiada wydźwięk negatywny — wiąże się z wystąpieniem sytuacji mającej charakter zagrożenia (np. kryzys wartości, kryzys finansowy, kryzys małżeński). Etymologicznie „kryzys” (gr. *krisis*) oznacza „wybór”, „rozstrzygnięcie”, nie budzi więc negatywnych skojarzeń. Te różne rozumienia „kryzysu” okazują się być jednak kompatybilne, bo ukazują jego dwuaspektowość. Sytuacja poważnego zagrożenia wymaga działania, które winno być poprzedzone refleksją i odpowiednim wyborem.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie Viktora Frankla koncepcji duchowego kryzysu człowieka, szansy, którą daje, i drogi, która prowadzi do wyjścia z niego. Tym, co przede wszystkim stanowi o wyjątkowości tej teorii na tle myśli psychoterapeutycznej, jest jej oparcie na sformułowanej przez Frankla antropologii — eksplicitnie wyłożonej przez niego koncepcji człowieka.

1. PRYMAT „IZMÓW”

Zaprzeczenia sensu jako takiego upatruje Frankl w coraz bardziej rozpowszechniającym się nihilizmie. Nihilizm rozumie on jako pogląd utrzymujący, że „istniejąca rzeczywistość nie jest niczym innym jak tylko tym czy owym, do

czego nihilizm ją konkretnie ogranicza albo z czego ją wywodzi”¹. Biorąc pod uwagę to, do jakiej sfery rzeczywistości dokonywana jest redukcja bytu, Frankl wyróżnia trzy podstawowe rodzaje nihilizmu: fizjologizm (redukcja do rzeczywistości fizycznej), psychologizm (redukcja do rzeczywistości psychicznej) i socjologizm (redukcja do rzeczywistości socjologicznej), które ogólnie określa mianem „izmów”². W każdym z nich następuje swoiste zawężenie rzeczywistości tylko do jednego z jej aspektów — sprowadzona jest ona do „samego tylko efektu, produktu i rezultatu faktów bądź fizjologicznych, bądź psychologicznych, bądź socjologicznych. Tam jednak, gdzie dostrzega się tylko sam efekt, nie można zobaczyć żadnej intencji, a gdzie się jej nie widzi, nie można też dopatrzeć się żadnego sensu”³. Widzenie świata, które proponują „izmy” zawężone jest do jednej tylko warstwy bytu — cielesnego, psychologicznego bądź społecznego, z której czynią one obraz świata w ogóle. Pomijany jest ten aspekt bytu, w którym pojawić się może intencjonalność, dążenie do sensu i wartości — byt duchowy.

Gdy dokonuje się analizy struktury bytu ludzkiego, natrafia się na istnienie elementów do siebie niesprowadzalnych i zdecydowanie odmiennych, jednakże ściśle powiązanych. Twórca logoterapii, nawiązując do tradycji Zachodu, wyróżnia w tej strukturze trzy sfery: cielesną, psychiczną i duchową⁴. Dociekania antropologiczne, które pomijają któryś z tych elementów są niepełne. Z uwagi na swą redukcyjność nie mogą być uznawane za dające całościowy obraz człowieka. „Izmy”, w których to człowiek postrzegany jest jednostronnie, dążą jednak do absolutyzacji swych danych. Dla fizjologizmu charakterystyczne jest generalizowanie somatycznej sfery człowieka. Postrzega go (podobnie jak i inne istoty żywe) jako swoisty automat kierowany fizykochemicznymi procesami, zachodzącymi w organizmie. Tym samym antropologia staje się jedynie częścią zoologii, jako nauka o pewnym gatunku ssaków. Także w psychologizmie człowiek pojmowany jest jako automat, aczkolwiek kierowany aparatem psychicznym. Zachowania i funkcjonowanie jednostki stanowią wypadkową w grze popędów i napięć. Mechanizmy psychiczne w dużej mierze determinują człowieka — jawi się on jako zależny od doświadczeń pierwszych lat swego życia i procesów, jakie zachodzą w jego podświadomości. Również socjologizm postrzega byt ludzki jako element pewnej gry sił i oddziaływań — nie witalnych, a społecznych. Kształtowanie

¹ V.E. Frankl, *Homo patiens*, w: tenże, *Homo patiens*, tłum. R. Czarniecki, J. Morawski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1976, s. 9.

² Wymienionych „izmów” nie należy utożsamiać z fizjologią, psychologią, ani socjologią. Dopiero, gdy zdobycze tych dziedzin są generalizowane, stają się rodzajami nihilizmu.

³ Tamże.

⁴ Por. tenże, *Psychotherapy and Existentialism. Selected Papers on Logotherapy*, First Washington Square Mass Market Printing, Washington 1985, s. 134 oraz K. Popielski, *Człowiek: egzystencja podmiotowo-osobowa*, w: *Człowiek, wartość, sens: studia z psychologii egzystencji*, red. tenże, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1996, s. 25–47.

wszelkich wymiarów bycia człowiekiem przypisuje oddziaływaniom społecznym — określonym układom czynników ekonomicznych, politycznych itd.

Każdy z „izmów” przedstawia jakąś prawdę o człowieku, jednakże nie jest to całościowy jego obraz, a jedynie ukazywanie jednego z aspektów ludzkiego bytu. Przykład takiego podejścia przedstawia definicja człowieka zamieszczona w „The Modes and Moral of Psychotherapy”: „Człowiek nie jest niczym innym jak tylko biologicznym mechanizmem, nasilanym systemem spalinowym, który udziela energii komputerom”⁵. Określenie takie byłoby jak najbardziej słuszne, gdyby nie użyte w nim sformułowanie „nie jest niczym innym jak tylko”. Takie jednostronne podejście — zauważa Frankl — porównywalne jest do rzutowania bryły na płaszczyznę⁶. Przykładem niech będzie walec. Gdy rzutuje się go na płaszczyznę poziomą i pionową, uzyskane obrazy figur płaskich są z sobą sprzeczne (w pierwszym przypadku powstaje obraz koła, w drugim zaś prostokąta). Dalej, nawet jeśli rzutowane na ten sam wymiar są różne bryły, powstający obraz może być identyczny. Dla przykładu — jeśli na płaszczyznę poziomą rzutowana jest kula, walec i stożek (o promieniu podstawy równym promieniowi kuli), ich rzuty będą takie same (obraz koła), zatem niejednoznaczne, ponieważ niemożliwe będzie określenie, który do jakiej bryły przynależy. Przekładając te analogie na człowieka, należy stwierdzić, że bytu ludzkiego, który jest wielowymiarowy, nie sposób opisać jedynie z jednego punktu odniesienia, ponieważ obraz ten będzie jednostronny i wieloznaczny. Co więcej, obrazy powstające w zależności od płaszczyzny, na którą dokonuje się rzutowania (biologia, psychologia, socjologia), będą ze sobą sprzeczne. Nie przeczy to jedności bytu ludzkiego, lecz wskazuje na potrzebę integracji wiedzy, jaką różne nauki dają o człowieku — tak, by uzyskać jego spójny, całościowy obraz⁷.

„Musimy jednak pamiętać o jednym — pisze autor *Woli sensu* — [...] ujmowania w całość takich przeciwieństw jak *soma* i *psyche* [...] będziemy szukać na próżno w płaszczyznach, na które rzutowaliśmy człowieka. Jedność tę można znaleźć wyłącznie w sąsiednim, wyższym wymiarze, w wymiarze tego, co specyficznie ludzkie”⁸. W innym zaś miejscu podkreśla, że „przyjęcie postawy wobec fenomenów somatycznych i psychicznych oznacza konieczność wzniesienia się ponad nie i otwarcia na całkiem nowy wymiar — wymiar fenomenów

⁵ Cyt za: V.E. Frankl, *Pluralizm nauk a jedność człowieka*, w: tenże, *Homo patiens*, s. 128.

⁶ Por. tamże, s. 132–138. oraz tenże, *Wola sensu*, tłum. A. Wolnicka, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2010, s. 36–41.

⁷ By wypuklić holistyczność bytu ludzkiego, Frankl rezygnuje z przedstawiania jego struktury jako modelu koncentryczno-warstwowego. Na jego miejsce wprowadza ontologię dymensjonalną, która wykorzystuje geometryczną koncepcję wymiarów jako analogię różnic jakościowych, które nie zaburzają spójności całej struktury. Por. tenże, *The concept of man in logotherapy*, *Journal of Existentialism* (1965)6, s. 54–55.

⁸ Tenże, *Homo patiens*, s. 134. Por. A. Chojniak, *Człowiek i sens: Frankla koncepcja auto-transcendencji*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2003, s. 39.

noetycznych albo, mówiąc inaczej, wymiar noologiczny, w odróżnieniu od wymiaru biologicznego i psychologicznego. Jest to wymiar dotyczący sfery, w której ulokowane są specyficznie ludzkie fenomeny⁹. Wymiarem tym jest sfera ducha.

2. DUCHOWOŚĆ CZŁOWIEKA I JEGO WSPÓŁCZESNA SYTUACJA EGZYSTENCJALNA

Duchowość (wymiar noologiczny, czy też neologiczny) jest tym, co wyróżnia człowieka ze świata przyrodniczego. Określenie „duchowy” nie ma tu odniesień religijnych i winno być rozumiane w kategoriach antropologicznych, nie teologicznych. „Trzeba o tym stale pamiętać — podkreśla autor *Homo patiens* — że w ramach logoterapii «duchowy» nie ma konotacji religijnej, lecz odnosi się do specyficznie ludzkiego wymiaru¹⁰. W logoterapii to, że człowiek jest istotą duchową, oznacza, że posiada zdolność przekraczania swoich naturalnych uwarunkowań — jest w stanie dokonywać samotranscendencji¹¹.

Zdaniem Frankla, wymiar duchowy jest wyższy od pozostałych — wymiary: biologiczny, psychologiczny i socjologiczny są niższe, jednakże nie w sensie wartościującym, a przedstawiającym zakres (sfera duchowa je w sobie zawiera). Wracając do analogii geometrycznej: duchowość stanowiłaby przestrzenność bryły, zawierającą też obrazy, jakie powstają w wyniku rzutowania na płaszczyznę.

Wymiar noologiczny przejawia się przede wszystkim w ludzkiej zdolności do refleksji, w świadomym chceniu, podejmowaniu wolnych decyzji i przyjmowaniu postawy względem sytuacji. Jest tym, dzięki czemu człowiek jest osobą (Frankl, za Schelerem¹², centrum duchowe jednostki określa właśnie mianem osoby) i może prowadzić dialog ze światem i z sobą samym, z tym, co w nim cielesne i psychiczne¹³. Jest tym, co w człowieku specyficznie ludzkie¹⁴.

Za każdym razem, gdy człowiek „oddaje się refleksji na swój temat lub, jeśli zachodzi taka potrzeba, odrzuca samego siebie, czyni z siebie obiekt lub kwestionuje sam siebie, okazuje, że posiada świadomość samego siebie albo

⁹ V.E. Frankl, *Wola sensu*, s. 29–30.

¹⁰ Tenże, *The doctor and the soul*, Bantam Books, New York 1955, s. xi.

¹¹ Por. tenże, *On logotherapy and existential analysis*, *The American Journal of Psychoanalysis* (1958)18, s. 28 oraz tenże, *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, Piper, München 1990, s. 234–236.

¹² Budując swoją antropologię, Frankl w dużej mierze inspirował się myślą Maxa Schelera. Por. A. Chojniak, *Człowiek i sens...*, s. 31–36.

¹³ Por. A. Längle, *Analiza egzystencjalna — poszukiwanie zgody na życie*, *Psychoterapia* 125(2003)2, s. 40.

¹⁴ Typowo ludzkie zachowania, zdaniem Frankla, mogą mieć swoje źródło jedynie w wymiarze duchowym człowieka, nie mogą zaś wypływać ze sfery popędowej, jak twierdził Freud. Por. V.E. Frankl, *Nieuświadomiony Bóg*, tłum. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1978, s. 16.

że ma sumienie”¹⁵. Mianem sumienia określa Frankl zdolność człowieka do wykroczenia poza samego siebie, w celu dokonania osądu i oceny własnych czynów¹⁶. Sumienie oraz miłość stanowią najwyższe przejawy samotranscendencji, właściwej jedynie człowiekowi. Dzięki posiadaniu sfery duchowej człowiek jest bytem otwartym. Jego istota zawiera się w tym, że jest zdolny do przekraczania samego siebie. Wykracza on poza samego siebie bądź to w dążeniu do sensu, bądź do drugiego człowieka. W miłości człowiek może ująć drugiego w jego byciu wyjątkowym, zaś dzięki sumieniu może pojąć sens sytuacji w jej konkretnej wyjątkowości. Sens każdorazowej sytuacji jest niepowtarzalny, podobnie jak niepowtarzalny jest każdy byt ludzki.

Charakterystyczną cechą przejawiania się duchowości człowieka jest stawianie przez niego pytań dotyczących celu i sensu życia — nie jako takiego, ale swojego własnego. Podejmując refleksję nad własnym życiem, człowiek uświadamia sobie, że istnieje rozdzźwięk między tym, kim jest, a tym, kim być powinien. „Sfera ducha stanowi źródło i nadaje dynamikę procesowi rozwoju samoświadomości, a więc pogłębianiu rozumienia siebie i swojego miejsca w świecie w kontekście przeżywanych doświadczeń”¹⁷. Pytając o sens swego życia, człowiek staje wobec dylematu, którego rozwiązanie nie jest oczywiste. Jeśli odpowiedź na pytanie o sens życia jawi mu się jako jasna i wyraźna, najprawdopodobniej wynika z braku krytycyzmu, nie zaś z osiągnięcia wysokiego poziomu życia duchowego. Byt ludzki nie posiada wszechwiedzy i — z racji swoich ograniczeń poznawczych — osiąść jej nie jest w stanie. Można pokusić się o stwierdzenie, że im wyższy stopień życia duchowego człowiek osiągnie, tym wyraźniej dostrzeże swoje ograniczenia (słynne Sokratejskie: „wiem, że nic nie wiem”).

Sensem życia — twierdzi Frankl — jest samo życie. Stwierdzenie to wydaje się być tautologią, jednakże przy bliższej analizie okazuje się, że jest ona pozorna. Termin „życie” występuje tu w dwóch odmiennych znaczeniach. W pierwszym mowa o życiu faktycznym, o życiu, które jest człowiekowi dane. W drugim zaś — o życiu fakultatywnym, które jest zadane. Innymi słowy: „to, co fakultatywne, jest sensem tego, co faktyczne”¹⁸. Sensem życia jest więc urzeczywistniać tkwiące możliwości, tak by zbliżać się do tego, kim być się powinno.

Jednakże należy zauważyć, że nie chodzi tu o to, by człowiek realizował jakąś ogólną istotę bytu ludzkiego. Sensem życia konkretnego człowieka jest realizowanie własnej istoty, tylko jemu właściwej. „Człowiek bowiem nigdy nie

¹⁵ Tenże, *Homo patiens*, s. 30.

¹⁶ Problematyka sumienia w myśli Frankla jest bardzo obszerna, a jej omówienie wykracza poza ramy niniejszego artykułu. Zainteresowanych odsyłam do tekstu: V.E. Frankl, *Bóg ukryty: w poszukiwaniu ostatecznego sensu*, tłum. A. Wolnicka, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2012, s. 53–60 i 75–82.

¹⁷ M. Wojtowicz, *Doświadczenie lęku egzystencjalnego jako sytuacja wyboru*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005, s. 80.

¹⁸ V.E. Frankl, *Homo patiens*, s. 59.

«jest» człowiekiem, ale dopiero się nim «staje»; człowiek nie jest tym, który mógłby o sobie powiedzieć: Jestem, który jestem — natomiast może on o sobie powiedzieć: Jestem, który będę, albo: Będę, który jestem — «będę» *actu* (zgodnie z rzeczywistością), który «jestem» *potentia* (zgodnie z możliwością)¹⁹. Człowiek ma więc za zadanie stawać się samym sobą. Sens życia każdej osoby jest konkretny, odnoszący się *ad personam*. Ale nie tylko — odnosi się także *ad situationem*, ponieważ każda osobista sytuacja też realizuje swój własny sens. Tym samym, pytając o sens, należy pytać o niego w kontekście konkretnej osoby i konkretnej sytuacji, czyli pytać o sens względny (w znaczeniu: partykularny, nie zaś relatywny). Jeśli pyta się o sens w ogólności, pytanie to staje się bezsensowne. Człowiek nie zna sensu absolutnego, całościowego, i poznać go — z racji swych ograniczeń — nie może. „Całość bowiem *eo ipso* nie daje się ogarnąć jednym spojrzeniem i dlatego sens całości przekracza zdolność naszego pojmowania. Sensu całości nie można więc ująć w słowa ani inaczej określić — chyba jako pojęcie graniczne, jak byśmy na przykład powiedzieli: całość nie ma żadnego sensu, ma ona «supersens», «nadsens»²⁰.”

Nadsens interpretować należy jako to, co ponadsensowne²¹. Tej całości sensu nie sposób udowodnić, lecz można w nią wierzyć. Zresztą — stwierdza Frankl — dowodzenie jej byłoby nawet zbędne. Dostarczanie dowodów leży w gestii tego, kto wątpi: jeśli nic nie ma sensu, winno się móc to udowodnić. Ci, którzy przyjmują istnienie nadsensu, obarczeni są jedynie niemożnością ogarnięcia pełni sensu. „Jaki [nadsens — przyp. A. Sz.] ma sens i w jakim znaczeniu jest nadsensem, w jakim kierunku mamy w danym przypadku cierpienie wyjaśnić — tego wszystkiego wiedzieć nie możemy²².” Frankl nie określa jednoznacznie, czy jest nadsens — jakiej całości miałby on dotyczyć? Czy ma być sensem tego wszystkiego, co się wydarza, czy sensem związanym z jakimś bytem osobowym (nadosobą)?

Znamiennym jest przykład, który autor *Homo patiens* przytacza dla zilustrowania niemożności pojęcia sensu²³. Gdy pragnie się coś pokazać psu, wskazując mu na to palcem, nie patrzy on we wskazywanym kierunku, lecz na palec (może go nawet ugryźć). Dzieje się tak, ponieważ pies nie wie, czym jest forma wskazująca — w jego świecie jest ona bezsensowna. W analogicznej sytuacji znajduje się człowiek — może nie rozumieć sensu, na który wskazują mu pewne znaki, na przykład cierpienie. Bywa też, że walczy z losem („gryzie palec”), próbując go przewyciężyć, zamiast odczytać sens.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 61.

²¹ Por. tenże, *Im Anfang war der Sinn. Von der Psychoanalyse zur Logotherapie*, Piper Verlag, München, Zürich 1991, s. 39–41.

²² Tenże, *Homo patiens*, s. 114.

²³ Por. tamże, s. 115; tenże, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. A. Wolnicka, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2009, s. 176.

W poczynionych analizach zarysowuje się dość wyraźnie, że w rozważaniach Frankla termin „sens” występuje w kilku znaczeniach, choć sam Autor eksplicytnie ich nie odróżnia. Jednakże dla przejrzystości wyводу warto to uczynić²⁴. Przede wszystkim mowa jest o sensie jednostkowym — tym zrelatywizowanym do konkretnej sytuacji. Dalej wyróżnić można sens życia, ogólny sens egzystencji człowieka. W trzecim rozumieniu sens będzie dotyczyć całości, czyli będzie nadsensem (bądź supersensem). Podstawowym rozumieniem, którym najczęściej posługuje się Frankl i które stanowi bazę logoterapii, jest to pierwsze — sens odniesiony *ad personam* i *ad situationem*.

Współczesna formacja kulturowa nie pomaga człowiekowi w odnajdywaniu sensu. Wprost przeciwnie — jeszcze bardziej go od niego oddala. Sytuacja ta jest wyraźna choćby w prymacie „izmów”, które pomijają duchową sferę człowieka, pozbawiając go tym samym jego sensu — czyniąc z bytu ludzkiego marionetkę poruszaną bądź to od wewnątrz, bądź z zewnątrz. Podejście redukcjonistyczne neguje istnienie duchowości człowieka — jego bycia osobą duchową. Tak też również to, co najpełniej oddaje człowieczeństwo (miłość i sumienie), zostaje sprowadzone do pewnych mechanizmów — choćby w psychologizmie: miłość utożsamiana jest z sublimacją popędu seksualnego, a sumienie z superego²⁵. W teoriach redukcjonistycznych człowiekowi odbiera się jego bycie kimś, sprowadzając go do bycia czymś. Widoczna jest tu tendencja do depersonalizacji i reifikacji bytu ludzkiego. Frankl w mocnych słowach rysuje to położenie człowieka: „W sytuacji panującej w obozie koncentracyjnym osoba stawała się rzeczą. Jednakże w pokoleniu współczesnym obozom koncentracyjnym człowiek często czyni rzecz z samego siebie. [...] Od dawna już był on skłonny przeżywać samego siebie mniej więcej jako częśćkę maszyny; teraz zaczyna być już automatycznie posłuszny. Pokolenie to opanowują ucieczka i lęk przed odpowiedzialnością”²⁶.

Patologiczna formacja kulturowa, odizolowująca człowieka od problemów duchowych, zdaniem autora *Woli sensu*, przejawia się w konkretnych zjawiskach. Przede wszystkim wyraźna jest w prowizorycznej postawie wobec bytu ludzkiego. Jako główna wartość promowany jest konsumpcjonistyczny styl życia, mocno splecający ludzką egzystencję. Akcent kładziony jest na bycie „tu i teraz”, czerpanie z dostępnych przyjemności, zaspokajanie popędów i potrzeb. Kolejny przejaw patologii stanowi fatalistyczna postawa wobec życia, ukazująca przyszłość w kategoriach deterministycznych. Frankl stwierdza istnienie wiary w swoiste fatum, przez którą człowiek nie czuje się w mocy, by przeobrażać

²⁴ Interesujące analizy w tym zakresie podejmuje A. Chojniak, *Człowiek i sens...*, s. 63. Por. także K. Popielski, *Psychologiczno-egzystencjalna interpretacja problematyki sensu i sensowności*, w: *Człowiek, wartość, sens...*, s. 49–54 oraz tenże, *Doświadczenie sensu i jego znaczenie dla egzystencji*, w: *Człowiek, wartość, sens...*, s. 55–60.

²⁵ Na temat tego, dlaczego redukcje te skazane są na niepowodzenie, por. V.E. Frankl, *Homo patiens*, s. 32–38.

²⁶ Tamże, s. 26.

swoje życie. Dalej, patologią jest myślenie kolektywne, wyrażające się głównie w tendencji do powstawania stereotypów, sztywnych schematów interpretacyjnych i postaw konformistycznych. Posługując się językiem Heideggera: jeststwo upada w Się, poddaje się jego dyktaturze, zamiast odważyć się na bycie sobą. Człowiek czuje się zwolniony z odpowiedzialności, z samodzielnego myślenia i podejmowania autorefleksji. Jako ostatnie zjawisko patologiczne Frankl podaje fanatyzm, rozumiany jako deprecjonowanie drugiego człowieka — szczególnie tego, który wyznaje inne poglądy.

Uleganie wskazanym patologiom²⁷ niesie z sobą niekorzystne konsekwencje zarówno w wymiarze społecznym, jak i indywidualnym. W pierwszym z nich zauważalne jest pogłębianie nierówności, tworzenie się systemów totalitarnych, wzrost przemocy i niesprawiedliwości. W wymiarze jednostkowym oddalenie od sfery duchowej prowadzi do coraz częstszego występowania tzw. triady neurotycznej: depresji, uzależnień i agresji.

Wydawać by się mogło, że współczesny człowiek zatracił troskę o sferę duchową. Żyjący w patologicznej formacji kulturowej, wciąż pochłonięty sprawami codziennego zatroskania, żyjący w hałasie, natłoku informacji i ciągłym pośpiechu, często nie ma już ani czasu, ani sił, by skłonić się ku swej duchowości. Frankl jest jednak daleki od wyciągania pochopnych wniosków. Owszem, współcześnie troska o sferę duchową jest utrudniona, jednakże nie oznacza to, że przestała się ona uwidaczniać. Duchowość człowieka dochodzi do głosu szczególnie w sytuacjach niecodziennych, traumatycznych, gdy następuje zburzenie schematów i prowizorycznego poczucia bezpieczeństwa. Sytuacje te można za Jasperssem określić mianem granicznych. Człowiek staje w obliczu czegoś, wobec czego jest bezradny — przemijania, cierpienia, śmierci. Nagle jego uporządkowane życie ulega dezorganizacji. Niekoniecznie dotyczy ona tego, co psychofizyczne, objąć może sferę duchową. Wytrącony ze schematycznej codzienności człowiek podejmuje refleksję nad swoim życiem, zaczyna pytać o jego cel i sens. I jakże często okazuje się, że czuje wewnętrzną pustkę, ma poczucie bezsensu życia (Frankl jako lekarz psychiatra często spotykał się z pacjentami doświadczającymi egzystencjalnej próżni). Są to symptomy frustracji egzystencjalnej, która — gdy przejawia się w objawach nerwicowych — stanowi nowy typ nerwicy: nerwicę neogenną²⁸. Egzystencjalna próżnia jest, zdaniem autora *Homo patiens*, nihilizmem praktycznym (odpowiadającym nihilizmowi naukowemu, obecnemu w teoriach redukcjonistycznych).

²⁷ W okresie, gdy żył i tworzył Frankl (przed i po II wojnie światowej), postawa fatalistyczna oraz fanatyzm były szczególnie rozpowszechnione.

²⁸ Wedle badań statystycznych nerwica neogenna stanowi od 12 do 21% wszystkich przypadków nerwic. Por. S. Kratochvil, *Psychoterapia: kierunki, badania, metody*, tłum. A. Ciechanowicz, M. Erhardtowa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980, s. 115. Por. także V.E. Frankl, *Theorie und Therapie der Neurosen*, Reinhardt, München 1997 oraz tenże, *Im Anfang...*, s. 19–20.

Poczucie egzystencjalnej pustki jest obecnie coraz częstszym zjawiskiem²⁹. Okazuje się, że w społeczeństwie dobrobytu, czasu wolnego, rozrywek, konsumpcji itp., wielu ludzi ma z czego żyć, ale nie ma niczego, dla czego mogło by żyć, a co za tym idzie nie potrafi odpowiedzieć na pytanie „po co żyję?”. Przyczyny takie stanu rzeczy mogą być różne: od przeżycia jakiegoś traumatycznego doświadczenia (utrata bliskiej osoby, bankructwo, ciężka choroba), przez nadmierne zatroskanie codziennymi sprawami, aż po samorzutnie ukazujący się brak sensowności życia. Człowiek swą egzystencjalną próżnię próbuje na różnorakie sposoby wypełniać, na przykład popadając w hiperaktywność (pracoholizm, sporty ekstremalne itd.), uzależnienia (alkohol, środki odurzające, hazard, seks), uciekając przed ciszą i chwilą na refleksję (bez przerwy włączony odbiornik telewizyjny, radio, komputer). Takie działania jedynie zagłuszają pustkę i w rezultacie prowadzą do jeszcze dotkliwszego poczucia bezsensu. Egzystencjalna próżnia może też stać się przyczyną depresji, zwątpienia we własne możliwości i umiejętności, unikania kontaktów z innymi ludźmi czy zaprzestania aktywności. Cierpienie związane z egzystencjalną pustką ma charakter duchowy, choć przejawia się w dużym stopniu zaburzeniami w funkcjonowaniu organizmu psycho-fizycznego.

Lekiem dla człowieka dotkniętego nerwicą neogenną jest wypełnienie swe go życia sensem. Lekarz nie jest w stanie przepisać tego leku na receptę, ale może pomóc pacjentowi w jego odnalezieniu, dzięki wykorzystaniu analizy egzystencjalnej³⁰. Przekonuje o tym Frankl, gdy pisze: „Nie ma takiej sytuacji życiowej, która byłaby naprawdę bezsensowna. Pochodzi to stąd, że pozornie negatywne strony egzystencji ludzkiej [...] można przekształcić w coś pozytywnego, w jakiś sukces, jeśli tylko przyjmie się właściwą postawę i nastawienie. [...] Otóż dużo nieuniknionego cierpienia leży w istocie ludzkiej kondycji, a terapeuta winien wystrzegać się tego, żeby w obliczu takich egzystencjalnych faktów nie dopomagać pacjentowi w jego skłonności do ucieczki”³¹.

Wprowadzony przez Frankla nowy model psychoterapii — logoterapia (trzecia szkoła wiedeńska, obok freudowskiej psychoanalizy i adlerowskiej psychologii indywidualnej³²) — opiera się na założeniu istnienia: wolnej woli, woli sensu oraz sensu życia. Sens stał się tu specyficznym przedmiotem intencjonalnym. W aktach poznawczych człowiek kieruje się ku przedmiotom, zaś w aktach

²⁹ Por. D. Buksik, *Nuda, apocomia, pustka — choroby dotykające współczesnego człowieka, czy nerwica noogenna w ujęciu V.E. Frankla?*, *Studia Psychologia* (2009)9, s. 191–199.

³⁰ Analiza egzystencjalna — zapoczątkowana przez Frankla — stanowi rodzaj psychoterapii egzystencjalnej. Jest ona procedurą, która daje pacjentowi możliwość odkrywania konkretnych znaczeń jego egzystencji (obecnie logoterapia uznawana jest za element analizy egzystencjalnej). Por. G. von Kirchbach, *Ogólne wprowadzenie do Analizy Egzystencjalnej i Logoterapii*, *European Psychotherapy* 4(2003)1, s. 33–46.

³¹ V.E. Frankl, *Logoterapia i jej kliniczne zastosowanie*, w: tenże, *Homo patiens*, s. 118.

³² Por. A. Längle, *Analiza egzystencjalna...*, s. 34.

emocjonalnych i wolicjonalnych — twierdzi Frankl — ku wartościom i sensom lub ku drugiemu człowiekowi. Podstawowe ludzkie dążenie upatruje w woli sensownego życia. Człowiek posiada wolę sensu, która nie jest popędem, ani potrzebą utrzymania homeostazy. Co prawda człowiek jest popychany przez popędy, ale jest też pociągany przez sens³³. Dzięki wolnej woli, która wypływa z wymiaru duchowego ludzkiego bytu, człowiek może przyjąć odpowiednią postawę wobec przydarzających mu się zdarzeń, także tych, które wiążą się z nieuniknionym cierpieniem, i obdarzyć je sensem.

3. CZŁOWIEK WOBEC CIERPIENIA

W jaki sposób człowiek może wypełniać swój byt sensem? Autor *Homo patiens* twierdzi, że możliwe jest to dzięki urzeczywistnianiu wartości. Czy są wartości i jak mają się do sensu? Frankl wyjaśnia to w następująco: „Otóż sens związany jest z niepowtarzalną i swoistą sytuacją, ale poza nim istnieją powszechniki sensu, odnoszące się do doli człowieczej jako takiej, a owe ogólne możliwości sensu stanowią to, co nazywamy wartościami”³⁴. Wartości to zatem ogólne możliwości sensu. Są one transcendentne względem aktów psychicznych i duchowych człowieka (nie stanowią jego wytworu) i w tym sensie posiadają status obiektywnych.

Urzeczywistnianie wartości, czyli usensownianie swego bytu, następuje poprzez: działanie (dokonywanie zmian, przeobrażanie samego siebie i świata), przeżywanie rzeczywistości (poznawanie, dostrzeganie piękna itd.) oraz przyjmowanie postawy wobec losu, którego nie sposób zmienić³⁵. W ostatnim przypadku chodzi o godne znoszenie nieuniknionego cierpienia. Zajęcie takiej postawy względem niego — zdaniem Frankla — nadaje życiu najwyższą dostępną mu wartość i przewyższa pozostałe sposoby samorealizacji człowieka. „Wartości, jakie rodzą się ze znoszenia losu i cierpienia, wykazują, że właśnie odwrót od urzeczywistniania wartości wynikających z działania, wartości «twórczych», i pochodzących z przeżywania, wartości «przeżyciowych», stwarza — przy właściwej postawie wobec takiego ograniczenia — możliwość realizowania nowych wartości, «wartości związanych z postawą»! Taki odwrót jest zarazem krokiem naprzód ku najwyższym wartościom i sensowi, jaki kryje w sobie tylko cierpienie”³⁶. Zarówno działanie, jak i przeżywanie rzeczywistości zakładają pewne warunki wstępne, np. posiadanie sprawności, talentu, inteligencji, wrażliwości.

³³ Por. V.E. Frankl, *Self-transcendence as a human phenomenon*, Journal of Humanistic Psychology (1996)6, s. 100.

³⁴ Tenże, *Nieuświadomiony Bóg*, s. 91.

³⁵ Por. tenże, *Ärztliche Seelsorge*, Fischer, Frankfurt 1987, s. 39–41, A. Chojniak, *Człowiek i sens...*, s. 58 oraz A. Längle, *Analiza egzystencjalna...*, s. 43.

³⁶ V.E. Frankl, *Homo patiens*, s. 64.

Doświadczenie cierpienia nie stawia człowiekowi żadnych warunków początkowych. Wobec niego każdy stoi w niemal identycznej sytuacji wyjściowej — bezbronny. Nie ma określonego sposobu, który zagwarantowałby szybkie jego zneutralizowanie. Postawy wobec cierpienia trzeba się uczyć i często nauka ta trwa przez całe życie.

Redukcjonistycznemu obrazowi człowieka Frankl przeciwstawia obraz nologiczny — człowiek to nie *homo sapiens*, *zoon politikon*, ani *homo faber*, lecz *homo patiens*. Należy raz jeszcze zaakcentować, że cierpienie rozumiane jest tu jako wyróżnik ludzkiej egzystencji — nie chodzi o cierpienie zbędne, lecz to, które jest nieuniknione, konieczne (pozostaje nawet wtedy, gdy człowiek zrobił już wszystko, co w jego mocy, by je zlikwidować). Jedynie takie cierpienie, które rodzi się z nieuchronności losu, pozwala na realizowanie wartości związanych z postawą względem niego. Przyjęcie odpowiedniej, godnej postawy, stanowi dokonanie człowieka, powoduje jego wewnętrzny wzrost i ubogacenie oraz dojrzewanie — zyskuje on wewnętrzną wolność pomimo zewnętrznych zależności.

Cierpieniu można nadać sens — obdarzyć je sensem poprzez ofiarę. Autor *Woli sensu* podaje przykład jednego ze swoich pacjentów, lekarza, który przez rok pozostawał w depresji wywołanej śmiercią żony. Byli bardzo dobrym małżeństwem i mężczyzna, gdy został sam, nie widział już żadnego sensu swego życia. Frankl zadał pacjentowi pytanie, jak czułaby się żona, gdyby go przeżyła. Ten bez chwili wahania odpowiedział, że na pewno byłaby załamana i bardzo cierpiałaby z powodu straty męża. Następnie Frankl spytał, czy pacjent wolałby, aby sytuacja się odwróciła, i aby to rzeczywiście żona opłakiwała jego śmierć, a nie on jej. „I zaraz staje się jasne, że wszystko tak właśnie się złożyło, aby cierpienie, a mianowicie smutek, było żonie zaoszczędzone, [pacjent — przyp. A. Sz.] sam jednak musiał zapłacić za to wysoką cenę własnego smutku, własnego cierpienia. W tej samej chwili jego życie i jego cierpienie nagle stały się sensowne, zostały «obdarzone sensem»; stały się ofiarą za kogoś, dla kogoś”³⁷.

Akceptując nieuchronne cierpienie, pytając, jaki ma ono sens, człowiek transcenduje je. Gdy przyjmuje cierpienie świadomie i nadaje mu walor ofiary, zyskuje ono sens, choćby sytuacja, w której się znajduje, była dehumanizująca (jak na przykład w obozie koncentracyjnym).

Od tego szczegółowego przykładu warto przejść teraz do pokazania ogólnych rozstrzygnięć Frankla co do możliwych ludzkich postaw w obliczu pojawiających się problemów egzystencjalnych. Pierwsza to deprecjacja sfery duchowej, kiedy to człowiek nie dopuszcza do siebie namysłu nad egzystencją. Odrzuca wtedy możliwość refleksji nad sytuacją, w jakiej się znajduje. Człowiek może też wykazywać otwarcie na wymiar duchowy, jednakże czując jednocześnie lęk. Buntuje się przeciwko losowi, próbuje walczyć z nieuniknionym cierpieniem, uznając je za zbędne. Gdy dostrzega niepowodzenia swoich działań,

³⁷ Tamże, s. 75.

widzi, że jego zmagania nie przynoszą pożądaných rezultatów — często ulega frustracji. Człowiek przyjmujący taką postawę, nie potrafiący zgodzić się na cierpienie, jest szczególnie narażony na wystąpienie nerwicy neogennej. Najbardziej właściwą postawą wobec sytuacji granicznej jest, zdaniem autora *Woli sensu*, zaakceptowanie swego losu, pogodzenie się z jego nieuniknionością i nadanie mu sensu. „Akceptując swoje cierpienie — pisze Frankl — człowiek nie ucieka bowiem od konfrontacji z bolesną prawdą dotyczącą faktyczności, w jakiej się znajduje. [...] Człowiek akceptuje swoje cierpienie ze względu na odkryte w nim możliwości realizacji sensu, akceptuje je, odkrywając za bolesną faktycznością wartości, które apelują do niego o swoją realizację”³⁸.

To, jaki sens posiada dana sytuacja, człowiek musi określić sam (podobnie jak sens własnego życia). Cierpienie nie jest konieczne, by człowiek odkrył sens, jednakże bardzo często właśnie w obliczu cierpienia może się on ujawnić. Dlaczego tak się dzieje? Sytuacja cierpienia wyróżnia się kilkoma charakterystycznymi cechami. Człowiek jej doświadczający staje przed granicą, która wydaje się być nieprzekraczalna — wyraźnie uwidacznia mu się jego ograniczoność i skończoność. Sytuacja ta sprawia, że musi się on zatrzymać w codziennym zabieganiu, porzucić rutynę i schematy, w których dotychczas funkcjonował. Często jest to pierwsze od długiego czasu zdystansowanie się w stosunku do spraw codziennych. Sytuacja ta skłania człowieka do refleksji, do przekroczenia sfery fizyczno-psychicznej i skłonienia się ku wymiarowi duchowemu. Do tej pory zagłuszany gwarem powszednich spraw, w obliczu cierpienia dochodzi on do głosu. Przed człowiekiem staje szansa odkrycia swej głębi. Otwiera się przed nim nowy obszar nieznaných dotąd wartości i sensów. W obliczu cierpienia dotychczasowa hierarchia wartości ulega zaburzeniu. Okazać się może, że problemy, którym człowiek przypisywał status najważniejszych, w rzeczywistości są błahe, zaś te, które uważał za marginalne — mają status absolutnych. Rozważając sytuację, w której się znajduje, człowiek zauważa, że tak naprawdę to nie on pyta, lecz sam jest pytany przez sytuację — o sens cierpienia, które go spotyka i dalej o sens swego życia³⁹.

Kryzys może okazać się szansą rozwoju bądź drogą do destrukcji. To, do czego doprowadzi, w dużej mierze zależy od samego człowieka i postawy, którą w sposób wolny przyjmie wobec swego cierpienia. Może się załamać, poddać, zdać na los, ale ma też inną możliwość — zaakceptować niezmienną sytuację i nadać jej sens.

³⁸ M. Opoczyńska, *Kim jestem? Doświadczenie choroby psychicznej a stawanie się sobą*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002, s. 59.

³⁹ Por. V.E. Frankl, *Ärztliche...*, s. 72 oraz tenże, *Im Anfang...*, s. 43–44.

4. KWESTIE PROBLEMATYCZNE

Koncepcja Frankla inspiruje do dyskusji, nasuwając liczne pytania i kwestie problematyczne. Wskazać można choć kilka z nich. Przede wszystkim Frankl nie należy do grona myślicieli systematycznych. Jego rozważaniom brakuje miejscami jednoznaczności i przejrzystości, w konsekwencji czego pojawiły się podziały i niezgodności wśród kontynuatorów jego myśli.

Autor *Homo patiens* zdecydowanie opowiada się za fizyczno-psychiczno-duchową jednością człowieka. Jednak biorąc pod uwagę fakt, że mocno akcentuje swoistą autonomię sfery duchowej (jako tego, co w człowieku prawdziwie wolne, nieuwarunkowane, co nie podlega wpływom psychofizycznego organizmu), stwierdzić można, że w pewnym stopniu tę jedność zburzył. Wydaje się, że sprowadza on psychofizyczny organizm człowieka do roli narzędzia będącego „w rękach” osoby duchowej. Czy w myśli Frankla ontologiczne zróżnicowanie bytu człowieka w rzeczywistości nie wzięło góry nad jego antropologiczną jednością? Czy sam nie uległ pewnego rodzaju redukcjonizmowi (rzecz jasna, całkowicie odmiennemu od reprezentowanego we wcześniejszych teoriach psychoterapeutycznych)? Czy w pełni oddał dynamikę życia człowieka jako bytu fizyczno-psychiczno-duchowego? To pytania, które nasuwają się podczas analizy koncepcji Frankla i na które warto szukać odpowiedzi, choć ta przekracza już zakres niniejszego artykułu.

Kolejną wątpliwość można opisać następującymi pytaniami: co w przypadku, gdy ból mający swe źródło w organizmie psychofizycznym człowieka jest tak ogromny, że uniemożliwia przyjęcie postawy wobec pojawiającego się cierpienia? Czy wówczas jego sens nadal spoczywa w rękach danego człowieka? Jak mógłby w takim przypadku realizować on wartość postawy?

Główne kwestie problematyczne pojawiają się, gdy Franklowskie założenia stosuje się do ludzi chorujących na psychozy, na przykład schizofrenię. Przyjmuje on tezę o wolności osoby duchowej od choroby. Jeśli być wiernym temu założeniu, należy stwierdzić, że człowiek chory psychicznie — z racji, że jako osoba, nie jest dotknięty chorobą — w takim samym stopniu odpowiada za urzeczywistnianie wartości, decydowanie o własnym życiu i nadawanie mu sensu, co człowiek psychicznie zdrowy. Czy nie są to zbyt wygórowane wymagania? Czy są one w ogóle możliwe do spełnienia?⁴⁰

Pomimo pojawiających się wątpliwości co do niektórych twierdzeń Frankla, jego koncepcja bytu ludzkiego wydaje się być najbardziej optymistyczna spośród wszystkich innych psychologicznych wizji człowieka. Przywraca człowiekowi jego człowieczeństwo; przyjmuje, że jest osobą wolną, w swej wolności zdolną do przekraczania samego siebie i swego cierpienia.

⁴⁰ Granice wolności i odpowiedzialności w schizofrenii w nawiązaniu do koncepcji Frankla bada i omawia M. Opoczyńska, *Kim jestem? Doświadczenie....*

Dążąc do holistycznego pojmowania człowieka, dokonał w myśli psychologicznej swoistej rewolucji w spojrzeniu na ludzki byt. W wiodących do tej pory prym teoriach psychoterapeutycznych (w psychoanalizie, behawioryzmie i psychologii humanistycznej) obraz człowieka był redukcjonistyczny, zatrzymujący się jedynie na jego biologiczno-psychicznej sferze. W ich ramach brak miejsca dla cierpienia duchowego człowieka⁴¹ — dla cierpienia, które jest sensowne, przyczynia się do rozwoju człowieka i realizowania przez niego wartości związanych z postawą. W żadnej innej, poza logoterapią, koncepcji psychoterapeutycznej nie widać tak ogromnego szacunku dla człowieka i poszanowania jego godności.

Reasumując, wkład Frankla w rozwój psychiatrii i psychoterapii jest nieoceniony. Nie dokonywał on analiz sytuacji egzystencjalnej współczesnego człowieka na płaszczyźnie czysto teoretycznej, lecz przede wszystkim opierał swe rozważania na praktyce lekarskiej, jak i w niej je wykorzystywał. Sam, jako więzień czterech obozów koncentracyjnych, miał — bardzo tragiczną — szansę, by wprowadzać w życie opisaną przez siebie teorię i weryfikować wartość logoterapii.

Frankl sens własnego życia widział w pomaganiu innym ludziom w odnajdywaniu sensu ich życia. Poprzez oddziaływanie pozostawionych po sobie dzieł i świadectwa życia wciąż może być przewodnikiem na drodze poszukiwania sensu życia. Jego myśl okazuje się być szczególnie ważna dla współczesnego człowieka, jakże często próbującego uciec od cierpienia.

IN SEARCH OF LOST SENSE. CONTEMPORARY MAN AS *HOMO PATIENS*

Summary

Viktor E. Frankl — psychiatrist, neurologist, philosopher — in analyzing the situation of contemporary man, observes that he has largely lost contact with the spiritual sphere, that which is the most human in him. This state is compounded by the prevailing situation in science which places primacy on reductionisms that grasp man unilaterally. Man, according to Frankl, is not *homo sapiens*, *zoon politikon* or *homo faber*, but rather *homo patiens*, because this skill of suffering distinguishes him from the natural world. To suffer means to take a certain attitude towards that which is difficult and inevitable. When he embraces a proper attitude towards inevitable suffering, making it sensible, man realizes his own existence and contributes to the development of other people.

Keywords: Viktor Frankl, suffering, crisis, sense, *homo patiens*

Nota o Autorze: mgr Aleksandra Szulc — absolwentka filozofii w Uniwersytecie Gdańskim oraz usług żywieniowych i dietetyki w Akademii Morskiej w Gdyni. Członkini Towarzystwa

⁴¹ W koncepcjach tych, szczególnie w psychoanalizie, sporo uwagi poświęca się zagadnieniu cierpienia, jednakże jest ono pojmowane (podobnie jak sam byt ludzki) redukcjonistycznie, z pominięciem wymiaru duchowego (osobowego) człowieka.

Edyty Stein (Wrocław). Obecnie doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego, przygotowuje dysertację: *Edith Stein próba przekroczenia Heideggerowskiej filozofii egzystencji*. Główne zainteresowania: fenomenologia, antropologia filozoficzna, filozofia psychiatrii.

Słowa kluczowe: Viktor Frankl, cierpienie, kryzys, sens, *homo patiens*

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

SEMINARE
t. 34 *2013* s. 113–124

RAFAL WIŚNIEWSKI, IZABELA BUKALSKA
UKSW, Warszawa

EDUCATIONAL EXCHANGE AND NEW OPPORTUNITIES — THE PERSPECTIVES OF POLISH ERASMUS STUDENTS IN PORTUGAL¹

1. INTRODUCTION

The recommendation of the European Parliament stating that: “The transnational mobility of people contributes to enriching different national cultures and enables those concerned to enhance their own cultural and professional knowledge and European society as a whole to benefit from those effects. Such experience is proving to be increasingly necessary given the current limited employment prospects and an employment market which requires more flexibility and a greater ability to adapt to change”² sets the framework for the European student mobility programmes. Official goals of the “Erasmus Student Mobility for Studies” programme by the European Commission include: “educational, linguistic and cultural benefits of the students, promotion of the institutional cooperation in Europe and contributing to development of well-qualified, open-minded and internationally experienced future professionals”³. This also implicitly suggests the inclusion of more general aims, such as creating common European identity⁴.

Lisbon Strategy launched over ten years ago put emphasis on “knowledge-based economy” to which programmes as Socrates and Leonardo were supposed

¹ Shortened version of this article is waiting for publication in post-conference book of VII Portuguese Sociological Congress.

² Official Journal of the European Communities, 9 August 2001, cited in: J. Stier, *Taking a Critical Stance towards Internationalization Ideologies, Higher Education: Idealism, Instrumentalism and Educationalism*, Globalization, Societies and Education (2004)2, p. 83–97.

³ ERASMUS Student Mobility for Studies, <http://ec.europa.eu/education/erasmus/study_en.htm>, (accessed at 26.02.2013).

⁴ Cf. E. Sigalas, *Does ERASMUS Student Mobility promote a European Identity?*, <<http://www.wiso.uni-hamburg.de/conweb>>, (accessed at 31.11.2012); M. Duczkowska-Piasecka, K. Mazurkiewicz, *The significance of developing european identity — the analysis of Polish students*, European Integration Studies (2012)6.

to have significant input⁵. Europe 2020 Strategy, also draws attention to developing “knowledge society”, *inter alia* through aforementioned programmes⁶.

On the basis of the discussed declarations it can be concluded that through Erasmus programme European institutions would like to develop three, interconnected fields:

- academic: developing knowledge of students and academic staff,
- economic: creating flexible and interculturally experienced professionals for economy and business
- social: fostering the development of tolerance and openness as well as strengthening bonds among Europeans.

Another question is whether individual plans and purposes of the Erasmus Scholarship holders are coherent with previously discussed, general objectives of the programme. Attendants’ motivations for taking part in the programme and ways the students spend their scholarship period may differ and depend on many factors. For example, the destination of their stay is a significant aspect, as students choosing places famous for its touristic and leisure opportunities may think and behave differently than those preferring to stay in academic, political or administrative centers. This study focuses on Polish students who went for their ‘Erasmus experience’ to Portugal. This country combines two discussed elements because it is well-known for both its touristic opportunities and for widely appreciated university centers in Coimbra, Lisbon and Porto⁷.

The key question of this study can be summarized as follows: are the official goals assumed by European institutions with regard to Erasmus Programme achieved? Which part of the plan is achieved and which remains unfulfilled according to experiences of Polish students in Portugal?

The Erasmus Programme can be perceived as the boundary object (using the term of Susan L. Star and James Griesemer⁸). It integrates two environments of different interests and expectations over one project. The first group are officials of EU and designers of european education programmes, the second- students having in mind their own individual goals. Therefore, the success of the Erasmus

⁵ Cf. *Presidency Conclusion —Lisbon European Council — 23rd and 24th March 2000*, <http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms_data/docs/pressdata/en/ec/00100-r1.en0.htm>, (accessed at 26.02.2013).

⁶ Cf. *Communication from the Commission, Europe 2020 Strategy, A strategy for smart, sustainable and inclusive growth*, p. 13, <<http://eurlex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2010:2020:FIN:EN:PDF>>, (accessed at 26.02.2013).

⁷ Cf. R. Wiśniewski, *In search of common ground and engagement: Scholarship Programmes*, in: *Poland–Jordan–European Union: Future Aspects*, eds. S. Abudayeh, K. Bojko, University of Jordan, Amman 2011, p. 129–146.

⁸ S.L. Star, J. Griesemer, *Institutional Ecology, ‘Translations’ and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley’s Museum of Vertebrate Zoology, 1907–39*, *Social Studies of Science*, Sage, London, Newbury park and New Delhi, (1989)19, p. 387–420.

initiative lies in the skillful coordination and translations (communication?) of the interests of these two groups, which is done by specific bodies engaged in the programme, e.g. Erasmus Student Network.

This analysis is divided into four stages: experiences during first cultural interaction, observations from the study period, memories after the return to Poland and student's own assessment of the program's consequences.

2. SURVEY OVERVIEW

The first conclusions presented in the following report are the result of a survey project conducted by the Authors in May 2012. The aim of the survey was to provide the necessary knowledge about Polish participants of the Erasmus program in Portugal. The survey was based on IDI — *Individual In-Depth Interviews* method. We selected 25 people for survey using snowball sampling and 21 interviews were used for the analysis. Survey was conducted among the persons who participated in the Erasmus Program in the period between 2004 and first half of 2012. Usually the stay in Portugal lasted half a year (one semester), however several persons stayed for the whole year (two semesters). The shortest stay was two months (one person) and the longest one — 2.5 years (one person) All respondents live in Warsaw, however some of them only because of their studies. Most of the graduates or students completed or study Sociology or European Studies, although some studied economy, management, finance, human resources management, English philology, Latin American studies, IT and even design studies. Respondents represented most of the major Warsaw universities: University of Warsaw, Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Warsaw School of Economics and Warsaw University of Life Sciences. The majority of participants were full-time students although there was one person who attended extramural studies. Most of the respondents are currently employed, however some of them combine work and studies. There is also a group of people who continue with their studies. Among the ones who are employed, the majority work in companies (and corporations), although several responses indicate that not in all cases it is work under contract of employment. The majority work in finance and HR, but some are employed in advertising and consulting.

For most of them the Erasmus Program in Portugal was not something that they planned beforehand. The decisive factor was that in accordance with the documentation, no knowledge of Portuguese was required. Only English language was to be used (although the situation in some cases proved to be different). Portugal was a choice alternative to Spain and Italy. Advantages of Portugal also included its location, climate and tourist attractions as well as its exotic nature. Moreover, the offer — in the opinion of the participants — was very specific and the contact with the Portuguese representatives of the program was smooth.

Stay in Portugal was relatively the easiest and the fastest to arrange at their home universities. Some respondents chose Portugal because their friends were on exchange programs there and they were happy with their stay. Majority of the respondents had no contact with Portugal prior to their stay. Sporadic contacts were limited to vacations or short visits of friends. Knowledge about this country was very limited. It did not go beyond the information learnt at school. Persons with interests in football were an exception however their knowledge was not very extensive. There was also one admirer of Portuguese wine.

All respondents know (and had known prior to their stay in Portugal) English at different levels. This knowledge usually enabled them to communicate freely. Most of them have basic knowledge of Portuguese although there are some who continued their studies after their return and their knowledge may be considered as good. One person teaches Portuguese. Quite a few people speak or study Spanish. Moreover the respondents said they had poor knowledge of French (mostly school level), German and Russian.

3. FIRST CULTURAL INTERACTION

The first impression of the participants in the Erasmus Program who came to Portugal was disappointment about the place. They expected among others, a large city and the university of the similar size as their home institutions. It turned out that in Portugal everything was smaller than they expected. Especially if they came from Warsaw (almost 2 million inhabitants) Porto was seen as significantly smaller (almost 270 thousand inhabitants). The weather was also a surprise. Winter was quite cold and the rainfall was quite heavy, and Poles expected warm and almost summer-like weather. Summer was very hot. Customs such as siesta and no rush attitude proved to be a significant problem. Portuguese were not in a hurry to deal with various matters, therefore in the eyes of Poles even basic things (such as issuing of a library card) became a problem. Respondents also expected that their social life, mostly with Portuguese, will start as soon as they arrive. It turned out that it took days, weeks and even months to meet new friends. And very often they were not Portuguese but fellow countrymen (there were lots of Poles) or Erasmus participants from other countries. Another problem was that the Portuguese and students from other countries, especially where there were large numbers of them (among others Spaniards, Italians), often preferred their own company. Language proved to be a significant problem. Contrary to the information that they received, the knowledge of English among the Portuguese, especially the older generation was not common. Neither did many Portuguese students and lecturers speak fluent English and that proved to be the greatest obstacle in establishing new contacts. However people who attended the university with the extended offer of subjects taught in English, emphasize that the level of

classes of high and this had a considerable effect on their entire exchange program experience.

Any possible friendships with the Portuguese proved to be quite shallow as well. This hindered not only social interactions but also studying and exchange of experiences. It was the hardest for people who lived in halls of residence to establish new friendships. They were practically limited to contacts with fellow participants in the Erasmus Program. Although the student organization Erasmus Student Network operates quite effectively and organized a large number of events and meetings, they took place in a closed circle of participants in the Program. However the members of the organization could take advantage of discounts in theaters and museums. But any possible disappointments did not dominate in the feelings of former participants in the program. Most of them were happy and sometimes even thrilled after their arrival in Portugal. What came as a surprise was the permission to smoke in public places.

The organization of classes was different as well, as almost of them were practical in nature. And that suited the students fine. With few exceptions, Portuguese lecturers were open to cooperation and ready to help. Erasmus participants noted among others differences that the lecturers did not create a distance that is a common practice in Poland. They were also very interested in students. It was easier because the university in Portugal was usually much smaller than in Poland and the students and employees of particular departments were far less anonymous. After several months most of them knew each other at least by sight. Employees in the Dean's Office were also very helpful and although their way of work (slow in comparison to Poland) was different from what is experienced in Poland, the cooperation was usually very good. Poles also evaluated positively the infrastructure where they studied (condition of buildings, toilettes, cafeterias etc).

Despite the problems with the language and selection of classes, students had a lot of work. Naturally, the timetable was dependant on individual preferences but even in the case of students who were focused on sightseeing and leisure, there was a lot to do. It was difficult for those who worked especially hard to find time for entertainment. Working day started at 8 am in the morning and usually ended at 7 pm. Of course this included siesta break. Persons who were involved in the implementation of projects worked as late as 11 pm or longer. Additionally there was a Portuguese language course. At the beginning, there was an intensive course i.e. the classes took place every day and lasted approx. 2 hours each. After the intensive part was over, the Portuguese language classes were 2–3 times a week. The organization of studies in Portugal was that even the small number of lectures took a lot of time, especially that the attendance, even at the classes taught in Portuguese, was usually mandatory. Students had to be prepared all the time.

In summary, the programme lacks some preparation courses concerning cultural differences which proved to be significant obstacles in the first stage of scholarship stay. Insufficient language skills in Portuguese did not allow Polish students to benefit from the university's offer, so it would be recommended for the sending institutions to prepare their students better in this respect. Some efforts from host institution would also be beneficial- mainly widening the spectrum of subjects available in English on every faculty and training lecturers to be more fluent in English. It would be also a good idea to prepare a special program directed to local students which would encourage them to open towards foreign visitors and notice advantages resulting from such intercultural contacts. Erasmus students could have their own input during classes, e.g. presenting thoughts of the scientists from their countries or specific problems of their region. It could enrich the lecture with another perspective which would be beneficial for other students.

4. EXPERIENCES FROM THE STUDY PERIOD- EVERYDAY LIFE AND UNIVERSITY

Poles perceived the Portuguese as very open and friendly as well as helpful and nice. Strangers in the street took their time to help them or take them to the place they were looking for. Friends readily assisted in everyday problems. However, as time went by, in the opinion of the majority of the Erasmus participants, it turned out that the Portuguese keep their distance and it is difficult to befriend them. It was also more difficult to befriend young Portuguese women than Portuguese men. This applied both to female — female as well as female — male contacts. One should also note that in the opinion of the Erasmus participants, Portuguese are mostly friendly, helpful and peaceful people. Just like Poles they are very family-oriented. But at the same time they keep their distance. According to the Polish students there are big cultural differences between the South and the North. This applies particularly in relation to the language. The North is less developed than the richer South. The North is more conservative. Lisbon is very different than all other regions of the country. The capital is a large, cosmopolitan and open city. Just like in Poland there are significant differences between the countryside and cities. Another dividing line is between the coast and the areas located further from the ocean. The coast is more open.

Erasmus participants were probably most impressed with the Portuguese way of life perceived as peaceful, happy and warm. They also remembered open and friendly people as well as landscapes, cuisine and parties. As far as studies are concerned, some students were impressed by the Portuguese system of studies which put a lot of emphasis on practical aspects. Summing up their stay in Portugal, students claim that they divided their time more or less equally between studies and leisure. Of course there are people who devoted most of their stay

to sightseeing and having fun, without doing any real studying. However this was not a rule. The most important disadvantage pointed by the students was the insufficient number of classes in English. Trouble with the language made it difficult for some of them to evaluate the level and selection of classes. However people who studied at the university with the wider selection of classes in English or spoke better Portuguese, claim that the selection of classes was wide and they were taught at the high level. Cooperation with lecturers who tried to get to know the students, was also valued highly. Poles also liked the practical way of conducting classes.

Conclusions from this stage are quite similar to the previous one- it would be recommended to increase the number of subjects led in English and improve Erasmus participants knowledge of the local language. Additionally, it seems that campaign directed towards the wider society, delivering information about Erasmus students and changing their attitudes towards them would help students to acclimatize and the locals to take advantage from the chance to meet person from the other country.

5. PERIOD AFTER RETURNING FROM SCHOLARSHIP

After their return home upon the completion of the Erasmus program, it turned out that the participants' experiences varied considerably. Some of the Erasmus students were very emotional about the end of their stay in Portugal, others were already a little bit bored with it. This depended among others on the season of the year (eg. it was more difficult to come back from hot Portugal to cold Poland in the autumn time) and the responsibilities that awaited at home. It was easier to adjust for the people who continued or came back to the active social lifestyle in their home country. And in the case of students who reacted badly to their return, the feeling of depression intensified after they got back to their home universities and had to pass additional exams to make up for the differences in the course of studies. They sometimes had the feeling that they were being punished for their activity and curiosity of the world.

Some of the Erasmus participants also had to deal with the social consequences of their exchange program experience. Some of the friendships did not survive or the relations got considerably looser, although there were people who went back to their old social circle without any problems whatsoever. Friends from university reacted differently. They mostly expressed curiosity but there was also envy and sometimes sympathy if the student had to re-sit the whole semester at the alma mater.

Most of the Erasmus participants did not express any negative aspects of their stay in Portugal. Even if they indicated such, they included most often the longing for one's family, problems with sustaining the relationships with partners

left in Poland or keeping in touch with new friends in Portugal. The issue of insufficient classes in English was raised again. The return to their alma maters proved to be a considerable problem. Students did not receive credit for subjects they completed in Portugal or they were given credit only in limited scope. So after their return they had to re-sit the whole semesters. There were even situations where the person sent from the university to Portugal was deleted from the list of students because the information on his/her stay did not reach the appropriate structures. Such situations made the students feel that they were being punished for their stay abroad.

Taking into account the *post-Erasmus syndrome* (feeling of maladjustment after going back to previous environment in home country which is a common expression among previous scholarship holders) visible among students finishing the programme, it would be recommended to take care of such a group by associating them and organizing common programs. Respondents also recalled problems with the university administration and lecturers, which proves that in institutions there are still many prejudices and bad feelings concerning mobility programs. Students made remarks that the fear of losing one year on university and supposed pressure after return were the main reasons why their friends had refrained from applying to Erasmus. It would be also recommended to support returning students on their faculties and institutes, by keeping contact with lecturers and addressing possible problems with acceptance of "Transcript of records".

6. CONSEQUENCES OF THE STUDENT EXCHANGE PROGRAM

Practically all students, indicated, the possibility to learn and revise the foreign language as the greatest benefit of their stay in Portugal. This concerned both the Portuguese language as well as English. A significant number of students continued after their return home to study Portuguese but in most cases this did not last very long. Some people still keep in touch with friends they met during their stay. Friendships from their stay in Portugal are mainly maintained by the people who came back recently. Facebook is very helpful in this respect. A lot of friendships with Poles, Portuguese and other nationalities have survived. However, a lot of them no longer keep in touch, because spatial distance and different everyday problems after return from scholarship result in loosening of ties. It was very important to get to know the daily life in a different country, get to know people from other countries, make new friends and friendships, which were maintained after their return and are still maintained. The effect of these contacts for the people coming back from Portugal was greater openness to the world and tolerance as well as greater resourcefulness. Different methods of teaching were also noted, more practical and systematic as well as learning how to work in groups. The participation in the exchange program, the need to take care of oneself

in a foreign environment and the constant contact with foreigners contributed to the greater openness and readiness to interact with them. Although some students pointed that the said traits were necessary at the start of the program as they made the stay considerably easier. Even if the languages have not been mastered to the perfection, the mental barrier to speaking vanished. The stay abroad allows people to look at their choices from a distance and to reconsider them, see their limitations and try to overcome them. It helps to gain new experiences. Naturally it helps with the study of foreign languages. Some claim that the stay mostly contributes to the development of social competences and that it does not contribute at all or only in to a very limited extend to widening of the formal knowledge. However all respondents think it was worthwhile to participate in the program.

The stay in Portugal did not result in the increased interest in this country which was very low or non-existent beforehand. Respondents have fond memories of their stay but in majority of cases this does not mean any specific actions. They are no longer interested in politics (even if they were during their stay). Not many people follow cultural events related to Portugal and only one person said that he/she participated in such event. Only one person is interested in Portuguese literature. Neither are many people interested in Portuguese cuisine or wine, although some say that they sometimes cook Portuguese dishes (they would visit a Portuguese restaurant but apparently currently there is not a single one in Warsaw). Several people visited Portugal again as their holiday destination.

A majority of respondents expected to have fun in Portugal, but it was not reported as the main motivation of selecting the place. In some moments during scholarship period, the stay was supposed to be like a holiday adventure. There was a chance to meet new, interesting people, exotic culture, do some sightseeing and rest. The main benefit not related to leisure was the chance to study a foreign language and that would be mainly English. For some people it was a chance to live on their own, independently (as if only for a while) from their parents. It was perceived as an opportunity to test oneself in a situation where one needs to take care of oneself. All Erasmus participants expected that they would meet new friends in Portugal and that they would be mainly Portuguese as well as people from other countries. They wanted to meet interesting 'cool' people with whom they were going to party. One should note that in the opinion of the Erasmus participants the knowledge of Portuguese may be useful while looking for a job. Some employers also value the stay abroad as such, as a proof that the participant is independent and active. However the majority of recruiters do not put a lot of significance to this fact unless they themselves participated in the Erasmus program. The reason for it is that more and more students participate in such programs and it is not something that would make a person stand out. One of the respondents, working at the moment as recruiter stated that Erasmus Programme in Spain, Italy and Portugal would mean for him only attending good parties and

that it is not a serious point in CV, although he would appreciate people after Erasmus experience in Belgium or United Kingdom. Such opinions should be a basis for countries like Portugal to change their mobility programmes and to put more emphasis on the level of academic teaching.

Neither widening of knowledge nor professional development were mentioned as important benefits of Erasmus scholarship in Portugal.

7. CONCLUSION

This study on experiences of the Polish Erasmus students in Portugal shows clearly some incoherencies between aims presented by originators of the program and these of individual students. It was discovered that objectives such as developing academical knowledge, or getting new perspectives in business are fulfilled to a very little extent. It happens mainly due to the insufficient preparation of both scholarship holders and host institutions before the scholarship period. Universities themselves may be the cause of some ineffectiveness of the programme, e.g. when the possibility of attendance in classes is significantly limited due to the language barrier and few subjects available in English. Very little attention is paid to the aspect of communication between foreign students and home students. The goal of changing attitudes towards “the other” and getting competences in an intercultural surrounding is achieved, however there is still space for some improvement.. Some benefits mentioned by students, for example several aspects of personal development, were not included in the official statements of the Commission but appeared rather as positive side effects. They are not considered as obstacles to fulfilling the programme’s priorities.

Scholarship holders were quite aware of general processes occurring as a result of their attendance in the programme as opening towards other cultures and creating of the common European identity, which was interestingly summarised by one of the respondents:

‘During the last meeting of our stay we sat around with friends and we came to conclusion that Erasmus is an anti-war programme. Somebody said that he couldn’t imagine that now there would be a war against his country and for example mine. Maybe it’s pathetic but there is a grain of truth in that.’

In the introduction of this article it was stated that that Erasmus scholarship connects different interests of two sides- European policy-makers and individual students. The focus of this paper is a following question: what to do to enhance the effectiveness of the programme and mutual satisfaction of both groups?

This study suggests that some improvements to the organization of the Erasmus Programme are necessary. These are:

- Preparation classes concerning cultural differences between home and host country.

- Introduction of the language courses starting soon after finishing recruitment for Erasmus programme.
- Increasing the number of subject taught in English in every institute, improving foreign language skills of academic staff.
- Introduction of programs preparing local students (not only Erasmus Student Network members) for the contact with Erasmus scholarship holders, making them aware of benefits coming from intercultural contact and friendship.
- Encouraging lecturers to engage Erasmus students in their classes by making presentations concerning achievements and important issues from their countries.
- Providing information campaigns directed towards wider society, fostering open attitudes towards Erasmus.
- Integrating attendants after the termination of scholarship (associations, programmes), assisting and supporting them in their home faculties after their return.

Recent information about possible bankruptcy of the programme resulted in the initial summaries and clarifications of advantages of Erasmus. The anxiety about disappearance of opportunities offered by this scholarship was expressed in the media by, both students and leaders of educational institutions. It turned out that the programs' importance is based not only on the 'Erasmus myth' but also on awareness of its influence on personal and educational development of students. This is also confirmed by this study where researchers did not encounter any negative opinions or expressions of disappointment in the general evaluation of the scholarship period.

EDUCATIONAL EXCHANGE AND NEW OPPORTUNITIES — THE PERSPECTIVES OF POLISH ERASMUS STUDENTS IN PORTUGAL

Summary

The Erasmus Programme was officially introduced in 1987 despite the discontent of some member states which had their own solutions in the field of educational exchange. Instead, the new programme was supposed to achieve certain far-reaching goals which exceeded the interests of particular countries. Achieving the goals of the program involved some difficulties because the process initiated by the student exchange program last several years and should be consistent with changes taking place at that time in the field of education. Furthermore, the overall objectives should harmonize with the interests of individual institutions and, above all, the plans of individual students.

This study analysed the experiences of 21 Polish students who spent their Erasmus scholarship in Portugal. While the authors concentrated on the specifics of this given location, it did not constitute their only point of attention. The authors analyzed the students' expectations, comparing them later with their evaluation of the benefits that emerged from their stay. The main question was whether the effects noted by the students corresponded with the intentions of the creators of the

programme. They proved to be quite consistent, with some exceptions such as the opportunity to participate in classes in languages other than Portuguese.

Keywords: Erasmus Programme, educational mobility, intercultural communication

WYMIANA EDUKACYJNA I NOWE MOŻLIWOŚCI — PERSPEKTYWY POLSKICH STYPENDYSTÓW PROGRAMU ERAZMUS W PORTUGALII

Abstrakt

Program Erasmus został wprowadzony oficjalnie w 1987 roku pomimo niezadowolenia części krajów członkowskich posiadających już samodzielne rozwiązania w zakresie mobilności edukacyjnej. Nowy program miał natomiast realizować pewne dalekosiężne cele, wykraczające poza interesy poszczególnych państw. Osiągnięcie zamierzeń programu wiązało się z pewnymi trudnościami ponieważ procesy zapoczątkowane przez program wymiany studenckiej trwają wiele lat i powinny współgrać ze zmianami zachodzącymi w tym czasie w sferze edukacji. Ogólne cele powinny poza tym łączyć się z interesami poszczególnych instytucji a nade wszystko indywidualnymi planami studentów. W naszym studium przeanalizowaliśmy doświadczenia 21 polskich uczestników stypendium Erasmus w Portugalii. Koncentrowaliśmy się na specyfice wybranej lokalizacji, ale nie tylko. Przeanalizowaliśmy oczekiwania studentów zestawiając je później z oceną korzyści jakie wyniknęły dla nich z pobytu. Zasadniczym pytaniem było, czy efekty wpisują się w zamierzenia twórców samego programu. Okazały się one dosyć spójne z pewnymi wyjątkami, jak np. możliwość uczestnictwa w zajęciach w językach innych niż portugalski.

Nota o Autorach: dr Rafał Wiśniewski — adiunkt i kierownik specjalizacji *Socjologia Komunikacji Międzykulturowej* w Instytucie Socjologii UKSW. Studiował w Zakładzie Krajów Pozaeuropejskich PAN. Wiceprzewodniczący Polskiego Towarzystwa Socjologicznego i członek Zarządu Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego. Redaktor trzech publikacji i autor kilkudziesięciu artykułów w zakresie socjologii kultury, komunikacji międzykulturowej i socjologii młodzieży.

Mgr Izabela Bukalska — doktorantka w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN; prowadzi zajęcia w zakresie socjologii kultury i komunikacji międzykulturowej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zainteresowania badawcze dotyczą tematu mniejszości narodowych, wielokulturowości i relacji międzyetnicznych w Europie Środkowej. Przebywała na stypendium na Uniwersytecie w Porto, a w latach 2010–2011 — na Uniwersytecie Eotvos’a Lorand’a w Budapeszcie, jako laureatka konkursu stypendialnego węgierskiego Ministerstwa Edukacji.

Słowa kluczowe: Program Erasmus, mobilność edukacyjna, komunikacja międzykulturowa

Ks. JERZY ZAJĄC
UKSW, Warszawa

KOŚCIÓŁ W SŁUŻBIE CHORYM

1. WPROWADZENIE

Na czas transformacji ustrojowej datuje się przeobrażenie organizacyjnej działalności prospołecznej Kościoła oraz rozwój nowych form i metod podejmowanych działań. Zielone światło dla prowadzonej od wieków przez Kościół w Polsce działalności na rzecz człowieka potrzebującego dała ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego¹, która przywróciła Kościołowi katolickiemu w Polsce pełną swobodę instytucjonalnego działania².

Kierując się wskazaniem Soboru Watykańskiego II oraz II Polskiego Synodu Plenarnego, który zachęca, aby „na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia do najważniejszych obszarów, które należy objąć posługą charytatywną, należały m.in. życie i zdrowie człowieka od chwili poczęcia aż do naturalnej śmierci”³, placówki Kościoła w większym wymiarze podjęły działania na polu opieki medycznej i społecznej. Pomocą w podejmowaniu tych zadań stały się zmiany wprowadzone do obowiązujących w Polsce kilku ważnych aktów prawnych. Warto tu wymienić ustawy i rozporządzenia traktujące o zakładach opieki zdrowotnej, pomocy społecznej, oświacie i szkolnictwie wyższym, o podatku od osób prawnych, o nieruchomościach, ordynacji podatkowej⁴. Kwestią wymagającą

¹ Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. 1989 Nr 29, poz. 154 z późn. zm.

² Por. tamże.

³ II Polski Synod Plenarny (1991–1999), Pallottinum 2001, s. 227.

⁴ Por. Ustawa z dnia 30 sierpnia 1991 r. o zakładach opieki zdrowotnej, Dz. U. 1991 Nr 91, poz. 408 z późn. zm.; Ustawa z dnia 5 lipca 1996 r. o zawodach pielęgniarki i położnej, Dz. U. 2001 Nr 57, poz. 602 (na podstawie tekstu ogłoszonego w Dz. U. 1996 r. Nr 91, poz. 410 z późn. zm.); Ustawa z dnia 6 lutego 1997 r. o powszechnym ubezpieczeniu zdrowotnym, Dz. U. 1997 Nr 28, poz. 153 z późn. zm.; Ustawa z dnia 29 listopada 1990 r. o pomocy społecznej, Dz. U. 1998 Nr 64, poz. 414 (na podstawie tekstu ogłoszonego w Dz. U. 1993 Nr 13, poz. 60 z późn. zm.); Ustawa z dnia 15 lutego 1992 r. o podatku dochodowym od osób prawnych, Dz. U. 2000 Nr 54, poz. 654 z późn. zm.; Ustawa z dnia 29 sierpnia 1997 r. Ordynacja podatkowa, Dz. U. 1997 r. Nr 137, poz. 926 z późn. zm.; Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty, Dz. U. 1996 Nr 67, poz. 329 z późn. zm.

wyjaśnienia jest odpowiedź na pytanie: na ile te zmiany prawne spowodowały ożywienie działalności Kościoła w Polsce na polu medyczno-społecznym i czy Kościół w Polsce może dzisiaj pomagać chorym?

2. ASPEKTY FORMALNO-PRAWNE FUNKCJONOWANIA PLACÓWEK

Ustawy regulujące funkcjonowanie opieki społecznej realizowanej przez samorządy i państwo zachęcają do współpracy z podmiotami III sektora organizacji pozarządowych i Kościołem katolickim, pokazując jednocześnie możliwości i ramy uzupełniania się działalności Kościoła i Państwa dla dobra człowieka potrzebującego⁵. Chociaż „znaczący nurt różnorodnych działań opiekuńczych przez wieki realizowany był przez Kościół i ludzi wierzących, którzy nadawali opiece specyficzny, zakotwiczony w wierze i Ewangelii, wymiar samarytańskiej posługi — to obecnie — po transformacji ustrojowej, Kościół i wiele wspólnot religijnych ma szansę, by coraz wyraźniej zaznaczać swoją aktywność opiekuńczą”⁶.

Praca charytatywna była i jest niezwykle ważnym odcinkiem działalności Kościoła i często probierzem jego autentyczności, bo „działalność dobroczynna, skierowana nie tylko ku własnym wyznawcom, stała się w społeczności Kościoła znaczącym przejawem ewangelicznej solidarności międzyludzkiej, owocującej na przestrzeni stuleci coraz to nowymi formami: od doraźnych akcji charytatywnych aż do wielkich programów powszechnej sprawiedliwości i miłości. Jedną z owych form, dobrze wypróbowaną, pozostaje niesienie wsparcia potrzebującym pomocy — tak materialnej, jak i moralnej — w sposób stały i zorganizowany”⁷. Jak zaznaczy papież Benedykt XVI w *Liście apostolskim motu proprio „Intima Ecclesiae natura”* posługa miłości jest konstytutywnym wymiarem misji Kościoła i nieodzownym wyrazem jego istoty⁸.

⁵ Por. Ustawy: z dnia 8 marca 1990 r. o samorządzie gminnym, Dz. U. 2001 Nr 142, poz. 1591 (na podstawie tekstu ogłoszonego w Dz. U. 1996 r. Nr 13, poz. 74); z dnia 5 czerwca 1998 r. o samorządzie powiatowym, Dz. U. 2001 r. Nr 142, poz. 1592 (na podstawie tekstu ogłoszonego w Dz. U. 1998 r. Nr 91, poz. 578 z późn. zm.); z dnia 5 czerwca 1998 r. o administracji rządowej w województwie, Dz. U. 2001 Nr 80, poz. 872 (na podstawie tekstu ogłoszonego w Dz. U. 1998 r. Nr 91, poz. 577 z późn. zm.); z dnia 24 lipca 1998 r. o zmianie niektórych ustaw określających kompetencje organów administracji publicznej w związku z reformą ustrojową państwa, Dz. U. 1998 Nr 106, poz. 668 z późn. zm.; z dnia 13 października 1998 r. Przepisy wprowadzające ustawy reformujące administrację publiczną, Dz. U. 1998 Nr 133, poz. 872 z późn. zm.; Ustawa z dnia 29 listopada 1990 r. o pomocy społecznej...; Ustawa z dnia 30 sierpnia 1991 r. o zakładach opieki zdrowotnej...; H. Skorowski, *Człowiek kultura świat. Refleksje etyczno-społeczne nad współczesną rzeczywistością*, Warszawa 2002.

⁶ *Koncepcje opieki i zawody opiekuńcze. Pracownicy socjalni i pielęgniarki*, red. Z. Kawczyńska-Butrym, Olsztyn 2001, s. 10.

⁷ W. Góralski, *Katolickie Towarzystwo Dobroczynności Diecezji Płockiej „Caritas” w świetle statutu z 1932 roku*, Notatki Płockie (1989)4, s. 14.

⁸ Por. Benedykt XVI, *List apostolski motu proprio „Intima Ecclesiae natura”* (11 listopada 2012), nr 1.

Przekształcenia systemowe polskiej opieki zdrowotnej ostatnich lat pokazały, że do zaspokojenia „potrzeb zdrowotnych jest wymagane istnienie zasobów: ludzkich, kapitałowych, rzeczowych, których ilość jest ograniczona. Niestety, potrzeby są zwykle nieograniczone i dysproporcja między ilością zasobów a ilością potrzeb stanowi, nie tylko w ochronie zdrowia, tzw. problem rzadkości w ekonomii”⁹. W nowym systemie funkcjonowania służby zdrowia zakłada się funkcjonowanie wielu podmiotów na rynku usług medycznych, w tym podmiotów utworzonych przez kościelne osoby prawne¹⁰. System finansowania usług medycznych obowiązujący w Polsce od 1999 r. wprowadził równy dostęp do środków publicznych dla podmiotów świadczących usługi medyczne: publicznych i niepublicznych zakładów opieki zdrowotnej. W obecnym systemie szeroko rozumianej ochrony zdrowia człowiekowi choremu, często zagubionemu w gąszczu przepisów prawnych, niejednokrotnie z trudem i bezskutecznie szukającemu pomocy dla poprawy swego zdrowia, wychodzi naprzeciw Kościół, który troszczy się nie tylko o jego duszę, ale również o ciało, w myśl znanej maksymy, że w zdrowym ciele — zdrowy duch. Nowe formy pracy umożliwia i gwarantuje Kościołowi aktualny system organizacyjno-prawny państwa. To m.in. reforma służby zdrowia wprowadziła nowe świadczenia medyczne, zauważyła potrzebę opieki paliatywno/hospicyjnej domowej opieki długoterminowej i finansowania tych świadczeń przez płatnika świadczeń zdrowotnych.

Analiza dokumentów Kościoła i przytoczonych tu ustaw, zajmujących się problematyką zdrowia ludzi chorych i niepełnosprawnych pokazuje, że kościelne osoby prawne, w tym m.in. Caritas w Polsce, mają ogromne możliwości pracy na polu świadczeń zdrowotnych. Oczekiwania pacjenta są jasno artykułowane niezależnie od formy organu tworzącego zakład opieki zdrowotnej. Pacjent chce uzyskać pomoc jak najlepszą, w możliwie najkrótszym czasie i w jak najlepszych warunkach¹¹. Za rzecz naturalną przyjął te oczekiwania II Polski Synod Plenarny, zwracając uwagę w wydanych dokumentach, że „w dziedzinie pracy

⁹ Ministerstwo Zdrowia i Opieki Społecznej, *Transformacja systemu ochrony zdrowia w Polsce*, Warszawa 1998, s. 11.

¹⁰ Art. 38 *ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej*: „osoby prawne Kościoła mają prawo prowadzenia właściwej dla każdej z nich działalności charytatywno — opiekuńczej”; art. 39: działalność charytatywno-opiekuńcza Kościoła obejmuje w szczególności: prowadzenie zakładów dla sierot, starców, osób upośledzonych fizycznie lub umysłowo oraz innych kategorii osób potrzebujących pomocy; prowadzenie szpitali i innych zakładów leczniczych oraz aptek; organizowanie pomocy w zakresie ochrony macierzyństwa; organizowanie pomocy sierotom, osobom dotkniętym klęskami żywiołowymi i epidemiami, ofiarom wojennym, znajdującym się w trudnym położeniu materialnym lub zdrowotnym, rodzinom i osobom, w tym pozbawionym wolności; prowadzenie żłobków, ochronek, burs i schronisk; udzielanie pomocy w zapewnianiu wypoczynku dzieciom i młodzieży znajdującym się w potrzebie; krzewienie idei pomocy bliźnim i postaw społecznych temu sprzyjających; przekazywanie za granicę pomocy ofiarom klęsk żywiołowych i osobom znajdującym się w szczególnej potrzebie”.

¹¹ Por. J. Zając, *Troska Kościoła o chorych*, Płock 2005.

charytatywnej należy dążyć do większej współpracy z administracją rządową i samorządową¹².

Ludzie chorzy często zdani są na niewydolną pomoc rodziny, co przysparza im cierpień i skazuje na pomoc sporadyczną i niewystarczającą. Tymczasem posługa wobec chorych i cierpiących w myśl dokumentów Soboru Watykańskiego II, stanowi istotny i niezbywalny element działalności Kościoła¹³. W *Dekrecie o apostołstwie świeckich* podkreślono, że „Kościół otacza szczególnym szacunkiem miłosierdzie względem ubogich i chorych oraz tak zwane dzieła miłosierdzia i wzajemnej pomocy, mające na celu niesienie pomocy w różnych potrzebach ludzkich¹⁴. Rozwijając zaś to pryncypium zauważono, iż „gdziekolwiek znajdują się ludzie, którym brak pokarmu i napoju, ubrania, mieszkania, lekarstw, pracy, oświaty, środków do prowadzenia życia godnego człowieka, ludzie nękani różnymi chorobami i przeciwnościami, cierpiący wygnanie i więzienie, tam miłość chrześcijańska winna ich szukać i znajdować, troskliwie pocieszać i wspierać¹⁵. Pomoc ta powinna objąć ubogich, chorych, samotnych oraz wszystkich potrzebujących pomocy bez względu na wyznanie i światopogląd¹⁶. Obowiązek ten Kościół wypełnia przez powoływanie odpowiednich placówek i instytucji do świadczenia takich form opieki w oparciu o prawo kościelne i państwowe¹⁷.

W przytoczonych dokumentach należy szukać początków idei pomocy medycznej realizowanej przez placówki Kościoła. Jak i na ile kościelne osoby prawne skorzystały z nowej możliwości prowadzenia tak potrzebnej dzisiaj działalności na rzecz życia i zdrowia człowieka w formie instytucjonalnej? Zbadano jedną z diecezjalnych Caritas — Caritas Diecezji Płockiej działająca w urozmaiconym wiejsko-miejskim środowisku. To w jej biurze w Płocku 7 marca 1996 r. kierownictwo Ministerstwa Zdrowia i Opieki Społecznej wraz z ministrem oraz przedstawiciele Caritas Polska i Caritas Diecezji Płockiej zastanawiali się nad koniecznymi zmianami w służbie zdrowia, jak również miejscem i rolą Caritas w Polsce na polu tych przemian¹⁸.

Warto odpowiedzieć na pytanie: na ile ta Caritas skorzystała z nowej rzeczywistości na polskim rynku służby zdrowia, jakie placówki tworzyła, dla kogo

¹² II Polski Synod Plenarny (1991–1999), s. 227.

¹³ Por. *Wiarą i miłością ratujemy rodzinę (z ubiegłorocznej działalności charytatywnej — wg sprawozdania ks. Jerzego Zająca, dyrektora Caritas Diecezji Płockiej)*, *Humanae Vitae* 2(1994), s. 13–15.

¹⁴ Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968, nr 8.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Por. J. Koral, *Wprowadzenie*, w: *Caritas — zawód czy powołanie*, red. H. Skorowski, J. Koral, Warszawa 1996, s. 7.

¹⁷ Por. *Ustawa o zakładach opieki zdrowotnej; Ustawa o pomocy społecznej; Statut Caritas Diecezji Płockiej; Ustawa o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej*.

¹⁸ Por. *Sprawozdanie z działalności Caritas Diecezji Płockiej za rok 1996*, Archiwum CDP.

i na ile wpisały się one w nauczanie Kościoła o potrzebie służenia człowiekowi, zwłaszcza cierpiącemu i choremu.

3. CENTRA PIELĘGNIARSTWA RODZINNEGO

Pierwsze placówki medyczne powstałe w granicach diecezji płockiej — to Centra Pielęgniarstwa Rodzinnego¹⁹ otwarte w Ciechanowie (26 stycznia 1998 r.), Mławie (24 listopada 1998 r.)²⁰, Nasielsku (28 października 1999 r.), Pułtusku (28 kwietnia 1998 r.)²¹, Płocku (20 listopada 1998 r.), Żurominie (10 sierpnia 1998 r.). Praca pielęgniarek i położnych zatrudnionych w placówkach charakteryzowała się komplementarnością troski o zdrowie, walki z chorobą, opieki nad człowiekiem chorym; a także edukacją chorego i jego rodziny; upodmiotowieniem pacjenta, objęciem pomocą także rodziny pacjenta — przy zachowaniu indywidualizacji w pielęgnowaniu, jak również umiejętnością wyodrębnienia i realizacji samodzielnych zadań, przy zachowaniu i doskonaleniu współdziałania z lekarzem²². „Świadczenia zdrowotne, wykonywane przez pielęgniarkę środowiskową/rodzinną to świadczenia w zakresie promocji zdrowia i profilaktyki, zapobiegawcze, diagnostyczne, terapeutyczno-lecznicze, pielęgnacyjno-higieniczne wynikające ze stanu zdrowia podopiecznego i socjalno-bytowe”²³. Pielęgniarki i położne, dysponując w swojej pracy bogatym zapleczem (aparatura medyczna, urządzenia ułatwiające w miarę normalne funkcjonowanie i rehabilitację, środki transportu), które pomagało im czas pracy wykorzystać także na edukację zdrowotną, promocję zdrowia czy udzielanie pacjentowi wsparcia, znacznie rozszerzyły zakres świadczeń.

Reforma zdrowia — tak często krytykowana — z formalno-prawnymi rozwiązaniami, polegającymi na zawieraniu odrębnych kontraktów na zakres usług pielęgniarских oraz organizowanie placówek, pozwoliła wyjść do środowiska z bardzo zróżnicowaną ofertą samodzielnych usług pielęgniarских²⁴. Usługi te objęły różne grupy wiekowe oraz realizowane były i w placówkach, i w domach osób cho-

¹⁹ Por. *Rozporządzenie Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej w sprawie ogólnych warunków zawierania i rozwiązywania umów o udzielanie świadczeń zdrowotnych oraz trybu ustalania i rozliczania należności za te świadczenia*, Dz. U. 1991 Nr 91, poz. 408; Dz. U. 1993 Nr 76, poz. 363.

²⁰ Por. A. Stefańska, *Stacja Caritas w Mławie*, *Niedziela Płocka* (1999)2, s. 1; *Mława: stacja opieki Caritas w salach katechetycznych*, *Biul. KAI* (1998)99, s. 9.

²¹ Por. E. Belter, *Nowa stacja Caritas*, *Niedziela Płocka* (1998)14, s. 1; *Stacja misji i służby*, *Tygodnik Pułtuski* (1998)27, s. 3; *Stacja opieki*, *Caritas* (1998)3, s. 26; *Stacja opieki. Wigilie. Zimowiska*, *Caritas* (1999)1, s. 25.

²² Por. Z. Kawczyńska-Butrym, *Rodzina — zdrowie — choroba. Koncepcje i praktyka pielęgniarstwa rodzinnego*, Lublin 2001; też, *Podstawy naukowe diagnozy pielęgniarskiej*, Lublin 1986; też, *Diagnoza pielęgniariska*, Lublin 1999.

²³ *Ustawa o zawodzie pielęgniarki i położnej z dnia 5 lipca 1996 r.*, Dz. U. 1991 Nr 91, poz. 410 z późn. zm.

²⁴ Por. J. Zając, *Troska Kościoła o chorych*, s. 98–132.

rych. Prezentuje to przykładowo tabela ukazująca liczebność świadczeń w jednym z wybranych lat funkcjonowania Centrum Pielęgniarstwa Rodzinnego.

Tabela nr 1. Świadczenia wykonywane przez Centra Pielęgniarstwa Rodzinnego w roku 2003.

Rok 2003							
Wyszczególnienie	Ciechanów	Płock	Pułtusk	Żuromin	Mława	Nasielsk	RAZEM
Pacjenci wpisani w Księgę Główną	68190	17481	46465	20489	53619	25838	232082
Porady ogółem	51064	18264	63469	58732	118150	108850	418529
W placówce porady dzieciom /0–15 roku życia /	4730	16578	3249	2168	1342	2580	30647
dorosłym w placówce	46334	21240	64229	56617	116808	106270	411498
w Poradni „K”	5935	345	3226	119	625	2507	12757
Wizyty domowe u dzieci /0–15 roku życia/	4730	730	3045	1137	865	1094	11601
u dorosłych /nagłych/	3608	362	73	5307	691	56	10097
u dorosłych /planowe/	57597	1083	33710	11231	47797	19749	171167
Wizyty pielęgniarskie w środowisku pacjenta	53197	18001	33783	17675	49798	20899	193353
Patronaże pielęgniarek lub położnych u dzieci do 1 miesiąca życia	1293	88	398	39	305	140	2263
Patronaże pielęgniarek lub położnych u dzieci do 1 roku życia	1648	146	1746	87	1129	843	5599
Badania profilaktyczne i przesiewowe	102135	384	0	0	0	70675	173194
Zabiegi w gabinecie zabiegowym /iniekcje, kroplówki itp../	139025	14381	75969	2799	38940	5471	276585
Pomiar RR	51503	1486	36891	19245	49123	19735	177983
Pomiar EKG	522	5621	70	10	186	8	6417
Pobranie materiałów do badań laboratoryjnych	3431	11368	1563	493	1226	881	18962

Źródło: Opracowanie własne na podstawie danych z archiwum CDP.

Służba zdrowia funkcjonująca głównie w publicznych zakładach opieki zdrowotnej w pierwszym etapie reformy była zupełnie niewydolna. Placówki niepubliczne były dopiero tworzone przez różne podmioty, a tę lukę wypełniły placówki Caritas.

4. OPIEKA DŁUGOTERMINOWA DOMOWA

W ramach długoterminowej opieki domowej nad nieuleczalnie chorym człowiekiem świadczenia wobec chorego i jego rodziny realizowane są w domu chorego.

a) Zespoły Długoterminowej Opieki Domowej

Zupełnie nową inicjatywą były Zespoły Długoterminowej Opieki Domowej, powołane do istnienia w 2000 roku, jako Biskupie Dzieła Charytatywne Roku Jubileuszowego²⁵. Ich działanie zapoczątkował Biskup Płocki prof. dr hab. Stanisław Wielgus w dniu 28 grudnia 2000 r. w Mławie²⁶. Zespoły Długoterminowej Opieki Domowej — powstały w Ciechanowie, Mławie, Nasielsku, Płocku, Przasnyszu, Pułtusk i Żurominie, zabezpieczały świadczenia zdrowotne pacjentom przewlekle chorym i wymagającym stałej opieki, a płatnik świadczeń medycznych uznał to za zadanie priorytetowe²⁷. Zespół zapewniał opiekę nad przewlekle chorym w domu, zapewniając leczenie, pielęgnację oraz rehabilitację, odpowiednio do stanu pacjenta i zapotrzebowania na konkretny rodzaj opieki. Opieka stała, systematyczna, profesjonalna świadczona była przez zespół (lekarz, pielęgniarka, rehabilitant, pracownik socjalny, psycholog), a objęte nią osoby w międzynarodowej punktowej skali oceniającej zdolność osoby przewlekle chorej i niepełnosprawnej do samoopieki (skala Barthel) nie przekraczała 40 punktów. Placówki wypożyczały również sprzęt pielęgnacyjny i rehabilitacyjny. Oprócz podstawowych świadczeń o charakterze ściśle medycznym (procedury diagnostyczne, terapeutyczne, rehabilitacyjne, pielęgnacyjno-higieniczne), wspierano rodzinę, prowadzono edukację otoczenia chorego, swoje procedury wykonywał pracownik socjalny, duchowny, psycholog i pedagog (opieka nad chorymi dziećmi bądź dziećmi pacjenta).

Każdy z członków zespołu realizował zadania w zakresie swoich kompetencji zawodowych. W zasadzie tylko zadania lekarza obejmowały standard świadczeń odpowiadający innym placówkom. Poszerzeniu uległy zadania pielęgniarek, które oprócz wykonywania zleceń lekarskich, przeprowadzały wywiad, badania przedmiotowe, stawiały diagnozę, interwencyjnie podawały leki, prowadziły edukację rodziny, prowadziły dokumentację. Psycholog prowadził rozmowy z chorym, jego rodziną lub innymi opiekunami, ustalał zakres wsparcia i realizował je oraz prowadził dokumentację. Podobnie pracownik socjalny:

²⁵ Por. J. Augustynowicz, *Biskupie Dzieła Charytatywne Roku Jubileuszowego*, Niedziela Płocka (2000)52–53, s. II.

²⁶ Por. A. Siemiątkowska, *Biskupie Dzieła Charytatywne Roku Jubileuszowego*, Niedziela Płocka (2002)46, s. II–III; też, *Wyobrażenia miłosierdzia: opieka nad nieuleczalnie chorymi*, Niedziela Płocka (2002)46, s. I–II; *Rok Miłosierdzia. Płock. Pomoc dla ciężko chorych*, Gazeta Wyborcza — Gazeta na Mazowszu (2000)190, s. 1; *Opieka długoterminowa*, Caritas 1(2001), s. 26.

²⁷ Por. K. Łakomska, *Zespół Długoterminowej Opieki Domowej*, Warszawa 2001, s. 3–5.

diagnozował zakres i rodzaj wsparcia, udzielał świadczeń oraz prowadził dokumentację. Do zadań pedagoga należała rozmowa z chorym i jego rodziną, innymi osobami i instytucjami opiekującymi się chorym dzieckiem, ustalanie potrzeb, zakresów wsparcia, udzielania wsparcia, prowadzenie dokumentacji.

Nowym wyzwaniem dla otoczenia chorego i jego rodziny są dzieci, bo choroba członka rodziny, chaos, który ona powoduje, ból i smutek, dotyczą także dzieci. W tej formie opieki bardzo ważna jest praca pedagoga, żeby od początku dokładnie informować dziecko o tym, co się dzieje. Ma ono do tego prawo. Dzieciom należy przede wszystkim powiedzieć: że mama, tato czy dziadek są ciężko chorzy; podać im nazwę choroby (nawet gdy jest ona trudna, muszą dokładnie usłyszeć ją od swoich bliskich, gdyż inaczej będą się czuły oszukane); powiedzieć, co zmienia się w domu w związku z chorobą (jak zostanie zorganizowane życie codzienne); kto teraz się będzie nimi zajmował; że choroba nie jest zaraźliwa; że nie ponoszą żadnej winy za czyjąś chorobę. To właśnie pedagog informował dzieci, że mają prawo do dobrej informacji i że w każdym momencie wolno im o wszystko pytać. Potraktowanie dzieci we właściwy sposób także w momentach, gdy rodzina jest konfrontowana z chorobą i cierpieniem, pomagała im nie tylko w przeżywaniu choroby najbliższych, ale zapobiegała późniejszym trudnościom. Dzieci to jutrzejsi dorośli, czego nauczą się w młodości, będą mogły przekazać innym ludziom. Poświęcenie uwagi potrzebom dzieci pomaga także dorosłym chorym w wyzwoleniu się z roli ofiary, co może dodać im sił w radzeniu sobie z chorobą.

Kolejnym pracownikiem hospicjum był duszpasterz. Do jego zadań należało: udzielanie sakramentów świętych, gdy chory o nie prosił, odmawianie modlitwy, rozmowy z chorym i jego bliskimi, obecność przy chorym, towarzyszenie choremu w agonii, wspieranie rodziny w okresie ciężkiej choroby bliskiej osoby i w okresie osierocenia, prowadzenie dokumentacji²⁸. Zespół miał świadomość, że życie zbliżające się ku końcowi jest nie mniej cenne niż życie, które się rozpoczyna. Dlatego osoba umierająca zasługuje na szacunek i serdeczną opiekę.

Pracę zespołu w roku 2004 obrazuje poniższa tabela.

²⁸ Por. M. Kalinowski, *Chorzy terminalnie-wsparcie duchowe*, w: *Wzrastanie człowieka w godności, miłości i miłosierdziu*, red. M. Kalinowski, Lublin 2005, s. 317–332.

Tabela nr 2. Świadczenia Zespołów Długoterminowej Opieki Domowej w roku 2004.

I.p.	Wyszczególnienie	Ciechanów	Płock	Pułtusk	Żuromin	Przasnysz	Nasielsk	Mława	RAZEM
1.	Chorzy objęci opieką	58	82	76	41	95	134	67	553
2.	Wizyty pielęgniarskie	4525	7114	3896	2354	9708	6456	3404	37457
3.	Wizyty lekarskie	36	5003	166	364	545	0	49	6163
4.	Wizyty psychologa	0	1859	16	55	153	0	43	2126
5.	Wizyty rehabilitanta	661	2997	190	462	2476	150	787	7723
6.	Wizyty pracownika socjalnego	0	866	0	308	508	66	651	2399
7.	Wizyty duchownego	24	624	10	0	187	384	0	1229
8.	Zgony	11	22	12	3	21	18	19	106
9.	Wizyty u osieroconych	0	516	0	0	23	4	41	584
10.	Wizyty pedagoga	0	0	0	0	42	0	0	42

Źródło: Opracowanie własne na podstawie danych z archiwum CDP.

b) Hospicja domowe

Warunkiem przyjęcia do opieki hospicyjnej domowej jest: rozpoznanie choroby nieuleczalnej, zgoda chorego na opiekę hospicyjną, skierowanie do hospicjum (od lekarza pierwszego kontaktu lub zaleceniem karty informacyjnej ze szpitala), posiadanie ubezpieczenia. Zespół hospicjum tworzą lekarz, pielęgniarka, rehabilitant, psycholog, pedagog, pracownik socjalny, duchowny. Celem opieki jest poprawa jakości życia chorego głównie poprzez łagodzenie występujących dolegliwości, odpowiednią pielęgnację, wsparcie psychiczne i duchowe. Lekarz odwiedza chorego co najmniej dwa razy w tygodniu, pielęgniarki spotykają się z chorym częściej — nawet kilka razy dziennie, jeżeli jest taka potrzeba. Pielęgniarki wykonują zleczone zabiegi medyczne, doradzają rodzinie w rozwiązywaniu problemów pielęgnacyjnych i wyjaśniają sposób podawania leków. Istnieje możliwość telefonicznego kontaktowania się z personelem hospicjum przez całą dobę. Kolejne tabele informują o liczebności udzielanych świadczeń.

Tabela nr 3. Świadczenia wykonane przez hospicja domowe w latach 2004–2005.

Rok 2004								
l.p.	Wyszczególnienie	Ciechanów	Płock	Pułtusk	Żuromin	Przasnysz	RAZEM	
1.	Liczba chorych objętych opieką	116	121	116	74	152	579	
2.	Liczba wizyt pielęgniarskich	6905	4883	4618	2540	6013	24959	
3.	Liczba wizyt lekarskich	1723	3012	1187	874	1395	8191	
4.	Liczba wizyt psychologa i pedagoga	502	7426	442	70	688	9128	
5.	Liczba wizyt rehabilitanta	294	1896	288	209	568	3255	
6.	Liczba wizyt pracownika socjalnego	199	1825	716	583	901	4224	
7.	Liczba wizyt duchownego	41	621	220	0	42	924	
8.	Zgony	50	53	74	36	99	312	
9.	Liczba wizyt u osieroconych	42	621	124	47	173	1007	
10.	Ilość wspólnych spotkań osieroconych i zespołu	12	28	12	12	12		
Rok 2005								
l.p.	Wyszczególnienie	Ciechanów	Płock	Pułtusk	Żuromin	Przasnysz	Nasielsk	RAZEM
1.	Liczba chorych objętych opieką	107	127	108	76	141	8	567
2.	Liczba wizyt pielęgniarskich	5581	38103	3543	3376	5811	451	56865
3.	Liczba wizyt lekarskich	1460	34176	925	1042	1574	154	39331
4.	Liczba wizyt psychologa i pedagoga	465	3048	360	87	668	0	4628
5.	Liczba wizyt rehabilitanta	458	7620	240	74	324	80	8796
6.	Liczba wizyt pracownika socjalnego	183	6096	336	700	935	90	8340
7.	Liczba wizyt duchownego	24	4572	0	0	22	74	4692

8.	Zgony	47	63	51	38	93	3	295
9.	Liczba wizyt u osieroconych	23	2268	60	35	190	3	2579
10.	Ilość wspólnych spotkań osieroconych i zespołu hospicyjnego	12	28	12	12	12	0	76

Źródło: Opracowanie własne na podstawie danych z archiwum CDP.

5. HOSPICJA STACJONARNE

Misterium cierpienia, które przeżywa człowiek nieuleczalnie chory w stanie terminalnym, zrozumiałe jest jedynie w świetle tajemnicy Jezusa Chrystusa, prowadząc do odkrycia istotnej dla człowieka prawdy o ostatecznym sensie ludzkiej egzystencji, sięgającym poza życie doczesne²⁹. Osoby objęte opieką paliatywno-hospicyjną w sytuacjach trudnych od strony medycznej do opanowania w domu mają możliwość skorzystania ze stacjonarnej opieki hospicyjnej całodobowej. Wskazaniem do niej są m.in. problemy psychologiczne i duchowe, objawy psychicznego nieprzystosowania chorego do stanu terminalnego, trudności w osiągnięciu pełnej kontroli objawów³⁰, jak też „opieka wyręczająca” celem okresowego odciążenia przemęczonej rodziny. Hospicjum jest samodzielnym zakładem opieki zdrowotnej, sprawującym wielodyscyplinarną opiekę: medyczną, psychologiczną, duchową i społeczną nad chorymi znajdującymi się w terminalnym okresie choroby oraz opiekę nad rodzinami chorych.

Rok Jubileuszowy 2000 był dobrą okazją do tworzenia dzieł charytatywnych. Pasterz Płocki bp prof. Stanisław Wielgus powołał cały szereg Biskupich Dzieł Charytatywnych, jako konkretne ośrodki stałej, systematycznej, zorganizowanej pomocy, które przyniosły ulgę w cierpieniu przewlekłe i nieuleczalnie chorym oraz niepełnosprawnym mieszkańcom diecezji płockiej. Należą do nich Hospicjum Stacjonarne w Pułtusku i w Płocku. Są one samodzielnymi zakładami opieki zdrowotnej i sprawują wielodyscyplinarną opiekę: medyczną, psychologiczną, duchową oraz socjalną nad chorymi znajdującymi się w terminalnym okresie choroby (głównie nowotworowej), a także opiekują się rodzinami chorych. Celem hospicyjnej opieki jest pomoc choremu w przeżyciu terminalnego okresu choroby. Leczenie objawowe, pielęgnacja oraz towarzyszenie choremu i jego rodzinie w trudnej drodze cierpienia³¹, jaką wspólnie przechodzą, to główne zadanie tej opieki.

²⁹ Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Salvifici doloris”* (11 lutego 1984).

³⁰ Por. Z. Żylicz, K. de Walden-Gałuszko, A. Zapaśnik, *Ogólne zasady leczenia i opieki w daleko zaawansowanym okresie choroby nowotworowej*, w: *Podstawy opieki paliatywnej w chorobach nowotworowych*, red. M. Hebanowski, K. de Walden-Gałuszko, Z. Żylicz, Warszawa 1998, s. 43–46.

³¹ Por. D. Pater, *Człowiek wobec bólu i cierpienia*, Warszawa 2012, s.13–17.

Hospicjum stacjonarne w Pułtusk, które rozpoczęło swoją działalność 16 czerwca 2000 r., jak i hospicjum stacjonarne w Płocku zostały utworzone zgodnie z *Ustawą o zakładach opieki zdrowotnej*, *Ustawą o stosunku Państwa do Kościoła* i statutem, w którym określono generalnie założenia i zasady opieki hospicyjnej, organizację wewnętrzną hospicjum, strukturę i jego funkcje³². Liczbę chorych korzystających z tej formy pomocy obrazuje poniższa tabela.

Tabela nr 4. Chorzy objęci opieką hospicjów stacjonarnych w latach 2003–2005.

Lp.	Liczba chorych objętych opieką w danym roku	Hospicjum Stacjonarne Pułtusk	Hospicjum Stacjonarne Płock	RAZEM
1	2003	252	111	363
2	2004	214	127	341
3	2005	205	137	342

Źródło: Opracowanie własne na podstawie danych z archiwum CDP.

6. GABINETY REHABILITACJI

W strukturach płockiej Caritas funkcjonuje 5 gabinetów rehabilitacji (Mława, Nasielsk, Płock, Pułtusk, Żuromin) wyposażonych w nowoczesny sprzęt rehabilitacyjny. Dziennie korzysta z ich pomocy ponad 600 chorych. Wykonane zabiegi w placówce, w domu chorego i udzielone porady lekarza o specjalności rehabilitacja ruchowa obrazują dane zawarte w tabeli.

Tabela nr 5. Świadczenia w gabinetach rehabilitacji w latach 2004–2005.

Rok 2005							
L.p.	Wyszczególnienie	Miejsce świadczenia usług rehabilitacyjnych					
		Płock	Pułtusk	Żuromin	Mława	Nasielsk	RAZEM
1	Liczba osób korzystających ze świadczeń — Księga Główna	57802	11443	11205	27415	10645	118510
2	Liczba wykonanych zabiegów w placówce	23123	19550	22035	75384	27792	167884
3	Liczba wykonanych zabiegów w domu chorego	5426	7411	450	1672	5544	20503
4	Liczba udzielonych porad lekarskich	2721	0	605	2978	600	6904

Źródło: Opracowanie własne na podstawie danych z archiwum CDP.

³² Por. *Statut Hospicjum stacjonarnego Caritas Diecezji Płockiej w Pułtusk* i *Statut Hospicjum stacjonarnego Caritas Diecezji Płockiej w Płocku*, archiwum Caritas Diecezji Płockiej.

Osoby korzystające ze świadczeń wpisywano do księgi Głównej. W badanym okresie lat 2000–2005 skorzystało z pomocy gabinetów rehabilitacji 393 582 osób wymagających rehabilitacji i posiadających skierowanie i zlecenie od lekarza.

7. OPIEKA STACJONARNA NAD NIEPEŁNOSPRAWNYMI I CHORYMI NA CHOROBE ALZHEIMERA

Kolejnym ważnym obiektem medycznym plockiej Caritas był otwarty 1 września 2003 r. w Żurominie Środowiskowy Dom Samopomocy im. Jana Pawła II, przeznaczony dla 30 dorosłych osób niepełnosprawnych wymagających pomocy i wsparcia niezbędnego do samodzielnego życia w środowisku rodzinnym i społecznym. Dom ten stworzył tej grupie osób korzystne warunki szerszego dostępu do wielu świadczeń, a w pierwszym rzędzie do rehabilitacji społecznej, socjoterapii i psychoterapii, opieki pielęgniarskiej i różnych oddziaływań usprawniających oraz pomaga w zaspokajaniu potrzeb rekreacyjno-kulturalnych, samorealizacji, wzbudzania i podtrzymywania samodzielności. Równocześnie, placówka ta niesie pomoc w kształtowaniu i rozwijaniu zasad współżycia w środowisku poprzez: wychowanie i edukację, uczestniczenie w zajęciach kulturalnych, sportowych i rekreacyjnych oraz utrzymywanie kontaktów z rodzinami podopiecznych Domu. Środowiskowy Dom w Żurominie posiada wszystkie pomieszczenia i sprzęt niezbędny do realizacji owych zadań wspierająco-rehabilitacyjnych. Prowadzona jest tam terapia zajęciowa, m.in. zajęcia plastyczne, rękodzielnicтво, krawiectwo, zajęcia muzyczne, teatralne, ruchowe, komputerowe, kulinarne. Dom ten służy też poradnictwem psychologicznym i socjalnym zarówno swoim pensjonariuszom, jak też członkom ich rodzin.

Od 1 czerwca 2003 r. rozpoczęła działalność — w Centrum Charytatywno-Opiekuńczym im. Abpa A.J. Nowowiejskiego w Płocku — Dom Dziennego Pobytu i Terapii dla Chorych z Chorobą Alzheimera, pierwszy prowadzony w Polsce przez instytucję kościelną. Dom służy 30 osobom dotkniętym tą chorobą. Podopieczni mają zapewniony dowóz do placówki i transport do domu, cztery posiłki dziennie, opiekę medyczną oraz rehabilitację grupową i indywidualną. Z chorymi pracują terapeuci zajęciowi, rehabilitanci, fizjoterapeuci, lekarze, pielęgniarki, pedagog oraz ksiądz. Dom funkcjonuje od poniedziałku do piątku w godz. 6.30–20.00, a zadaniem jego jest między innymi: utrzymanie jak najdłużej samodzielności chorego, zwiększenie interakcji społecznych pomiędzy chorymi i ich rodzinami, pobudzenie emocjonalności, zmniejszenie liczby i nasilenia objawów psychopatologicznych oraz uzyskanie stabilnego stanu psychicznego chorego w czasie jego pobytu w domu. Ponadto zwraca się tam także uwagę na określenie poziomu rozumienia i funkcjonowania chorego z zaznaczeniem jego nieupośledzonych jeszcze funkcji, indywidualną pomoc rodzinom i edukowanie ich co do radzenia sobie z problemami bliskiej osoby dotkniętej

chorobą Alzheimera. Stosowane formy opieki wpływają na lepsze dostosowanie społeczne chorych i łagodniejszy przebieg choroby. Wśród podejmowanych działań stosowane są treningi orientacji, terapia reminiscencyjna i walidacyjna oraz działania o charakterze opiekuńczo-pielęgnacyjnym. Głównym celem tych zabiegów jest maksymalne uaktywnienie wszystkich funkcji chorego przy zastosowaniu psychoterapii i terapii grupowej. Pomagają w tym wydatnie zajęcia z malarstwa, plastyki, śpiewu, muzykoterapia, ćwiczenia usprawniające, które „uplastyczniają mózg” i pobudzają jego zdolności kompensacyjne.

W wielu przypadkach skutecznie spowalnia to postępowanie choroby i łagodzi jej skutki. Bardzo ważnym elementem jest też terapia ruchowa, systematyczne wykonywanie ogólnousprawniających ćwiczeń oraz specjalistycznych zabiegów leczniczych dostosowanych do indywidualnych potrzeb chorego. Pozwalają one na wytworzenie stereotypów ruchowych i pamięci wzrokowo-ruchowej. Celem terapii jest jak najdłuższe podtrzymanie ogólnej wydolności całego organizmu oraz zdolności chorego do samodzielności.

8. WNIOSKI

Kościół, w świetle obowiązującego w Polsce prawa i wprowadzanej od 1998 roku reformy służby zdrowia teoretycznie mógł bardzo dużo zrobić dla ochrony zdrowia i profilaktyki zdrowotnej, w myśl założeń formułowanych w oficjalnych swoich dokumentach. Nowy medyczny aspekt dobroczynności z przełomu XX i XXI wieku oraz reforma służby zdrowia otworzyły wreszcie przed instytucją Caritas nowe możliwości pracy na rzecz ludzi w wielu dziedzinach pomocy medyczno-duchowej. Przykładem tego stały się działania Caritas Diecezji Płockiej, której udało się zjednoczyć wielu ludzi dobrej woli, z różnych urzędów, instytucji i organizacji, w dziele miłosierdzia i pomocy dla potrzebujących, chorych, opuszczonych, wyrzuconych na margines społeczny, czasem zdegenerowanych przez nałogi i własne czyny³³.

W pracach płockiej Caritas uwzględniono pogłębianie wiedzy i doświadczeń w sprawowaniu opieki paliatywnej, kształtowanie postawy szacunku dla życia człowieka od chwili poczęcia do naturalnej śmierci, ram organizacyjno-prawnych w prowadzeniu tego typu placówek. Pozyskano największe polskie autorytety których audytorium stanowi personel hospicjów działających w ramach Caritas wszystkich diecezji. Zorganizowano je wspólnie z Ogólnopolskim Forum Ruchu Hospicyjnego, a patronat nad Seminarium sprawuje Przewodni-

³³ S. Wielgus, *Dobra jest więcej. Płockie homilie, kazania, listy pasterskie i przemówienia*, Płock 2000, s. 24.

czący Rady Naukowej Episkopatu Polski — Biskup Płocki prof. dr hab. Stanisław Wielgus³⁴.

Ważną rolę odgrywała stała formacja osób posługujących w placówkach które szczególną troską otaczają osoby cierpiące i chore oraz ich rodziny. Formacja ta miała na celu ukształtowanie pracownika, dla którego poszanowanie godności człowieka i jego podstawowego prawa od chwili poczęcia aż do naturalnej śmierci jest prawem niepodważalnym. W innym przypadku poważnie można zaburzyć zaufanie chorego i jego otoczenia do działań praktycznych (medycznych, opiekuńczych itp.), jeżeli w nich nie jest dostrzegalna miłość do człowieka, a ta zawsze szanuje jego prawo do życia. Stąd konieczność wszechstronnego szkolenia personelu medycznego: kursy podstawowe opieki paliatywno-hospicyjnej; konferencje i doskonalenie pielęgniarek środowiskowo-rodzinnych; rehabilitantów i całych zespołów hospicjów domowych i stacjonarnych; pracowników i wolontariuszy ośrodków w Polsce, a także krajów Europy Wschodniej (Białorusi, Litwy, Rosji, Ukrainy), dla których doświadczenia polskie są często wzorcem do tworzenia tego typu placówek na swoim terytorium.

9. PODSUMOWANIE

Wewnętrzna natura Kościoła wyraża się w potrójnym zadaniu: *kerygma-martyria* głoszenie Słowa Bożego, *leiturgia* (sprawowanie Sakramentów), *diakonia* (posługa miłości). Kościół i jego instytucje powołane są do pełnienia posługi miłości również poprzez placówki wspierające osoby cierpiące i chore. Prawodawstwo, zarówno państwowe, jak i kościelne z ostatnim *Listem apostołskim motu proprio „Intima Ecclesiae natura”* o posłudze miłości³⁵ dają asumpt do zagospodarowania szerokiego pola posługi wobec ludzi chorych. Kościelne osoby prawne, stowarzyszenia i fundacje przez nie zakładane powinny korzystać z tych możliwości. Celem podejmowanych przez nich działań powinno więc być, obok zbierania i rozdziału środków pieniężnych i materialnych, także rozszerzenie zakresu kształtowania stałej, systematycznej pracy w zorganizowanych formach, poprzez otoczenie opieką osoby chorej, cierpiącej, umierającej, która jest w potrzebie, i jej rodziny. Działania takie — jak wykazały zgromadzone dane — mogą obejmować szeroki krąg ludzi, szczególnie w okresie kryzysu opieki medycznej, którego dziś doświadczają Polacy.

³⁴ Por. J. Zając, *Sprawozdanie z działalności Seminaryjnego Centrum Psychologiczno-Formacyjnego ADSUM*, *Seminare. Poszukiwania naukowe* 32(2012), s. 270–273.

³⁵ Por. Benedykt XVI, *List apostolski motu proprio „Intima Ecclesiae natura”*.

THE CHURCH IN THE SERVICE OF THE SICK

Summary

The century preceding the social processes of transformation in Poland in the 1990s prompted via new state and church legislation the creation and equal functioning of public and private health care facilities, including those run by church bodies. The reactivated Church institution, Caritas, along with the Diocesan Caritas of Plock, brought to life new forms of care for the sick and those in need of medical care and their families. The health care crisis in Poland, as it were, forced the genesis of such activities.

Keywords: healthcare, social doctrine of the church, help the sick, long-term care home

Nota o Autorze: ks. dr Jerzy Zajęc, adiunkt w UKSW, socjolog, absolwent UKSW, członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego i Ostrołęckiego Towarzystwa Naukowego im. Adama Chętnika. Obszar zainteresowań naukowo-badawczych: czasopiśmiennictwo seminariów duchownych, regionalizm, służba zdrowia, praca socjalna.

Słowa kluczowe: służba zdrowia, nauka społeczna Kościoła, pomoc chorym, opieka długoterminowa domowa

Ks. MARIUSZ CHAMARCZUK SDB
UKSW, Warszawa

EMIGRACYJNE FORMY PRZEPOWIADANIA EWANGELII W SZWECJI.
PREZENTACJA WYBRANEGO ASPEKTU DZIAŁALNOŚCI
POLSKIEJ MISJI KATOLICKIEJ (PMK) W SZWECJI
W 60. ROCZNICĘ FUNKCJONOWANIA

1. WSTĘP

Wśród wielu zadań, celów i obowiązków, spoczywających na instytucjach kościelnych i osobach za nie odpowiedzialnych jest jedno, podstawowe, wynikające z istoty zadań Kościoła, a mianowicie głoszenie, przepowiadanie, zwiastowanie Dobrej Nowiny¹ o zbawieniu dokonanym przez Jezusa Chrystusa, Pana i Zbawiciela². Apostoł Narodów św. Paweł zadanie to ujął w zdaniu: „[...] spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawiać wierzących”³. Najbardziej powszechny, a zarazem wymagający pracy i doskonalenia środków porozumiewania się ludzi (język, mowa) został wykorzystany przez Boga w celu przekazywania najważniejszej prawdy, jaką ludzkość otrzymała za sprawą Objawienia. Syn Boży przychodzi na świat jako Słowo, które było na początku u Boga i było Bogiem⁴.

Słowo Boże zawierające Dobrą Nowinę było zawsze główną treścią chrześcijańskiego nauczania przekazywanego w przeróżny sposób. Poszukiwane metody i nowe sposoby kontaktu z odbiorcami mają za zadanie wniknąć głębiej, pozostawić niezatarty ślad, pomóc w poruszeniu sumienia, „wstrząsnąć” grzeszną naturą człowieka, a przez to doprowadzić do zmiany postępowania na lepsze. Następstwem i konsekwencją przyjęcia prawdy o Zbawieniu powinno być

¹ Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego* [dalej: KPK], red. K. Dynarski, Pallotinum 1984, s. 331, kan. 756–761. Por. także *Katechizm Kościoła Katolickiego* [dalej: KKK], Pallotinum Poznań 1994, nr 74–95.

² Por. KKK, nr 599–618.

³ 1Kor 1,21.

⁴ Por. J 1,1–2 (Dosłownie: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Przez Nie wszystko się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało”).

zaangażowanie słuchaczy w przekazywanie innym poznanej Prawdy, aby uczestniczyć w dzieleniu się tym największym dobrem. Zawsze jednak, bez jakiegokolwiek wątpliwości tym, co było elementem sprawczym, wpływającym bezpośrednio na decyzję zmiany, nawrócenia, było słowo Boże przychodzące podczas jego przepowiadania z całą jego zbawczą mocą.

2. PODSTAWOWE FORMY GŁOSZENIA EWANGELII W PMK W SZWECJI

Korzystając z przywileju, jaki Kościół daje poprzez swoich biskupów kapłanom, diakonom i osobom świeckim⁵, przywileju będącego także obowiązkiem głoszenia orędzia zbawienia, Polska Misja Katolicka w Szwecji, w swych trzech najważniejszych ośrodkach prowadzenia działalności duszpasterskiej (Sztokholm, Göteborg-Angered i Malmö), na mocy jurysdykcji udzielonej kapłanom jako duszpasterzom polonijnym, stara się od ponad sześćdziesięciu lat⁶ prawidłowo wypełniać powierzoną im misję. Odbywa się to z wykorzystaniem wypracowanych i sprawdzonych przez Kościół metod, jak i z poszukiwaniem nowych, nowoczesnych sposobów przepowiadania słowa Bożego.

Najbardziej rozpowszechnioną i podstawową formą przepowiadania prawd wiary i nauczania Kościoła jest tradycyjne głoszenie homilii i kazań, czyli korzystanie z metody, której zaletą jest bezpośredni kontakt ze słuchaczami. Kościół zwraca szczególną uwagę na tę metodę, umocowując jej znaczenie w ustawodawstwie kościelnym⁷. Na tej podstawie i tylko w zgodności z normami Kościoła może następować w sposób godziwy przepowiadanie Orędzia Zbawienia. Wykorzystując homilię w pracy duszpasterskiej, Polska Misja Katolicka włącza się w obowiązek przepowiadania Ewangelii wśród Polonii, docierając także za jej pośrednictwem do osób innych narodowości. Głównym miejscem

⁵ Por. KPK, kan. 757, 759, 760.

⁶ Duszpasterstwo polskie w Szwecji po okresie II wojny światowej zaczęło przybierać formy instytucjonalne. Dzięki ustaleniom między bp E. Müllerem (Sztokholm) i abp J. Gawliną (Rzym) prowadzonym w latach 1946–1952, utworzono instytucję moderatora duszpasterstwa wśród emigracji polskiej w Szwecji, tworząc tym samym Polską Misję Katolicką poprzez mianowanie ks. Czesława Chmielewskiego *Moderatorem seu Directorem Missionariorum emigrantium eiusdem sermonis seu nationis in Suetia*, Por. S. Congregatio Consistorialis, *Ad consulendum bono spiritualis Fidelium Polonorum qui e Patria emigrati in Suetia*, die 4 febrarii 1953, Stockholm, Stadsarkivet, T — *Polska själavården*, nr 1227/52.

⁷ KPK w kan. 767 stanowi, co następuje: „§1 — Wśród różnych form przepowiadania szczególne miejsce zajmuje homilia. Stanowi ona część samej liturgii i jest zarezerwowana kapłanowi lub diakonowi. W ciągu roku liturgicznego należy wyklądać w niej na podstawie świętych tekstów tajemnice wiary oraz zasady życia chrześcijańskiego. §2 — We wszystkich mszach św. w niedziele i święta nakazane, odprawianych z udziałem wiernych, homilia jest obowiązkowa i nie wolno jej opuszczać bez poważnej przyczyny. §3 — Gdy jest odpowiednia liczba wiernych bardzo zaleca się homilię także w mszach św. odprawianych w ciągu tygodnia, zwłaszcza w okresie adwentu i wielkiego postu, albo z racji jakiegoś święta lub wydarzenia żałobnego. §4 — Do proboszcza lub rektora kościoła należy czuwać, aby te przepisy były wiernie przestrzegane”.

przepowiadania jest w Sztokholmie protestancki kościół św. Jana (s:t *Johannes kyrka*) wypożyczany od Kościoła Szwedzkiego (*Svenska kyrka*); w Malmö w katolickim kościele parafialnym Matki Bożej (*Maria i Rosengård församling*), a także w Göteborgu, w katolickim kościele parafialnym Chrystusa Króla (*Christus Konungens församling*), w kaplicy w Domu Polskim oraz w kościele kapucynów w Angered. W tych miejscach, gdzie odprawiana jest Msza św. w języku polskim jeden raz w miesiącu⁸ korzysta się z pomieszczeń parafialnych. Msze św. sprawują i słowo Boże głoszą tam kapłani z PMK (lub ksiądz pochodzenia polskiego — diecezjalny lub zakonny — jeśli pracuje w parafii).

Zgodnie z zaleceniami Kościoła zawartymi w Katechizmie⁹ i w Kodeksie Prawa Kanonicznego¹⁰ o stałym pogłębianiu życia duchowego, a także z tradycją pastoralną, duszpasterze powinni w ciągu roku zapewnić wiernym możliwość przeżycia rekolekcji dla pogłębienia wiary i przemyślenia postawy chrześcijańskiej. W tym celu Polska Misja Katolicka w Szwecji wychodzi naprzeciw oczekiwaniom katolików społeczności polonijnej. Czas rekolekcji adwentowych i wielkopostnych, czyli uprzywilejowany moment przepowiadania i sprawowania funkcji nauczycielskiej, musi wypełnić swym programem cały tydzień tak, aby obejmował dwie niedziele. Wydłużając czas rekolekcji daje się możliwość rekolekcyjniście przygotowania większej ilości ważnych zagadnień i tematów, a wiernym skorzystania z jego posługi. Tematyka rekolekcyjna ustalana jest dużo wcześniej i zazwyczaj obejmuje ona podstawowe treści rekolekcyjne, ze szczególnym położeniem akcentu na osobiste zgłębianie tożsamości katolickiej, na zagadnienia małżeńskie, rodzinne (z powodu polityki rodzinnej w Szwecji, którą z chrześcijańskiego punktu widzenia należałoby nazwać antyrodzinną), zagadnienia antykoncepcji wśród nieletnich (z racji bardzo niskiego wieku rozpoczynania współżycia u młodzieży i lansowanego przez państwo używania p-piller¹¹ różnego rodzaju, zwłaszcza typu *day after*¹²), czy też zagadnienie przystępowania do Komunii św. bez spowiedzi (jako naleciałości z protestatyzmu).

⁸ Są to m.in.: Angered, Brandbergen, Eskilstuna, Helsingborg, Jakobsberg, Kalmar, Landskrona, Malmö, Märsta, Norrköping, Nyköping, Skövde, Uppsala, Västerås. *Katolska kyrkan i Sverige 2000 / 2001*, Utgiven av katolska biskopsämbetet i Stockholm, s. 2–6, także następne, coroczne wydania informatora o miejscach odprawiania katolickich nabożeństw i mszy świętych w Szwecji.

⁹ Por. KKK, nr 2650–2682.

¹⁰ Por. KPK, kan. 770.

¹¹ Popularna nazwa środków antykoncepcyjnych.

¹² Zwracając na ten problem uwagę biskupi krajów nordyckich w liście pt.: *Att värna om livet* następującymi słowami: „Zdajemy sobie sprawę dokładnie z tego, że naszego przekonania o godności i nienaruszalności życia nienarodzonego dziecka nie podziela duża część ludności oraz że aborcja jest akceptowana i rozpowszechniona w naszych krajach. Każdego roku w krajach nordyckich wykonuje się w przybliżeniu 75 000 aborcji. Nie możemy być zadowoleni z takiego stanu rzeczy. To, że już tak wielu młodych ludzi ma doświadczenie w przerywaniu ciąży jest głębokim nieszczęściem i powinno pobudzać nas wszystkich do opamiętania”. *Att värna om livet. Herdabrev*

Zapraszani rekolekcjoniści mają duże doświadczenie i obycie z problematyką polonijną, dzięki czemu mogą dostosować głoszone nauki do konkretnej społeczności, jaką jest polska emigracja. Podczas 60-ciu lat funkcjonowania Polskiej Misji Katolickiej w Szwecji odwiedziło ją wiele znanych osobistości¹³ głoszą-

från de nordiska katolska biskoparna om det ofödda barnets värdighet, Göteborg 1999, s. 7, tłum. J. Strzyżewski, J. Borowiec — Uppsala Universitet, mps, Arch. PMK w Sztokholmie, T — *Nauki Przedmatłżeńskie*.

¹³ Byli to: kard. Józef Glemp Prymas Polski, kard. Henryk Gulbinowicz — Metropolita Wrocławski, kard. Władysław Rubin Delegat Prymasa Polski ds. Duszpasterstwa Emigracji do 1980 r., abp Szczepan Wesoly Delegat Prymasa Polski ds. Duszpasterstwa Emigracji do 2002 r., abp prof. Henryk Muszyński Metropolita Gnieźnieński, abp Jerzy Stroba — ordynariusz poznański, abp prof. Alfons Nossol z Opola, abp Bronisław Dąbrowski długoletni Sekretarz Episkopatu Polski, bp Stanisław Gądecki — sufragan gnieźnieński i Przewodniczący Komisji Episkopatu Polski ds. Dialogu z Żydami, bp. Adam Śmigielski SDB — ordynariusz diecezji sosnowieckiej, bp. Józef Zawitkowski sufragan z Łowicza — popularny poeta i pisarz religijny, Sługa Boży ks. prof. Franciszek Błachnicki — ojciec i założyciel młodzieżowego ruchu „Światło — Życie”, prał. Henryk Jankowski — proboszcz słynnego solidarnościowego kościoła św. Brygidy w Gdańsku, o. Arkadiusz Smoliński — franciszkanin, Amerykanin polskiego pochodzenia wędrujący do sanktuariów maryjnych i służący sakramentem spowiedzi, o. Izydor Matuszewski Przeor Jasnej Góry, następnie generał zakonu paulinów, o. Jan Golonka — kustosz skarbcza jasnogórskiego, o. Melchior Królik — archiwista klasztoru na Jasnej Górze, ks. prof. dr hab. Adam Durak SDB — Prodziekan Wydziału Teologicznego Akademii Teologii Katolickiej i Przewodniczący Komisji Liturgistów Polskich przy Episkopacie Polski, ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski SDB — Dziekan Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego i pracownik naukowy *Studium Generale Europa* oraz rektor UKSW, ks. prof. Ryszard Rumianek — biblista z ATK w Warszawie oraz rektor UKSW, ks. prof. Stanisław Wielgus — znawca filozofii średniowiecznej i rektor KUL, ks. prof. Roman Dzwonkowski SAC (w Lund, Malmö) — z Instytutu Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, ks. prał. prof. Jan Dyduch — Kanclerz Kurii Metropolitalnej w Krakowie, ks. Infułat Janusz Bielański — proboszcz Kościoła Mariackiego w Krakowie, ks. prof. dr hab. Gabriel Witaszek — Dziekan Wydziału Teologicznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, ks. dr Edward Pudelko — Dyrektor Wydawnictwa KUL, ks. dr hab. Jarosław Koral SDB — dziekan WHNiS UKSW, ks. Stanisław Skopiak — prowincjał salezjanów, ks. Władysław Kołyszko, prowincjał salezjanów, ks. Jerzy Worek — psycholog, który swoją wiedzą i doświadczeniem pomógł wielu rodzinom i poszczególnym osobom spośród Polonii sztokholmskiej, ks. dr Zenon Klawikowski — wiceprowincjał salezjanów, ks. dr Marek Chmielewski — Rektor Wyższego Seminarium Duchownego Salezjanów w Łądzie n. Wartą, następnie prowincjał, ks. dr Krzysztof Kowalik — adiunkt przy Katedrze Teologii Ekumenicznej KUL, ks. Zbigniew Malinowski SDB, ks. dr Tadeusz Śmiech — Wicerektor Polskiej Misji Katolickiej we Francji, ks. Prałat prof. Zdzisław Peszkowski — były więzień i jeniec Kozielska, Kapelan Rodzin Katyńskich, Główny Kapelan Związku Harcerstwa Polskiego poza granicami Polski, ks. dr Piotr Pawlukiewicz — autor wielu popularnych książek o tematyce religijnej i Kapelan Kaplicy Sejmowej RP, ks. dr Józef Kozłowski — jezuita, Duszpasterz Ruchu Charyzmatycznego Odnowy w Duchu Świętym z Łodzi (Malmö i Lund), ks. dr Waldemar Piereżek z Università Pontificia Salesiana w Rzymie, o. Leon Knabit (Malmö, Lund) — benedyktyn z klasztoru w Tyńcu prowadzący ciekawe programy telewizyjne o tematyce religijnej w Telewizji Polskiej, o. Karol Meissner (Malmö, Lund), benedyktyn, seksuolog chrześcijański znany z wielu opracowań i książek dla małżeństw i młodzieży, ks. Kazimierz Lewandowski SDB — Dyrektor Salezjańskiego Ośrodka Wychowawczego w Trzcincu, ks. Piotr Grzymała SDB — salezjański moderator Ruchu Światło-Życie Inspektorii św. Wojciecha, ks. Jarosław Pizoń SDB — inspektorialny duszpasterz

cych słowo Boże w różnych jej ośrodkach. Ich obecność była związana z uroczystościami, spotkaniami, rekolekcjami, dniami skupienia i wizytacjami. Głoszone przez nich słowo Boże na pierwszym miejscu miało charakter przepowiadania i przekazywania prawd objawionych oraz chrześcijańskich zasad moralnych, tak aby prowadziło do umocnienia w wierze, uzasadnienia sensu cierpienia, rozwijania potrzeby życia w sprawiedliwości, solidarności oraz rodziło pragnienie życia według chrześcijańskiej hierarchii wartości.

3. GŁOSZENIE EWANGELII RODZINIE POLONIJNEJ W SZWECJI W DUCHU NOWEJ EWANGELIZACJI

Druga połowa XX wieku to okres dynamicznego rozwoju różnych grup charyzmatycznych w Europie (m.in. Odnowa w Duchu Świętym, Comunione e Liberazione, Neokatechumenat, Opus Dei, Ruch Młodzieżowy Światło-Życie, Rodzina Rodzin Nazaretańskich, Focolare), dzięki którym sposób przepowiadania Ewangelii stawał się bardziej rozbudowany, urozmaicony, niosący ducha tzw. Nowej Ewangelizacji. Stosowane przez te wspólnoty metody czynnie angażowały osoby biorące udział w spotkaniach i okazywały się metodami odnajdującymi podatny grunt w rodzinach — gdzie dzięki obecności dzieci nie brakuje spontaniczności. Mimo zachowawczych postaw charakteryzujących społeczność polonijne, a także mimo dużego przywiązania do każdego z elementów tradycji narodowej, regionalnej, rodzimej, domowej czy parafialnej, proponowane przez rekolekjonistów nowe metody były przyjmowane z dużą otwartością i życzliwością. Z dużą dozą akceptacji spotkało się tzw. „dzielenie się słowem”, gdy stosowano metodę rozważania wybranych fragmentów biblijnych, nazywaną *Lectio Divina*¹⁴, kontynuowaną następnie podczas rodzinnych spotkań.

Z kolei, przy okazji przeżywania rocznic narodowych, stosuje się metodę głoszenia kazań okolicznościowych (gdzie obok treści ewangelicznych poruszane są tematy dotyczące historii i kultury duchowej Polski, roli, jaką chrześcijaństwo, katolicyzm, Kościół, pobożność maryjna odegrały w tworzeniu się państwowości polskiej, tradycji, kultury, ducha polskiego, patriotyzmu i tożsamości narodowej), z częstym zastosowaniem dialogu z dziećmi. Ma to na celu jednoczenie i podnoszenie na duchu emigrantów żyjących na obcej ziemi. Głoszone w ten sposób kazania i homilie angażują i ożywiają, a także poddają rodzicom temat do rozmów z dziećmi i młodzieżą. Pomoc taka i współpraca z rodzicami

młodzieży, a następnie wiceprowincjał salezjanów, o. Tadeusz Rydzyk CSSR — dyrektor Radia Maryja i Telewizji TRWAM, ks. Mariusz Wenclawek — inspektorialny duszpasterz młodzieży, o. Piotr Dettlaf CSSR, bp Ignacy Dec — ordynariusz diecezji świdnickiej, bp Krzysztof Zadarko — sufragan diecezji koszalińsko-kołobrzeszkiej, ks. Bolesław Leciej SDB — ojciec duchowny z WSD TS w Łądzie nad Wartą, ks. Józef Dubiniec — ekonom WSD TS w Łądzie nad Wartą.

¹⁴ Rekolekcje adwentowe wg metody *Lectio Divina* przeprowadził w Polskiej Misji Katolickiej w Sztokholmie ks. dr Waldemar Pierożek z Università Pontificia Salesiana w Rzymie w dniach 1—9.12.2001 r. Arch. PMK Sz, T — *Ogłoszenia III*.

w dziele ewangelizacji najmłodszych oraz stwarzanie warunków do przeprowadzania katechezy, jako jednej z najważniejszych metod przekazywania bogactwa i depozytu wiary¹⁵, to podstawowa dziedzina pracy duszpasterskiej.

Nie ulega wątpliwości, iż rodziny polonijne żyją oraz rozwijają się w trudnej sytuacji. Relatywizm moralny w odniesieniu do pożycia małżeńskiego, brak szacunku dla autorytetów, rozluźnienie moralne są poważną przeszkodą w wychowaniu, a tym samym poważną barierą w przekazywaniu wartości chrześcijańskich. Nie znaczy to jednak, że młodzież i rodzice bezkrytycznie akceptują i przyjmują styl oraz sposób wychowania obowiązujący w Szwecji. Problem jest jednak złożony i wieloaspektowy. W gruncie rzeczy wiele zależy od postawy rodziców, ich wiedzy i świadomości, stopnia akceptacji lub negacji funkcjonujących metod wychowawczych i umiejętności zaproponowania własnych rozwiązań.

Rodzice chrześcijanie, katolicy, starając się wychowywać dzieci i młodzież w duchu humanizmu oraz personalizmu chrześcijańskiego, mają prawo oczekiwać od duszpasterzy polskich za granicą pomocy oraz wsparcia w przekazywaniu zasad Ewangelii, nauczania Kościoła i zaangażowania w procesy wychowawcze. Oczekują poradnictwa w trudnościach i tworzenia miejsc, w których poprzez zgodność myśli i celów łatwiej będzie wychowywać dzieci polonijne na „dobrych chrześcijan i uczciwych obywateli”¹⁶.

4. KATECHEZA POLONIJA WŚRÓD DZIECI I MŁODZIEŻY JAKO PODSTAWOWA FORMA GŁOSZENIA EWANGELII

Jedną z najważniejszych form oddziaływania ewangelizacyjnego i wychowawczego jest katecheza. Zgodnie z nauczaniem Kościoła powszechnego¹⁷ i wskazaniem kurii sztokholmskiej¹⁸, katecheza polska w Szwecji funkcjonuje

¹⁵ Por. KPK, kan. 773–780. Kan. 773: „Własnym i poważnym obowiązkiem, zwłaszcza duszpasterzy, jest troska o katechizację ludu chrześcijańskiego, ażeby wiara wiernych przez przyjmowanie nauki i doświadczenie życia chrześcijańskiego stawała się żywa, wyraźna i czynna”. Kan. 774 §1: „Troska o katechezę, pod kierownictwem prawowitej władzy kościelnej, należy do wszystkich członków Kościoła, w części każdemu właściwej. §2 — Rodzice przed innymi mają obowiązek słowem i przykładem formować dzieci w wierze i praktyce życia chrześcijańskiego. Podobny obowiązek spoczywa na tych, którzy zastępują rodziców oraz na chrzestnych”.

¹⁶ Jeden z głównych celów wychowawczych św. Jana Bosko, wychowawcy, społecznika żyjącego w latach 1815–1888 we Włoszech, który zainicjował istnienie swego systemu — stylu wychowawczego zwanego w pedagogice systemem prewencyjnym.

¹⁷ Por. *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim* 4, *Dekret o ekumenizmie* 6, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele* 14, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, Pallotinum 1986.

¹⁸ Por. Den nordiska biskopskonferensen, *Riktlinjer för katekesen i Norden*, Godkänd av *Congregatio pro clericis* — Rom 1983, Översatt från tyska av Maria och Sven Åke Nyquist, Katolska Pedagogiska Nämnden, Stockholm 1983. Także Katolska Pedagogiska Nämnden, *Den nordiska biskopskonferensen till de kateketiska centra i Norden*, Stockholm 1999.

w kształcie przystosowanym do miejscowych uwarunkowań, możliwości i sytuacji. W poszczególnych ośrodkach Polskiej Misji Katolickiej przedstawia się to różnie. W Malmö spotkania katechetyczne odbywają się w pomieszczeniach parafialnych i w kościele pw. Matki Bożej. Ksiądz rektor¹⁹ korzysta z pomocy współbraci oblatów, sióstr elżbietanek²⁰ i katechetów świeckich²¹. Językiem spotkań katechetycznych jest język polski. W różnych grupach wiekowych na katechezę uczęszcza od kilku już lat od 150 do 200 dzieci. Dzięki zaradności katechetów i zaangażowaniu rodziców przez wiele lat istniał także dziecięcy zespół muzyczny o nazwie „Świąteczka” oraz prowadzona przez siostry zakonne grupa o nazwie „Dzieci Maryi”.

W Göteborgu duszpasterz polonijny²² korzystał z pomocy Związku Polskich Katolików aktywnie zaangażowanego w sprawy polskiej katechezy. Odbywała się ona przez długi czas w Domu Polskim i salach parafialnych parafii Chrystusa Króla, a czasami w przykościelnej kaplicy. Obecnie PMK prowadzona jest przez braci kapucynów w Angered niedaleko Göteborg i z tego względu katecheza odbywa się głównie w pomieszczeniach klasztoru w soboty nieparzystych tygodni²³. Liczba dzieci uczestniczących w katechezie utrzymuje się od kilku lat na poziomie ok. 100–150 osób, natomiast młodzież oprócz katechezy zorganizowana jest w organizacji Polska Unga Katoliker — PUK (Polska Młodzież Katolicka w Göteborg „Shalom”)²⁴ żywo współpracującej z innymi podobnymi organizacjami w Malmö i Sztokholmie. Należy podkreślić, że w tym ośrodku (jako jedynym w Szwecji) ma miejsce regularna katecheza dla dorosłych Polaków. Odbywa się przeważnie w pierwszą niedzielę miesiąca i prowadzona jest przez gości zapraszanych z Polski²⁵.

W Sztokholmie PMK dla celów katechetycznych wypożycza (od wielu lat) od władz miasta gimnazjum o nazwie *Frans Schartaus Gymnasium*, z piękną, dużą aulą, gdzie po spotkaniach katechetycznych sprawowana jest Eucharystia. Katecheza odbywa się dwa razy w miesiącu (przeważnie, co dwa tygodnie, choć

¹⁹ Przez wiele lat był to ks. Czesław Chmielewski z diecezji łomżyńskiej, następnie o. Piotr Jasionowski OMI, o. Wiesław Badan OMI, a obecnie od 2012 r. o. Sebastian Stasiak OMI.

²⁰ W 2012 roku siostry elżbietanki zakończyły wieloletnią działalność w Malmö, a tym samym wycofały się z katechizacji w PMK.

²¹ Por. Polska Misja Katolicka w Malmö, <http://www.maria-rosengard.com/KKR/rel_pl.html>, (data dostępu: 12.10.2012).

²² Był to najpierw w latach osiemdziesiątych ks. Stanisław Matuła, następnie o. Kazimierz Pawlak CP. Po przejęciu duszpasterstwa polskiego w tym regionie przez braci mniejszych kapucynów, funkcję tę pełnił o. Jarosław Daniluk, a obecnie o. Adam Piasecki.

²³ Por. Polska Misja Katolicka w Göteborg, <<http://www.pmk-goteborg.se/index.php/dla-dzieci-i-mlodziezy.html>>, (data dostępu: 12.10.2012).

²⁴ Por. tamże.

²⁵ W ostatnim czasie byli to: br. Andrzej Derdziuk OFMCap, ks. Piotr Kieniewicz, br. Jarosław Kubera OFMCap, br. Adam Michalski OFMCap, br. Przemysław Kryspin OFMCap, o. Adam Szustak OP. Por. tamże.

nie jest to regułą) i trwa trzy godziny lekcyjne. Prowadziło ją dotychczas ok. 15–20 katechetów (księża, siostry zakonne i osoby świeckie). Językiem nauczania jest język polski. Uczestnictwo w spotkaniach jest dobrowolne i bezpłatne. Liczba dzieci uczestniczących w spotkaniach od końca lat 80-tych²⁶ sukcesywnie wzrasta²⁷. Podczas spotkań katechetycznych przeprowadzane są także (okazyjnie) katechezy dla dorosłych, w których porusza się zagadnienia religijne, rodzinne, wychowawcze i psychologiczne. Odbywa się to przy okazji przyjazdów do Szwecji osób z odpowiednim przygotowaniem dydaktycznym i wykształceniem nauczycielskim. Od 1998 roku wykorzystuje się w tym celu także czas rekolekcji adwentowych i wielkopostnych.

Integralną częścią spotkań katechetycznych jest katecheza młodzieżowa. W środowisku katolickim w Szwecji jest ona wyjątkiem, lecz przy PMK funkcjonuje dość dobrze i prawidłowo. Rozpoczyna się ona w VIII klasie, ponieważ wlicza się ten rok jako wprowadzający w przygotowanie do sakramentu bierzmowania. Czas ten jest okazją do gruntownego przeanalizowania z młodzieżą spraw religijnych, ich identyfikacji chrześcijańskiej, a także wspólne przemyślenie poczucia własnej tożsamości katolickiej i narodowej wśród mozaiki narodowościowej w Szwecji, spraw społecznych i wychowawczych. Część młodzieży w latach 1993–2000 po bierzmowaniu kontynuowała uczestnictwo w spotkaniach katechetycznych²⁸. Proponowane były dla tej młodzieży trzy grupy wiekowe: młodsza po bierzmowaniu, studenci oraz młodzież starsza, pracująca. Katechezę młodzieżową prowadzili (i czynią to nadal) księża salezjanie. Dodatkowo w latach 1997–2002, w każdą sobotę w sali przy kaplicy PMK w Sztokholmie, odbywały się spotkania religijno-dyskusyjne dla młodych osób (studentów, młodzieży pracującej, młodych małżeństw). Frekwencja na nich była bardzo zróżnicowana, w granicach od 10 do 35 osób. Młodzież miała także (od 1998 do 2001) możliwość organizowania i uczestniczenia w spotkaniach modlitewnych w duchu Taizé, w kaplicy PMK w Sztokholmie. Jest to pokłosie wyjazdów na spotkania przygotowywane przez Braci z Taizé w różnych miastach Europy.

Część młodzieży uczestniczyła także w spotkaniach medytacyjnych organizowanych raz w tygodniu przez duszpasterstwo młodzieżowe oo. jezuitów w parafii św. Eugenii, w centrum Sztokholmu. Specjalne spotkania sobotnie dla dziewcząt raz w miesiącu, podczas których rozważa się różne teksty biblijne i proponowane tematy, organizują polskie elżbietanki (we współpracy

²⁶ Dane statystyczne z poprzednich lat nie były gromadzone i przechowywane.

²⁷ Według danych zawartych w podsumowaniach rocznych, Arch. PMK w Sztokholmie, T — *Katecheza, Listy osób*. 1986/87 — 121 osób, 1990/91 — 250 osób, 1993/94 — 310 osób, 1996/97 — 390 osób, 1998/99 — 384 osoby, 2000/01 — 379 osób.

²⁸ Metoda ta miała miejsce w latach 1993–2002. Liczbowo uczestnictwo przedstawiało się następująco: 1995/96 — 68 osób, 1998/99 — 84 osoby, 2000/01 — 88 osób, 2001/02 — 80 osób. Arch. PMK w Sztokholmie, T — *Katecheza młodzieżowa*.

z PMK) prowadzące w Sztokholmie dom dla osób chorych i samotnych o nazwie „Josephinahemmet”²⁹.

5. LITURGICZNA SŁUŻBA OLTARZA JAKO AKTUALNA I NIEZAWODNA METODA EWANGELIZACJI WŚRÓD MŁODZIEŻY POLONIJNEJ

Sprawdzoną od wielu lat metodą pracy katechetycznej, duszpasterskiej i wychowawczej wśród chłopców (a w szwedzkich niektórych punktach duszpasterskich także wśród dziewcząt) jest Liturgiczna Służba Ołtarza³⁰. W polskim środowisku emigracyjnym, w miejscach, gdzie sprawowana jest Eucharystia, ministranci pojawiają się naturalnie, jeśli duszpasterz o to zadba, zachęci i wykorzysta tę metodę zbliżania dzieci i młodzieży do Boga, Kościoła i ołtarza.

W ośrodkach Polskiej Misji Katolickiej i tam, gdzie polscy duszpasterze dojeżdżają z posługą duszpasterską, rodzice przyprowadzają chłopców do służby przy ołtarzu. Widać u nich już pewien stopień dojrzałości i wrażliwości na słowo Boże. Na podstawie opinii rodziców należy uznać, że samo oddziaływanie poprzez obecność polskiego księdza, rozmowę z dzieckiem w języku rodziców, w języku polskim, są elementami przybliżającymi dzieciom Ewangelię, kulturę polską i wspomagają wychowanie do wartości chrześcijańskich przechowywanych w rodzinnych tradycjach polskich. Zauważa się także na tym polu pewien konflikt kulturowy w odniesieniu do zasady regulującej problem tego, kto powinien służyć do Mszy św.: chłopcy czy dziewczęta, czy też razem?³¹ Przeważnie

²⁹ Zakład i szpital dla osób w podeszłym wieku ufundowany przez królową Józefinę, która jako katolicka księżniczka austriacka została małżonką szwedzkiego, protestanckiego króla Karola XIV Jana. Por. B. Gunnel, *Josefina — drottning av Sverige och Norge*, Veritas Förlag, Stockholm 2007, s. 43–48.

³⁰ Pierwsza wzmianka o ministrantach w oficjalnym dokumencie Stolicy Apostolskiej ukazała się w 1947 r. w encyklice Piusa XII *Mediator Dei*. Odnowiona liturgia Wielkiego Tygodnia również wspomina o ministrantach, w art. 93 instrukcji Kongregacji Obrzędów z 1958 r. (*Sacra Congregatio Ritum, Instructio „De musica sacra et Sacra Liturgia” ad Mentem Litterarium Encyclicarium Pii Papae XII „Musicae sacrae Disciplinae” et „Mediator Dei”*, AAS 50(1958), s. 630–663. Sobór Watykański II służbę ministrancką określił jako funkcję liturgiczną. Polecił, aby chłopcy wykonywali ją „z tak szczególną pobożnością i dokładnością, jak to przystoi wzniosłej posłudze i odpowiada słusznym wymaganiom Ludu Bożego. Należy starannie wychować te osoby w duchu liturgii oraz przygotować do odpowiedniego i zgodnego z przepisami wykonywania przypadających każdemu czynności.” *Konstytucja o liturgii świętej* 29; por. *Mszal Rzymski dla diecezji polskich. Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, Poznań 1986, s. 14–63.

³¹ Kościół katolicki w swoim nauczaniu rezerwuje szeroką przestrzeń zaangażowania dla dziewcząt i kobiet, ostatecznie z możliwością sprawowania funkcji ministranckiej, zwłaszcza w najnowszych stwierdzeniach. Ewolucja podejścia do zagadnienia wprowadzania dziewcząt i kobiet do funkcji liturgicznych przedstawiona jest w: *Instrukcja „Inaestimabile donum”* z dn. 3 kwietnia 1980 r., nr 18; *Instrukcja „Liturgicae instaurationes”* z dnia 5 września 1970 r. nr 7, *Wprowadzenie do mszału rzymskiego* (por. *Mszal Rzymski dla diecezji polskich. Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* 68, 70), *List do Przewodniczących Konferencji Episkopatów*, w którym Jan Paweł II

w szwedzkich parafiach katolickich nie czyni się żadnej różnicy. Chłopcy służą do Mszy św. razem z dziewczętami i grupy formacyjne (o ile można je tak nazwać) są koedukacyjne. Stosuje się zasadę, że ważne, aby ktoś służył do Mszy św., a czy to będzie chłopiec, czy dziewczynka jest sprawą drugorzędną.

Duszpasterze polscy dojeżdżający do tych miejsc raczej trzymają się zasady, że ołtarz jest miejscem uprzywilejowanym i zarezerwowanych dla chłopców. Czasami występuje sytuacja, iż żaden z ministrantów nie jest obecny na Mszy św., a kilka ministrantek (dziewcząt, które służą do mszy św. w parafii szwedzkokojęzycznej) znajduje się w ławce i nie mogą zrozumieć, dlaczego przy okazji Mszy św. w języku polskim nie istnieje możliwość zezwolenia im na służbę przy ołtarzu, tym bardziej, że jest to praktykowane przy okazji Mszy św. i nabożeństw w języku szwedzkim, niemieckim i angielskim. Rodzi to z pewnością dziecięce poczucie krzywdy, nieprawdziwe wrażenie antyfeminizmu duszpasterzy polskich, a co najgorsze poczucie chaosu i niejasności. Zdrowy rozsądek i elastyczność duszpasterza oraz podkreślanie istoty życia Kościoła, a nie przesłanianie jej tradycją narodową lub regionalną (która może być w jednym miejscu wartością, a w innym przeszkodą) jest bardzo ważne w szwedzkiej sytuacji duszpasterstwa polskiego³².

6. POPULARNE, WSPÓŁCZESNE FORMY I SPOSOBY PRZEKAZYWANIA EWANGELII

Poza wymienionymi powyżej formami działalności wykorzystywanymi w celu proklamacji i przepowiadania treści chrześcijańskich emigrantom polskim w Szwecji oraz ich dzieciom i młodzieży organizowane są także różnorodne wyjazdy wakacyjne. Mają one przeważnie charakter religijno-turystyczno-rekreacyjny, a służą stwarzaniu możliwości doświadczenia przeżyć religijnych, wspólnoty, bliższemu poznaniu, zawieraniu przyjaźni, a także budowaniu wzajemnych więzi. Akcje te były organizowane w historii PMK w zależności od aktywności i możliwości duszpasterzy, zaangażowania wiernych oraz widocznej potrzeby ich przeprowadzania. Były to i są: oazy dla rodzin, oazy dziecięce i młodzieżowe, pielgrzymki (do Lourdes, Fatimy, Częstochowy, Medjugorie,

zatwierdził (i polecił opublikować), że jest możliwe angażowanie kobiet i powierzanie im zadania ministrantek. Przed podjęciem takiej decyzji biskup diecezji powinien wysłuchać zdania Konferencji Episkopatu swego kraju lub regionu. Instrukcja zwraca jednak uwagę na dokładanie starań w celu podtrzymywania tradycji, Por. B. Nadolski, *Sprawa ministrantek*, *Collectanea Theologica* 65(1995), s. 147–148; por. także W. Kazimieruk, *Aktualizacja kapłaństwa wspólnego w liturgii w świetle dokumentów odnowy soborowej*, Siedlce 2001, s. 86–96.

³² Gdy w rozmowie z rodzicami pewnego rodzeństwa autor pracy uzasadniał, że chłopiec pod wpływem obecności przy ołtarzu może zapragnąć być księdzem, może obudzić się w nim powołanie do kapłaństwa, padła odpowiedź: „A nie pomyślał ksiądz o tym, że w dziewczynce może obudzić się powołanie, aby poświęcić swoje życie Bogu jako siostra zakonna?”. Rozmowa miała miejsce w Uppsali, w katolickim kościele s:t Lars församling oo. jezuitów, gdzie raz w miesiącu odprawiana jest Msza św. w języku polskim. Frekwencja wynosi średnio około 60–100 osób.

Guadalupe), obozy ministranckie³³, wyjazdy młodzieży na coroczny kurs LORETO³⁴ — zjazd młodzieży polonijnej z całego świata, pielgrzymki na Światowe Dni Młodzieży³⁵ czy też wyjazdy na Europejskie Dni Młodzieży organizowane przez wspólnotę ekumeniczną Taizé. Inicjatywy powyższe wspierają, jak również podbudowują wysiłki i starania katechetyczne oraz wychowawcze podejmowane w systematycznej pracy rocznej, stanowiąc tzw. przygotowanie dalsze do słuchania i rozumienia słowa Bożego.

Dużą pomocą w docieraniu do słuchaczy z treściami ewangelicznymi jest kolportaż w placówkach PMK w Szwecji prasy katolickiej (zarówno szwedzkiej, jak i polskiej) podejmującej różne zagadnienia związane z życiem religijno-społecznym. Są to przede wszystkim pisma, miesięczniki, kwartalniki, tygodniki typu: „Gość Niedzielny”, „Niedziela”, „Rycerz Niepokalanej”, „Różaniec”, „Wychowawca”, „W drodze”, „Niedziela”, „Don Bosco”, „Promyczek”, „Promyk Jutrzenki”, „Miłujcie się”, „KNC — Króluj nam Chryste”, „Katolskt Magasin”, „Sucken”, „Sucketten”. Szeroki wachlarz wyboru stwarza okazję dotarcia zarówno do dorosłej części społeczności polonijnej, jak i do młodych oraz najmłodszych. Jednak w dobie powszechnej automatyzacji i komputeryzacji, gdy większość dzieci i młodzieży w Szwecji dużą część wolnego czasu spędza przy komputerze, *surfując* po Internecie (z którego korzystanie w Szwecji jest tańsze i prostsze niż w Polsce), duszpasterze mają świadomość, że jednak szerszą możliwość dotarcia i przebicia się do słuchaczy daje stosowanie stron www, plików pdf, lub poprzez audiobooki, e-booki, e-prasę czy tzw. książki elektroniczne. Na stronach internetowych placówek PMK można także znaleźć informacje proponujące ciekawe artykuły, opracowania, katechezy w formacie MP3 lub witryny internetowe o treściach religijnych lub zawierające komentarze z życia Kościoła i działalności różnych wspólnot.

Nie byłoby rozsądne pomijanie nowych (proponowanych przez nowoczesne technologie) możliwości kontaktowania się z wiernymi, ich dziećmi oraz młodzieżą. Sposoby te tworzą w naszej współczesności żywe formy dialogu, prowadzenia chrześcijan drogą wiary, wymiany myśli i poglądów, z możliwością przekazywania wartości oraz pozytywnego oddziaływania wychowawczego

³³ Odbывая się one w różnych miejscach: Gdynia-Oksywie 1997 r., Czaplinek 1999 r., kolonie dla młodszych dzieci w Falun 1998 r., Gdańsk–Matemblewo 2001 r., pielgrzymka do miejsc świętych w Portugalii, kilkakrotnie pielgrzymki do Ziemi Świętej, Arch. PMK w Sztokholmie, T — *Sprawozdania*.

³⁴ Przez wiele lat (1967–1991), co roku zajmował się organizacją tych spotkań Centralny Ośrodek Duszpasterstwa Emigracji w Rzymie pod kierownictwem abp Szczepana Wesołego, a następnie ks. Krzysztof Tyliśczak TCh, por. Polski Ośrodek Społeczno-Kulturalny w Londynie (POSK), <<http://www.posk.org/index.php/pl/home/wiadomoci/34-i-znowu-kurs-loreto>>, (data dostępu: 14.10.2012).

³⁵ Były to spotkania w takich miejscach jak: Częstochowa 1991 r., Paryż 1997, Rzym 2000 r., Toronto 2002 r., Kolonia 2005, Sydney 2008, Madryt 2011, Arch. PMK w Sztokholmie, T — *Sprawozdania*.

i duszpasterskiego na rodziców, dzieci, młodzież, ale także osoby w podeszłym wieku.

7. ZAKOŃCZENIE

W celu podsumowania niniejszego opracowania mającego na celu ukazanie inicjatyw, w których następuje dzielenie się i głoszenie Ewangelii oraz zasad moralnych z niej wynikających, wychowywania młodych ludzi w świetle słowa Bożego oraz przekazywania wartości kultury polskiej w środowisku emigracji polskiej w Szwecji, należy zauważyć oraz podkreślić dużą aktywność oraz wysiłek wkładany w tę działalność. Biorąc pod uwagę styl i modę wychowawczą panującą w tym liberalnym kraju, stojącą w poprzek zasadom chrześcijańskim, a hołdującą współczesnemu libertynizmowi, modę nastawioną na nieokiełzaną wolność i używanie, nie zaś na kierowanie się w życiu chrześcijańskimi zasadami moralnymi oraz szacunkiem dla autorytetów, inicjatywy powyższe nabierają szczególnej wagi i znaczenia w trosce o rozwój człowieka, rozwój rozumiany na sposób integralny. Skutkiem głoszenia Ewangelii, także w warunkach emigracyjnych powinno być m.in. tworzenie okoliczności wychowawczo-edukacyjnych, będących pomocą w kształtowaniu młodych ludzi do świadomego wyznawania wiary chrześcijańskiej, katolickiej, do głębokiego poczucia i wiedzy o swym pochodzeniu oraz przynależności narodowej, wychowania przygotowującego do wyboru dobra, prawdy oraz wrażliwości na drugiego człowieka i pragnienia dzielenia się tymi wartościami z innymi.

IMMIGRANT FORMS OF PREACHING THE GOSPEL IN SWEDEN: AN ATTEMPT TO ANALYZE SELECTED ASPECTS OF THE ACTIVITIES OF THE POLISH CATHOLIC MISSION IN SWEDEN ON ITS 60TH ANNIVERSARY

Summary

The main task of religious and social work among immigrants is to preach the Word of God and it is to this end that all other forms of activity should be directed. The author attempts to analyze how and by what methods the Polish Catholic Mission in Sweden has been accomplishing this task for 60 years. Drawing on previous experience and listening to the current needs of the faithful, Polish pastoral care in Sweden continues to explore and use new opportunities. In addition to the traditional, proven forms recommended by the Catholic Church to proclaim the word of God, such as homilies and sermons, the catechesis of adults, children and adolescents, the Polish pastoral care in Sweden also uses modern forms of communicating the message of salvation such as the Catholic press on the Internet, audio books, e-books and encouraging the faithful to listen to catechesis in MP3 format.

Keywords: forms of preaching the Gospel in Sweden, Polish pastoral care in Sweden, Polish emigration in Sweden

Nota o Autorze: ks. dr Mariusz Chamarczuk SDB, dr socjologii, absolwent UKSW, członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. Wieloletni pracownik Trybunału Biskupiego w Sztokholmie i duszpasterz polonijny, założyciel Salezjańskiego Ośrodka Dokumentacji Duszpasterstwa Emigracji Polskiej w Szwecji. Obecnie prorektor ds. studiów WSD TS w Łądzie oraz pracownik Międzyinstytutowego Zakładu Badań nad Migracją UKSW. Prowadzi badania z zakresu najnowszej historii Kościoła i socjologii emigracji w Skandynawii.

Słowa kluczowe: formy głoszenia Ewangelii w Szwecji, duszpasterstwo polskie w Szwecji, emigracja Polska w Szwecji

KATARZYNA KAĆKA

Wydział Politologii i Studiów Międzynarodowych UMK, Toruń

GENEZA I ŹRÓDŁA WOLNOŚCI RELIGII W EUROPEJSKIEJ PRZESTRZENI POLITYCZNEJ I PRAWNEJ

Człowiek jako istota ludzka posiada naturalne prawa: do życia, wyrażania poglądów, poszanowania prywatności. Są one podstawowe i niepodważalne. Nie oznacza to jednak, że uznają je wszyscy i nikt nie dopuszcza się ich łamania. Dlatego też od dawna ludzie zmierzali do ich oficjalnego ukonstytuowania — tak, by odpowiednie przepisy chroniły naturalne wolności, przeciwdziałały dyskryminacji i nietolerancji oraz je zwalczały. Pośród tych praw znajduje się również jedna z najważniejszych wolności, bo dotycząca najbardziej intymnej sfery życia ludzkiego — sfery duchowej. Jest to prawo do wolności religii. Stanowi ono jedną z najważniejszych zasad, swą prostotą i naturalnością budząc jednocześnie wiele wątpliwości. Wolność religii jest bowiem często postrzegana jako swoboda religijnego wyrażania się, ale prywatnie, w „kościelnym zaciszu” lub w domu.

Niniejsze studium ma na celu ogólne przedstawienie zasad objętych prawem do wolności religii. W pierwszych dwóch częściach zaprezentowano genezę i historię tworzenia się tego prawa oraz drogę jego usankcjonowania. W trzeciej natomiast przeprowadzono na wybranych przykładach analizę substancjalną wolności religii w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka. Jako źródła posłużyły przede wszystkim dokumenty międzynarodowe oraz orzeczenia Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. Podjęto również próbę określenia, jak jest ono interpretowane i jakie wzbudza wątpliwości.

1. Z DZIEJÓW PROBLEMATYKI RELIGII I WOLNOŚCI RELIGII W EUROPIE

Problem wolności religii w czasach starożytnych właściwie nie istniał, religia miała charakter politeistyczny i była częścią ideologii państwowej. Wiara nie była więc „sprawą osobistą”, ale częścią życia publicznego. Obrazę bogów lub odmówienie oddania im czci traktowano jako zniewagę władcy, uznawanego za boskiego syna, i surowo karano. Wierzenia wykorzystywane były przez władze jako instrument służący do kształtowania postaw obywateli. W starożytnym Egipcie kult słońca i umiejętność obliczania momentu jego zaćmienia służyły

faraonowi i kapłanom do umacniania władzy i skłaniania do posłuszeństwa¹. W starożytnym Rzymie cześć, jaką oddawano bogom oraz ich synom — cesarzom, służyła do cementowania i jednoczenia zróżnicowanej ludności imperium — każdy podbity kraj miał obowiązek przyjąć ten kult. W zamian za to Rzymianie włączali do swego panteonu bogów czczonych na jego terenie. Szczególnym uznaniem darzyli bóstwa celtyckie². Zaskakujący wydaje się fakt, że Rzymianie, tolerancyjni i otwarci na nowych bogów, z takim niepokojem przyjęli chrześcijaństwo. Zdawali sobie sprawę, że może stać się ona zagrożeniem dla obowiązujących wierzeń, a w konsekwencji dla całej państwowości. Ponadto wiara w jednego Boga nie pozwalała chrześcijanom na oddawanie czci innym bóstwom. Stało się to przyczyną ataku na nowy Kościół. Przez następne lata toczyła się więc walka i trwały prześladowania wyznawców Chrystusa³.

Sytuacja zmieniła się około roku 300, kiedy religia rozprzestrzeniła się w znacznej części rzymskiego świata. W Antiochii i Aleksandrii chrześcijanie stanowili największą zorganizowaną grupę religijną, a Syria i Azja Mniejsza wyróżniały się ze wszystkich prowincji chrześcijaństwem najbardziej rozwiniętym⁴. Panowanie cesarza Dioklecjana i jego „wielkie prześladowania” były wstrząsem dla cieszących się wówczas uznaniem wyznawców nowej wiary. Kolejna zmiana ich położenia związana była ze zwycięstwem w bitwie przy moście Mulwijskim w 312 r. cesarza Konstantyna, które przypisał opiece chrześcijańskiego Boga⁵. Rok później wydał on edykt mediolański zmieniający sytuację prawną chrześcijan⁶. Należy jednak podkreślić, że dokument powstał dla celów wewnętrznych cesarstwa, a wolność religijną gwarantował wyłącznie ze względu na interesy imperium. Był odzewem na krzywdę chrześcijan, zapewniając im zadośćuczynienie. Trudno więc mówić tu jeszcze o afirmacji wolności religijnych. Przesłanki powstania dokumentu miały charakter pragmatyczny, chodziło o zachowanie jedności cesarstwa. Tak jak wcześniej akceptowano wielu bogów, teraz według klucza korzyści uznano wiarę w jednego⁷. Następcy Konstantyna kontynuowali tę politykę, a chrześcijaństwo stało się tzw. religią panującą. Instytucjonalizujący się Kościół mógł rozpocząć akcję nawracania ludów, uznawanych za pogańskie. Całe średniowiecze pozostawało więc pod wielkim wpływem tej religii,

¹ Por. J. Wolski, *Historia powszechna. Starożytność*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 30.

² Por. M. Jaczynowska, *Dzieje Imperium Romanum*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 320–325.

³ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978, s. 9.

⁴ Por. P. Brown, *Świat późnego antyku. Od Marka Aureliusza do Mahometa*, tłum. A. Podzielna, Czytelnik, Warszawa 1991, s. 105.

⁵ Por. tamże, s. 110.

⁶ Por. B. Trzeciak, *Źródła gwarancji wolności religijnej*, *Przegląd Powszechny* (1996)12, s. 288–289.

⁷ Por. tamże, s. 289.

która przenikała życie duchowe poszczególnych osób oraz wpływała na życie społeczne, publiczne i polityczne. Rodził się ruch krucjatowy, powstały zakony rycerskie. Religia była narzucana obywatelom i sankcjonowana przez prawa kościelne i państwowe. W 1231 r. niemiecki cesarz Fryderyk II, mąż dziedzicki korony jerozolimskiej⁸, wydał edykt, w którym pod groźbą śmierci nakazano wyznawanie chrześcijaństwa.

Także w średniowieczu pojęcie praw wolności religijnych było nieznanne. Powołanie Świętej Inkwizycji otworzyło drogę do nie zawsze właściwych metod nawracania. W marcu 2000 r. papież Jan Paweł II przeprosił za krzywdy i nietolerancję, jakie spotkały wielu ze strony Kościoła⁹. Warto pamiętać jednak, że ówczesni kierowali się zupełnie innymi przesłankami i dziś ich postępowanie należy analizować według innego klucza interpretacyjnego. W oczach współczesnych zupełnie inaczej wygląda kwestia ingerencji i wpływu Boga na losy ludzi i świata niż to postrzegano w średniowieczu. To Bóg błogosławił władców, nadając im prawo szerzenia prawdy oraz gwarantując słuszność ich poglądów. Interwencja boska dotyczyła wszystkiego, zaczynając od indywidualnych wyborów poddanych, kończąc na decyzjach królów. Święty Tomasz z Akwinu ogłosił wówczas tezę, że Kościół i państwo jako instytucje mają wspierać i bronić chrześcijaństwa i stają się orężem przeciw wrogom zbawienia¹⁰. Stosowane sposoby i obowiązujące reguły, dziś potępiane i nierozumiane, wtedy służyć miały obronie Najwyższej Prawdy.

Czas reformacji przyniósł tzw. walkę o wolność religijną, a kolejne wieki w historii Europy to czas wojen „dla religii”. W praktyce oznaczał zwalczanie się poszczególnych wyznań, walkę o władzę i bogactwo. Rozpoczęły się prześladowania protestantów we Francji, katolików w Anglii, a cała Europa zwróciła się przeciwko Żydom. Zadaniem władców było stworzenie praw godzących zwaśnione strony. Niestety konflikt rozstrzygnięto, ustanawiając polityczne *status quo*, które nie rozwiązało problemu. W wyniku podziałów wyznaniowych i powstałych na tym tle wojen między niemieckimi książętami w 1555 r. w Augsburgu, ustanowiono zasadę *cuius regio eius religio* (czyja władza, tego religia). Reguła była dla rządzących bardzo wygodna. Dotyczyła książąt, więc wybór, jakiego dokonywali, rozciągał się na poddanych i ich ziemię. Ludność musiała go zaakceptować, albo przenieść się na inne terytorium. Trudno mówić więc o tole-

⁸ Por. T. Manteuffel, *Historia powszechna. Średniowiecze*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1968, s. 227.

⁹ Por. *Pamięć i pojednanie: Kościół i winy przeszłości, Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej 2000 pod przewodnictwem J. Ratzingera, tłum. J. Królikowski, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2000.*

¹⁰ Por. B. Trzeciak, *Źródła gwarancji*, s. 290.

rancji religijnej, było to jedynie poszerzenie — już i tak wielkich uprawnień — władców¹¹.

W tym czasie znaleźli się — jeszcze nie obrońcy mniejszości religijnych — ale przeciwnicy nawracania „na siłę”. Jednym z nich był rektor Uniwersytetu Krakowskiego Paweł Włodkowic, który swe poglądy przedstawił na soborze w Konstancji w 1415 r. Mimo, że stał on przede wszystkim na gruncie chrześcijańskim oraz nie akceptował schizmatyków i heretyków, uważał, że wyboru religii należy dokonywać świadomie i racjonalnie, wiąże bowiem na całe życie. Jego podstawowym argumentem za tolerancją religijną była miłość bliźnich. Nie zgadzał się na stosowanie przymusu oraz zdobywanie wiernych na drodze zbrojnej. Potępiał wojnę jako sposób na nawracanie i chrystianizację¹². Mimo głoszonej przez Włodkowica zasady, że jedyną słuszną religią jest wiara katolicka, jego pisma i wypowiedzi świadczą o ogromnym postępie i kroku w stronę tolerancji religijnej.

Natomiast rozszerzająca się wówczas reformacja nie przyjęła do swej polityczno-wyznaniowej ideologii idei wolności religijnej. Luter i Kalwin zajmowali wrogie stanowisko w stosunku do innych wyznań. Nie udało im się dostrzec wartości wynikającej ze współistnienia kilku wyznań w jednym państwie. Zwyciężyła utrwalona zasada: jedno państwo, jedna religia. Brak tolerancji zarówno pośród zwolenników reformacji, jak i ich przeciwników doprowadził do prześladowań i wojen. Zaostrzył się także stosunek Kościoła katolickiego do innowierców (w 1542 r. papież Paweł III powołał najwyższy trybunał inkwizycyjny — *Sacrum Officium*)¹³.

Przyszedł jednak czas, kiedy w Europie, gdzie funkcjonowały różne odłamy chrześcijaństwa i religie, pojawiła się myśl o możliwości pokojowego ich współistnienia i zaniechania walk. W Polsce za odrzuceniem nietolerancji w kwestiach religijnych opowiadał się Andrzej Frycz Modrzewski. Wolność przyznawał on wszystkim wyznaniom i ludziom bez względu na stan. Uważał jednak, że władca mimo wszystko powinien dążyć do jedności religijnej w państwie. Niemniej jego poglądy były ówczesnie bardzo postępowe. Szczególne zasługi w tym zakresie przypisuje się także arianom — braciom polskim. Za swą radykalną interpretację dogmatów wiary byli najbardziej zwalczanym w Europie odłamek protestantyzmu, zarówno przez katolików, jak luteran i kalwinów. Postulat wolności religijnej, zawarli w Katechizmie Rakowskim z 1605 r., sami nie narzucając swych przekonań, tego samego wymagali od innych. Podważyli też pojęcie herezji: heretyk to człowiek wierzący inaczej, co nie znaczy, że można go za to

¹¹ Por. tamże, s. 291; Z. Wójcik, *Historia powszechna XVI–XVII wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 191; M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 21.

¹² Por. T. Jasudowicz, *Śladami Ehrlicha: do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka*, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 105.

¹³ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 23.

karac. Dlatego — ich zdaniem — zmuszanie do przyjęcia zasad niezgodnych z sumieniem jest bezcelowe. Arianie dążyli też do rozdzielenia państwa i Kościoła, bo sfery ich działania są odmienne i nie powinny się nakładać. Za Jonaszem Szlichtyngiem uważali, że Kościół to ludzie, którzy przyjęli prawdy objawione przez Chrystusa, państwo natomiast ma sprawować pieczę nad wszystkimi bez względu na przekonania czy religię¹⁴.

Europa XVI i XVII w. to czas dyskusji nowoczesnych myślicieli nad wdrażaniem idei i postulatów religijnych. Niestety, nie spotykały się one z akceptacją, nie sprzyjała im sytuacja polityczna w Europie. Nieliczne państwa mogły poszczycić się jakimś postęпом w tej kwestii. Do takich należała Polska Zygmunta Starego i Zygmunta Augusta. Obaj władcy sprzeciwiali się stosowaniu przemocy wobec wyznawców innych religii, stąd też mógł się tu rozwijać ruch reformacyjny. Istotną rolę odegrała w tej kwestii racja stanu. Widząc skutki wojen religijnych w Europie, władcy Polski chcieli uniknąć podobnych konfliktów, zwłaszcza, że kraj stawał się wielowyznaniowy. Za wyraz tolerancji religijnej uznaje się Konfederację Warszawską z 1573 r.¹⁵, która gwarantowała wolność wyznaniom chrześcijańskim, choć przywilej dotyczył tylko szlachty i mieszczan. Reformacja w Polsce okazała się zjawiskiem krótkotrwałym i w konsekwencji ograniczono nadane innowiercom wolności. W 1658 r. Sejm uchwalił konstytucję o wypędzeniu arian, a dziesięć lat później zabroniono zmiany wyznania katolickiego pod groźbą wypędzenia i konfiskaty majątku¹⁶.

Koniec XVII wieku to czas rozwoju myśli liberalnej oraz debat na temat tolerancji religijnej. W 1689 r. John Locke w swoim dziele *Epistola de Tolerantia (List o tolerancji)*, uznał wolność religijną za naturalne prawo człowieka i opowiedział się za równouprawnieniem religii. Uważał, że państwo nie powinno ingerować w sprawy duchowe obywateli. Jego idea wolności i tolerancji nie dotyczyła jednak ateistów, którzy — jak twierdził — nie przestrzegają zasad, na których opiera się istnienie społeczeństwa. Pomimo deklarowanej tolerancji wyznaniowej, widział potrzebę rozdziału państwa od Kościoła i to do tego stopnia, że nie akceptował katolików, którzy dyskryminowali inne wyznania i byli wierniejsi papieżowi niż świeckiemu władcy. Przeciwno nietolerancji wypowiedział się też naczelny przedstawiciel epoki oświecenia Wolter, który uważał, że: „prawo nietolerancji” jest „niedorzeczne i barbarzyńskie”¹⁷.

Idea wolności religijnej zaczęła powoli, ale systematycznie przenikać do ustawodawstw państwowych także poza Europą. Konstytucje niepodległych stanów amerykańskich zawierały punkty dotyczące wolności religii. W karcie praw Wirginii z 1776 r. uznano, że: „Religia lub powinność, jaką jesteśmy dłużni

¹⁴ Por. tamże, s. 10–11.

¹⁵ Por. B. Trzeciak, *Źródła gwarancji*, s. 291–292.

¹⁶ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s.11.

¹⁷ Por. tamże, s. 292–293.

naszemu Stwórcy oraz sposób jej wykonywania mogą być nakazane jedynie przez rozsądek i przekonanie, a nie siłą czy przemocą¹⁸. Niestety tylko część stanów przyznała tę wolność wszystkim. Zazwyczaj ograniczano ją do wyznań chrześcijańskich. Inne mogły istnieć, ale z zachowaniem zasady o chrześcijaństwie jako religii panującej. Konstytucja Stanów Zjednoczonych z 1787 r. nie mówiła nic o wolności religijnej. Przyznawała jednak prawo dostępu do stanowisk i urzędów dla wszystkich, niezależnie od wyznawanej przez nich religii. Wkrótce prawo to uznano za niewystarczające, a Kongres uchwalił *Kartę Praw Stanów Zjednoczonych Ameryki — American Bill of Rights* — która znacznie rozszerzyła prawa mniejszości religijnych. Zabroniono ustanawiania kościoła panującego oraz zakazywania wyznawania jakiegokolwiek religii. Niestety, nie zniesiono dyskryminujących ustaw w poszczególnych stanach. Inkorporacji pierwszej poprawki do stanowego prawa dokonała dopiero poprawka czternasta z 1868 roku¹⁹.

W Europie dopiero rewolucja francuska zapoczątkowała proces rozprzestrzeniania się idei wolnościowych. *Deklaracja praw człowieka i obywatela* z 1789 r. wprowadziła kategorię praw ludzkich uznawanych za naturalne, święte i niezbywalne, gwarantując prawo wolności religijnej i zakazując dyskryminacji ze względu na poglądy. Wiązało się to z uznaniem wolności dla wszystkich wyznań. W rzeczywistości Kościół katolicki nadal korzystał z praw do publicznego kultu jako religia oficjalna, a inne wyznania jedynie tolerowano. Klóciło się to z proklamowaniem swobody kultu, gwarantowanym przez konstytucje z 1791 i 1793 r. Przywódcy rewolucyjni nie wyobrażali sobie istnienia państwa bez oficjalnej religii. Próbowali więc podporządkowywać Kościół rzymskokatolicki, a gdy to się nie udało, wprowadzili substytut Boga: Istotę Najwyższą — Rozum. Stworzono nowe święta, grabiono i niszczone kościoły. W rzeczywistości prawa, wolności i tolerancja pozostały żywe jedynie na papierze. W 1795 r. wydano dekret o rozdziale Kościoła i państwa oraz wprowadzono ograniczoną wolność wyznania i kultu²⁰. W Europie tymczasem triumfował liberalizm, który zakładał prawo do wolności sumienia i wyznania. Religia miała być sprawą prywatną, a państwo nie powinno zabierać głosu w kwestiach duchowości społeczeństwa. Postulowano więc nadanie mu charakteru świeckiego i uznanie neutralności w kwestiach religijnych²¹. Kościół katolicki od początku sprzeciwiał się tej idei, a papież Grzegorz XVI w encyklice *Mirari vos* z 1832 r. potępił takie poglądy. Także Pius IX w encyklice *Quanta cura* z 1864 nie zgodził się na pozostawienie wszystkim praw wolności sumienia i przedstawił wykaz potępianych przez Kościół zasad i koncepcji politycznych. Podobnie Leon XIII w encyklikach:

¹⁸ Cyt. za A. Łopatka, *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii*, Scholar, Warszawa 1995, s. 7.

¹⁹ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe* s. 12.

²⁰ Por. tamże, s. 12–13; M. Żywczyński, *Historia powszechna 1789–1870*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975, s. 35–96.

²¹ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 13.

Immortale Dei z 1885 r. i *Libertas praestantissimum* z 1888 r. uznał, że nie należy stawiać różnych kultów na tym samym poziomie co Kościoł katolicki²². Dopiero Sobór Watykański II przyjął *Deklarację o wolności religijnej*, a papieże okresu posoborowego potwierdzali akceptację przez Kościół prawa do wolności religii²³.

Idee tolerancji religijnej torowały sobie drogę przez XIX wiek by dopiero z początkiem wieku XX przynieść niemal powszechne wprowadzenie wolności sumienia i wyznania do poszczególnych konstytucji. Nie zlikwidowało to dyskryminacji i rywalizacji poszczególnych wyznań. Mimo to, powojenna historia Europy obfituje w deklaracje, konwencje i przepisy zapewniające ludziom podstawowe i niezaprzeczone prawa, w tym prawo do wolności religii, obejmujące prawo wyboru wyznania i wolność w sprawowaniu kultu. Z zasadą tą łączy się również zakaz dyskryminacji i poniżania ze względu na wyznawaną religię. Niestety, wraz z sankcjonowaniem wolności i tolerancji religijnej zaobserwować można postępującą laicyzację. Po wojnie widoczne to było zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych i Europie Zachodniej. Zmniejszyła się „atrakcyjność” Kościoła, który niezmiennie stał na straży obowiązujących od wieków zasad. Wolność religijna zaczęła być rozumiana nie tylko jako swoboda w określeniu religii, którą chce się wyznawać, ale prawo do rezygnacji z przynależności do Kościoła. Proces laicyzacji w Europie Wschodniej przebiegał nieco wolniej, mimo że socjalistyczne władze konsekwentnie go wspierały. Im gorliwsza trwała walka między Kościołem a państwem, tym bardziej ludzie, manifestując swój sprzeciw wobec władz, zbliżali się do niego. Takie działania, jak zamykanie i niszczenie świątyń w ZSRR, aresztowanie prymasa Stefana Wyszyńskiego w Polsce czy kardynała Józsefa Mindszenty’ego na Węgrzech, z pewnością nie przysparzały władzom sympatii. Rok 1989, powszechnie uznany za rok przemian, przyniósł wszystkie wolności powszechnie uznawane za niepodważalne, w tym wolność religijną²⁴.

2. STUDIUM PODSTAW NORMATYWNYCH WOLNOŚCI RELIGII W EUROPIE

Często błędnie uznaje się, że prawa człowieka zrodziły się wraz z systemem Narodów Zjednoczonych. Piewcy tego poglądu zapominają o *Magna Charta Libertatum* z 1215 r., *Habeas Corpus Act* z 1679 r., *Bill of Rights* z 1789 r. lub wspomnianej już wcześniej amerykańskiej konstytucji oraz francuskiej *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela*. Niewątpliwie jednak przyjęta 26 czerwca

²² Por. tamże, s. 23–24; F.J. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła: (od papieża Leona XIII do papieża Jana Pawła II)*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1991.

²³ Por. W. Sokołowski, *Kościół a prawa człowieka. W 50. rocznicę Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, Przegląd Powszechny (1998)11, s. 163.

²⁴ Por. P. Nitecki, *Socjalizm, komunizm i ewangelizacja*, Polihymnia, Lublin 1998.

1945 r. *Karta Narodów Zjednoczonych*, jako pierwszy dokument po wojnie, głosiła podstawowe prawa człowieka, w tym również prawo do wolności sumienia i wyznania²⁵. Jej autorzy wzywali do równości — także religijnej²⁶. Dopiero jednak uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych 10 grudnia 1948 r. *Powszechna deklaracja praw człowieka* konkretyzuje tę wolność i wskazuje poszczególne uprawnienia jednostek. Precyzuje też pojęcie wolności jako prawo do wolności myśli, sumienia i religii. Zgodnie ze słowami zawartymi w preambule, ma ono być traktowane jako standard dla wszystkich narodów²⁷.

W podobnym duchu przedstawiono prawa dotyczące wolności religii w przyjętym przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych 16 grudnia 1966 r. *Międzynarodowym pakcie praw obywatelskich i politycznych*: „Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii. Prawo to obejmuje wolność posiadania lub przyjmowania religii lub przekonania według własnego wyboru”. Nikogo nie można zmuszać do przyjmowania wyznania czy przekonań niezgodnych z własnym sumieniem. Prawo to może być jednak ograniczone w przypadkach, kiedy zagrożone jest bezpieczeństwo i wolności innych osób. Państwa zobowiązano także do poszanowania prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi sumieniami²⁸.

Na temat prawa wolności religii wypowiedział się także Komitet Praw Człowieka w swych *Uwagach ogólnych (General Comments)* z 20 lipca 1993 r. do art. 18 *Międzynarodowego paktu praw obywatelskich i politycznych*. Uznano, że prawo wolności sumienia, religii i przekonań dotyczy nie tylko czasu pokoju ale także stanu wyjątkowego i ma na celu ochronę teistycznych, a także ateistycznych przekonań. Nikt nie może być zmuszany do zmiany swych przekonań. Każdy natomiast może swobodnie manifestować swoje poglądy poprzez modlitwę i obrzędy. Oznacza to wolność w tworzeniu miejsc kultu, używaniu przedmiotów rytualnych, noszeniu odpowiednich strojów oraz przestrzeganiu świąt. Wyrażono zgodę na nauczanie religii, etyki i historii religii w szkołach państwowych pod warunkiem zachowania obiektywizmu. Manifestacja przekonań nie może jednak: „oznaczać propagandy wojennej ani też nakłaniania do nienawiści narodowej, rasowej czy religijnej”. Uzasadnieniem dla ograniczenia tego prawa może być więc ochrona bezpieczeństwa i praw ludzi. Państwu zabroniono nakładania

²⁵ Por. T. Jasudowicz, *Administracja wobec praw człowieka*, TNOiK, Toruń 1997, s. 13.

²⁶ Por. *Karta Narodów Zjednoczonych*, art. 1, ust. 3; art. 13, ust. 1 i art. 55, pkt. c, Dziennik Ustaw, 1947, nr 23, poz. 90.

²⁷ Por. *Powszechna deklaracja praw człowieka*, art. 18, w: *Międzynarodowe zobowiązania Polski w zakresie praw człowieka. Akty prawa międzynarodowego i dokumenty KBWE*, red. A.D. Rotfeld, PISM, Warszawa 1989.

²⁸ Por. *Międzynarodowy pakt praw obywatelskich i politycznych*, art. 18, ust. 1, 2, 3, 4, w: *Międzynarodowe zobowiązania*.

ograniczeń mających na celu dyskryminację religijną. Uznanie religii za oficjalną nie zwalnia władz z poszanowania wolności innych religii²⁹.

Kwestie prawa do wolności religii podejmuje także *Konwencja (UNESCO) przeciwko dyskryminacji w edukacji* z 14 grudnia 1960 r., gwarantująca rodzicom prawo do wychowania dzieci zgodnie z sumieniem. Łączy się to ze swobodnym dostępem do edukacji, którą zapewnia państwo, a która ma sprzyjać tolerancji. Rodzice mogą więc wybrać dla dzieci inną, niż proponują władze, placówkę edukacyjną, która zapewni im nauczanie zgodne z wyznawanymi poglądami³⁰. Podobne prawa gwarantuje *Konwencja praw dziecka* z 20 listopada 1989 r., dodatkowo zapewniając dzieciom poszanowanie ich praw do wolności myśli, sumienia i religii. Poza tym stwierdzono, że edukacja dzieci powinna zmierzać do: „przygotowania dziecka do odpowiedzialnego życia w wolnym społeczeństwie w duchu zrozumienia (...) między wszystkimi narodami oraz grupami etnicznymi, narodowymi i religijnymi”³¹.

Istotnym zadaniem dla władz państwowych jest także dążenie do całkowitej likwidacji dyskryminacji rasowej, co zakłada *Międzynarodowa konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji rasowej* z 7 marca 1966 r. Zakazuje ona poniżania ludzi ze względu na ich rasę, kolor skóry, pochodzenie, zakładając, że wszyscy mają prawo do korzystania z przysługujących im praw, w tym także do wolności myśli, sumienia i religii³². Podobne treści niesie ze sobą *Deklaracja praw osób należących do mniejszości narodowych lub etnicznych, religijnych i językowych*, uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne ONZ 18 grudnia 1992 r., która przed państwem stawia obowiązek ochrony wszystkich mniejszości „narodowej lub etnicznej, religijnej i językowej tożsamości” na danym terytorium³³.

Definicję prawa do wolności myśli, sumienia i religii, zawartą w *Międzynarodowym pakcie praw obywatelskich i politycznych* powtórzono w przyjętej przez Zgromadzenie Ogólne *Deklaracji w sprawie eliminacji wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii lub przekonaniach* z 25 listopada 1981 r. Jej postanowienia mają znaczenie moralne i polityczne, ale nie wiążą państw: są wytyczną dla organów ONZ i organizacji międzynarodowych. Zgodnie z deklaracją prawo do wolności religii obejmuje nie tylko ludzi wierzących,

²⁹ Por. *Uwagi Ogólne*, pkt. 1–9, 27, w: *Wspólny standard do osiągnięcia — stan urzeczywistnienia. W pięćdziesięciolecie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 10 grudnia 1948 r.*, oprac. Studencka Grupa Działania *Homo Homini* pod kier. i red. T. Jasudowicza, TNOiK, Toruń 1998.

³⁰ Por. *Konwencja (UNESCO) przeciwko dyskryminacji w edukacji*, art. 5, ust. 1, pkt. a i b, w: *Wspólny standard*.

³¹ *Konwencja praw dziecka*, art. 14 i 27, w: *Wspólny standard*.

³² Por. *Międzynarodowa konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji rasowej*, art. 5, ust. D, pkt. vii, w: *Wspólny standard*.

³³ *Deklaracja praw osób należących do mniejszości narodowych lub etnicznych, religijnych i językowych*, art. 1, *Prawa człowieka*, w: *Dokumenty międzynarodowe*, tłum. i oprac. B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik, Wydawnictwo Comer, Toruń 1996.

dając im swobodę w wyborze wyznania, ale i ateistów, których prawem jest brak wiary w Boga. Nikogo też nie można zmuszać do przyjęcia poglądów religijnych, niezgodnych z jego sumieniem. Ponadto, dokument ten zobowiązuje państwa do podjęcia starań, by wyeliminować dyskryminację i większą opieką objąć mniejszości. Szczególnie istotny jest zapis, precyzujący, co stanowi owa wolność: prawo do modlitwy i zgromadzeń, utrzymywania miejsc kultu oraz instytucji charytatywnych, produkowania i nabywania atrybutów religijnych, wydawania i rozpowszechniania publikacji o charakterze religijnym, nauczania, szkolenia, ubiegania się o pomoc finansową, przestrzegania dni świątecznych i utrzymywania stosunków z podobnymi wspólnotami w kraju i za granicą³⁴.

Standardy wolności religii ustanowiono także w porządku prawnym systemu Rady Europy. *Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności*, czyli *Europejska konwencja praw człowieka* została podpisana 4 listopada 1950 r. tuż po utworzeniu Rady³⁵. Obejmuje tradycyjnie uznane prawa człowieka³⁶. Najważniejszym z punktu widzenia poszanowania swobód religijnych jest artykuł 9 *Konwencji* mówiący: „Każda osoba ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii; prawo to obejmuje wolność zmiany religii lub przekonań oraz wolność uzewewnętrzniania, indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii lub przekonań przez uprawianie kultu, praktykowanie i czynności rytualne”³⁷. Wolność ta może zostać ograniczona, jeżeli zagrażać będzie bezpieczeństwu i wolnościom innych. *Protokół nr 1 do Konwencji o ochronie praw człowieka* z 20 marca 1952 r. poszerzył to prawo przez zapewnienie rodzicom prawa do wychowywania swoich dzieci zgodnie z ich „własnymi przekonaniem i filozoficznymi”³⁸. Ramy ustawodawstwa europejskiego obejmują także mniejszości, dlatego nie dziwi podpisanie w 1995 r. *Konwencji ramowej* na rzecz ich ochrony, która zapewnia mniejszościom poszanowanie i ochronę wolności, w tym prawo decydowania o życiu religijnym. Dano im też możliwość manifestowania poglądów religijnych oraz swobodę w zakładaniu instytucji religijnych³⁹.

Istotne zadania do spełnienia przez państwa członkowskie stawia także *Rekomendacja 1202/1993 Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy*, dotycząca

³⁴ Por. *Deklaracja w sprawie eliminacji wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii lub przekonaniach*, art. 1–4, 6, w: *Prawa człowieka*.

³⁵ Por. M. Cieślak, *Podstawowe prawa i wolności w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka na tle orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w okresie 1988–1992*, Wyd. Sąd Najwyższy, Warszawa 1995.

³⁶ Por. T. Jasudowicz, *Administracja*, s. 18.

³⁷ *Konwencja ramowa o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności*, w: *Wspólny standard*.

³⁸ *Protokół nr 1 do Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności*, art. 2, w: *Wspólny standard*.

³⁹ Por. *Konwencja ramowa na rzecz ochrony mniejszości narodowych*, art. 7–8, w: *Wspólny standard*.

tolerancji religijnej. Jej twórcy doszli do wniosku, że zapewnienie prawa do wolności religii nie wystarczy, nie daje bowiem gwarancji, że osoba o „innych” poglądach nie spotka się z brakiem akceptacji. Podkreślono więc, że należy sprawić, by współistnienie różnych kultur wpływało na siebie budująco i kształtująco. Władze państwowe nie mogą narzucać społeczeństwu poglądów i postaw religijnych, mogą jednak wymagać poszanowania i akceptacji dla innych; powinno być to określone w konkretnych ustawach. Uznano ponadto prawo do zakładania szkół wyznaniowych, swobodę wydawania książek i czasopism o tematyce religijnej, organizowania programów i wydarzeń kulturalnych, ułatwianie tworzenia instytutów badawczych, koordynowanie prac naukowych⁴⁰.

Rada Europy, dostrzegając postępujący w Europie upadek wartości, uznała, że jest to podłoże do rozwijania się niebezpiecznych ruchów religijnych. Akceptując naturalnie prawo wszystkich ludzi do wyznawania własnych poglądów, stwierdziła, że nie można się zgodzić na powstawanie instytucji, które pod „przykrywką” religijności szkodzą ludziom. Dlatego uchwalono *Rekomendację 1178/1992* dotyczącą sekt i nowych ruchów religijnych. Szczególnie istotny jest punkt zobowiązujący państwa do podjęcia odpowiednich kroków w celu zapobiegania szkodliwemu ich działaniu. Wzmoczoną ochroną powinny być otoczone dzieci i młodzież narażone na ich wpływy. Dlatego też zobowiązano państwa do wprowadzenia do programów nauczania informacji o tzw. nowych ruchach religijnych⁴¹.

Pośród europejskich norm wolności religii spoza systemu Rady Europy warto wspomnieć także o standardach KBWE. Ostatni etap Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie zakończył się podpisaniem w 1975 r. *Aktu końcowego*, zawierającego deklarację zasad, które rządzić mają stosunkami między państwami uczestniczącymi w konferencji. Kwestie wolności religii zawarto w Zasadzie VII, która zapewniała: „Poszanowanie praw człowieka i podstawowych wolności, włączając w to wolność myśli, sumienia, religii i przekonań”⁴². Była i nadal pozostaje ona istotna dla funkcjonowania prawa do wolności religii. Zaakceptowana przez wiele państw, została umieszczona między wieloma kluczowymi kwestiami: bezpieczeństwem, gospodarką, zbrojeniami, otwierając nowy etap w historii praw człowieka.

Wolność religii gwarantowana jest także w systemie prawnym Unii Europejskiej. W *Deklaracji podstawowych praw i wolności* z 12 kwietnia 1989 r., w art. 4 *Wolność myśli* czytamy, że: „Każda osoba ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii”⁴³. To zapewnienie rozszerzyła znacznie *Deklaracja praw człowieka*

⁴⁰ Por. *Rekomendacja 1202/1993 Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy, dotycząca tolerancji religijnej w społeczeństwie demokratycznym*, pkt. 3–16, w: *Wspólny standard*.

⁴¹ Por. *Rekomendacja 1178/1992 Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy dotycząca sekt i nowych ruchów religijnych*, pkt. 6, w: *Wspólny standard*.

⁴² *Akt końcowy KBWE*, w: *Wspólny standard*.

⁴³ *Deklaracja podstawowych praw i wolności*, w: *Wspólny standard*.

z 29 czerwca 1991 r., uchwalona przez Parlament Europejski, kładąc nacisk na funkcję tego prawa w kwestii poczucia wartości i godności człowieka⁴⁴. Podkreślono, że potwierdzenie tego prawa jest nie tylko usankcjonowaniem naturalnych praw, ale istotnym aspektem wpływającym na życie jednostek. Podobne zapisy spotkać można także w zbiorze praw człowieka podpisanym 7 grudnia 2000 r. podczas szczytu Rady Europejskiej w Nicei, czyli w *Karcie Praw Podstawowych* Unii Europejskiej. Moc wiążąca dokumentu została mu nadana w podpisanym 13 grudnia 2007 r. traktacie lizbońskim, który wszedł w życie w 2009 roku. W dokumencie znalazł się zapis, że „Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii. Prawo to obejmuje wolność zmiany religii lub przekonań oraz wolność uzewnętrzniania, indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swej religii lub przekonań poprzez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i uczestniczenie w obrzędach”⁴⁵.

3. ANALIZA SUBSTANCJALNA WOLNOŚCI RELIGII W ARTYKULE 9 EUROPEJSKIEJ KONWENCJI PRAW CZŁOWIEKA — WYBRANE PRZYKŁADY

Rada Europy jest organizacją, której podstawowym zadaniem jest ochrona praw człowieka, zgodnie z założeniami europejskiej *Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności*. W tym celu powołane zostały także: Europejska Komisja Praw Człowieka i Europejski Trybunał Praw Człowieka. Na całość systemu składają się także skargi międzypaństwowe oraz indywidualne. Każdy kto uzna, że złamano bądź naruszono jego prawa może wystąpić o zbadanie tej sprawy i wydanie orzeczenia⁴⁶. *Konwencja* gwarantuje wolności podstawowe, a wśród nich jest i prawo do wolności religii, gwarantowane w przywoływanym artykule 9, który zapewnia ponadto wolność myśli i sumienia. Wszystkie aspekty doskonale się łączą, stanowiąc ogólną zasadę, że człowiek może sam decydować o życiu duchowym i religijnym. Nie wolno wpływać na jego decyzje w tej kwestii, ani z powodu podjętych wyborów go dyskryminować. Oczywiście prawo to ma rację bytu tylko wtedy, kiedy nasze działania nie zagrażają wolnościom innych ludzi.

Trudno znaleźć jednoznaczną i zadowalającą definicję terminu „religia”. Uznaje się ją za świadomość społeczną, która obejmuje zespół wierzeń i związanych z nimi zachowań. Podobnie jest z przekonaniem, które dotyczy tej samej sfery duchowej, ale nie obejmuje konkretnej religii. Człowiek od zawsze zastanawiał się nad genezą i celem istnienia świata i ludzkości, a wiara w jednoznaczny

⁴⁴ Por. *Deklaracja praw człowieka*, w: *Wspólny standard*.

⁴⁵ *Karta praw podstawowych Unii Europejskiej*, Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej, 2010, C 83/02, C 83/389.

⁴⁶ Por. P. Hofmański, *Prawa Człowieka przed Trybunałem w Strasbourgu*, Temida 2, Białystok 1993, s. 3–4.

sposób daje mu odpowiedź na to pytanie. W zależności od religii odpowiedzi się różnią, jednak wpływają na decyzję o postępowaniu i działaniu każdego człowieka. Zapewnienie ludziom prawa do wyboru zasad, jakimi będą się kierować, jest jedynie usankcjonowaniem prawnym istniejącej podstawowej wolności naturalnej. Gwarantuje się im także, że podjęta decyzja będzie szanowana. Gdyby tak się nie stało mają oni prawo odwołania się do odpowiednich organów, które na drodze prawnej zapewnią im tę swobodę. Wszystkie struktury międzynarodowe przez uchwalane deklaracje i konwencje konsekwentnie stoją na straży poszanowania tego prawa. Nie oznacza to jednak, że ograniczają się jedynie do gwarancji prawnej tej wolności. Można bowiem stwierdzić, że przy ustanawianiu tego prawa najistotniejszym kryterium było znaczenie religii w sensie społecznym. Zasada wynikająca z artykułu 9 stanowi jedną z podwalin demokratycznego społeczeństwa. Religia kształtuje przecież tożsamość ludzi oraz wpływa na koncepcję ich życia. Ma to istotny wpływ na państwo i obraz moralności jego społeczeństwa, a w szczególności jednostek, które na to społeczeństwo się składają.

Za prawem do wolności religii kryje się jednak niebezpieczeństwo, polegające na pokusie jej nadużywania. Dla swych celów wykorzystywały go liczne grupy sekciarskie i ruchy religijne. Dlatego organizacje międzynarodowe oraz poszczególne państwa, by temu zapobiec, ustaliły listę religii i wyznań, których działanie jest zgodne z prawem i nie stanowi zagrożenia. Wyznaczono kryteria, które pozwalają określić, jaka religia może znaleźć się na tej liście. Dlatego ważne jest, by w krajowych systemach prawnych jasno określano zasady funkcjonowania kościołów i związków religijnych na danym terenie.

Prawo do manifestowania religii i przekonań jest jedną z najważniejszych zasad wynikających z wolności myśli, sumienia i religii. Z każdą religią wiąże się obowiązek dawania świadectwa o swojej wierze. Dlatego tak ważne jest prawo swobody wyrażania swoich przekonań. Powołując się na zapis artykułu 9, wolność tę można realizować: „publicznie”, wraz z innymi ludźmi, „indywidualnie” i „prywatnie”. Oznacza to, że państwa mają obowiązek umożliwienia, zgodnie z prawem, tworzenia i budowania miejsc kultu, organizowania i zabezpieczania pielgrzymek i procesji włączonych w obrzędowość danej religii. Ustalając dni świąteczne, a co za tym idzie dni wolne od pracy, należy wziąć pod uwagę tradycję poszczególnych religii, by dać szansę wiernym na wypełnianie religijnych obowiązków. W tej kwestii wypowiedział się Europejski Trybunał Praw Człowieka podczas orzekania w sprawie Kalaç przeciwko Turcji (1997). Faruk Kalaç służył w armii tureckiej, sprawując tam urząd sędziego obrońcy. Władze przeniosły go w stan spoczynku, jako przyczynę podając „niezgodne z prawem poglądy fundamentalistyczne”. Zrzucił im więc, że było to przymusowe przeniesienie, oparte na dyskryminacji religijnej. Sądził, że jako praktykujący muzułmanin ma prawo modlić się pięć razy dziennie i przestrzegać postu w ramadanie. W czasie

procesu rząd turecki przedstawił dokumenty świadczące o przynależności Kalaça do ortodoksyjnej sekty Sulejmana. Ponoć miał on udzielać pomocy prawnej jej członkom, brać udział w szkoleniach oraz interweniować w sprawie nominacji członków sekty na ważne urzędy. Stwierdzono więc, że przyjmując polecenia zwierzchników organizacji, złamał podstawowe zasady dyscypliny wojskowej. Dlatego przeniesienie Kalaça w stan spoczynku nie było ingerencją w jego życie duchowe, ale miało na celu usunięcie z tureckich struktur wojskowych osoby nielojalnej. Trybunał orzekł, że nie zostało złamane prawo Kalaça do manifestowania swoich poglądów religijnych, umożliwiono mu bowiem modlitwę i stosowanie postów. Jednak, wybierając karierę wojskową, zdecydował się na przyjęcie systemu dyscypliny, ograniczającego w szczególnych przypadkach podstawowe prawa i wolności, jakich z pewnością nie odebrano by osobom cywilnym. Poza tym zarządzenie Najwyższej Rady Wojskowej nie zostało oparte na poglądach i przekonaniach religijnych Kalaça ani na tym, w jaki sposób wypełniał on swe powinności religijne, ale na jego postawie, naruszającej — według władz tureckich — dyscyplinę wojskową i zasadę sekularyzmu. Dlatego też odwołanie z wojska nie oznaczało ingerowania w jego prawa gwarantowane mu przez artykuł 9 *Konwencji*⁴⁷.

Prawo wolności religii zapewnia także możliwość podejmowania prób „nauczania” innych ludzi o wierze i przekonywania ich do zmiany religii lub wyznania i przyłączenia się do wspólnoty. I tu pojawia się problem prozelityzmu, który stał się powodem częstych orzeczeń ETPC. Nie ma bowiem ustalonej konkretnej granicy, która wyznaczałaby, gdzie się kończy dawanie świadectwa o swojej wierze, a gdzie zaczyna niestosowny prozelityzm. W 1956 r. Światowa Rada Kościołów uznała, że dawanie świadectwa jest ważną i odpowiedzialną misją każdego chrześcijanina i Kościoła, prozelityzm zaś jest jej wypaczeniem. Może on przybierać niedopuszczalne formy, jak: oferowanie korzyści materialnych, wywieranie presji na ludzi załamanych czy pogrążonych w smutku, przez zagwarantowanie im odnalezienia spokoju w szeregach wiernych. Za najgorszą jego formę uznano wywieranie presji lub zmuszanie do zaakceptowania zasad danej wiary. Kwestii prozelityzmu dotyczyła głośna sprawa, w której orzekł ETPC, Kokkinakis przeciwko Grecji (1993). Nikos Kokkinakis zarzucał państwu bezpodstawne oskarżenie o próbę skłaniania Georgii Kyriakaki do przyłączenia się do ruchu Świadców Jehowy. Jego zdaniem odbyło się to w ramach dopuszczalnych przez artykuł 9. Ta uważała jednak, że wtargnął on pod fałszywym pretekstem do jej domu i natarczywie usiłował ją nawracać. Kokkinakis, broniąc się, usiłował wykazać niemożność ustalenia, w którym momencie przekroczył granicę między prozelityzmem a misją religijną. Uznał zakaz prozelityzmu wprowadzony

⁴⁷ Por. Sprawa Kalaç przeciwko Turcji, 1997, pkt. wyr. 24, 25, 31, w: *Orzecznictwo Strasburskie. Zbiór orzeczeń Europejskiego Trybunału Praw Człowieka 1990–1997*, wstęp, tłum. i oprac. T. Jasudowicz, t. 2: 1990–1997, TNOiK, Toruń 1998, s. 689–692.

w Grecji za dyktatury Joanisa Metaksasa za niezgodny z Konstytucją. Stwierdził, że w jego kraju ustawa ta jest stosowana selektywnie i nikt nie postawiłby takiego zarzutu ortodoksyjnemu chrześcijaninowi. Rząd grecki odpierał zarzuty, twierdząc, że państwo zapewnia swobodę w praktykowaniu wszystkich religii, nie może jednak popierać stosowania niemoralnych środków, jak wykorzystywanie biedy i braku wykształcenia w pozyskiwaniu nowych wyznawców. Trybunał stwierdził, że prawo do wolności religii jest w Grecji usankcjonowane, a Świadkowie Jehowy jako „religia znana” mają możliwość swobodnego z niego korzystania. Uznano jednak, że oskarżając Kokkinakisa, złamano artykuł 9 *Konwencji*, nie doszukano się bowiem w jego działaniu czynów świadczących o łamaniu prawa, a dowody nie wskazywały jednoznacznie, czy stosowane przez niego metody były faktycznie i w jakim stopniu niewłaściwe⁴⁸.

Osoby decydujące się na manifestację poglądów religijnych, mimo obowiązujących praw, powinny się liczyć z możliwą krytyką i nietolerancją. W społeczeństwie, gdzie współistnieje kilka Kościołów, jest to stan spotykany. Zadaniem państwa jest określenie granic krytyki, która nie będzie godziła w uczucia religijne poszczególnych ludzi. Problem ten był podstawą rozstrzyganej przez ETPC sprawy Instytut Otto-Premingera przeciwko Austrii (1994). Władze austriackie dokonały konfiskaty filmu *Das Liebeskonzil*, uznając go za godzący w uczucia religijne katolickich obywateli. Instytut zarzucił władzom, że ich zachowanie poza godzeniem w zapis artykułu 9 także stoi w sprzeczności z artykułem 10 *Konwencji*, zapewniającego wolność ekspresji religijnej i publicznego manifestowania wiary. W odpowiedzi władze powoływały się na zapis austriackiego Kodeksu Karnego, który zezwala na eliminowanie zachowań skierowanych przeciwko obiektom czci religijnej. I w tym wypadku wytyczenie granicy, w którym miejscu kończy się wolność w wyrażaniu ekspresji artystycznej, a gdzie zaczyna się obraza świętości, jest niezwykle trudne. Konflikt bowiem pojawia się między prawem do wolności dwóch podstawowych zasad — wyrażania poglądów, nawet kontrowersyjnych, oraz poszanowania uczuć religijnych. Austriackie władze uznały, że film ten zbyt mocno uderza w uczucia, zwłaszcza katolików zamieszkujących Tyrol⁴⁹.

Sprawa Instytutu Otto-Premingera przeciwko Austrii porusza także kwestię dopuszczalności ingerencji państwa w sprawy religijne swoich obywateli. To bardzo ważki problem. Nie można zaprzeczyć, że nawet w demokratycznych społeczeństwach wprowadza się ograniczenia w celu zapobiegania różnym rodzajom napaści na uczucia religijne ludzi. Trybunał uznał, że zgodnie z ustawodawstwem obowiązującym w Austrii władze miały prawo dokonać konfiskaty

⁴⁸ Por. Sprawa Kokkinakis przeciwko Grecji 1993, pkt. wyr. 29, 30, 46, 48, 50, w: *Orzecznictwo strasburskie*, s. 699–700.

⁴⁹ Por. Sprawa Instytut Otto-Premingera przeciwko Austrii, 1994, pkt. wyr. 48, 54, 56, w: *Orzecznictwo strasburskie*, s. 693–695.

wspomnianego filmu. Miały bowiem na uwadze bezpieczeństwo i porządek publiczny w swoim kraju. Chciały także zapobiec atakom na uczucia religijne innych ludzi. Konfiskata odbyła się także zgodnie z artykułem 9 *Konwencji*, którego klauzula limitacyjna daje władzom prawo do ingerencji w kwestie religijne w razie zagrożenia wolności innych. Słuszną wydała się więc decyzja władz Austrii, ponieważ treść filmu, prowokacyjnie przedstawiająca Boga Ojca, Maryję i Jezusa Chrystusa, uzasadniała wnioski tamtejszych sądów⁵⁰.

Podobnie w sprawie Kokkinakis, Trybunał, orzekając na jego korzyść, jasno określił, że państwo ma prawo kontrolować i sankcjonować niektóre postępowania w kwestiach religijnych. Jeżeli bowiem rozpowszechnianie idei oraz nakłanianie do przyjęcia ich nie można pogodzić z poszanowaniem prawa do wolności myśli, sumienia i religii innych ludzi, należy zastosować wszelkie, zgodne z prawem, środki w celu zapobieżenia tym praktykom. Najważniejszą bowiem zasadą jest przestrzeganie prawa gwarantowanego przez artykuł 9⁵¹.

Podobną kwestię zajął się Trybunał Sprawiedliwości w sprawie Manoussakis i inni przeciwko Grecji (1996). Głównym zarzutem powodów było to, że w Grecji ograniczenia nakładane przez rząd na Świadków Jehowy uniemożliwiają im korzystanie z prawa do wolności religii. Zostali oni skazani przez Sąd Karny w Heraklionie za używanie pomieszczeń do celów religijnych bez wcześniejszego zezwolenia wymaganego na podstawie ustawy 1363/1938. Trybunał zwrócił uwagę na fakt, że zarzut postawiony przez powodów nie dotyczył sposobu, w jaki zostali oni potraktowani, ale polityki, jaka prowadzona jest przeciwko Świadkom Jehowy w Grecji. Uznał więc za konieczne przypomnienie, że — jak przewiduje greckie prawo — Świadkowie Jehowy wchodzą w zakres definicji religii „znanej” i przysługują im z tego tytułu wszystkie prawa, jakie posiada chociażby Kościół ortodoksyjny. Jednakże władzom państwowym pozostawiono możliwość sprawdzania i kontrolowania, czy dane stowarzyszenie, pod pretekstem realizacji celów religijnych, nie podejmuje działań szkodliwych i zagrażających społeczeństwu. Mają też one prawo oceny, czy istnieje rzeczywista potrzeba, by dana wspólnota założyła miejsce przeznaczone do sprawowania kultu. Nie wiąże się to z oceną, czy przekonania głoszone przez dane stowarzyszenie są słuszne, ponieważ to nie należy do obowiązków państwa. Trybunał stwierdził, że obowiązujące prawo w Grecji, dotyczące miejsc modlitw, które nie należą do greckiego Kościoła ortodoksyjnego, pozwala jednak na zbyt daleką ingerencję władz zarówno kościelnych, jak i państwowych w korzystanie innych wyznań z wolności religijnej. Z przedstawionych dowodów wynikało, że władze chciały wykorzystać przepisy w celu nałożenia zbyt sztywnych reguł i warunków praktykowania na inne religie. Powodowie nie mogli stworzyć miejsca modlitw, ponieważ z zezwoleniem

⁵⁰ Por. tamże, pkt. wyr. 57, s. 695.

⁵¹ Por. Sprawa Kokkinakis przeciwko Grecji, 1993, pkt. wyr. 42, w: *Orzecznictwo Strasburskie*, s. 699–700.

zwlekał zarówno biskup, jak i właściwy minister. Na tej podstawie zapadł wyrok skazujący. Trybunał uznał, że zarzut niedopełnienia formalności jest niesłuszny, to bowiem władze państwowe nie dopełniły swego obowiązku odpowiedzi na skierowane w tej sprawie pisma Świadków Jehowy⁵².

Kwestia polityki wobec Świadków Jehowy, a konkretnie starszych tej wspólnoty w Grecji, była także przedmiotem sprawy Tsirlis i Kouloumpas przeciwko Grecji (1997). Powodowie w latach 1989–1991 byli starszymi mianowanymi przez Główną Kongregację Świadków Jehowy w Grecji. Starsi, jako przedstawiciele religii „uznanej”, mogli korzystać z prawa zwolnienia z obowiązku odbywania służby wojskowej. W tym celu złożyli wnioski w Biurach do spraw poborowych w Attyce Wschodniej i Patrasie. Oddalono je z uzasadnieniem, że Świadkowie Jehowy nie należą do wyznawców „uznanych” religii. Dimitrios Tsirlis i Timotheos Kouloumpas zgłosili się więc do wyznaczonych jednostek, ale odmówili wykonania rozkazu ubrania się w mundury. Wobec tego aresztowano ich i oskarżono o niesubordynację. Po licznych rozprawach i wyrokach, ostatecznie Wojskowy Sąd Apelacyjny uniewinnił skarżących, ale odmówił im jakiegokolwiek odszkodowania, bowiem do zaistniałej sytuacji doszło z winy powodów. Wśród zarzutów, jakie znalazły się w skardze do Europejskiej Komisji Praw Człowieka, znalazł się i ten o złamanie artykułu 9. Starsi twierdzili, że byli bezprawnie pozbawieni wolności właśnie ze względu na wiarę i poddani nieludzkemu i poniżającemu traktowaniu. Trybunał uznał, że pozbawienie wolności powodów nie miało podstaw w prawie i miało charakter arbitralny. Lekceważenie prawa do wolności osobistej starszych Świadków Jehowy miało cechy dyskryminacji w porównaniu ze sposobem uzyskiwania zwolnień ze służby wojskowej przez księży greckiej Cerkwi prawosławnej⁵³.

Kwestię wolności religii rozstrzygał również ETPC w sprawie Buscarini przeciwko San Marino (1999). W San Marino istniał obowiązek złożenia przez posłów Wielkiej Rady Generalnej przysięgi na Ewangelię tuż przed objęciem mandatu. Cristoforo Buscarini wraz z kilkoma posłami złożył 18 czerwca 1993 r. przysięgę wierności, jednak bez odwołania się do Ewangelii. Parlament nakazał im powtórzenie jej zgodnie z obowiązującym prawem. Uczynili to, zarzucając jednocześnie władzom, że naruszyły ich prawo do wolności religii. Wkrótce ustawę zmieniono, umożliwiając każdemu posłowi wybór formy przysięgi: na Ewangelię bądź na „honor”, jednak sprawa wpłynęła do Trybunału. Władze usprawiedliwiały się tym, że formuła ta nie miała charakteru religijnego, ale tradycyjny i historyczny. Niemniej skarżący uważali, że groźba pozbawienia ich mandatu za niezłożenie przysięgi była dużym nadużyciem. Trybunał orzekł, że faktycznie

⁵² Por. Sprawa Manoussakis i inni przeciwko Grecji, 1996, pkt. wyr. 38, 40, 41, 43, 51, w: *Orzecznictwo strasburskie*, s. 700.

⁵³ Por. M.A. Nowicki, *Kapłani Świadków Jehowy nie służą w wojsku*, Rzeczpospolita, nr 60, 12.03.1998.

został złamany artykuł 9 i zgodził się z raportem Komisji, w którym podkreślono sprzeczność między sprawowaniem funkcji posła reprezentującego w parlamencie różne poglądy a obowiązkiem deklaracji wierności określonym przekonaniem⁵⁴.

Ingerencji państwa w życie religijne społeczeństwa dotyczyła również sprawa Hasana i Chausha przeciwko Bułgarii (2000). Krajowa Konferencja Wyznawców Islamu 9 września 1992 r. wybrała Fikri Sali Hasana na głównego muftiego muzułmanów bułgarskich oraz Najwyższą Świętą Radę i przyjęła nowy statut. Władze zostały zarejestrowane przez Rządową Dyрекcyję Wyznań Religijnych. Jednak zwolennicy poprzednika Hasana Nedima Gendżewa, nadal uważali go za głównego muftiego. Nieoczekiwanie w 1995 r. rząd wydał decyzję o zarejestrowaniu przywództwa i nowego statutu Gendżewa. Hasan i jego pracownicy zostali usunięci z przyznanych im biur. Dwukrotnie — w 1996 i 1997 r. — Sąd Najwyższy uznał odwołania Hasana, nie zmieniło to jednak jego sytuacji, gdyż Rada Ministrów nie podporządkowała się tym wyrokom. W skardze do Komisji powód zarzucał naruszenie *Konwencji* ze względu na arbitralną ingerencję w jego wolności oraz prawo wyznawców i wspólnoty religijnej do zarządzania swoimi własnymi sprawami i wyboru przywództwa. Władze Bułgarii twierdziły, że w grę wchodziło jedynie prawo do swobody stowarzyszania się. Trybunał przypominał więc, że wspólnoty religijne mają zazwyczaj struktury zorganizowane. Ceremonie religijne mają dla wyznawców charakter religijny, jeśli są sprawowane przez duchownych uprawnionych do tego zgodnie z obowiązującymi zasadami i ogólnie akceptowanymi. Prawo do wolności religii obejmuje zatem w naturalny sposób oczekiwanie, że dana wspólnota będzie mogła swobodnie funkcjonować bez wpływów państwa, a co za tym idzie, decydować o wyborze swych przywódców. Państwo więc dopuściło się ingerencji w swobodę wiernych w uzewnętrznianiu swojej religii. Działania władz faworyzujące jednego przywódcę podzielonej wspólnoty lub też próby zmuszania jej do połączenia się pod jednolitym przywództwem są zbyt daleką ingerencją w swobodę religijną. W demokratycznym społeczeństwie państwo nie musi dążyć bowiem do godzenia wspólnot religijnych i nakłaniania ich do pozostawania w jedności. Dlatego też wszystko wskazuje na to, że Hasan przestał pełnić funkcję głównego muftiego na skutek pozbawienia go przywództwa z pogwałceniem statutu i regulaminów obowiązujących we wspólnocie muzułmańskiej. Trybunał uznał, że ingerencja w wewnętrzną organizację wspólnoty muzułmańskiej i swobodę religii była arbitralna i oparta na przepisach dających nieskrępowaną swobodę władzom. Poza tym nie była ona jasna i przewidywalna, a odmowa ministrów podporządkowania się wyrokom stanowiła jaskrawe pogwałcenie prawa⁵⁵.

⁵⁴ Por. tenże, *Europejski Trybunał Praw Człowieka. Orzecznictwo 1999 (część I)*, Centrum Europejskie UW. Ośrodek Informacji Rady Europy, Warszawa 1999, s. 88–89.

⁵⁵ Por. tenże, *Muftiego na bruk*, Rzeczpospolita, nr 273, 23.11.2000.

Jak widać z przedstawionego orzecznictwa, ustalenie kryteriów limitacji w korzystaniu z wolności religii nie jest proste, gdyż w artykule 9 dotyczy ona jedynie „wolności manifestowania swojej religii lub przekonań”. Dlatego nawet w demokratycznych społeczeństwach może się okazać, że konieczne jest wprowadzenie ograniczeń tej wolności, by pogodzić interesy różnych wspólnot i grup, a także zapewnić poszanowanie poglądów wszystkich ludzi. I tu znów pojawia się pytanie, jak daleko może dane państwo w te kwestie ingerować. Niestety nie ma na nie jednoznacznej odpowiedzi, zależy ona od charakteru danej sprawy.

4. PODSUMOWANIE

Prawo do wolności religii jest uznawane w całym demokratycznym świecie. Wolność ta jest prawem naturalnym i niepodważalnym. Przez stulecia ludzkość uczyła się tolerancji i akceptacji różnych przekonań religijnych. Na kartach historii zapisane są dzisiaj lata krucjat, trybunałów inkwizycyjnych, palenia czarownic, pierwszych myśli i ideologii religijnych. Zaakceptowanie tego prawa nie jest łatwe — świadczą o tym toczące się do dziś procesy przed Europejskim Trybunałem Praw Człowieka w Strasburgu. Niestety z przykrością trzeba stwierdzić, że mimo głoszonych idei o tolerancji i wolności nic nie wskazuje na to, żeby ta sytuacja mogła się wkrótce zmienić. Bogate ustawodawstwo i liczne deklaracje nie mogą wpłynąć na ludzkie umysły i przekonać ich do możliwości współistnienia wielu religii i wyznań. Wciąż zakorzeniony jest pogląd o walce między nimi oraz rywalizacji o nowych wiernych. Być może dopiero kolejne pokolenia nauczą się doceniać oraz czerpać korzyści wynikające z życia w świecie, gdzie koegzystencja ludzi o odmiennych poglądach — także religijnych — jest niekwestionowanym standardem.

THE ORIGIN AND SOURCE OF RELIGIOUS FREEDOM IN EUROPEAN POLITICAL AND LEGAL SPACE

Summary

A person, as a human being, has his or her own natural rights. These include, among other things, the right to life, to express one's views and the right to privacy. These rights are fundamental and indisputable. Among them is one of the most important liberties — the right to religious freedom. While one of the most important principles, its simplicity and naturalness raise at the same time many doubts.

This study aims to provide a general presentation of the principles of the right to freedom of religion: the origin and history of the formation of this right and the road to its sanction. This article also discusses the chief contemporary documents which guarantee this freedom and the rulings of the European Courts of Human Rights in cases concerning infringement of religious rights.

Keywords: religious freedom, natural rights, human rights

Nota o Autorze: dr Katarzyna Kącka — politolog, historyk, adiunkt w Katedrze Historii Stosunków Międzynarodowych na Wydziale Politologii i Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Zajmuje się historią stosunków międzynarodowych i dyplomacji, zagadnieniami wolności religijnej oraz teorią stosunków międzynarodowych. Członek kolegium redakcyjnego oraz redaktor działów „stosunki międzynarodowe” czasopism politologicznych „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” oraz „Historia i Polityka”.

Słowa kluczowe: wolność religijna, prawa naturalne, prawa człowieka

Ks. GRZEGORZ SZUBTARSKI
Instytut Teologii Fundamentalnej KUL, Lublin

ENCYKLIKA PIUSA XI *DILECTISSIMA NOBIS* JAKO REAKCJA NA PRÓBY OGRANICZANIA WOLNOŚCI RELIGIJNEJ W HISZPANII

1. WPROWADZENIE

Hiszpania przez wieki uchodziła za swoisty bastion katolicyzmu. Niewiele jest krajów na świecie, które byłyby tak mocno identyfikowane z Kościołem. W niewielu krajach Kościół odgrywał tak silną opiniotwórczą rolę, jak właśnie w Hiszpanii. Jednak pod koniec XIX w. ta sytuacja zaczęła się zmieniać. Świeże były jeszcze echa rewolucji francuskiej, która zniósła średniowieczny model symbiozy państwa i Kościoła. Uważano, że rząd nie może odwoływać się do żadnej innej instancji, jak tylko do ludzkiego rozumu i woli ludu¹. W Kościele coraz częściej zaczęto widzieć wroga postępu i głównego sprawcy ucisku mas ludności. Za tą zmianą myślenia szło coraz bardziej antykościelne ustawodawstwo, które stopniowo ograniczało prerogatywy Kościoła w państwie.

W niniejszym artykule zostanie z jednej strony podjęta próba ukazania antykościelnego ustawodawstwa początku lat 30. XX w. (wtedy było ono najbardziej zintensyfikowane), a z drugiej — przedstawiona będzie stanowcza reakcja strony kościelnej, która nie mogła pozostać obojętna wobec tak niepokojących przemian. Jedną z najważniejszych form protestu była encyklika Piusa XI *Dilectissima nobis*, w której papież wyraża sprzeciw wobec tych prób ograniczania prawa do swobodnego wyznawania religii. Encyklika ta jest jednocześnie przykładem troski Kościoła o poszanowanie wolności religijnej przez władzę oraz o przywrócenie właściwej roli Kościoła w społeczeństwie, a także godności osoby ludzkiej. W nauce społecznej Kościoła prawo do wolności sumienia i religii uznaje się wręcz za najważniejsze i podstawowe spośród innych praw wolnościowych². Tymczasem próby ograniczenia wolności religii w Hiszpanii na początku

¹ Por. T. Herr, *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, tłum. A. Mosurek, Kraków 1999, s. 310.

² Por. F.J. Mazurek, *Prawo człowieka do wolności religijnej*, w: J. Krukowski, *Kościół i prawo*, t. 5, Lublin 1988, s. 95.

XX wieku do tego stopnia zaniepokoiły Piusa XI, iż postanowił wyrazić swój zdecydowany sprzeciw w postaci encykliki *Dilectissima nobis*.

Warto przy tym zaznaczyć, iż wspomniana encyklika bardzo często jest marginalizowana w opracowaniach dotyczących Piusa XI czy też nauki społecznej Kościoła. Najczęściej podejmowane są kwestie zawarte w najważniejszych encyklikach Piusa XI (*Divini Illius Magistri*, *Casti connubi* czy *Quadragesimo Anno*). Tymczasem przyjrzenie się najważniejszym tematom encykliki *Dilectissima nobis* oraz ówczesnej sytuacji narodu hiszpańskiego (jako jej adresata) pozwala odkryć wielką doniosłość tego dokumentu jako przykładu wielkiego zatroskania Kościoła o społeczny porządek oraz poszanowanie godności człowieka i jego prawa do wyznawania religii, które jest najważniejszym spośród wszystkich praw wolnościowych.

2. SYTUACJA KOŚCIOŁA W HISPANII NA POCZĄTKU XX WIEKU

Jak wspomniano we wstępie, od połowy XIX w. sytuacja Kościoła katolickiego w Hiszpanii ulegała sukcesywnemu pogorszeniu. Przyczyny tego zjawiska są bardzo złożone i nie są celem tego opracowania³. W niniejszym punkcie uwaga zostanie skupiona na ukazaniu pierwszych prób ograniczania wpływu i roli Kościoła w państwie od początku XX w. do lat 30., gdyż zjawiska te staną się bezpośrednią przyczyną zintensyfikowania tych działań w okresie II Republiki, wobec których Pius XI wyraził swój stanowczy protest.

Wiek XX to czas agresywnej polityki reżimów komunistycznych, które były jednocześnie systemami wrogo nastawionymi do Kościoła, w którym niejednokrotnie widziały swego wroga. Było to niewątpliwie związane z wydarzeniami we Francji z końca XVIII w., kiedy to podporządkowano Kościół władzy państwowej. *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela* z 1789 r. była świadectwem niebezpiecznego antyklerykalnego laicyzmu. „Deklaracja francuska propagowała katalog praw człowieka, ale negowała religię. Źródłem praw człowieka był według niej rozum ludzki wolny od wszelkich powiązań, także takich jak religia czy tradycja”⁴. Skutkiem tego była rosnąca wrogość wobec Kościoła i religii w ogóle. Ta fala antykościelnej niechęci nie ominęła również Hiszpanii. Liberalowie starali się o to, by zmieniono konstytucyjny zapis z 1876 r., który naukę religii w szkołach uznawał za obowiązkową. W 1901 r. osiągnęli oni cel połowiczny — religia nie była już przedmiotem obowiązkowym (w szkołach średnich), lecz fakultatywnym. To tylko jeden z przykładów niechęci do Kościoła. Warto dodać,

³ Przyczyny te omawia szczegółowo T. Miłkowski, *Kościół w społeczeństwie hiszpańskim XIX i XX wieku. Od mnichów na wojnę do wojny z mnichami*, Łask 2006, s. 13–36.

⁴ S. Fel, *Prawa człowieka — rozwój idei, podstawa, treść i ochrona*, w: S. Fel, J. Kupny, *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, Katowice 2007, s. 63.

iż wielkimi krokami postępowała pauperyzacja społeczeństwa hiszpańskiego, za co winę zrucano również na Kościół. Dobrze egzemplifikują to wydarzenia, które miały miejsce w Barcelonie w 1909 r., kiedy to zdesperowane kobiety, żegnające swoich mężów wyruszających na wojnę w Maroku, skandowały: „Niech płyną bogacze, niech płyną zakonnicy!”. Przyłączyli się do nich także robotnicy z Barcelony. Zamieszki rozprzestrzeniły się na całe miasto. Co ciekawe, nie atakowano budynków wojskowych, lecz obiekty kościelne. W ciągu tygodnia zajęć zniszczono 14 kościołów, 8 klasztorów, 11 przytułków, 33 szkoły i 6 pomieszczeń kółek robotniczych prowadzonych przez Kościół⁵.

Temat niechęci do Kościoła podejmowała również prasa. Jako formę obrony przed kłamliwą propagandą, powołano w 1911 r. Ligę Obrony Kleru, która wytaczała procesy sądowe dziennikarzom za nieprzychylny wobec Kościoła artykuły. Jednakże, paradoksalnie, wygrywanie tych spraw przez stronę kościelną jedynie potęgowało niechęć wobec tej instytucji. Sekularyzacja postępowała pomimo tego, iż stosunki hiszpańskiej monarchii ze Stolicą Apostolską układały się w tym czasie nadzwyczaj poprawnie. Niektórzy monarchowie byli wręcz przykładnymi katolikami, jak chociażby król Alfons XIII, który przystępował publicznie do Komunii św., brał udział w licznych kongresach, dokonał (w 1919 r.) poświęcenia narodu Najświętszemu Sercu Pana Jezusa. Był on jednak monarchą ograniczonym konstytucją w pełnieniu władzy, tak więc faktycznie rządy sprawowali liberalni ministrowie⁶. To właśnie oni ponosili odpowiedzialność za sukcesywny wzrost niechęci do Kościoła, który postrzegany był jako główny wróg postępu. Wszystkie te wydarzenia były niepokojącą zapowiedzią tego, co miało nadejść w latach 30., kiedy to walka z Kościołem przeniosła się na grunt ustawodawczy.

3. ANTYKOŚCIELNE USTAWY POCZĄTKU LAT 30. JAKO BEZPOŚREDNI POWÓD POWSTANIA ENCYKLIKI PIUSA XI

W wyborach z 28 czerwca 1931 r. zdecydowaną większością głosów wygrały niechętne Kościołowi partie lewicowe. Pod koniec lata rozpoczęły się debaty na temat projektu nowej konstytucji, która miała zerwać z wyznaniowym charakterem państwa. Nowa klasa rządząca składała się głównie z miejskich pracujących klas średnich, dążących do modernizacji kraju poprzez obszerny program reform. Uważano, że kluczowym elementem w tym procesie miało być zbudowanie intelektualnych fundamentów świeckiego społeczeństwa. Dążono więc do „zerwania monarchistycznych i katolickich więzów, które czyniły z Hiszpanów poddanych

⁵ Por. T. Miłkowski, *Kościół...*, s. 29.

⁶ Por. H. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego*, t. 4: *Czasy najnowsze 1914–1978*, Warszawa 1992, s. 121.

zamiast obywateli”⁷. Dnia 9 grudnia tego roku uchwalono nową konstytucję. Postanawiała ona, że kult może mieć charakter jedynie prywatny, czyli w obrębie świątyń. Wszelkie publiczne formy kultu wymagały uzyskania specjalnego państwowego pozwolenia. Państwo miało ponadto zaprzestać finansowania Kościoła ze środków publicznych. Konstytucja zakazywała dalszego funkcjonowania zakonu jezuitów, którego posiadłości miały zostać znacjonalizowane. Jeden z historyków stwierdza, iż Republika gotowa była tępić każdy objaw zaangażowania religijnego⁸.

Jawnie antyreligijne ustawodawstwo nie kazało na siebie długo czekać. Już od pierwszych miesięcy 1932 r. zaczęto wcielać w życie postanowienia konstytucji. W styczniu nakazano usunięcie ze szkół wszystkich symboli religijnych (zwłaszcza krzyży) oraz zniesiono zakon jezuitów. W lutym wprowadzono ustawę o rozwodach, a wszystkie cmentarze przeszły pod zarząd świecki. Od marca zaś wycofano religię ze szkół⁹. Jednakże tym, co ostatecznie skłoniło Piusa XI do napisania encykliki *Dilectissima nobis*, była kontrowersyjna ustawa o wyznaniach i zgromadzeniach zakonnych z 17 maja 1933 r. Była to bez wątpienia najbardziej dotkliwa dla Kościoła w Hiszpanii ustawa w trakcie pierwszych dwóch lat rządów republikańskich. Szczegółowe jej postanowienia zostaną przedstawione w dalszej części artykułu, przy omawianiu encykliki będącej głównym tematem niniejszego opracowania. Warto jedynie zaznaczyć, iż ustawom tym towarzyszyły liczne ataki na kościoły i klasztory, które nierzadko podpalano i plądrowano. Prześladowano ponadto duchownych oraz ośmieszano wiarę katolicką.

4. ENCYKLIKA *DILECTISSIMA NOBIS* JAKO REAKCJA NA ANTYKOŚCIELNE USTAWODAWSTWO

Początkowa postawa hierarchów Kościoła wobec tak niepokojących zmian charakteryzowała się dużą powściągliwością. Jednakże wobec tak stanowionego prawa republikańskiego nie mogli oni pozostać obojętni. Jedną z najbardziej istotnych form sprzeciwu był obszerny list arcybiskupów hiszpańskich z końca maja 1933 r., w którym ustosunkowali się do prawa o wyznaniach i zgromadzeniach zakonnych. Stwierdzili w nim, że Kościół w Hiszpanii traktowany jest „nie jako instytucja posiadająca osobowość prawną i moralną, ale raczej jako zagrożenie, które państwo stara się ograniczyć i wykorzenić za pomocą norm i przepisów prawa publicznego. [...] Ustawa o wyznaniach religijnych niesie ze sobą świętokradcze niszczenie kościelnego dziedzictwa historycznego i artystycznego oraz

⁷ F. Romero Salvadó, *Wojna domowa w Hiszpanii 1936–1939*, tłum. J. Matys, Warszawa 2009, s. 59.

⁸ Por. A. Beevor, *Walka o Hiszpanię 1936–1939. Pierwsze starcie totalitaryzmów*, tłum. H. Szczerkowska, Kraków 2009, s. 59.

⁹ Por. V. Carcel Orti, *Mrok nad ołtarzem. Prześladowanie Kościoła w Hiszpanii w latach 1931–1939*, tłum. K. Klauza, Warszawa 2003, s. 72–73.

w niesprawiedliwy sposób ogranicza własność, zmieniając ją w administracyjną zależność od państwa”¹⁰. Biskupi w antykościelnym ustawodawstwie widzieli wielkie nadużycie i atak na autonomię państwa. Tydzień po ogłoszeniu listu biskupów, 3 czerwca 1933 r., została ogłoszona encyklika *Dilectissima nobis* Piusa XI, w której papież potępił wspomniane ustawy, które uznawał za zamach na wolność i godność osoby ludzkiej oraz jej fundamentalne prawa.

4.1. Bolesne skutki rozdziału Kościoła i państwa

We wstępie do encykliki papież najpierw podkreślił rolę katolickich korzeni narodu hiszpańskiego. Pisał: „Nader drogi był Nam zawsze szlachetny naród hiszpański tak z powodu wybitnych zasług wobec wiary katolickiej i chrześcijańskiej cywilizacji jak z powodu tradycyjnego i gorącego przywiązania do Stolicy Apostolskiej, oraz z powodu wielkich swych instytucji i dzieł apostolskich, dzięki którym stał się płodną matką świętych mężów i żywicielem misjonarzy i sławnych zakonów założycieli, którzy ozdobą byli i podporą Kościoła Bożego”¹¹. Zaznaczył następnie, że chwała Hiszpanii jest nieodzownie związana z religią katolicką, dlatego też rządzący zadają jej podwójną ranę — wraz z wiarą ojców niszczy się również czynniki świeckiej wielkości. Jako bezpośredni powód napisania encykliki wskazał papież na wspomnianą powyżej ustawę, stwierdzając: „nie możemy się powstrzymać, by nie podnieść na nowo głosu oburzenia i żalu przeciw ustawie świeżo uchwalonej w *sprawie wyznań i Kongregacji*, która nową i ciężką krzywdę wyrządza nie tylko Kościołowi i religii, ale także zasadom i urządzeniom świeckiej wolności, na których rzekomo nowy porządek w Hiszpanii się opiera”¹².

Papież chciał więc uświadomić rządzącym, że ich sposób sprawowania rządów godzi nie tylko w Kościół, lecz również i w państwo. Następnie podkreślił że podpisane wcześniej konkordaty przyniosły korzyść obydwu stronom, a nie tylko Kościołowi. Pius XI określił ustawę jako „opłakaną” i wyznał, że „z nie małym smutkiem dowiedzieliśmy się, że ustawodawcy otwarcie i z naciskiem oświadczają, iż państwo nie ma religii oficjalnej, a tym samym na nowo potwierdzają rozdział pomiędzy Kościołem i państwem, zaprowadzony już przez konstytucję hiszpańską”¹³. Papież odniósł się w tym miejscu do kontrowersyjnego art. 3 konstytucji z 1931 r., który stwierdzał, że „państwo hiszpańskie nie ma religii oficjalnej”¹⁴, co potwierdziła także ustawa o wyznaniach. Było to jawne

¹⁰ Tamże, s. 76–77.

¹¹ Pius XI, *Dilectissima nobis. O ucisku Kościoła Katolickiego w Hiszpanii*, w: Pius XI, *Encykliki społeczne Kościoła Katolickiego*, Świdnica 2005, s. 296.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 298.

¹⁴ „El Estado español no tiene religión oficial”. *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes de la República Española* nr 55(1931), s. 1660. Cyt. za P. Ryguła, *Wolność religijna w Hiszpanii na tle przemian społeczno-politycznych w latach 1931–1992*, Katowice 2009, s. 100.

zaprzeczenie postanowienia zapisanego w konkordacie, jaki Hiszpania podpisała ze Stolicą Apostolską 16 marca 1851 r., który w art. 1 stwierdzał, że „religia katolicka, apostolska, rzymska, która z wyłączeniem wszelkiego innego kultu pozostaje nadal jedyną religią narodu hiszpańskiego, korzystać będzie we wszystkich posiadłościach Katolickiego Majestatu ze wszystkich praw i przywilejów, jakie jej przysługują zgodnie z prawem Bożym i przepisami kanonicznymi”¹⁵. Pius XI określił ten rozdział jako „nieszczęsny” i uznał go za następstwo laicyzmu. Stwierdził, że takie działania wyrządzą szkodę przede wszystkim narodowi hiszpańskiemu, „w którego ustawodawstwie i szkolnictwie i w innych prywatnych i publicznych urządzeniach Kościół zawsze odgrywał wybitną i dodatnią rolę”¹⁶. Jako szczególną ofiarę tego ustawodawstwa uznał papież młodzież, która ma się wychowywać bez religii oraz bez świadomości kształcenia u siebie ducha posłuszeństwa, zakorzenionego w Bożym prawie.

Ustawa o wyznaniach wprowadzała laicki model nauczania. Prawo do prowadzenia edukacji religijnej zawężono jedynie do placówek wyznaniowych (np. seminaria duchowne). Zabroniono przy tym nauczania religii w szkołach, gdyż uważano ją za doktrynę zagrażającą bezpieczeństwu państwa. Był to wyraz dążeń polityków do supremacji państwa nad Kościołem i naruszenie zasady, iż państwo nie może ingerować w sferę przekonań religijnych, co jest sprzeczne z celem tej instytucji, jakim jest zapewnienie obywatelom doczesnego dobrobytu. Celem zaś Kościoła jest prowadzenie ludzi do zbawienia. Dlatego też, w świetle nauczania społecznego Kościoła, obydwie te instytucje powinny ze sobą współpracować, zwłaszcza w sferze edukacji. Kwestii szkolnictwa nie można bowiem pozostawiać samej władzy państwowej, ponieważ w takim samym stopniu jest nią zainteresowany również Kościół, gdyż celem wychowania powinien być ideał moralny człowieka, w związku z tym również i Kościół ma prawo do decydowania w kwestiach szkolnictwa¹⁷.

Reformy w zakresie edukacji były tymczasem jednymi z pierwszych wprowadzonych przez nowy rząd, gdyż edukacji przypisywano moc niemalże mistyczną. W świetle społecznego nauczania Kościoła prawo zostaje naruszone, gdy zmusza się dzieci do uczęszczania w szkole na zajęcia sprzeczne z przekonaniami rodziców oraz gdy z całego systemu wychowania całkowicie usuwa się formację religijną¹⁸. Tymczasem hiszpańscy politycy uważali, iż dopiero wolna od indoktrynacji religijnej szkoła mogła pełnić swoją rolę, tj. przygotowywać ludzi do funkcjonowania w nowym społeczeństwie oraz pomagać budować jego

¹⁵ A. Mercati, *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le Autorità Civili. Tipografia Poliglotta*, vol. I: 1098–1914, Vaticana 1954, s. 770–796. Cyt. za T. Włodarczyk, *Konkordaty. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*, Warszawa 1974, s. 133.

¹⁶ Pius XI, *Dilectissima...*, s. 298.

¹⁷ Por. J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, Kraków 1957, s. 243–244.

¹⁸ Por. F. Mazurek, *Prawo...*, s. 101.

podwaliny¹⁹. Wszystko to czyniono w celu wyrugowania wszelkich religijnych wpływów z życia społecznego.

Było to narzucanie siłą laickiego charakteru państwa, tymczasem w świetle nauczania społecznego Kościoła równość wszystkich ludzi w godności nie dopuszcza, by inne podmioty ingerowały w wewnętrzne decyzje człowieka. Wolność sumienia ma bowiem miejsce dopiero wtedy, kiedy nie jest związana z żadnym przymusem²⁰. Dlatego też papież podkreślił oczywisty paradoks tej ustawy, która, powołując się na ideę wolności, była z nią jednocześnie sprzeczna²¹. W rzeczywistości bowiem ograniczała ona prawa człowieka do otrzymania religijnego wykształcenia, zastępując je modelem zlaicyzowanym. W dalszej części dokumentu papież powrócił do tej kwestii i jeszcze dobitniej stwierdził że antykościelne ustawodawstwo będzie miało negatywny wpływ na kształtowanie dojrzałych postaw u młodzieży. Pisał: „ustawodawcy uczynili to w tym celu, by dorastające pokolenie wychować w pewnej obojętności religijnej, jeżeli nie w duchu zupełnej pogardy dla wiary; by z serc młodzieży wyrwać przekonania katolickie, odziedziczone po ojcach, a tak głęboko zakorzenione w duszy Hiszpanów; wszystkie na koniec swe siły wyteżyli w tym kierunku, by zeświecczyć całe wychowanie młodzieży, oparte dotychczas na chrześcijańskiej wierze i moralności. [...] Ustawy te godzą [także — G. Sz.] w świętość rodziny, a niszcząc jedność życia rodzinnego, rozszerzają w samym społeczeństwie zarodki groźnych bardzo nieszczęść”²².

Ubolewając nad tym faktem Pius XI wyrażał jednocześnie głęboką nadzieję, iż pomimo tak krzywdzących decyzji polityków, wszyscy odpowiedzialni za formację młodzieży (a zwłaszcza rodzice) będą podejmowali wszelkie wysiłki mające na celu wychowanie młodych ludzi w duchu wartości chrześcijańskich. Pius XI w całym swoim nauczaniu podkreślał, że Kościół nie konkuruje z żadnym państwem (chyba że proponuje ono zeświecczoną formę religii), lecz stara się dać człowiekowi odpowiedzi na pytania, których sam rozum nie będzie w stanie mu udzielić²³.

4.2. Konsekwencje antykościelnego ustawodawstwa

Podjmując w dalszym ciągu rozważania wobec najważniejszych tematów encykliki *Dilectissima nobis*, warto zwrócić uwagę na pozostałe elementy antykościelnego ustawodawstwa, które stały się przedmiotem krytyki ze strony papieża. Pius XI wyraża swój zdecydowany sprzeciw wobec prób ograniczania przez państwo katolickiego kultu: „Nawet wykonywanie kultu katolickiego,

¹⁹ Por. F. Romero Salvadó, *Wojna...*, s. 60.

²⁰ Por. F. Mazurek, *Prawo...*, s. 98.

²¹ Pius XI, *Dilectissima...*, s. 299.

²² Tamże, s. 304.

²³ Por. P. de Laubier, *Myśl społeczna Kościoła katolickiego od Leona XIII do Jana Pawła II*, tłum. B. Luft, Kraków 1988, s. 66.

w istotnych i tradycyjnych jego przejawach, uległo ograniczeniom: jak duszpa-sterstwo w zakładach zależnych od państwa; jak procesje religijne, dozwolone tylko za specjalnym pozwoleniem władz; jak wreszcie nawet udzielanie sakramentów umierającym i pogrzeby umarłych²⁴. Konstytucyjny zapis, powtórzony później w ustawie o wyznaniach, ograniczył bowiem możliwość sprawowania kultu jedynie do przestrzeni budynków kościelnych, zakazał natomiast odprawiania nabożeństw na wolnym powietrzu, w tym m.in. procesji. Za łamanie tych postanowień samorządy nakładały bardzo dotkliwe kary finansowe. Posuwano się nawet do karania duchownych za odprawienie Mszy św. w kościele, którego dach został zniszczony, powołując się na zapis zabraniający oprawiania Mszy św. pod gołym niebem²⁵. Takie nabożeństwa wymagały bowiem specjalnego pozwolenia ze strony władz, o czym papież również wspomina.

Warto zwrócić jeszcze uwagę na przywołaną przez papieża kwestię pogrzebów. Otóż art. 27 konstytucji hiszpańskiej stwierdzał: „Cmentarze zostaną poddane wyłącznej jurysdykcji władzy świeckiej. Nie będzie można dokonywać na nich podziału terytorium ze względów religijnych”²⁶. W praktyce oznaczało to, iż zarząd nad cmentarzami miały odtąd sprawować władze miejskie. Cmentarze w Hiszpanii były dotychczas podzielone na dwie części: w jednej chowano katolików, a w drugiej osoby niewierzące bądź te, którym odmówiono prawa do pogrzebu. Konstytucja nakazywała zniesienie tego „niesprawiedliwego” podziału, przez co stawiała na równi osoby wierzące i niewierzące i zakazywała „dyskryminacji” tych drugich poprzez chowanie ich w „niegodnym” dla nich miejscu.

Podobnie, jak w kwestii powoływania się przez konstytucję na ideę wolności, papież dostrzega w niej kolejny paradoks: „Konstytucja przyznaje wszystkim obywatelom prawo posiadania. [...] A jednak i pod tym względem stworzono wyjątek na szkodę Kościoła Katolickiego, pozbawiając go, z wyraźnym pogwałceniem prawa, wszystkich Jego posiadłości. [...] Lekceważy się duchowny i święty cel, na który dobra te są przeznaczone”²⁷. Ustawa o wyznaniach uznawała naród za właściciela wszelkich należących do Kościoła nieruchomości oraz mebli, szat i naczyń liturgicznych, a także wszelkiego sprzętu przeznaczonego do kultu katolickiego znajdującego się w tych obiektach²⁸. Był to krok mający na celu upokorzenie Kościoła oraz jego wolności, gdyż m.in. właśnie „prawo do posiadania własności prywatnej [...] w znaczącym stopniu poszerza wolność człowieka, pozwala na rzeczywiste korzystanie z wolności formalnej”²⁹. Tutaj ta wolność została drastycznie ograniczona.

²⁴ Pius XI, *Dilectissima...*, s. 304.

²⁵ Por. T. Miłkowski, *Kościół...*, s. 74.

²⁶ Cyt. za P. Ryguła, *Wolność...*, s. 101–102.

²⁷ Pius XI, *Dilectissima...*, s. 299–300.

²⁸ Por. P. Ryguła, *Wolność...*, s. 119.

²⁹ S. Fel, *Prawa...*, s. 68.

Ponadto, zgodnie z wcześniejszymi zapowiedziami lewicowych polityków, wstrzymano finansowanie kultu ze środków publicznych. Najślynniejszy antyklerykalny mówca, Katalończyk Ángel Samblancat, stwierdził: „Panowie posłowie, powiem krótko i zwięźle: tak jak obiecywałem już wcześniej, odtąd pod rządami republikańskimi kto będzie potrzebował mszy, spowiedzi, komunii, hostii uświęconej albo nie — ten będzie za nie płacił, bo my za to płacić nie mamy zamiaru”³⁰. Ta wypowiedź dobrze egzemplifikuje podejście hiszpańskich władz do Kościoła katolickiego, które znalazło swój wyraz w uchwalonych zarządzeniach. Nowe ustawodawstwo nakazywało usunięcie symboli religijnych z budynków państwowych oraz znosiło wyjątkowy status podatkowy kleru. Ponadto Kościół musiał ujawnić swój stan posiadania oraz dochody, które odtąd podlegały opodatkowaniu³¹. Politycy dążyli do wprowadzenia takiego modelu społeczeństwa, w którym religia byłaby czymś całkowicie obcym. Stoi to w jawnej sprzeczności z głoszonym przez Kościół prawem do wolności religijnej, w świetle którego w prawie do wolności sumienia zawiera się prawo do wyznawania takiego światopoglądu, który człowiek uznaje za słuszny, a nie narzucony z góry³².

Jak wspomniano powyżej, działalność Kościoła ograniczono jedynie do sfery kultu. Zakazano księżom i zakonnikom jakiegokolwiek działalności charytatywnej. Jak się szybko okazało, działania te obróciły się przeciw obywatelom (zamiast im służyć). Kościół utrzymywał bowiem sieć domów starców i inwalidów, pomagał chorym, prowadził szkoły uczące zawodu oraz szkoły dla robotników i biednej młodzieży. Działalność ta była tym bardziej znacząca, że w owym czasie nie istniały ubezpieczenia społeczne, w związku z tym wielu ludzi było pozostawionych samym sobie i Kościół był w wielu przypadkach jedyną instytucją, która wychodziła im naprzeciw. Tego, co robił Kościół, nie robił bowiem nikt inny³³. Tymczasem społeczeństwo zostało pozbawione tej opieki. Tym bardziej widoczne jest, iż ustawa szkodziła nie tylko Kościołowi, ale także wielu grupom społecznym. Zauważa to Pius XI, który stwierdza: „Przez takie dekry uciska się nie tylko zakonników, ale cały naród hiszpański; muszą bowiem upaść wielkie owe dzieła dobroczynności i miłosierdzia, stworzone ku dobru ubogich, które przez całe wieki były chlubą Kongregacji religijnych i katolickiej Hiszpanii”³⁴.

Widać wyraźnie, iż rządzącym nie chodziło tak naprawdę tylko o wprowadzenie laickiego charakteru państwa. Był to oczywiście cel oficjalny. Cel działań lewicowych polityków sięgał znacznie dalej. W rzeczywistości, jak podaje jeden z hiszpańskich historyków, chciano przede wszystkim zniszczyć Kościół jako

³⁰ M. Revuelta González, *El anticlericalismo español en sus documentos*, Barcelona 1999, s. 137. Cyt. za T. Miłkowski, *Kościół...*, s. 73.

³¹ Por. F. Romero Salvadó, *Wojna...*, s. 64.

³² Por. F. Mazurek, *Prawo...*, s. 98–99.

³³ Por. P. Moa, *Mity wojny domowej. Hiszpania 1936–1939*, tłum. A. Fijałkowska, K. Kacprzak, Warszawa 2007, s. 254.

³⁴ Pius XI, *Dilectissima...*, s. 302.

instytucję społeczną³⁵. W encyklice *Divini Redemptoris* o bezbożnym komunizmie Pius XI stwierdza dosadnie: „W swym szale niszczycielskim komunizm mordował tysiące biskupów i tysiące kapłanów, zakonników i zakonnic, ścigając przede wszystkim tych, którzy ze szczególnym oddaniem poświęcili się robotnikom i ubogim”³⁶. W ten sposób odebrano wielu ludziom, zwłaszcza ubogim i pokrzywdzonym przez los, nie tylko możliwość otrzymywania materialnego wsparcia ze strony Kościoła, lecz również opieki duchowej, która temu towarzyszyła. Wszystko to w imię rzekomego postępu, którego największym wrogiem, według republikanów, był właśnie Kościół katolicki. W rzeczywistości doszło do pogwałcenia wielu praw człowieka, których ochrona i poszanowanie są właśnie kryterium sprawiedliwego ustroju społeczno-gospodarczego i politycznego³⁷. Dlatego też spotkało się to ze słusznym oburzeniem ze strony papieża.

W ostatniej części encykliki papież jeszcze raz protestuje przeciw antykościelnym ustawom i wzywa Hiszpanów, aby „jednomyslnie złączyli się w obronie religii i w obronie zagrożonego państwa”³⁸. Zachęca ponadto, aby ufność swą pokładali nie tylko w wysiłkach ludzkich, ale także w opiece Chrystusa i nieskończonej dobroci Boga wobec tych, którzy Go kochają.

5. PIUS XI JAKO OBROŃCA GODNOŚCI CZŁOWIEKA I WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Po opublikowaniu encykliki papież uważnie przyglądał się rozwojowi sytuacji w Hiszpanii, zwłaszcza w okresie wojny domowej w latach 1936–1939. 12 maja 1936 r. w swym wystąpieniu nawiązał do wypadków przemocy i prześladowania Kościoła w Hiszpanii oraz wskazał na niebezpieczeństwo komunizmu we wszystkich jego formach, traktując go jako największe zagrożenie dla świata, ponieważ deptał on godności jednostki, świętość rodziny oraz porządek i bezpieczeństwo społeczeństwa obywatelskiego, a zwłaszcza religię³⁹. Do dziś Kościół w swym społecznym nauczaniu podobnie nawołuje do poszanowania wolności religijnej przez władzę świecką. Państwo nie może siłą ograniczać wolności religijnej jednostki. Wręcz przeciwnie — jednym z obowiązków państwa jest zapewnienie obywatelom prawa do wolności religijnej⁴⁰.

Bardzo ważną datą był dzień 14 września 1936 r., kiedy to Pius XI przyjął w Castel Gandolfo grupę uciekinierów hiszpańskich, do których skierował ważne przemówienie, które było transmitowane przez radio⁴¹. Podkreślił w nim

³⁵ Por. M. Moreno, *Historia de la persecución religiosa en España 1936–1939*, Madrid 1961, s. 57. Cyt. za T. Miłkowski, *Kościół...*, s. 219.

³⁶ Pius XI, *Divini Redemptoris*. *O bezbożnym komunizmie*, w: Pius XI, *Encykliki...*, s. 349.

³⁷ Por. F. Mazurek, *Prawo...*, s. 102–103.

³⁸ Pius XI, *Dilectissima...*, s. 305.

³⁹ Por. V. Carcel Orti, *Mrok...*, s. 89.

⁴⁰ Por. F. Mazurek, *Prawo...*, s. 100–101.

⁴¹ Pełny tekst przemówienia: AAS 28 (1936).

cierpienia, jakie we wzorowy sposób znosili katolicy w czasie nieludzkich prześladowań. Następnie z bolesnych wydarzeń w Hiszpanii wyprowadził naukę skierowaną do Europy i całego świata o zagrożeniach komunizmu⁴². Przemówienie papieża wywołało szerokie reperkusje, ponieważ Ojciec święty po raz pierwszy mówił w nim o męczeństwie ofiar prześladowania Kościoła w Hiszpanii. 19 marca 1937 r. wyraził oburzenie z powodu męczeńskiej śmierci wielu chrześcijan i świeckich w tym kraju⁴³. Świadczy to o jego wielkim zaangażowaniu i trosce o jak najlepszą współpracę pomiędzy Kościołem i państwem. Jak sam stwierdził, całe swoje życie ofiarował w obronie pokoju, tak bardzo w tych czasach zagrożonego⁴⁴. Niestety, wojna domowa z lat 1936–1939 była czasem wielkiego prześladowania chrześcijan. Antykościelne ustawodawstwo i kłamliwa propaganda spowodowały zmianę w postrzeganiu roli Kościoła przez wielu Hiszpanów, przez co Kościół poniósł wiele krzywd.

Kolejne lata miały pokazać, iż obawy Piusa XI sprawdziły się — Kościół był w Hiszpanii coraz bardziej marginalizowany, za czym szło coraz większe zeświecczenie społeczeństwa. Papież w omawianej encyklice krytykuje wiele ustaw, które godziły w wolność sumienia. Wskazuje przy tym, iż wyrządzają one krzywdę nie tylko Kościołowi, ale i państwu. Miało to miejsce chociażby w sferze edukacji, w której obydwie te instytucje powinny w sposób szczególny współpracować. Kilkadziesiąt lat później Jan Paweł II pisał, że „wolność religijna, która leży u podstaw wszystkich praw ludzkich, jest niezbędna dla dobra całego społeczeństwa. Jeśli prawo do wolności religijnej jest łamane, to w konsekwencji gwałcony jest i pokój społeczny”⁴⁵.

Pius XI był w pełni świadomy zagrożeń dla wiary, jakie niósł ze sobą system komunistyczny. Wszędzie tam, gdzie tylko komunizm doszedł do władzy, religia została zabroniona. Nierzadko w bardzo krwawy sposób, ale zawsze uciekano się do instrumentów administracyjnych, które uniemożliwiały lub w znaczący sposób utrudniały obecność religii w życiu publicznym⁴⁶. Dodać do tego należy fakt, iż były to czasy, kiedy to „rozwoj społeczeństwa przemysłowego doprowadził w dziedzinie gospodarczo-społecznej do ogromnej i wciąż narastającej koncen-

⁴² Szerzej swoje poglądy na temat zagrożeń, jakie niósł za sobą system komunistyczny, Pius XI przedstawił w encyklice *Divini Redemptoris*. Dokument ten pozwala zrozumieć społeczno-polityczny kontekst prześladowań w Hiszpanii oraz stosowanych przez prześladowców metod mających na celu położyć kres wszystkiemu, co wiązało się z wiarą chrześcijańską i Kościołem katolickim.

⁴³ Por. P. Ryguła, *Wolność...*, s. 134–137. Por. także A. Beevor, *Walka...*, s. 326.

⁴⁴ Por. V. Carcel Orti, *Mrok...*, s. 158.

⁴⁵ Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1988*, nr 5. Cyt. za S. Fel, *Prawa...*, s. 68.

⁴⁶ Por. B. Sorge, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej. Od Ewangelii do cywilizacji miłości*, tłum. M. Zaręba, Kraków 2001, s. 43.

tracji sił i władzy oraz rozpałił brutalną walkę klasową⁴⁷. Wskutek tego sytuacja wielu robotników uległa znacznemu pogorszeniu. Widać więc, w jak trudnych czasach przypadło papieżowi spełniać swoją misję. Sytuacja ta wywarła duży wpływ na kierunek jego nauczania, w którym starał się bronić tych najbardziej pokrzywdzonych — zarówno pod względem materialnym, jak i duchowym. Jednak, w przeciwieństwie do swego poprzednika Leona XIII, Pius XI przeniósł swoje analizy z płaszczyzny robotniczej na całokształt życia społecznego ówczesnych państw. Za jedno z największych niebezpieczeństw wobec wolności i godności człowieka uważał on zbyt dużą ingerencję państwa w życie jednostki⁴⁸. Omówiona powyżej sytuacja w Hiszpanii pokazała, iż obawy papieża były słuszne. Państwo dążyło do zdominowania wszystkich obszarów życia człowieka, a zwłaszcza sfery religijnej, co spotkało się z uzasadnionym oburzeniem ze strony Ojca świętego.

Pius XI był wielkim obrońcą chrześcijańskiego systemu wartości oraz godności osoby ludzkiej w zlaicyzowanym świecie. Podkreślali to współcześni mu teologowie i uczeni. S. Wyszyński pisał: „Ciężką otrzymał Pius XI spuściznę — dziedzictwo spustoszone ciężką wojną, [...] osłabiona w sercach miłość Boga, nowa moralność wojenna — psychika mężobójstwa, kryzys moralności głębszy niż kryzys gospodarczy. Na te chwile Opatrzność przewidziała i wybrała lekarza dzielnego i przenikliwego⁴⁹. Dalej zaś stwierdza: „Pogłębiając życie wewnętrzne Kościoła, Ojciec św. Pius XI nie tracił z oczu całokształtu życia ludzi, ujętych w ramy organizmów państwowych. Chciał, by życie publiczne było przeniknięte moralnością Chrystusową, i dlatego dążył do usunięcia wszystkich przeszkód, które ten rozwój opóźniały⁵⁰. Z kolei Z. Goliński pisał: „Piętnując całkowite zafiarowanie jednostki ludzkiej na rzecz komunistycznego państwa, Pius XI przyznaje jej nienaruszalne prawo do posiadania, dziedziczenia, wyznawania religii, wychowania dzieci, wyboru rodzaju pracy oraz miejsca jej wykonywania⁵¹. Natomiast S. Janczewski stwierdza: „W dobie skrajnego materializmu, któremu zaczęły hołdować społeczeństwa powojenne, w dobie panoszenia się w Europie idei komunistycznej, odrzucającej wszelkie pierwiastki idealne, postać Ojca św. głoszącego hasła pokoju powszechnego, nawołującego do zwycięstwa ducha i przez to zwycięstwo wskazującego jedyną drogę ku lepszej przyszłości, urasta do rozmiarów olbrzymich⁵².

⁴⁷ T. Borutka, *Nauczanie społeczne w encyklikach papieży od Leona XIII do Jana Pawła II*, Bielsko-Biała 1995, s. 52.

⁴⁸ Por. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 716.

⁴⁹ S. Wyszyński, *Pius XI na przełomie dziejów*, Włocławek 1939, s. 8.

⁵⁰ Tamże, s. 17.

⁵¹ Z. Goliński, *Pius XI jako nauczyciel i obrońca moralności chrześcijańskiej*, Lublin 1937, s. 29–30.

⁵² S. Janczewski, *Pius XI na tle epoki*, Warszawa 1930, s. 11.

Te jakże pozytywne wypowiedzi osób będących bezpośrednimi obserwatorami działalności Piusa XI świadczą o jego wielkiej wrażliwości na kwestie godności człowieka oraz jego fundamentalnych praw, w tym prawa do wolności sumienia i religii. Encyklika będąca przedmiotem niniejszego opracowania jest tego najlepszym przykładem. Niestety, nie spotkała się ona z pozytywnym odbiorem ze strony hiszpańskich polityków. W ślad za antykościelnym ustawodawstwem szły bardzo krwawe prześladowania chrześcijan, które nasiliły się szczególnie w okresie wojny domowej w Hiszpanii w latach 1936–1939.

6. PODSUMOWANIE

W artykule zostało zarysowane historyczne tło powstania encykliki *Dilectissima nobis* oraz jej najważniejsze tematy. Ograniczanie wolności religijnej w Hiszpanii spotkało się ze stanowczym sprzeciwem ze strony Piusa XI, który w działaniach rządzących widział zamach na wolność i godność osoby ludzkiej oraz instytucję Kościoła. Treść omawianego dokumentu wyraźnie wskazuje, że papież był człowiekiem bardzo wyczulonym na poszanowanie praw człowieka, a w szczególności kwestii wolności sumienia i religii. Z wielkim niepokojem przyglądał się losom prześladowanego Kościoła hiszpańskiego. Warto zaznaczyć, że Pius XI już wcześniej wyrażał swoje zaniepokojenie antykościelną polityką w Hiszpanii. 29 listopada 1931 r. pochwalił on nadludzki heroizm prześladowanych katolików hiszpańskich (co oznaczało, iż problem ten jest mu dobrze znany). W innych przemówieniach z lat 1931–1932 papież wielokrotnie mówił o smutnych i niesprawiedliwych warunkach narzuconych religii i wierzącym w Hiszpanii⁵³. Jednakże dopiero encyklika *Dilectissima nobis* jest przykładem jego bardzo zdecydowanego sprzeciwu wobec niepokojącej sytuacji w Hiszpanii.

Jak ukazano powyżej, z treści encykliki wyłania się postać Piusa XI jako bezkompromisowego wroga antykościelnego laicyzmu oraz obrońcy praw człowieka. Jego stanowczy sprzeciw wobec ograniczania praw wolności sumienia w Hiszpanii jest bardzo czytelnym dowodem troski Kościoła o poszanowanie godności ludzkiej w ustawodawstwie państwowym. Dlatego też do dziś pozostają aktualne jego słowa: „Kościół nie uprawia polityki, ale kiedy polityka atakuje Ołtarz, to Kościół ma obowiązek bronić Ołtarza”⁵⁴.

⁵³ Por. V. Carcel Orti, *Mrok...*, s. 78–79.

⁵⁴ Tamże, s. 79.

PIUS XI'S ENCYCLICAL *DILECTISSIMA NOBIS* AS A REACTION TO ATTEMPTS TO LIMIT RELIGIOUS FREEDOM IN SPAIN

Summary

This article reviews the most important topics in the encyclical of Pius XI titled *Dilectissima nobis* in which the Pope expresses his opposition to the persecution of the Catholic Church and to attempts to restrict religious freedom in Spain during the 1930s. The Church was regarded as an enemy of the state and of social progress. The first two sections of the article provide the historical background of Spanish anti-clericalism and its increasing hostility to the Church. The third section shows how legislators successfully took away the Church's ability to function in society. The fourth section discusses the most important topics in the encyclical *Dilectissima nobis*. In the last section, the author presents the person of Pope Pius XI in the context of his time. He was an enemy of communist ideology, which enslaved man, and a great defender of human dignity.

Keywords: Pope Pius XI, *Dilectissima nobis*, persecutions, social teachings of the Church, Spain, freedom of conscience

Nota o Autorze: ks. mgr Grzegorz Szubtarski, doktorant II roku KUL (teologia fundamentalna), autor ponad 70. artykułów popularnonaukowych. Zainteresowania: historia Kościoła, apologetyka, problematyka relacji między Kościołem a państwem.

Słowa kluczowe: Pius XI, *Dilectissima nobis*, prześladowania, nauczanie społeczne Kościoła, Hiszpania, wolność sumienia

BARTŁOMIEJ SKOWROŃSKI
WNP UKSW, Warszawa

WARTOŚCI DEKLAROWANE NIELETNICH MATEK

1. ZJAWISKO MAŁOLETNIEGO MACIERZYŃSTWA

W dzisiejszych czasach jesteśmy świadkami wielu przemian w życiu społecznym, a także występowania na tym polu różnych zjawisk zarówno pozytywnych, jak i negatywnych, a jednym z nich jest tzw. pęd ku dorosłości — zjawisko obserwowane wśród dzieci i młodzieży¹. Ów pęd ku dorosłości związany jest także ze sferą seksualną, a w szczególności z inicjacją seksualną. Niekiedy można odnieść wrażenie, że zainteresowanie społeczeństw sprawami seksu przybiera już niemal postać obsesji, czego konsekwencją mogą być choćby: przedwczesne ciążę, choroby weneryczne, wykorzystywanie seksualne dzieci, a także problemy emocjonalne u dzieci i młodzieży². Niewątpliwie dużą rolę odgrywa tu obniżenie się wieku inicjacji seksualnej, wydłużenie edukacji, zmiana wizerunku kobiety w kierunku kobiety odważnej i niezależnej, a także seks pozbawiony odpowiedzialności, nastawiony wyłącznie na przyjemność. Warto tu podać przykład: w USA 56% dziewcząt i 73% chłopców rozpoczęło współżycie przed 18. rokiem życia, średni wiek inicjacji przypada u dziewcząt na 17., u chłopców zaś na 16. rok życia³. W Polsce zaś średni wiek inicjacji wynosi dla dziewcząt 19,3 lat, dla chłopców 18,4 lat⁴.

Małoletnie macierzyństwo w dużej mierze jest konsekwencją wspomnianego wyżej pędu ku dorosłości. Czym tak naprawdę jest małoletnie macierzyństwo? „Macierzyństwo kobiety niepełnoletniej występuje wówczas, gdy kobieta rodzi dziecko przed osiągnięciem pełnoletniości i z tego powodu ma trudności

¹ Por. D. Fields, *Dorośli zbyt wcześnie*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1994, s. 14.

² Por. tamże, s. 50.

³ Por. Z. Pankrac, M. Świątkowska-Freund, K. Preis, *Ciąża, poród i połóg u młodocianych matek oraz ich dalsze losy: dane Instytutu Położnictwa i Chorób Kobietych w Gdańsku z lat 1984–1998*, w: *Kliniczne i sądowo-penitencjarne aspekty funkcjonowania człowieka*, red. G. Chojnacka-Szawłowska, B. Pastwa-Wojciechowska, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2007, s. 73–78.

⁴ Por. M. Bidzan, *Nastoletnie matki: psychologiczne aspekty ciąży, porodu i połogu*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2007a, s. 28.

w osiągnięciu dojrzałości macierzyńskiej”⁵. Część autorów uważa, iż nieletnie matki to grupa do 18. roku życia, inni do 19. Stanowiskiem w pewnym sensie kompromisowym w tej sprawie jest wytłumaczenie, iż młodociane matki to dziewczęta, które urodziły lub zaszły w ciążę do 18. roku życia.

Tematem niniejszego opracowania są wartości nieletnich matek. Jak się okazuje jest to temat nieczęsto podejmowany przez badaczy, o czym świadczy niewielka ilość opracowań.

2. PROBLEMATYKA WARTOŚCI NIELETNICH MATEK — STAN DOTYCHCZASOWYCH BADAŃ

Na wstępie warto określić pojęcie wartości. Jest to „cecha lub zespół cech właściwych danej osobie lub rzeczy, stanowiących o jej walorach (np. moralnych, artystycznych) cennych dla ludzi, mogących zaspokoić jakieś ich potrzeby”⁶. Problematyką wartości młodzieży zajmowało się wielu badaczy. Wśród autorów, którzy zaznaczyli swój bardzo wyraźny wkład w omawianą tematykę, należy wymienić przede wszystkim Hannę Świdę-Ziębę i jej prace na temat wartości młodzieży z lat siedemdziesiątych⁷, wartości egzystencjalnych młodzieży z lat dziewięćdziesiątych⁸, a także wartości młodzieży z końca lat dziewięćdziesiątych⁹. Kolejnym autorem, który podjął się empirycznej analizy omawianej problematyki, był Mirosław Szymański¹⁰. W badaniach prowadzonych przez niego w latach 1994–95 wzięli udział uczniowie klas VIII szkół podstawowych, jak również nauczyciele i rodzice tych uczniów. Ze względu na ograniczone możliwości dotyczące objętości niniejszej publikacji analizę wyników badań wartości ograniczono do wybranych projektów.

Wśród badań wartości młodzieży warto zwrócić uwagę na trzy zrealizowane projekty badawcze — w dwóch pierwszych posłużono się Skalą Wartości Schelerowskich autorstwa P. Brzozowskiego, która jest cenną techniką badawczą o uznanych własnościach psychometrycznych¹¹.

⁵ A. Maciarz, *Macierzyństwo w kontekście zmian społecznych*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2004, s. 32.

⁶ *Słownik Języka Polskiego*, PWN, Warszawa 1994, s. 660.

⁷ *Młodzież a wartości*, red. H. Świda, WSiP, Warszawa 1979.

⁸ Por. H. Świda-Zięba, *Wartości egzystencjalne młodzieży lat dziewięćdziesiątych*, Wydawnictwo „Żak”, Warszawa 1995.

⁹ Tamże, *Obraz świata i bycia w świecie*, WSiP, Warszawa 2000.

¹⁰ M. Szymański, *Młodzież wobec wartości próba diagnozy*, Instytut Badań Edukacyjnych, Warszawa 1998.

¹¹ Por. P. Brzozowski, *Skala Wartości Schelerowskich — SWS. Podręcznik*, Pracownia Testów Psychologicznych, Warszawa 1995, s. 1–74.

W pierwszym z projektów, autorstwa B. Skowrońskiego, stwierdzono różnice w systemie¹² i hierarchii¹³ wartości uczennic ze szkół publicznych i uczennic szkół katolickich. W badaniu posłużono się wyżej wymienioną Skalą Wartości Schelerowskich oraz ankietą. Uczennice ze szkół powszechnych najczęściej wybierały wartości moralne, drugie miejsce zajęły wartości prawdy, dalej wartości hedonistyczne, święte, świętości świeckie, sprawność i siła fizyczna, świętości religijne, wartości witalne, wartości estetyczne i wytrzymałość. Wśród uczennic ze szkół katolickich najczęściej wybierane były świętości religijne, następnie wartości moralne, prawdy, święte, świętości świeckie, wartości hedonistyczne, sprawność i siła fizyczna, wartości estetyczne, wytrzymałość i wartości witalne. Uczennice ze szkół powszechnych bardziej niż uczennice ze szkół katolickich ceniły wartości hedonistyczne i wartości witalne. Z kolei dziewczęta ze szkół katolickich bardziej ceniły wartości święte religijne, święte oraz wartości estetyczne¹⁴.

Drugi projekt autorstwa J. Ciecucha¹⁵, miał na celu ukazanie systemów wartości młodzieży w zależności od płci i wieku. W badaniu wzięły udział 373 osoby, w tym 100 dziewcząt w wieku 15 lat i 100 dziewcząt w wieku 18 lat, pozostałe osoby to chłopcy, ale oni nie są przedmiotem niniejszego opracowania. W obu grupach dziewcząt pierwsze miejsce w hierarchii wartości zajęły wartości moralne, następne najbardziej wybierane były wartości prawdy. Wśród grupy 15-letnich dziewcząt kolejno były wymieniane następujące wartości: świętości religijne, wartości hedonistyczne, świętości świeckie, witalne oraz na końcu wartości estetyczne. Wśród dziewcząt 18-letnich na dalszych miejscach wybierane były wartości: hedonistyczne, świętości świeckie, religijne, witalne i estetyczne. Dość interesujący jest fakt, że dziewczęta starsze bardziej niż dziewczęta młodsze preferują wszystkie wartości oprócz wartości religijnych. Wartości religijne u 15-letnich dziewcząt znalazły się na trzecim miejscu, zaś u starszych dziewcząt dopiero na miejscu piątym¹⁶.

Badań wartości nieletnich matek podjęła się także A. Więclawska¹⁷, a ich celem było m.in. ukazanie różnych kompetencji posiadanych przez nieletnie, samotne matki z Domów Samotnych Matek i matek, które pozostają we własnych rodzinach. W badaniu wzięło udział 100 kobiet, po 50 w każdej grupie. Pomędzy

¹² Por. B. Skowroński, *System wartości młodzieży szkół licealnych*, Opieka Wychowanie Terapia (2004)3–4, s. 5–8.

¹³ Tenże, *Hierarchia wartości młodzieży szkół licealnych, katolickich i powszechnych*, Wychowanie na co Dzień (2005)9, s. 19–22.

¹⁴ Por. tenże, *System wartości...*, s. 7–8.

¹⁵ J. Ciecuch, *Relacje między systemami wartości a przekonaniem światopoglądowym w okresie dorastania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.

¹⁶ Por. tamże, s. 128.

¹⁷ A. Więclawska, *Nieletnie dziewczęta samotnie wychowujące dzieci a ich przygotowanie do radzenia sobie z ograniczeniami losu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2005.

obiema grupami nie wykazano różnic, co do ich wieku i wykształcenia. Najczęściej wybieranymi wartościami przez obie grupy były: rodzina, zdrowie, mieszkanie, miłość, pieniądze, a także praca i odpowiedzialność. Rodzina była wartością wybieraną najczęściej (94 kobiety wskazały tę wartość na pierwszym miejscu). Na drugim miejscu znalazło się zdrowie, dalej mieszkanie. Następną wybieraną wartością była miłość. Na piątym miejscu znalazły się pieniądze, a potem praca. Najrzadziej wybieraną wartością była odpowiedzialność. Interesujące jest to, że nie zaobserwowano większych różnic w sposobie spostrzegania powyższych wartości¹⁸.

3. METODOLOGIA BADAŃ WŁASNYCH

3.1. Cel pracy

Celem niniejszej pracy jest ustalenie systemu wartości, jaki deklarują nieletnie matki. Ponadto celem jest porównanie systemu wartości deklarowanego przez nieletnie matki z systemem wartości licealistek oraz systemem wartości matek współtworzących pełne rodziny.

3.2. Problemy badawcze

W związku z wyżej sformułowanym celem pracy, głównym problemem badawczym jest pytanie: jakie wartości deklarują nieletnie matki? Natomiast problemom szczegółowym odpowiadają pytania następujące:

1. Jakie są różnice między badanymi grupami w zakresie wartości hedonistycznych?
2. Jakie są różnice między badanymi grupami w zakresie wartości witalnych?
3. Jakie są różnice między badanymi grupami w zakresie wartości estetycznych?
4. Jakie są różnice między badanymi grupami w zakresie wartości prawdy?
5. Jakie są różnice między badanymi grupami w zakresie wartości moralnych?
6. Jakie są różnice między badanymi grupami w zakresie tzw. wartości świętych?
7. Jakie są różnice między badanymi grupami w zakresie wartości mierzonych przy zastosowaniu podskali Sprawność i Siła fizyczna?
8. Jakie są różnice między badanymi grupami w zakresie wartości ujętych w podskali Wytrzymałość?
9. Jakie są różnice między badanymi grupami w zakresie wartości mierzonych podskalą Świętości Świeckie?
10. Jakie są różnice między badanymi grupami w zakresie wartości reprezentowanych przez podskalę Świętości Religijne?

¹⁸ Por. tamże, s. 182–184.

3.3. Hipotezy badawcze

Przedstawione poniżej hipotezy zostały sformułowane w oparciu o stan dotychczasowych badań nad wartościami deklarowanymi przez nieletnie matki, jak również w oparciu o wyniki badań podobnych, choć nie identycznych.

H1 Nieletnie matki istotnie wyżej cenią wartości hedonistyczne, aniżeli uczennice z liceum ogólnokształcącego i matki współtworzące pełne rodziny. Badania Więclawskiej¹⁹ dowiodły, że nieletnie matki oceniły wartości hedonistyczne wysoko. Badania Skowrońskiego²⁰ i Ciecucha²¹ pozwoliły stwierdzić, iż zarówno uczennice ze szkół publicznych, jak i dziewczęta w wieku 15 i 18 lat oceniają tę podskale wartości raczej przeciętnie.

H2 Wartości witalne są oceniane istotnie wyżej przez nieletnie matki w porównaniu z licealistkami oraz matkami współtworzącymi pełne rodziny. Wyniki badań Więclawskiej²² dowiodły, że nieletnie matki oceniły wartość, jaką jest zdrowie, dość wysoko. Inne badania — Skowrońskiego²³ i Ciecucha²⁴ — pozwoliły stwierdzić, iż zarówno uczennice z liceów, jak i dziewczęta w wieku 15 i 18 lat oceniły wartości witalne dość nisko.

H3 Nieletnie matki oceniają wartości estetyczne podobnie jak licealistki, obie zaś grupy cenią omawiane wartości istotnie niżej aniżeli matki współtworzące pełne rodziny. Ze względu na brak badań podobnych, hipoteza ta została sformułowana w oparciu o rezultaty badań wartości młodzieży. Wyniki badań Skowrońskiego²⁵ i Ciecucha²⁶ pozwoliły stwierdzić, że zarówno uczennice szkół publicznych, jak i dziewczęta w wieku 15 i 18 lat oceniają te wartości równie nisko. Traktując więc grupę matek współtworzących pełne rodziny jako wynik w granicach normy, nieletnie matki powinny cenić tę grupę wartości istotnie niżej.

H4 Nieletnie matki oceniają wartości prawdy podobnie jak uczennice liceum oraz matki współtworzące pełne rodziny. Również i w tym przypadku brak jest badań na temat oceny wartości prawdy przez nieletnie matki. Hipoteza została więc sformułowana w oparciu o wyniki badań wartości młodzieży. Badania Skowrońskiego²⁷ i Ciecucha²⁸ pozwoliły stwierdzić, że zarówno licealistki ze szkół publicznych, jak i dziewczęta w wieku 15 i 18 lat cenią wartości prawdy wysoko. Młodzieńcze ideały i związana z nimi postawa szukania prawdy

¹⁹ Por. tamże, s. 181–184.

²⁰ Por. B. Skowroński, *Hierarchia wartości młodzieży...*, s. 21–22.

²¹ Por. J. Ciecuch, *Relacje między systemami...*, s. 125–128.

²² Por. A. Więclawska, *Nieletnie dziewczęta...*, s. 184.

²³ Por. B. Skowroński, *Hierarchia wartości młodzieży...*, s. 21–22.

²⁴ Por. J. Ciecuch, *Relacje między systemami...*, s. 125–128.

²⁵ Por. B. Skowroński, *System wartości młodzieży...*, s. 7–8.

²⁶ Por. J. Ciecuch, *Relacje między systemami...*, s. 125–128.

²⁷ Por. B. Skowroński, *System wartości młodzieży...*, s. 7–8.

²⁸ Por. J. Ciecuch, *Relacje między systemami...*, s. 125–128.

sugerują, iż nieletnie matki nie będą różnić się w ocenie tych wartości z innymi grupami.

H5 Nieletnie matki oceniają wartości moralne istotnie niżej aniżeli licealistki i matki współtworzące pełne rodziny. Wyniki badań Skowrońskiego²⁹ i Ciecucha³⁰ pokazały, że zarówno uczennice szkół publicznych, jak i dziewczęta w wieku 15 i 18 lat na pierwszym miejscu wskazały wartości moralne jako najważniejsze w ich życiu. Moralność dotyka również kwestii związanych z etyką seksualną, w tym wczesnego podjęcia współżycia, stąd należy oczekiwać, że nieletnie matki będą cenić niżej wartości moralne.

H6 Nieletnie matki oceniają wartości święte istotnie niżej aniżeli w przypadku pozostałych grup. Wyniki badań systemu wartości młodzieży Skowrońskiego³¹ i Ciecucha³² pozwoliły stwierdzić, że wszystkie badane grupy dziewcząt oceniają wartości święte przeciętnie. Taki, a nie inny, kształt hipotezy związany jest z odniesieniem tychże wartości także do sfery religii, która normuje zachowanie człowieka także w sferze seksualnej.

H7 Nieletnie matki oceniają wartości mierzone podskalą Sprawność i Siła Fizyczna podobnie jak pozostałe grupy. W badaniach Skowrońskiego³³ uczennice ze szkół publicznych oceniły te wartości przeciętnie.

H8 Nieletnie matki oceniają wartości mierzone przy zastosowaniu podskali Wytrzymałość istotnie niżej niż dziewczęta z liceum ogólnokształcącego i matki współtworzące pełne rodziny. Wyniki badań Skowrońskiego³⁴ dowiodły, iż uczennice ze szkół powszechnych oceniły tę podskalę nisko (ostatnie miejsce w ich hierarchii). Jeśli więc można przyjąć, że wynik matek współtworzących pełne rodziny powinien stanowić normę, można założyć, iż nieletnie matki będą oceniały tę wartość istotnie niżej.

H9 Nieletnie matki oceniają wartości mierzone podskalą Świętości Świeckie istotnie niżej aniżeli uczennice z liceum i matki z pełnych rodzin. W badaniach Skowrońskiego³⁵ i Ciecucha³⁶ zarówno uczennice ze szkół powszechnych, jak i dziewczęta w wieku 15 lat umieściły tę podskalę na 5 miejscu, zaś dziewczęta w wieku 18 lat wskazały ją na 4 miejscu. Uzasadnieniem takiej, a nie innej, treści hipotezy jest fakt, że świętości świeckie dotyczą również kwestii obyczajowości, która w tym przypadku nie odnosi się do religii, a raczej do uwarunkowań kulturowych.

²⁹ Por. B. Skowroński, *Hierarchia wartości młodzieży...*, s. 21–22.

³⁰ Por. J. Ciecuch, *Relacje między systemami...*, s. 125–128.

³¹ Por. B. Skowroński, *System wartości młodzieży...*, s. 7–8.

³² Por. J. Ciecuch, *Relacje między systemami...*, s. 125–128.

³³ Por. B. Skowroński, *Hierarchia wartości młodzieży...*, s. 21–22.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Por. B. Skowroński, *System wartości młodzieży...*, s. 7–8.

³⁶ Por. J. Ciecuch, *Relacje między systemami...*, s. 125–128.

H10 Nieletnie matki oceniają wartości mierzone za pomocą podskali Świątości Religijne istotnie niżej aniżeli uczennice z liceum ogólnokształcącego i matki z pełnych rodzin. Ze względu na brak wyników badań podobnych, hipoteza została oparta o wyniki badań systemu wartości młodzieży. Badania Skowrońskiego³⁷ i Ciecucha³⁸ dowiodły, iż uczennice ze szkół publicznych i dziewczęta w wieku 18 lat oceniły tę podskalę przeciętnie. Jeśli więc przyjąć, że wynik obu grup powinien stanowić normę, wówczas wynik uzyskany przez nieletnie matki powinien być istotnie niższy.

3.4. Metody i sposób badań

W badaniu wartości nieletnich matek zostały wykorzystane dwa narzędzia badawcze: Skala Wartości Schelerowskich (SWS) autorstwa Piotra Brzozowskiego oraz kwestionariusz ankiety.

3.4.1. Ankieta

W kwestionariuszu ankiety skonstruowanym na potrzeby niniejszych badań zostały zawarte pytania, które dotyczyły wieku, liczebności rodzin pierwotnych, wykształcenia osób badanych, wykształcenia rodziców osób badanych.

3.4.2. Skala Wartości Schelerowskich (SWS)

Niniejsze narzędzie zostało skonstruowane przez Piotra Brzozowskiego, a zostało zainspirowane teorią obiektywnej hierarchii wartości Maxa Schelera. Skala umożliwia diagnozę pięćdziesięciu wartości, które tworzą sześć podstawowych podskal: wartości hedonistycznych, witalnych, estetycznych, prawdy, moralnych i świętych. Autor wyróżnił również cztery podskale czynnikowe związane z takimi wartościami, jak: sprawność i siła fizyczna, wytrzymałość, świętości świeckie i świętości religijne. Warto zaznaczyć, że Skala Wartości Schelerowskich przeznaczona jest dla młodzieży i osób dorosłych. W skali została zastosowana 101-stopniowa skala, składa się z 50 wartości uporządkowanych alfabetycznie. Na podskalę wartości hedonistycznych składają się takie wartości, jak: dostatnie życie, miłość erotyczna, posiadanie, przyjemność, radość życia, wygoda, wypoczęcie, życie pełne wrażeń. Podskala wartości witalnych zawiera następujące wartości: odporność na zmęczenie, siła fizyczna, sprawność, sprężystość ciała, umiejętność znoszenia chłodu, umiejętność znoszenia głodu. Z kolei podskala wartości estetycznych: elegancję, gustowność, harmonię, ład rzeczy, proporcjonalność kształtów, regularność rysów i uporządkowanie. Na podskalę wartości prawdy składają się: inteligencja, logiczność, mądrość, obiektywność, otwarty umysł, rozumienie, szerokie horyzonty, wiedza. Podskalę wartości moralnych tworzą: dobroć, honor, miłość bliźniego, pokój, pomaganie innym, prawdomówność, rzetelność, szczerłość, uczciwość, uprzejmość, życzliwość. Podskala wartości świętych zawiera takie wartości, jak: Bóg, kraj, ojczyzna, naród,

³⁷ Por. B. Skowroński, *System wartości młodzieży...*, s. 7–8.

³⁸ Por. J. Ciecuch, *Relacje między systemami...*, s. 125–128.

niepodległość, państwo, patriotyzm, wiara, zbawienie, życie wieczne. Podskala nazwana jako: „Sprawność i Siła Fizyczna” zawiera: siłę fizyczną, sprawność, sprężystość ciała, zaś podskala „Wytrzymałość” składa się z: odporności na zmęczenie, umiejętności znoszenia chłodu i umiejętności znoszenia głodu. Na podskale „Świętości Świeckie” składają się: kraj, naród, niepodległość, ojczyzna, państwo, patriotyzm, zaś na podskale „Świętości Religijne”: Bóg, wiara, zbawienie oraz życie wieczne³⁹. Skala jest trafnym i rzetelnym narzędziem, co zostało potwierdzone w badaniach Brzozowskiego⁴⁰.

3.5. Próba badana

3.5.1. Zasady doboru próby

W badaniach wzięły udział trzy grupy: pierwszą grupę stanowiły nieletnie matki, które urodziły dziecko przed ukończeniem 18. roku życia lub zaszły w ciążę przed ukończeniem 18. roku życia, drugą grupę (pierwszą grupę kontrolną) stanowiły uczennice liceum ogólnokształcącego, zaś trzecią grupę (druga grupa kontrolna) stanowiły matki współtworzące pełne rodziny. Badana grupa liczyła 93 osoby, po 31 osób w każdej grupie. Zarówno nieletnie matki, jak i matki z pełnych rodzin zostały dobrane w sposób nieprobabilistyczny, grupę licealistek stanowiły uczennice drugiej i trzeciej klasy z I Liceum Ogólnokształcącego im. Adama Mickiewicza w Białymstoku. Wdzięczny jestem Sylwii Pryszczepko za pomoc w przeprowadzeniu badań.

3.5.2. Wiek

Średni wiek w grupie nieletnich matek wyniósł nieco ponad 17 lat, najmłodsza osoba miała 16 lat, najstarsza zaś lat 18. Również w grupie uczennic liceum, gdzie najmłodsza osoba miała 17, a najstarsza 18 lat, średnia wieku była podobna. Średni wiek matek współtworzących pełne rodziny wyniósł blisko 25 lat.

3.5.3. Liczebność rodziny

Średnia ilość osób w rodzinach licealistek wyniosła nieco ponad 4 osoby. W grupie nieletnich matek i matek współtworzących rodziny pełne średnie były bardzo zbliżone, w obu przypadkach były to 3 osoby.

3.5.4. Wykształcenie osób badanych

Nieletnie matki we wszystkich przypadkach miały wykształcenie podstawowe. Matki współtworzące pełne rodziny w 9,7% przypadków miały wykształcenie zawodowe, w 64,5% wykształcenie średnie, zaś 8 matek posiadało wykształcenie wyższe, co stanowi 25,8%.

³⁹ Por. P. Brzozowski, *Skala Wartości...*, s. 14–15.

⁴⁰ Por. tamże, s. 23–37.

3.5.25 Wykształcenie rodziców

Na tę zmienną składały się dwa wskaźniki: wykształcenie matki oraz wykształcenie ojca. Rozkłady liczebności dotyczących wykształcenia matek i ojców zostały przedstawione w poniższej tabeli.

Częstości wystąpienia, procenty dla zmiennej wykształcenie rodziców

	nieletnie matki				licealistki				matki tworzące pełne rodziny			
	matki		ojcowie		matki		ojcowie		matki		ojcowie	
	N	%	n	%	n	%	n	%	n	%	N	%
Podstawowe	1	3,2	1	3,2	1	3,2	0	0	0	0	1	3,2
Zawodowe	6	19,4	10	32,3	4	12,9	7	22,6	9	29	11	35,5
Średnie	22	71	17	54,8	5	16,1	9	29	13	41,9	13	41,9
Wyższe	2	6,5	3	9,7	21	67,7	15	48,4	9	29	6	19,4
ogółem:	31	100	31	100	31	100	31	100	31	100	31	100

(Źródło: badania własne)

Analizując dane z powyższej tabeli, należy powiedzieć, że 71% matek dziewcząt, które są nieletnie i mają dzieci, posiada wykształcenie średnie, w grupie licealistek 67,7% ich matek posiada wykształcenie wyższe, w grupie matek współtworzących rodziny pełne 41,9% ich matek ma wykształcenie średnie, zaś 29% wykształcenie wyższe. Ojcowie nieletnich matek mają w 54,8% przypadków wykształcenie średnie, w 32,3% przypadków wykształcenie zawodowe. Z kolei 48,4% ojców licealistek to osoby mające wykształcenie wyższe, a 29% osób — wykształcenie średnie. Ojcowie matek współtworzących rodziny pełne to w większości (41,9%) ojcowie mający wykształcenie średnie, 35,5% z nich ma wykształcenie zawodowe, 19,4% ma wykształcenie wyższe.

Analiza wariancji pozwoliła stwierdzić, że między trzema grupami są różnice istotne statystycznie $F_{(2,90)}=15,54$ $p<0,0005$, co oznacza, że grupy różnią się między sobą pod względem wykształcenia rodziców, a różnica ta jest istotna statystycznie. Zastosowanie testu Tukey'a *post hoc* pozwoliło wyciągnąć wniosek, że najwyższy poziom wykształcenia mają rodzice dziewcząt uczęszczających do liceów i poziom ten jest statystycznie wyższy od poziomu wykształcenia rodziców nieletnich matek ($p<0,0005$) oraz matek współtworzących rodziny pełne ($p<0,001$). Wykształcenie rodziców matek współtworzących pełne rodziny jest istotnie wyższe od wykształcenia rodziców nieletnich matek ($p<0,05$). Zatem nieletnie matki wychowywały się w rodzinach, w których panowały najmniej korzystne warunki pod względem wykształcenia rodziców.

4. WYNIKI BADAŃ WŁASNYCH

W niniejszej części zostaną przedstawione różnice pomiędzy badanymi grupami w zakresie poszczególnych wartości ujętych w podskalach wchodzących w skład Skali Wartości Schelerowskich P. Brzozowskiego⁴¹.

4.1. Wartości hedonistyczne

Analiza wariancji wykazała, że pod względem wartości hedonistycznych mierzonych przy zastosowaniu podskali wartości hedonistycznych nie ma różnic istotnych statystycznie $F_{(2,90)}=1,921$, $p>0,05$. Nieletnie matki oceniają wartości hedonistyczne podobnie jak ich rówieśniczki uczęszczające do liceów oraz matki współtworzące pełne rodziny. Hipoteza H1 o treści: nieletnie matki istotnie wyżej oceniają wartości hedonistyczne aniżeli uczennice z liceum ogólnokształcącego i matki współtworzące pełne rodziny nie potwierdziła się. Wyniki badań są więc odmienne, aniżeli wyniki uzyskane przez Więclawską⁴².

4.2. Wartości witalne

Podobnie jak w przypadku wartości hedonistycznych, tak i w przypadku wartości witalnych analiza wariancji wykazała, że wszystkie grupy podobnie oceniają wartości witalne $F_{(2,90)}=3,067$, $p>0,05$. Hipoteza H2 zakładająca, że nieletnie matki oceniają wartości witalne istotnie wyżej aniżeli licealistki i matki współtworzące pełne rodziny nie potwierdziła się. Wynik ten w dużej mierze jest zbieżny z rezultatami badań Więclawskiej⁴³.

4.3. Wartości estetyczne

Wyniki analizy wariancji uprawniają do wyciągnięcia wniosku, że w zakresie wartości estetycznych między grupą nieletnich matek a grupami licealistek

⁴¹ Tamże, s. 14–15.

⁴² Por. A. Więclawska, *Nieletnie dziewczęta...*, s. 181–184.

⁴³ Por. tamże.

oraz matek współtworzących rodziny pełne nie ma różnic statystycznie istotnych $F_{(2,90)}=0,176, p>0,05$. Dziewczeta i kobiety z wszystkich badanych grup podobnie oceniają te wartości. Hipoteza H3, w której zakładano różnice między grupą nieletnich matek i licealistek a matkami współtworzącymi pełne rodziny nie została potwierdzona. Wyniki te nieco różnią się od rezultatów badań młodzieży Skowrońskiego⁴⁴ i Ciecucha⁴⁵.

4.4. Wartości prawdy

Zastosowanie jednoczynnikowej analizy wariancji pozwoliło wyciągnąć wniosek, że między badanymi grupami w ocenie wartości prawdy są różnice istotne statystycznie $F_{(2,90)}=6,687, p<0,005$. W celu odpowiedzenia na pytanie, na czym polegają różnice ujawnione w analizie wariancji, został zastosowany test T2 Tamhane'a (ze względu na zaburzone założenie o homogeniczności wariancji ujawnione przez test Levene'a). Nieletnie matki ($M=63,61, SD=12,45$) istotnie niżej oceniają wartości prawdy w porównaniu z matkami współtworzącymi rodziny pełne ($M=74,94, SD=9,31$) $p<0,0005$. Nie ma różnic między matkami współtworzącymi rodziny pełne a uczennicami liceów ($M=72,29, SD=15,68$). Różnica między uczennicami liceów a nieletnimi matkami jest nieistotna statystycznie $p>0,05$. Kolejna z hipotez (H4) nie potwierdziła się, gdyż nieletnie matki cenią istotnie mniej wartości prawdy. Wyniki tych badań są rozbieżne z wynikami badań Skowrońskiego⁴⁶ oraz Ciecucha⁴⁷.

4.5. Wartości moralne

W zakresie wartości moralnych preferencje wyboru osób ze wszystkich badanych grup są podobne, nie stwierdzono różnic istotnych statystycznie w tym zakresie $F_{(2,90)}=0,146, p>0,05$. Hipoteza H5 zakładająca, że nieletnie matki oceniają istotnie niżej wartości moralne aniżeli licealistki oraz matki współtworzące rodziny pełne nie potwierdziła się. Wartości moralne są więc równie ważne dla nieletnich matek, jak dla osób z pozostałych grup.

4.6. Wartości święte

Wartości święte, jak pokazała jednoczynnikowa analiza wariancji, istotnie różnicują badane grupy $F_{(2,90)}=20,64, p<0,001$. Zastosowanie testu porównań wielokrotnych *post hoc* Tukey'a pozwoliło wyciągnąć wniosek, iż nieletnie matki ($M=42,42, SD=22,51$) istotnie niżej oceniają wartości święte aniżeli licealistki ($M=71,87, SD=17,53$), a także matki współtworzące rodziny pełne ($M=64,94, SD=20,21$). Hipoteza H6, zakładająca takie właśnie różnice, potwierdziła się.

⁴⁴ Por. B. Skowroński, *System wartości młodzieży...*, s. 7–8.

⁴⁵ Por. J. Ciecuch, *Relacje między systemami...*, s. 125–128.

⁴⁶ Por. B. Skowroński, *System wartości młodzieży...*, s. 7–8.

⁴⁷ Por. J. Ciecuch, *Relacje między systemami...*, s. 125–128.

4.7. Sprawność i Siła Fizyczna

Analiza wariancji wykazała, że pod względem wartości mierzonych przy zastosowaniu podskali „Sprawność i Siła Fizyczna” nie ma różnic istotnych statystycznie $F_{(2,90)}=1,441$, $p>0,05$. Nieletnie matki oceniają wartości związane ze sprawnością i siłą fizyczną podobnie jak licealistki oraz matki współtworzące pełne rodziny. Hipoteza H7, o treści: nieletnie matki podobnie jak pozostałe grupy oceniają wartości reprezentowane przez podskalę „Sprawność i Siła Fizyczna”, potwierdziła się.

4.8. Wytrzymałość

Analiza danych pokazała, że w zakresie wartości mierzonych przy zastosowaniu podskali „Wytrzymałość” istnieją różnice statystycznie istotne $F_{(2,90)}=4,044$, $p<0,05$. Dzięki zastosowaniu testu wielokrotnych porównań *post hoc* Tukey’a można wyciągnąć wniosek, że wartości ujęte w podskali „Wytrzymałość” są w taki sam sposób oceniane przez nieletnie matki ($M=63,19$, $SD=20,78$) jak przez matki współtworzące pełne rodziny ($M=60,97$, $SD=23,23$); między wyżej wymienionymi grupami nie ma różnic istotnych statystycznie. Brak jest również różnic między matkami współtworzącymi pełne rodziny i licealistkami ($M=47,94$, $SD=24,29$). Nieletnie matki natomiast istotnie wyżej cenią wartości mierzone podskalą „Wytrzymałość” aniżeli licealistki $p<0,05$. Hipoteza H8 nie potwierdziła się, bowiem nieletnie matki cenią podobnie omawianą grupę wartości jak matki z pełnych rodzin i istotnie wyżej aniżeli licealistki.

4.9. Świętości Świeckie

Między grupami, które zostały poddane badaniom, istnieją różnice istotne statystycznie, co potwierdziło zastosowanie jednoczynnikowej analizy wariancji $F_{(2,90)}=5,894$, $p<0,005$. Licealistki ($M=64,74$, $SD=20,99$) i matki współtworzące pełne rodziny ($M=57,61$, $SD=24,60$) nie różnią się między sobą pod względem oceny wartości ujętych w podskali „Świętości Świeckie”, co dowiodło zastosowanie testu *post hoc* Tukey’a. Nie ma różnic również między matkami współtworzącymi pełne rodziny i nieletnimi matkami ($M=44,87$, $SD=24,28$) $p>0,05$. Istnieją natomiast różnice statystycznie istotne między licealistkami a nieletnimi matkami — te ostatnie istotnie niżej cenią omawianą grupę wartości $p<0,005$. Hipoteza H9 potwierdziła się więc częściowo, bowiem nieletnie matki niżej niż licealistki i matki współtworzące pełne rodziny oceniają wartości z tzw. grupy Świętości Świeckich, a jednocześnie podobnie jak matki współtworzące rodziny pełne.

4.10. Świętości Religijne

W zakresie ostatniej z grup wartości, mianowicie tzw. Świętości Religijnych, uwidoczniły się między grupami różnice statystycznie istotne $F_{(2,90)}=26,320$, $p<0,001$. Zastosowanie testu Tukey’a dowiodło, że nieletnie matki ($M=389,48$,

SD=20,49) cenią świętości religijne istotnie niżej aniżeli licealistki (M=83,87, SD=26,48) $p<0,001$ oraz matki współtworzące pełne rodziny (M=72,55, SD=27,53) $p<0,001$. Pomędzy licealistkami a matkami z pełnych rodzin nie ma różnic pod względem oceny tych wartości. Hipoteza H10 potwierdziła się zatem całkowicie.

4.11. Profile wartości

W świetle przedstawionych wyżej wyników badań wartości niezbędne wydaje się odniesienie ich do norm. Badania ujawniły bowiem, które grupy różnią się między sobą i pod względem jakich wartości, ale nie pokazały, czy ocena wartości przez konkretną grupę jest normą czy też nie. Autorzy SWS⁴⁸ podają w swoim podręczniku normy oddzielnie dla kobiet i mężczyzn. Zostały one przedstawione za pomocą skali stenowej. Wynik mieszczący się w przedziale między 1 a 4 stemem to wynik niski, wynik 5–6 traktuje się jako przeciętny, zaś wynik od 8 do 10 stena to wynik wyższy niż przeciętny⁴⁹.

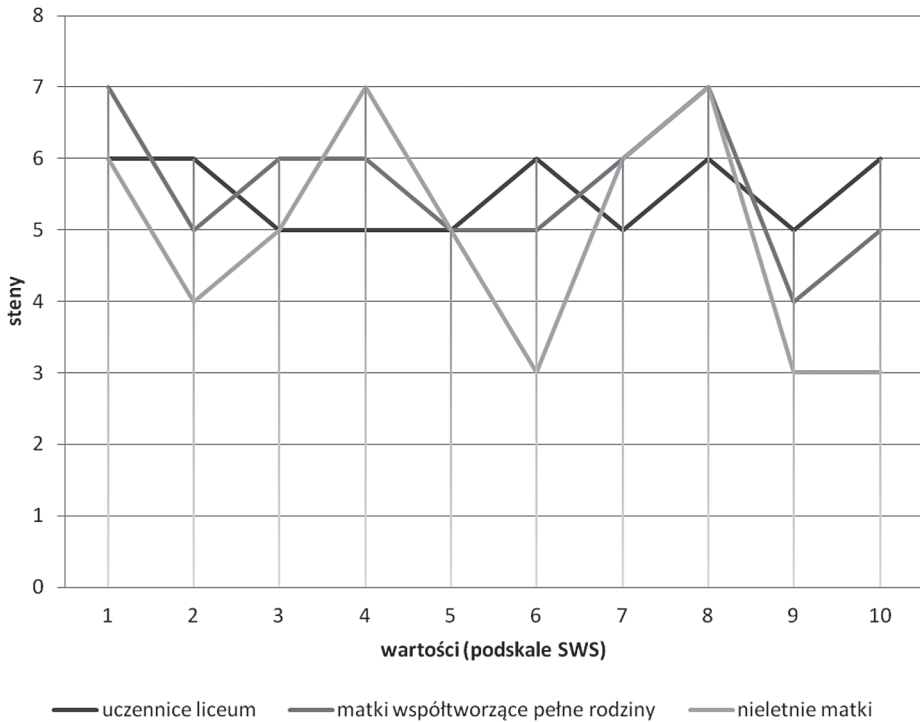
Profil wartości nieletnich matek odbiega od normy w zakresie wartości prawdy, wartości świętych, świętości świeckich, świętości religijnych (we wszystkich przypadkach niższy niż przeciętny), a także wartości witalnych, wartości mierzonych przy pomocy podskali „Wytrzymałość”. O normie można mówić w przypadku wartości hedonistycznych, moralnych, estetycznych, wartości ujętych w podskali „Sprawność i Siła Fizyczna”.

Profil licealistek nie odbiega od normy w przypadku żadnej z wartości. Wartości prawdy, witalne, moralne, estetyczne, wartości związane z siłą fizyczną i wytrzymałością, a także świętością mieszczą się więc w granicach wyniku przeciętnego. Profil wartości matek współtworzących pełne rodziny odbiega od normy w przypadku trzech wartości: wartości hedonistycznych, wartości mierzonych podskala „Wytrzymałość” (obie wartości są oceniane wyżej niż przeciętnie), a także wartości mierzonych podskala „Świętości Świeckie”, które są oceniane niżej niż przeciętnie.

Profile wartości nieletnich matek, licealistek i matek współtworzących pełne rodziny. Cyfry na osi X oznaczają poszczególne profile wartości: hedonistyczne (1), prawdy (2), moralne (3), witalne (4), estetyczne (5), święte (6), „Sprawność i Siła Fizyczna” (7), „Wytrzymałość” (8), „Świętości Świeckie” (9) i „Świętości Religijne” (10).

⁴⁸ Por. P. Brzozowski, *Skala Wartości...*, s. 5.

⁴⁹ Por. J. Brzeziński, *Metodologia badań psychologicznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 542.



(Źródło: badania własne)

Chcąc sprawdzić podobieństwo profili wartości uzyskanych przez wszystkie grupy, dokonano analizy interprofilowej poprzez zastosowanie współczynnika r_c Cohena dla wyników testowych wyrażonych na skalach standardowych. Okazało się, że relatywnie największe podobieństwo wykazują profile matek nieletnich i tych, które współtworzą pełne rodziny r_c Cohena=0,733, profile licealistek i matek współtworzących pełne rodziny cechują się niskim poziomem podobieństwa r_c Cohena=0,217, zaś profile nieletnich matek i licealistek są najmniej podobne r_c Cohena=-0,184.

5. PODSUMOWANIE

Badania ujawniły kilka interesujących faktów. Nioletnie matki cenią, niż niż przeciętnie, wartości związane z prawdą, świętością, w tym świętością świecką i religijną, a wyżej niż przeciętnie wartości witalne i wartości mierzone przy zastosowaniu podskali „Wytrzymałość”. Wśród wartości „Świętych” są takie wartości jak: Bóg, kraj, naród, niepodległość, ojczyzna, państwo, patriotyzm, wiara, zbawienie, życie wieczne. Wartości „Prawdy” z kolei są reprezentowane

między innymi przez takie wartości jak: inteligencja, logiczność, mądrość, obiektywność, otwarty umysł, rozumienie, szerokie horyzonty i wiedza. Dziewczęta te niewątpliwie mają świadomość tego, że o wiele za wcześnie, przede wszystkim w oczach społeczeństwa, zostały matkami, wobec czego fakt niższej oceny wartości „Świątecznych” jest być może sposobem rozwiązania dysonansu poznawczego — skoro nie udało się żyć w zgodzie z etyką, to rozwiązaniem dysonansu jest niższa ocena tych wartości, aby być w zgodzie z samym sobą. Podobnie jeśli chodzi o wartość wiedzy, nauki, mądrości — plany związane z edukacją w ich sytuacji niewątpliwie w wielu przypadkach musiały ulec zmianie, a taki, a nie inny wybór być może uwarunkowany był właśnie rezygnacją z tychże planów. Niewątpliwie sytuacja, w której znalazły się dziewczęta pociągnęła za sobą konieczność wykazania hartu ducha, odporności, wytrzymałości i dlatego wyżej niż przeciętnie nieletnie matki oceniły te wartości. Można się domyślać, że każdego dnia są zmuszone wykazywać się odpornością na stres czy zmęczenie.

Wyżej wymienione wnioski dotyczą porównań w zakresie wybieranych wartości z normami. W omawianym badaniu zostały również dokonane porównania grupy nieletnich matek z dwiema grupami kontrolnymi tj. matkami współtworzącymi pełne rodziny oraz licealistkami.

Badania wykazały, że nieletnie matki istotnie niżej oceniają wartości prawdy w porównaniu z matkami współtworzącymi rodziny pełne. Nie ma różnic między matkami współtworzącymi rodziny pełne a uczennicami liceów. Wszystkie grupy podobnie oceniają wartości witalne. Wartości ujęte w podskali „Wytrzymałość” są w taki sam sposób oceniane przez nieletnie matki jak przez matki współtworzące pełne rodziny. Brak jest również różnic między matkami współtworzącymi pełne rodziny i licealistkami, nieletnie matki natomiast istotnie wyżej cenią wartości mierzone podskala „Wytrzymałość” aniżeli licealistki. Licealistki i matki współtworzące pełne rodziny nie różnią się między sobą pod względem oceny wartości ujętych w podskali „Świąteczności Świeckiej”. Nie ma różnic również między matkami współtworzącymi pełne rodziny i nieletnimi matkami. Istnieją natomiast różnice statystycznie istotne między licealistkami a nieletnimi matkami, które istotnie niżej cenią omawianą grupę wartości. Nieletnie matki oceniają świętości religijne istotnie niżej aniżeli licealistki oraz matki współtworzące pełne rodziny. Między licealistkami a matkami z pełnych rodzin nie ma różnic pod względem oceny tych wartości. Nieletnie matki podobnie jak ich rówieśniczki uczęszczające do liceów oraz matki współtworzące pełne rodziny oceniają wartości hedonistyczne, co jest wynikiem zaskakującym. W zakresie wartości estetycznych między grupą nieletnich matek a grupami licealistek oraz matek współtworzących rodziny pełne nie ma różnic statystycznie istotnych. W zakresie wartości moralnych preferencje wyboru osób ze wszystkich badanych grup są podobne. Nieletnie matki istotnie niżej oceniają wartości święte aniżeli licealistki, a także matki współtworzące rodziny pełne. Pod względem wartości mierzonych przy

zastosowaniu podskali „Sprawność i Siła Fizyczna” nie ma różnic istotnych statystycznie.

THE VALUES DECLARED BY TEENAGE MOTHERS

Summary

This article is a theoretical and empirical analysis of the values declared by teenage mothers. It provides an overview of the existing research on the values of youth with particular emphasis on the values of mothers who are minors and then discusses the results of the author's own research studies. The studies are comparative in nature and include two control groups: high school girls and mothers co-creating a complete family. Specialized statistical methods were used to analyze the data in the studies: analysis of variance and analysis of profiles using the coefficient r_c Cohen.

Keywords: declared values; teenage motherhood; profiles of values; value system

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

Słowa kluczowe: wartości deklarowane; nieletnie macierzyństwo; profile wartości; system wartości

BEATA SZLUZ
Uniwersytet Rzeszowski

BEZDOMNA KOBIETA JAKO MATKA

1. WSTĘP

Współcześnie w naukach społecznych rodzina jest ujmowana jako dynamiczny mikrosystem relacji emocjonalno-społecznych między jej członkami. Wewnętrzne, jak również zewnętrzne relacje członków rodziny mają znaczenie w stymulowaniu rozwoju dziecka. Rodzina jest bowiem pierwszym, podstawowym źródłem wiedzy o świecie. Jednostka poznaje w tej strukturze normy, przekazywane są jej wartości, w rodzinie zachodzi proces inkulturacji. W ujęciu T. Parsonsa, aby rozwój społeczno-moralny dziecka przebiegał w optymalnych warunkach, rodzice mają do wypełnienia dwie funkcje: ekspresyjną i instrumentalną. Pierwsza polega na integrowaniu psychicznym członków rodziny oraz budowaniu atmosfery wzajemnego zrozumienia i życzliwości. Z kolei funkcja instrumentalna zasadza się na zapewnieniu członkom rodziny odpowiednich środków do życia, a także określonego statusu społecznego¹. Funkcję ekspresyjną realizuje zazwyczaj matka, natomiast ojciec — instrumentalną. Więż emocjonalna z matką daje dziecku poczucie bezpieczeństwa².

W różnych okresach rozwoju dziecka więzi emocjonalne z rodzicami zmieniają się pod względem siły, charakteru procesów wewnętrznych i ich zewnętrznych przejawów. Odczuwanie silnych więzi emocjonalnych w rodzinie daje dziecku poczucie bezpieczeństwa, przynależności i miłości. Posiadanie domu rodzinnego i przebywanie pod opieką rodziców ma dla dziecka samoistną wartość, a brak miłości, aż po odrzucenie, naraża je na wysoce frustracyjne przeżycia³. Więż pomiędzy matką i dzieckiem jest konieczna, ponieważ: „dziecko w tych decydujących pierwszych latach swojego życia doświadcza swej matki jako źródła

¹ Por. K. Pospiszyl, *Ojciec a rozwój dziecka*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1980, s. 24.

² Por. tenże, *O miłości ojcowskiej*, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1986, s. 11.

³ Por. A. Maciarz, *Macierzyństwo w kontekście zmian społecznych*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2004, s. 61.

życia, jako siły wszechogarniającej, chroniącej je i żywiącej. Matka jest pokarmem, miłością, ciepłem, ziemią. Być kochanym przez nią to tyle, co być żywym, zakorzenionym, mieć ojczyznę i dom⁴.

W procesie wychowania dziecka potrzebni są rodzice. Matka obdarza dziecko uczuciami, ciepłem i serdecznością, tworzy zatem atmosferę emocjonalną w rodzinie. Ukazuje dziecku miłość macierzyńską, która jest niezbędna do jego prawidłowego rozwoju emocjonalnego. Z kolei ojciec zapewnia dziecku poczucie bezpieczeństwa poprzez stawianie wymagań i aprobatę po ich spełnieniu, staje się on dla dziecka osobą znaczącą⁵. Należy zatem podkreślić, iż istotna jest obecność obojga rodziców, którzy wspólnie realizują funkcje rodziny. W procesie wychowania istotna jest zatem obecność obojga rodziców, wspólnie realizujących funkcje tej struktury. Problemy społeczne dotyczące rodziny, mogą bowiem prowadzić do jej dysfunkcyjności. Przykładem może być przekroczenie granicy bezdomności przez rodzinę, ojca, bądź matkę, które prowadzi do różnorodnych negatywnych skutków, także w odniesieniu do dzieci.

Przywołane refleksje można odnieść do rodzin wybranych kategorii osób, także bezdomnych kobiet. Niniejszy artykuł został napisany w oparciu o szersze, własne badania, które zostały przeprowadzone w 2009 r. wśród 52 bezdomnych kobiet na terenie województwa podkarpackiego. Badane osoby zostały dobrane pod względem kryterium wieku, miejsca przebywania podczas prowadzenia badań oraz okazjonalnego lub stałego pobytu w schronisku⁶. Zastosowano metodę biograficzną, technikę wywiadu narracyjnego, będącego szczególną formą wywiadu swobodnego lub pogłębionego⁷. W artykule podjęto próbę nakreślenia wizerunku bezdomnej kobiety jako matki.

2. STYLE ŻYCIA RODZINY

Rodzina przechodzi przez pewne fazy funkcjonowania, niekiedy określane jako fazy życia rodziny, ma także swoją historię. Ta struktura ma swój indywidualny, specyficzny styl, wewnętrzny sposób życia, wyrażania uczuć, okazywania zrozumienia czy stosunku do innych osób.

⁴ K. Pospiszyl, *Ojciec a rozwój dziecka*, s. 45.

⁵ Por. H. Misiewicz, *Rola rodziny w kształtowaniu postaw*, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1986, s. 75.

⁶ Wypowiedzi osób zawarte w artykule zostały przytoczone po dokonaniu transkrypcji nagrań audio z zastosowaniem uproszczonych symboli transkrypcji, które zestawili D. Silverman. Szerzej zob. tenże, *Interpretacja danych jakościowych. Metody analizy rozmowy, tekstu i interakcji*, PWN, Warszawa 2008, s. 328; tenże, *Prowadzenie badań jakościowych*, PWN, Warszawa 2009, s. 431. Ze względu na zachowanie pełnej ochrony danych osobowych nazwy miast, imiona i nazwiska celowo zostały w tekście pominięte, natomiast imiona bezdomnych kobiet zostały zmienione. Niektóre fragmenty narracji wykorzystane w artykule zostały zamieszczone w książce B. Szluz, *Świat społeczny bezdomnych kobiet*, Wydawnictwo Bonus Liber, Warszawa 2010.

⁷ Szerzej zob. tamże, s. 128–130.

W literaturze przedmiotu wyodrębniono pięć rodzajów negatywnych stylów wewnątrzrodzinnych⁸. Pierwszy styl wiąże się z zasadą „dzieci na pierwszym miejscu”. Występuje częściej w rodzinach większych niż małych. Jego cechą jest ogólny chaos i brak porządku w organizacji i zachowaniu się członków rodziny. Dzieci, wbrew tzw. pozornemu prymatowi, pozostają poza centrum życia rodziny. Funkcję opiekuńczo-wychowawczą realizuje przede wszystkim matka, z kolei ojciec pracuje zawodowo, co w konsekwencji prowadzi do dominacji męża nad żoną. Podporządkowanie się kobiety, jej uległość, zaabsorbowanie pracą, osłabia rodzinę w zakresie realizowanych przez nią funkcji. Egzemplifikacją może być fragment narracji:

Po skończeniu szkoły pracowałam trzy miesiące w (...). W swoim zawodzie. Zakład rozwiązali. Upadł zakład. Straciłam pracę. Później nie pracowałam, bo znalazłam partnera. Mieszkałam z partnerem. Mieszkałam z nim trzynaście lat. Miałam z nim dwoje dzieci. (...) Syn — szesnaście lat, córka — piętnaście. Przy ojcu zostały. Ja wtedy odeszłam. A on miał mieszkanie. Po ojcu. Oboje mamy prawa, ale dzieci mają być przy ojcu. (...) Wcześniej utrzymywaliśmy kontakty, ale ja zgubiłam stary telefon i teraz urwały się te kontakty. (Rita, 36 lat)

Kolejny styl został powiązany z zasadą „dwoje przeciw światu”. Stanowi formę związku jednostek o niskiej samoocenie, skłonnych do przejawiania wzajemnych podejrzeń i braku zaufania wobec siebie. Są przekonane, że nie mogą bez siebie żyć, co w konsekwencji wpływa na postrzeganie świata w wypaczony sposób. Dzieci w takiej rodzinie są odbierane jako czynnik destrukcyjny, zagrażający związkowi.

Jak się wyprowadzałam, to rodzina męża i mąż też był za tym, bo stwierdzili, że jemu może dom postawią, a ja całe życie będę mieszkania wynajmowała, dzieci będą ze mną. Myśleli, że on sobie z kimś życie ułoży, i że będzie kimś, no. Matka tak twierdziła, że on będzie z kimś innym. Mąż był dwa razy zobaczyć dzieci. Oni nie wiedzieli, gdzie jesteśmy. Mąż prawie miesiąc był sam. Chodził, bawił się, pił. (...) Ja się może tu ((w schronisku)) znalazłam ze swojej głupoty. Może jakbym nie miała dzieci, nie wierzyła mężowi, dorobiła się, to by było inaczej. (Maryna, 28 lat)

Trzeci styl odnosi się do zasady „bierz udział w podziale, a sam nie daj nic”. Zazwyczaj występuje w rodzinie, w której tylko jeden z rodziców jest aktywny zawodowo, z kolei drugi trwoni zarobione środki finansowe. Przykładem mogą być rodziny rozbite, skłócone, alkoholiczne. Osobą pracującą jest najczęściej kobieta, natomiast mężczyzna korzysta z jej zarobków. Więzy emocjonalne są osłabione, dzieci są zaniedbane i odrzucane.

⁸ Szerzej na ten temat zob. F.R. Ford, J. Herrick, *Family rules: family life styles*, American Journal of Orthopsychiatry 44(1974)1, s. 61–69.

Ja jeszcze jak podjęłam szkołę średnią pracowałam już. (...) Teraz w tym szpitalu pracuję najdłużej. Wcześniej pracowałam w przedszkolu. Dorywczo raz pracowałam przy poborze poborowych. I pracowałam w firmie prywatnej budowlanych, to właśnie miałam praktykę w swoim zawodzie ekonomicznym, jako referent, księgowość. Najdłużej w szpitalu, dziesięć lat. (...) Jakby nie separacja, to może byłoby jeszcze gorzej, może wynosiłby z domu różne rzeczy. Podbierał mi pieniądze. Podbierał raz, drugi. Prosiłam, żeby się zaczął leczyć. Powiedział, że nie jest chory. Nie chciał się leczyć. Teraz też gra, jest zadłużony. (...) Hazard jest okropny. (Sabina, 35 lat)

Czwarty styl rodziny określony jest przez zasadę „każdy dla siebie”. Występuje wówczas, gdy mąż i żona dążą do osiągnięcia zewnętrznego celu, umiejscowionego poza centrum życia rodziny. W strukturze panuje brak zaufania i zrzucanie odpowiedzialności na innych. Brakuje zrozumienia w zakresie wspólnego działania oraz ujednoczonego zachowania rodziców względem dzieci. Akcent jest położony na cel, który jednostka może zrealizować, co może dla siebie zdobyć, używając czy wykorzystując do realizacji celu inne osoby.

Mamy odboje prawa rodzicielskie zabrane. Prawnymi opiekunami są moi teściowie. (...) to jest mój alkoholizm. No to się zgodziłam. To zrozumiałe. No a ((mąż)) był w tym czasie za granicą. (Karolina, 32 lata)

Piąty styl jest określony przez zasadę „dopóki śmierć nas nie rozdzieli”. Rodzice przyjmują na siebie realizację obowiązków rodzinnych, które są tzw. „złem koniecznym”, dlatego czekają i poszukują rozwiązania sytuacji. Jest to oczekiwanie na rozwód, bądź w sytuacji starszych osób wiąże się z oczekiwaniem na śmierć. Dzieci są niedostrzegane, popadają w rozpacz i desperację. Powstają urazy, zdarzają się samobójstwa, a nawet morderstwa.

Później poznałam męża mojego, zrezygnowałam z pracy, bo mężczyzna jest po to aby zarabiać. Głupio zrobiłam, bo później musiałam o każdy grosz walczyć, o parę złotych. Żeby coś kupić nawet dla siebie. Mieszkałam z mężem jakieś osiem lat. Po rozwodzie odeszłam (...). Jego los syna nie interesuje, tylko, że pieniądze przysyła i tyle. Przesyła mi, bo tak sam nie byłby chętny płacić. Mieszkałam tam — u męża. Raz było lepiej, raz gorzej. Zaczął pić, coraz bardziej poniewierać mną, synem. (...) I po prostu z dnia na dzień zaraz się spakowałam, po kolejnej bójce. Zaczął wkładać do buzi dziecka czekoladę, zaczął go dusić. I odeszłam, bo policja nie reagowała na wezwania. (Gabriela, 41 lat)

J. Brągiel podkreśliła, że: „Dziecko nieprzyjęte, nigdy w świat nie wejdzie, stanie się tylko żalonym szczątkiem niespełnionych możliwości”⁹. Jeżeli zatem dziecko ma poczucie, że rodzicom na nim nie zależy, nie koncentrują się na jego potrzebach, nie poświęcają mu wystarczającej ilości swojego czasu, a może nawet

⁹ J. Brągiel, *Wychowanie w rodzinie niepełnej*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Opole 1990, s. 17.

przeszkadza im ono w realizacji dążeń osobistych czy zawodowych, może mieć problemy z akceptacją samego siebie. Na atmosferę wychowawczą w rodzinie składają się zatem nie tylko stosunki między rodzicami, które są bardzo istotne, jak również ogólny nastrój panujący w domu, lecz także stosunek rodziców do dzieci, który ma wpływ na rozwój dziecka i na kształtowanie jego postaw.

3. RODZINA A BŁĘDNE WYBORY MŁODYCH KOBIET

Odejście jednego z rodziców może wiązać się z trudnościami w realizacji funkcji rodziny, szczególnie natury ekonomicznej oraz emocjonalnej, łączących się z odczuwaniem osamotnienia biologicznego i psychicznego. Mając na uwadze przeprowadzone badania, należy podkreślić, iż spośród 56 badanych kobiet 36 wychowywało się w rodzinie pełnej, 15 — w niepełnej (w rodzinie samotnej matki — 11, samotnego ojca — 4), 1 wychowywali dziadkowie. W procesie wychowania 6 kobiet uczestniczył ojczym, a 3 — macocha. W pewnym momencie życia, 4 kobiety trafiły do pogotowia opiekuńczego, 4 do domu dziecka, 1 do ośrodka szkolno-wychowawczego. W czasie poprzedzającym znalezienie się w placówkach opiekuńczych, proces wychowania respondentek przebiegał w rodzinach dysfunkcyjnych, w których nabywały wzorce zachowań. Zatem część badanych jednostek nie doświadczała, nie miała właściwego wzorca matki i ojca. Ten brak, jak można przypuszczać, wniósł określone bezpośrednie i odroczone skutki w ich życie. W tym paragrafie omówione zostaną dwa z nich: wczesna inicjacja seksualna oraz samotne macierzyństwo.

Problemem, który jest skutkiem funkcjonowania struktury rodziny, jest czas i sposób podejmowania przez dziecko współżycia seksualnego: czy decyzja w tym zakresie zostanie przyspieszona, czy opóźniona. Wychowywanie się z obojgiem rodziców zdecydowanie opóźnia wiek inicjacji i zmniejsza intensywność kontaktów seksualnych (dotyczy to głównie dziewcząt). Nieobecność lub niedostępność uczuciowa jednego z rodziców sprzyja nawiązywaniu kontaktów z rówieśnikami przejawiającymi zachowania dewiacyjne i swobodę seksualną. Sytuacja rozwodu rodziców skutkuje pojawieniem się u nastolatków skłonności do przeżywania zaburzeń nastroju i niepokoju, są one bardziej depresyjne, mają zmieniony obraz siebie, a w konsekwencji rozładowują swoje napięcia w aktywności seksualnej. Rozwód rodziców szczególnie destrukcyjnie wpływa na stosunek dziewcząt do własnej płciowości, są bardziej niż chłopcy narażone na wczesną inicjację seksualną, częstsze kontakty seksualne, jak również dostrzega się u nich tendencję do zmiany partnerów¹⁰.

Kiedy dowiedział się, że jestem w ciąży to się zmył. Potem mój tata oskarżył go o gwałt, ale on mnie nie zgwałcił. Potem dowiedziałam się,

¹⁰ Por. D. Kornas-Biela, *Psychologiczne przyczyny rodzicielstwa młodocianych*, Roczniki Nauk Społecznych 24(1996)2, s. 134.

że ma żonę i dwójkę dzieci, każde z inną. No i też okłamał mnie, bo powiedział, że ma dwadzieścia siedem lat, a był o wiele starszy. (...) Opiekun prawny mojego dziecka wniósł sprawę do sądu. Opiekunem jest ciocia. Moi rodzice mieli mieć sprawę w sądzie o ograniczenie praw rodzicielskich do mnie, dlatego nie mogą zostać opiekunem prawnym Leona. (Kornelia, 18 lat)

Jak już wcześniej zaznaczono, drugim skutkiem dysfunkcyjności rodziny może być samotne macierzyństwo. W literaturze przedmiotu można odnaleźć klasyfikację odnoszącą się do tego zagadnienia¹¹. Pierwszą wyodrębnioną kategorię stanowią samotne matki z „przypadku”. Są to najczęściej młode kobiety, z niższym poziomem wykształcenia (najczęściej jest to wykształcenie zasadnicze zawodowe), nieposiadające odpowiednich kwalifikacji i doświadczenia zawodowego. W nawiązaniu do bezdomnych kobiet można tę kategorię dostrzec w narracji:

Poszłam do zawodówki, na cukiernika. Teraz się uczę, jeszcze rok mi został. Nawet mi się podoba ten zawód. (...) Nie miałam gdzie mieszkać, no i powiedziałam pedagog w szkole, jaka jest sytuacja, no i pedagog dzwoniła po tych wszystkich domach, czy jest jakieś wolne miejsce i siostra ((kierownik schroniska)) przyjęła mnie. (...) Właśnie jestem teraz w ciąży. Mój chłopak jest tymczasowo aresztowany w zakładzie karnym. Czekam, czy wyjdzie, nie wiadomo co będzie. (...) Jego ojciec jest troszkę pijak. Mamy nie ma, bo wpadła dziesięć lat temu pod auto. Po prostu nie ma. Nie mogę na nikogo liczyć, ani z jego rodziny, ani z mojej. (Amelia, 19 lat)

Kolejna kategoria jest określana jako „nieposzukiwane” samotne macierzyństwo. Zaliczono do niej kobiety w średnim wieku o niskich kwalifikacjach zawodowych, bierne zawodowo, korzystające ze wsparcia ośrodków pomocy społecznej. Ilustracją może być fragment narracji:

Wydaje mi się, że gdyby nie dzieci, to bym z życiem skończyła, ale dzięki dzieciom żyję. Podtrzymują mnie na duchu. Na kursy ((do centrum integracji społecznej)) chodzę dzięki nim. (...) Czasem się śmieję, że mama uczy się, idzie ziemniaki gotować, zupę pomidorową gotować, dzięki nim jestem aktywna. Staram się ich wychowywać tak, jak matka mnie wychowywała, ale jakoś tak mi nie wychodzi. Inne czasy. (...) Ja mam prawa ograniczone ((dzieci przebywają w placówkach opiekuńczych)), ale mogę się z nimi spotykać. (...) Myślę, że mogę ocenić moje życie dobrze, jako rola matki, dobrze. (Miroslawa, 48 lat).

¹¹ Por. M. Rymśza, M. Raclaw-Markowska, M. Środoń, *Pomoc rodzinom samotnych matek w Polsce. Rekomendacje dla polityki społecznej*, w: *Samotne macierzyństwo i polityka społeczna*, red. M. Rymśza, Wydawnictwo Instytutu Spraw Publicznych, Warszawa 2001, s. 430–435.

Trzecia kategoria jest to „nie całkiem” samotne macierzyństwo: są to kobiety pozostające we wspólnym gospodarstwie domowym z innymi osobami. Przykład można odnaleźć w następującym passusie:

Wynajmowaliśmy ((mieszkanie)) przez jakiś czas. Mieliśmy dwa pokoje. Było ciasno. Nie mieliśmy kuchni. W końcu mama się wyprowadziła od taty. Potem ja trafiłam do szpitala psychiatrycznego. I potem tutaj trafiłam ((do schroniska)), a teraz mamy kuratora i kazał nam się zejść, mieszkamy chwilowo razem ((kobieta z dzieckiem oraz jej rodzina pochodzenia)). Cała rodzina ma kuratora. (Kornelia, 18 lat)

Zdaniem P. Landwójtowicza zjawisko wczesnego macierzyństwa wiąże się z rodziną pochodzenia nastoletnich matek. Ich matki wcześniej niż pozostałe kobiety ich generacji rozpoczęły proces prokreacji i urodziły pierwsze dziecko jako nastolatki¹². Wzorce zachowań matek w tym zakresie, jak można przypuszczać, mogą być zatem przejmowane przez ich córki.

Jak zaszłam w ciążę miałam szesnaście lat. Bardzo młodo. Jeszcze jak na tamte czasy ludzie krzywo patrzyli. Do ukończenia pełnoletniości opiekunem prawnym ((córeczki)) została moja mama. Po uzyskaniu osiemnastu lat z powrotem do mnie te prawa wróciły. (...) Ja, panna z dzieckiem na wsi, nie do pomyślenia. Także ja byłam głównym sprawcą problemów. Jeszcze na wsi. (Jadwiga, 25 lat)

Przedłużająca się nieobecność, a w konsekwencji brak wzorca matki może wywoływać zarówno bezpośrednie, jak również odroczone skutki, które pojawiają się w sytuacji pełnienia roli matki w rodzinie prokreacji. Uwidacznia się to w kontekście prowadzonego procesu wychowania własnych dzieci, występują np. konflikty, przemoc dzieci wobec siebie, wagarowanie. Bezdomne kobiety akcentowały napotykaną trudność, podejmowały różne działania, które nie zawsze okazywały się skuteczne. Pojawiły się nawet obawy związane z realizowaniem funkcji prokreacyjnej, ponieważ wspomniany brak właściwych wzorców matki i ojca rodził obawy dotyczące ich odwzorowywania czy powielania.

Boję się krytyki innych ludzi, że jestem matką trójki dzieci, że źle wychowuję itd., itp. Uczę się wychowywania dzieci, bo ja nie miałam wzorca z domu. Mojej mamy ciągle nie było. To jest trudne, nie zawsze wychodzi. (Edyta, 30 lat)

Ja chyba nigdy nie będę miała dziecka, żeby mu zafundować taki los jak ja miałam. Jest takie coś jak powielanie i ja to widzę. Dziecko daje siłę. Już wszystko za mną (...). (Romana, 34 lata)

¹² Por. P. Landwójtowicz, *Samotne matki*, <www.scribd.com>, (data dostępu: 20.07.2012).

4. DYSFUNKCJONALNOŚĆ RODZIN BEZDOMNYCH KOBIEC

Dysfunkcjonalność rodzin bezdomnych kobiet stała się przyczyną ograniczenia lub pozbawienia praw rodzicielskich. Opiekę nad dziećmi sprawowali mężowie, rodzice respondentek, bądź przebywały one w placówkach opiekuńczych. Były to: domy dziecka, ośrodki szkolno-wychowawcze, pogotowia opiekuńcze, zatem ośrodki, w których część respondentek była w dzieciństwie. Z kolei niektóre dorosłe dzieci respondentek znajdowały się w zakładach karnych.

Dzieci były w (...) w domu dziecka. Cała czwórka. Prawa są ograniczone. Ja mam ograniczone. Ojciec dzieci też. (Bogna, 46 lat)

A. Przymeński podkreślił, że pomoc instytucjonalna bezdomnym rodzinom samotnych rodziców jest rozbudowana, ale podsystem działający na rzecz dzieci działa sprawniej, niż na rzecz osób dorosłych. W odniesieniu do dzieci określone są procedury postępowania i standardy, jak również funkcje działania placówek publicznych, które mają obowiązek zapewnienia im opieki i schronienia¹³. Odzyskanie dzieci z placówki opiekuńczej okazało się jednak trudne, pojawiło się nawet określenie „dzieci nie są moje, ani jego, tylko państwowe”. Respondentka podkreśliła także dylematy wiążące się z przebiegiem procesu wychowania w pogotowiu opiekuńczym. Problemy w rodzinie, a następnie jej rozpad oraz przekroczenie granicy bezdomności przez matkę, prowadziło do przebywania dzieci w placówce, co wiązało się z pojawieniem się nowych, negatywnych wzorców, a to łączyło się z przejawianiem przez dzieci negatywnych zachowań.

Dzisiaj wiedziałabym jak to zrobić, nie zaprowadziłabym dzieci, tylko bym uciekała z dziećmi. Bo okazało się, że dzieci nie są moje, ani jego, tylko państwowe. (...) A on ((ojciec)) dzieci nie chce, dzieci znajdują się w domu dziecka. Walczył o to, żeby dzieci poszły do domu dziecka, bo składały zeznanie przeciwko niemu. Walczyłam o dzieci. Lepiej jest nie oddawać dzieci do pogotowia ((opiekuńczego)), tylko uciekać razem z nimi. To jest problem i tak na przykład moje dzieci znalazły się w tym pogotowiu. Tam nabrały złych wzorców, bo tam były dzieci, co miały przestępstwa, które nie chodziły do szkoły. Wszystkiego się tam nauczyły i paliły. (Melania, 44 lat)

Dziećmi bezdomnych kobiet opiekowali się także ojcowie. Proces wychowania dzieci przebiegał zatem w rodzinie samotnego ojca. Respondentki poszukiwały innych partnerów, niektóre były uzależnione od alkoholu czy leków. Dzieci nie miały prawidłowego wzorca matki, ponieważ prawa zostały ograniczone lub odebrane.

¹³ Por. A. Przymeński, *Bezdomność dzieci w Polsce współczesnej*, w: *Pokolenie wygranych? Ciąg dalszy badań nad sytuacją dzieci i młodzieży w procesie transformacji*, red. J. Sztumski, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 2006, s.44–45.

Urodziłam dziecko, miało dwa lata, rozwiodłam się. Dziecko jest z nim, dziewczynka. Mi by dziecka nie dali, żeby nie wiem co. Żeby nie wiem jak walczyła. (Dominika, 35 lat)

Posiadanie praw do opieki nad dziećmi przez część badanych jednostek zostało zachowane, lecz one same nie sprawowały swoich funkcji, ponieważ odchodziły z domu m.in. do nowych partnerów, nie chciały pełnić roli matki. Można przypuszczać, że w niektórych przypadkach było to związane z pojawieniem się u kobiet zaburzeń w zakresie zdrowia psychicznego, bądź występującym upośledzeniem umysłowym.

Zostawiłam córki dwie i syna. (...) dzieci się odwróciły ode mnie. (...) Nie miałam odebranych praw rodzicielskich, on też nie. Nie mam kontaktu z dziećmi, nie szukają mnie. (Konstancja, 60 lat)

Mąż się opiekował. Dzieci do mnie przychodziły. Ja mieszkałam u ojca w budynku gospodarczym. Tatuś mówił, że zrobimy pokój, to może jedno dziecko weźmiesz, a ja nie chciałam. Ja więcej spałam, brałam tabletki na sen po kilka. Ja nie chciałam tych dzieci, miałam coś z tą głową. (Natalia, 64 lata)

W międzyczasie były sprawy sądowe, gdzie dzieci mają być. Wiadomo, że ja nie mogłam ich wziąć ze względu na chorobę ((psychiczną)) i na warunki mieszkaniowe i sąd zadecydował, że mają iść do ojców. (Adrianna, 29 lat)

Odejście respondentek i pozostawienie dzieci było także związane z występowaniem zjawiska przemocy w rodzinie oraz niemożnością pozostawiania w lokalu, którego właścicielem był mężczyzna. Brak mieszkania, pobyt kobiet w schronisku dla bezdomnych, był związany z koniecznością pozostania dzieci przy ojcu lub ich pobytem w placówce opiekuńczej.

Syn — szesnaście lat, córka — piętnaście. Przy ojcu zostały. Ja wtedy odeszłam. A on miał mieszkanie. Po ojcu. Oboje mamy prawa, ale dzieci mają być przy ojcu. (...) Teraz to jest najważniejsze, żeby odzyskać dziecko ((trzenie)). Dziecko jest (...), w domu małego dziecka. Najbardziej się boję, że mogę stracić dziecko. (Rita, 36 lat)

Schroniska dla osób bezdomnych nie są przygotowane i często nie przyjmują rodziców z dziećmi. A. Przymeński podkreślił, że do schronisk trafiają także osoby ze środowisk patologicznych lub niedostosowane społecznie, którym należy narzucić normy prawidłowych zachowań korzystne dla dzieci¹⁴. Zatem schroniska nie są właściwą placówką dla dzieci, ponieważ kontakt z osobami dorosłymi ze wspomnianych środowisk nie sprzyja właściwemu przebiegowi procesu socjalizacji.

Dzieci bezdomnych kobiet pozostawały także pod opieką rodziców respondentek, prawa rodzicielskie zostały badanym osobom ograniczone, bądź odebrane.

¹⁴ Por. tamże, s. 47.

Wiązało się to z np. z uzależnieniem od alkoholu, brakiem lokalu mieszkalnego, sytuacją braku zatrudnienia, niewłaściwym wypełnianiem funkcji rodziny.

Ja nie utrzymuję kontaktów z rodziną. (...) No, co ja jej powiem, jak dziecko mnie nie widziało na oczy. Malutkie było, no co — mama jej powiem (płacze). Wtedy doszło do rozstania, także, że nie. Miałam innego mężczyznę, lubiłam się napić. (Iga, 60 lat)

Sąd przyznał opiekę mamie. Ja mam ograniczone prawa do dzieci. Powiedział sąd, że jak ureguluje się moja sytuacja bytowa, to mam szansę odzyskać. Ale de facto jest to niemożliwe po prostu. Można gdybać. Stała praca, dobre zarobki i tak dalej. Ale jest to bardzo ciężkie, tym bardziej, że jest jeszcze dwójka młodszych dzieci. Sytuacja trwa sześć lat po prostu. Córka i synek mieszkają u rodziców. Mąż też ma ograniczone prawa. (Karina, 32 lata)

Na kontekst braku zarówno wzorca matki, jak również ojca, zwróciła uwagę respondentka, której córka była wychowywana przez babcię. Nie można bowiem zastąpić matki i ojca w pełnieniu ich ról rodzicielskich.

Praktycznie wyglądało to trochę inaczej, mama przywoziła ją i jechała po południu. Po czym zostawiałam Marysię, ale do godziny trzeciej były ze mną (...). No nie powiem, że źle ją gdzieś matka wychowywała, albo coś. Wolałabym żeby była przy mnie, ale nie mogę jej teraz zabierać kontaktu z babcią. (Jadwiga, 25 lat)

Dziecko spotyka w środowisku wychowawczym tzw. modele, najwięcej cech przyspieszających proces modelowania mają rodzice. Rodzice i osoby z najbliższego otoczenia dziecka dostarczają pierwszych wzorów naśladowania, które są najbardziej trwałe. W narracjach respondentek pojawiły się obawy związane z problemem uzależnień, zarówno ich samych podczas ciąży, jak również w odniesieniu do dzieci.

Cały czas myślałam o dzieciach, nawet jak piłam, bo mi tylko dzieci w głowie. Mogłam to inaczej zrobić, jak już byłam na schronisku, przestać pić. (Bogna, 46 lat)

Wolę, żeby moje dzieci siedziały w domu, dlaczego mają chodzić w jakieś towarzystwo. Mój syn buntuje się teraz, ma piętnasty rok, nie, dojrzewa, boję się żeby on nie zaczął palić papierosy, nie. Siedzi w domu przed Internetem, raz przyszedł rachunek na dwieście pięćdziesiąt złotych. (Olga, 43 lata)

Bezdomne matki odnosiły się w narracjach do problemu przemocy w rodzinie. Brak umiejętności związanych z realizowaniem funkcji opiekuńczo-wychowawczej, pełnieniem roli matki, skutkowało przejawianiem przemocy wo-

bec dzieci. Dorosłe dzieci stosowały z kolei przemoc wobec matek, można się zatem odnieść do spotykanego w literaturze stwierdzenia: „bici biją”¹⁵.

Czasami dzieci, jak zasłużą, to trzeba dać im klapsa. Staram się ich nie bić, nie stosować przemocy ani psychicznej, ani fizycznej. Klaps nie jest dobry, ale do nich nie dociera. Trzeba w kółko to samo. Jak dam klapsa, to mam wyrzuty sumienia. (Edyta, 30 lat)

Jak mnie poniewierał. On ((syn)) głupiał, jak wypił, to takie coś dostawał. Bił mnie po głowie i za włosy. (...) Ja uwinęłam bicz sama na siebie. Poszłam do pracy i powiedziałam, że pracowałam i pociągnęłam kabel i mnie ubił w głowę. On mnie bił głową o ścianę. Pięściami w głowę, ciągnął za włosy. Łopatki, to miałam takie sine. Gdybym się nie usunęła, to bym kogoś rana nie dożyła. On furii dostawał. (Alberta, 72 lata)

W literaturze przedmiotu, splot negatywnych cech statusu ekonomicznego, społecznego i kulturalnego w funkcjonowaniu rodziny, określono jako syndrom sytuacyjny. Trudnym warunkom bytowym rodziny towarzyszy najczęściej niski poziom wykształcenia rodziców, wielodzietność oraz patologiczne zachowania rodziców wobec innych osób, a zwłaszcza wobec dzieci. W wyniku tego na ogół pojawiają się sytuacje „bez wyjścia” i prowadzą do degradacji indywidualnej kolejnych ciągów rodzinnych¹⁶. Dzieci nie znajdują w rodzinie właściwych wzorów zachowań, tylko patologiczne. Te wzorce powielają w dorosłym życiu, np. córki prostytutki na ogół naśladują wzór życia matki i także stają się prostytutkami.

Z drugiej strony matka żadnego przykładu mi nie dała. Teraz się boję, że ja synowi przykładu nie dam, bo są ludzie, którzy mu mogą powiedzieć ((kobietaprostituowała się)). Boję się, że on się odwróci i pójdzie. Całe ręce mam w tatuażach, boję się, że zapyta — *mamo, a co to jest?* (Brygida, 28 lat)

W literaturze przedmiotu podkreślono, że dzieci odrzucane przez matkę wykazują brak zaufania do siebie oraz innych ludzi, wysoki poziom lęku, niezdolność do funkcjonowania na poziomie swoich możliwości intelektualnych. Jeśli natomiast związek zachodzący między matką a dzieckiem cechuje bezpieczeństwo, ciepło w kontaktach oraz minimum frustracji, uczy się ono, iż otaczającemu światu można ufać¹⁷. Pierwsze bowiem doświadczenia społeczne zdobyte przez jednostkę w rodzinie wpływają na kształtowanie się stosunku do samego siebie oraz innych ludzi.

¹⁵ Szerzej na ten temat pisze m.in. *Bici biją*, red. J. Bińczycka, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2001, s. 112.

¹⁶ Por. R. Grochocińska, *Psychospołeczne sytuacje dzieci z rodzin rozbitych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1992, s. 97; J. Brągiel, *Rodzinne i osobowościowe uwarunkowania sukcesu szkolnego dziecka z rodziny rozwiedzionej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 1994, s. 20–21.

¹⁷ Por. H. Rylke, G. Klimowicz, *Szkola dla ucznia, jak uczyć życia z ludźmi*, WSiP, Warszawa 1982, s. 182.

Dokonując analizy polskich regulacji prawnych trudno się dopatrzeć jasno określonych zapisów dotyczących dzieci, które pozostają pod opieką swoich bezdomnych rodziców. W odniesieniu np. do przepisów dotyczących domów dla matek z małoletnimi dziećmi i kobiet w ciąży nie ma zapisu o fakcie bezdomności dzieci. Problem pojawia się także w sytuacji narodzin dziecka, gdy jego matka jest w świetle prawa osobą bezdomną. Dziecku przypisuje się adres ostatniego stałego meldunku matki, a jeżeli matka nie posiada meldunku, to dziecko nie może otrzymać numeru PESEL. Skutkiem jest m.in. brak możliwości skorzystania ze świadczeń opieki zdrowotnej. Problem bezdomności dzieci jest omijany, ponieważ jest trudny. W polskim społeczeństwie część dzieci z uwagi na problem bezdomności rodziców rodzi się i żyje jako osoby wykluczone społecznie¹⁸.

W kontekście prowadzonych analiz rodzi się pytanie dotyczące zagadnienia sprawowania opieki przez dorosłe dzieci nad bezdomnymi matkami. W odniesieniu do przeprowadzonych badań można zauważyć, iż dzieci bezdomnych kobiet nie opiekowały się swoimi matkami, a nawet w wielu przypadkach nie nawiązywały z nimi kontaktu. U respondentek pojawiła się wątpliwość dotycząca procesu wychowania dzieci, rodziły się pytania dotyczące niewłaściwego jego przebiegu, który skutkowało odrzuceniem ich przez potomstwo. Egzemplifikacją mogą być fragmenty narracji:

Mam sześcioro dzieci. Są samodzielne. Mają swoje dzieci, swoje rodziny. Nie mam kontaktu. (Sylwia, 64 lata)

Dzieci tego nie chcą, każdy jest zajęty sobą, swoją rodziną, problemami. Każdy myśli o sobie. Oni nawet nie wiedzą, że jestem tu ((w schronisku)). (Sylwia, 64 lata)

Nie chciałabym być dzieciom ciężarem. Tak nieraz się modłę, że bym się nie obudziła więcej. (...) Trudno jest im kontaktować się ze mną. (Stefania, 71 lat)

Ona ((córka)) tu ((do schroniska)) prawie w ogóle nie przychodzi. Zięć przychodzi. Zięć nie jest taki. A ona nie. Widocznie w jakimś momencie popełniłam błąd wychowując ją. Tak mi się wydaje. Trudno powiedzieć. (Aleksandra, 71 lat)

Wszyscy ((wyjechali za granicę)) za pracę, mam nadzieję, że wrócą. Nie mam wiadomości od nich. (Kazimiera, 65 lat)

Dzieci koncentrowały się na własnej rodzinie, prokreacji, na zaspokajaniu własnych potrzeb, nie podejmowały działań ukierunkowanych na realizację opieki nad matkami, które znajdowały się w schroniskach dla bezdomnych kobiet.

¹⁸ Por. B. Szluz, H. Klonowska, *Instytucjonalne wsparcie bezdomnych rodzin samotnych rodziców*, w: *Rodzina, szkoła, środowisko lokalne. Współczesne wyzwania*, red. B. Szluz, W. Walc, Wydawnictwo Koraw, Rzeszów 2011, s. 39–40.

5. PODSUMOWANIE

Dokonując analizy literatury przedmiotu, w której podejmowana jest problematyka bezdomności, można dostrzec, iż najczęściej podejmowane są badania, w których respondentami są mężczyźni. Ten aspekt można wiązać m.in. z największym odsetkiem mężczyzn w populacji bezdomnych osób, a w związku z tym z łatwiejszym dostępem do respondentów. Zdecydowanie rzadziej podejmowana jest problematyka bezdomności kobiet, dzieci, a także rodzin. Studia nad zjawiskiem bezdomności pozwalają przypuszczać, iż bezdomność mężczyzn jest w niektórych aspektach zbieżna z bezdomnością występującą wśród kobiet. Osobno natomiast należy podchodzić do bezdomności rodzin samotnych matek czy jeszcze rzadziej spotykanej wśród samotnych ojców, bądź rodzin czy dzieci.

Rozważania, w których odniesiono się do własnych badań, pozwoliły na zarysowanie obrazu czy sytuacji bezdomnych kobiet, które są matkami, ale nie opiekują się dziećmi, bądź po wyjściu z problemu podjęły starania mające na celu ich odzyskanie. Zauważono, iż problemy, które pojawiły się u kobiet, zaistniały także w wielu przypadkach w życiu dzieci, np. zjawisko przemocy, uzależnień, prostytucji. Pojawiło się odniesienie do dziedziczenia bezdomności widoczne w sformułowaniu: „bezdomne dzieci bezdomnych rodziców”, bowiem podczas prowadzenia badań ojciec, matka, syn, córka, także synowa itd. byli bezdomnymi osobami.

Nasuwa się wniosek, że ważnym zadaniem jest prowadzenie intensywnych działań mających na celu edukowanie bezdomnych rodziców, ponieważ niejednokrotnie wywodzą się oni z dysfunkcyjnych rodzin i mogą nie posiadać prawidłowego wzorca w zakresie właściwego pełnienia ról rodzicielskich. Jest to istotne w kontekście ewentualnego dziedziczenia bezdomności przez dzieci i rozwoju deficytów funkcjonowania społecznego¹⁹.

THE HOMELESS WOMAN AS MOTHER

Summary

This article is based on a larger research study by the author conducted in 2009 among 52 homeless women in the podkarpackie voivodship. Subjects were selected based on the criteria of age, place of residence during the research, and occasional or permanent residence in the shelter. Using the biographical method and narrative interview technique, which is a particular form of free or in-depth interview, the study attempts to outline the image of the homeless woman as a mother.

¹⁹ Por. A. Białas, *Skutki bezdomności matek dla postrzegania i funkcjonowania społecznego ich dzieci*, w: *Ubóstwo a pomoc społeczna*, red. D. Zalewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997, s. 143–144; A. Nowakowska, *Układ stosunków rodzinnych osób bezdomnych*, w: *Psychospołeczny profil osób bezdomnych w Trójmieście*, red. M. Dębski, S. Retowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2008, s. 329.

Keywords: homelessness, homeless women

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

Słowa kluczowe: bezdomność, bezdomność kobiet

KS. JAN NIEWĘGŁOWSKI SDB
UKSW, Warszawa

ROZWÓJ TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO W LATACH 1888–1910

W artykule zostanie przedstawiony rozwój Towarzystwa Salezjańskiego w okresie rektoratu ks. Michała Rua¹, pierwszego następcy ks. Jana Bosko², jako Przełożonego Generalnego Towarzystwa Salezjańskiego, w którym to czasie salezianie przybyli na ziemię polskie. Na pierwszym miejscu zostaną omówione postępy pracy salezjanów na obszarach misyjnych, a następnie kontynuacja dzieł

¹ Michał Rua (1837–1910). Urodził się niedaleko Turynu w wielodzietnej rodzinie. Jako młody chłopiec uczęszczał do oratorium ks. Jana Bosko na Valdocco. W 1860 r. otrzymał święcenia kapłańskie. Był pierwszym księdzem salezjaninem. Ksiądz J. Bosko powierzał mu bardzo odpowiedzialne funkcje w Zgromadzeniu. Po jego śmierci ks. M. Rua został jednogłośnie wybrany na przełożonego generalnego Towarzystwa Salezjańskiego. Funkcję tę pełnił aż do śmierci. Został ogłoszony błogosławionym przez papieża Pawła VI w 1972 r. Por. S. Szmidt, *Święci. Błogosławieni. Słudzy Boży Rodziny Salezjańskiej*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2005, s. 62; F. Desramaut, *Życiorys księdza Michała Rua, pierwszego następcy księdza Bosko (1837–1910)*, tłum. T. Jania, Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego, Kraków 2009, s. 9.

² Jan Bosko urodził się 15 sierpnia 1815 r. w Becchi, koło Turynu. Wcześniej utracił ojca. Pomimo wielkich trudności finansowych zdołał ukończyć szkołę podstawową i średnią. Następnie wstąpił do wyższego seminarium duchownego w Chieri, gdzie otrzymał święcenia kapłańskie 5 czerwca 1841 r. Na polecenie swojego ordynariusza, w latach 1841–1844, zamieszkał w Turynie, gdzie podjął studia z zakresu teologii pastoralnej. W tym czasie, poproszony przez dyrektora Konwiktu ks. Giuseppe Cafasso, został kapelanem w jednym z turyńskich więzień oraz zajął się bezdomną młodzieżą turyńską, która znajdowała się w trudnej sytuacji moralnej i ekonomicznej. W 1847 r. założył dla niej pierwsze dzieło — Oratorium. Była to swego rodzaju świetlica środowiskowa, gdzie młodzież spędzała czas na godziwych rozrywkach. Aby nieść jej większą i skuteczniejszą pomoc, rozpoczął on organizowanie szkół zawodowych, ogólnokształcących, kolegiów, internatów i innych instytucji wychowawczych służących młodzieży. Po długoletniej z nią pracy, wypracował własną metodę wychowawczą, którą nazwał systemem prewencyjnym. Odwoływał się on do rozumu, religii i miłości wychowawczej. W celu kontynuacji zapoczątkowanego przez niego dzieła założył Towarzystwo Salezjańskie (salezianie). Przyczynił się również, jako współzałożyciel, do powstania zgromadzenia Córek Maryi Wspomożycielki (salezjanki), które z kolei podjęły pracę z dziewczętami będącymi w potrzebie moralnej i materialnej. Zmarł 31 stycznia 1888 r. Beatyfikowano go w 1929 r., natomiast papież Pius XI kanonizował go w 1934 r. Por. S. Wilk, *Jan Bosco*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. J. Duchniewski, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997, t. VII, k. 760–762; J. Niewęgłowski, *Bosko Jan*, w: *Encyklopedia Pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, Wydawnictwo Żak, Warszawa 2003, t. I, s. 422–425; P. Braido, *L'esperienza pedagogica di Don Bosco*, LAS, Roma 1988, s. 131.

salezjańskich we Włoszech, Francji i Hiszpanii, jak również przeszczepianie metody wychowawczej ks. Jana Bosko w krajach europejskich, w tym na ziemi polskie.

1. DZIAŁALNOŚĆ WYCHOWAWCZA NA MISJACH

Przełom XIX i XX wieku charakteryzował się wielką ekspansją państw europejskich na inne kontynenty. Wielkie mocarstwa dzieliły glob, tworząc kolonie. Włochy jako kraj czyniły także podobne próby, z racji własnego ubóstwa i presji demograficznej³. Masowe zjawiska miały także wpływ na rozwój misyjny Towarzystwa Salezjańskiego, które kierowało się przede wszystkim pobudkami religijnymi i potrzebami młodzieży powyższych krajów⁴.

Działalność misyjna, zapoczątkowana za czasów ks. Jana Bosko, nasiliła się znacznie za rektoratu jego następcy, ks. Michała Rua. W tym czasie salezjanie podjęli pracę w prawie wszystkich krajach obu Ameryk i stawiali pierwsze kroki w Azji i Afryce. Wspólnoty misyjne, dotąd złożone przede wszystkim z Włochów, przybierały coraz częściej charakter międzynarodowy⁵.

W czasie rektoratu ks. Michała Rua salezjanie rozpoczęli swoją działalność oświatową i wychowawczą w dziewięciu dalszych krajach Ameryk: Kolumbii (1889), Peru (1891), Meksyku (1892), Wenezueli i Brazylii (1894), Boliwii i Paragwaju (1896), Salwadorze i Stanach Zjednoczonych (1897). Do Kolumbii salezjanie przybyli dzięki długoletnim staraniom rządu i biskupa Bogoty, który interweniował nie tylko w Turynie, ale także w Watykanie. Na prośbę papieża Leona XIII grupa misjonarzy wyruszyła do Bogoty w 1890 r. Po przybyciu do stolicy zorganizowano szkołę zawodową, zwaną „kolegium Leona XIII”. Natomiast w Barranquilla salezjanie przejęli prowadzenie parafii. W 1893 r. w Fontibón otwarto nowicjat. Trzy lata później erygowano prowincję kolumbijską. W 1905 r. zorganizowano szkołę rolniczą. Salezjanie otoczyli opieką również trędowatych, jako że wielka liczba mieszkańców kraju była dotknięta tą chorobą⁶.

W 1891 r. salezjanie przybyli do Peru. W Limie rozpoczęli działalność oratoryjną, aby następnie zbudować szkołę św. Franciszka Salezego do nauczania różnych zawodów. Dalszą działalność salezjańską ułatwił senat Peru w 1896 r., zatwierdzając tworzenie szkół salezjańskich. Wielu salezjanów przybyło do Peru z powodu rewolucji w Ekwadorze. Nowe siły ułatwiły zbudowanie dwóch

³ Por. J. Gierowski, *Historia Włoch*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1985, s. 510.

⁴ Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, LAS, Roma 1988, t. III, s. 47.

⁵ Por. A. Świda, *Towarzystwo Salezjańskie. Rys historyczny*, Inspektorat Towarzystwa Salezjańskiego, Kraków 1984, s. 38.

⁶ Por. F. Desramaut, *Życiorys księdza Michała Rua, pierwszego następcy księdza Bosko*, s. 144.

dalszych placówek: szkoły rolniczej w Arequipa (1897) i kolegium w Callao (1898). W latach 1905 i 1906 na prośbę Indian podjęto pracę w Cusco i Piura⁷.

W 1887 r. w Rzymie ks. Jan Bosko na spotkaniu z uczniami kolegium latynoamerykańskiego powiedział, że on nie zdoła wysłać salezjanów do Meksyku, ale ma pewność, że uczyni to jego następca. Jego słowa sprawdziły się w 1892 r., kiedy ks. Michał Rua wysłał pierwszych salezjanów do stolicy Meksyku, aby przejęli prowadzenie domu dziecka. Wkrótce, oprócz powyższego dzieła, zbudowano szkołę o profilu ogólnokształcącym i zawodowym (drukarnstwo, stolarstwo, krawiectwo, szewstwo, mechanika, introligatorstwo). Dom „Santa Julia” stał się domem macierzystym salezjanów meksykańskich, a także pierwszym domem formacyjnym. Ze względu na liczne prośby, w 1894 r. w Puebla zorganizowano drugą szkołę dla rzemieślników. W 1901 r. w Morelia otwarto szkołę rolniczą. Rok później powierzono salezjanom dom dziecka w Guadalajara, a następnie szkołę rzemieślniczą z warsztatami. W 1903 r. oddano im w centrum stolicy parafię św. Agnieszki⁸.

Dzieło salezjańskie w Wenezueli zapoczątkowali współpracownicy salezjańscy⁹. Pierwsi salezjanie pojawili się tam dopiero w 1894 r. i przejęli od państwa dużą szkołę zawodową. Pierwszym jej dyrektorem został ks. Enrico Riva. Inny salezjanin, ks. Felice Andrea Bergeretti, zorganizował w 1898 r. szkołę podstawową w Valencia. W tym samym czasie w tej miejscowości wybuchła epidemia cholery. Budynki szkolne posłużyły do zorganizowania opieki szpitalnej. Ludność doceniła postawę salezjanów i ofiarowała im prowadzenie następnej szkoły ogólnokształcącej w San Rafael, którą w 1906 r. przeniesiono do Maracaibo¹⁰.

W 1894 r., na prośbę Stolicy Apostolskiej, Towarzystwo Salezjańskie podjęło się organizacji struktur kościelnych w Mato Grosso w Brazylii. Pierwsi misjonarze przybyli do Cuiaby, gdzie otrzymali parafię, kolegium i szkołę rolniczą. Tereny Mato Grosso zamieszkiwały bardzo silne i niebezpieczne plemiona indiańskie Bororos i Xavantes. Nieskuteczne okazało się użycie wobec nich dużych sił wojskowych. Dlatego miejscowy rząd zwrócił się do salezjanów z prośbą o podjęcie pracy misyjnej wśród tubylców. Rozpoczęto ją z wielkimi trudnościami.

⁷ Por. M. Wirth, *Da Don Bosco ai nostri giorni*, LAS, Roma 2000, s. 290.

⁸ Por. H.F. Castellanos, V.E. Olmos, *Implantación de la Obra salesiana en México*, w: *Inse- diamenti e iniziative salesiane dopo Don Bosco. Saggi di storiografia*, red. F. Motto, LAS, Roma 1996, s. 477.

⁹ Współpracowników salezjańskich założył ks. Bosko. Były to osoby, które od samego początku jego pracy z młodzieżą wspierały go materialnie i duchowo oraz pomagały mu w prowadzeniu oratorium. Obecnie stanowią, obok salezjanów i salezjaneek, trzecią gałąź Rodziny Salezjańskiej.

¹⁰ Por. F. Desramaut, *Życiorys księdza Michała Rua, pierwszego następcy księdza Bosko*, s. 149.

Po długich latach wysiłków zdołano zapanować nad ich agresją wobec białych. Praca z nimi trwa do dzisiaj¹¹.

W 1890 r. prezydent Boliwii Mariano Baptista zaprosił salezjanów do swojego kraju. Pierwszym był ks. Giacomo Costamagna. Prezydent osobiście zaangażował się w założenie placówki wychowawczej dla młodzieży boliwijskiej. Większa grupa salezjanów, w liczbie siedmiu, dotarła do Boliwii w 1896 r. Po długiej podróży przez Kordyliery przybyli do La Paz. Zostali entuzjastycznie przyjęci zarówno przez władze, jak i miejscową ludność. Następnego roku rozpoczęły działalność dwie szkoły na poziomie podstawowym, jedna w La Paz, druga w Sucre. Większą część społeczeństwa tego kraju stanowili Indianie. Dla nich zostały zorganizowane w prowadzonych szkołach specjalne oddziały¹².

Po kilku nieudanych próbach podejmowanych przez księdza J. Bosko, krajem, gdzie nie byli obecni salezjanie, pozostawał Paragwaj. Dopiero w 1894 r. ks. Luigi Lasagna podpisał odpowiednie umowy z rządem. Po osiedleniu się w Asunción w 1896 r. przystąpiono, wzorem innych krajów, do organizacji nauczania zawodowego poprzez otwarcie szkoły sztuk i zawodów. W 1900 r. w Concepción uruchomiono oratorium i szkołę z nauczaniem podstawowym i średnim. Podjęto również pierwszą próbę pracy z Indianami Chaco. Okazały się one nieudane. Dopiero po kilkunastu latach zorganizowano dla nich regularną misję i szkolnictwo¹³.

Na teren Ameryki Środkowej salezjanie przybyli w 1897 r. Pracę rozpoczęli w Salwadorze. Miejscowe władze oddały im do prowadzenia szkołę rolniczą. Salezjanie zorganizowali ponadto działalność oratoryjną dla miejscowej młodzieży. W tym samym roku na Antylach Holenderskich, w miejscowości Curaçao, otworzyli sierociniec¹⁴.

W 1897 r. podjęto pracę w Stanach Zjednoczonych. Początkowo ograniczała się ona do prowadzenia duszpasterstwa w środowiskach emigrantów włoskich. W San Francisco (Kalifornia) salezjanie prowadzili parafię Świętych Piotra i Pawła. W następnym roku otrzymali drugą parafię. Natomiast w Oakland (Kalifornia) zorganizowano parafię dla emigrantów portugalskich¹⁵. Na wschodnie wybrzeże Stanów salezjanie przybyli w 1898 r. W Nowym Jorku podjęli się prowadzenia dwóch parafii: św. Brygidy i Przemienienia Pańskiego. Poza działalnością

¹¹ Por. A. da Silva Ferreira, *O sistema educativo de Dom Bosco e a educação brasileira 1883–1932*, w: *L'educazione salesiana dal 1880 al 1922*, red. J.G. Gonzalez, G. Loparco, F. Motto, S. Zimniak, LAS, Roma 2007, t. 2, s. 149; M. Wirth, *Da Don Bosco ai nostri giorni*, s. 264.

¹² Por. T. Argeo Corona Cortes, *La educación salesiana en Bolivia, la Paz y Sucre, 1896–1922. Análisis Histórico de las instancias y acciones educativas*, w: *L'educazione salesiana dal 1880 al 1922*, t. II, s. 98.

¹³ Por. A. Auffray, *Beato Michele Rua*, SEI, Torino 1972, s. 101.

¹⁴ Por. M. Wirth, *Da Don Bosco ai nostri giorni*, s. 293.

¹⁵ Por. F. Motto, *Una svolta nella pastorale giovanile del primo dopoguerra nella parrocchia italiana di San Francisco (California — USA)*, w: *L'educazione salesiana dal 1880 al 1922*, t. II, s. 337.

parafialną prowadzili oratorium, organizowali kursy wieczorowe dla młodzieży, zaczęli wydawać tygodnik „L’Italiano in America”, stworzyli „sekretariat ludowy” pomagający w znalezieniu pracy i łagodzący częste nieporozumienia i konflikty wśród włoskiej ludności¹⁶.

Na terenie Palestyny w drugiej połowie XIX wieku działał ks. Antonio Belloni. Pełnił on funkcję wykładowcy i kierownika duchowego wyższego seminarium w Beitjale koło Jerozolimy. Był również wrażliwy na nędzę materialną i moralną miejscowych dzieci i młodzieży. Dla nich w 1874 r. zbudował sierociniec w Betlejem, gdzie zamieszkało około pięćdziesięciu sierot. Cztery lata później zorganizował w Beitjemel szkołę rolniczą, zaś przy domu w Betlejem wybudował internat, w którym znalazło miejsce około stu pięćdziesięciu chłopców. W 1886 r. zorganizował trzecią placówkę, w Cremisan. Dla opieki nad prowadzonymi dziełami założył w 1874 r. zgromadzenie diecezjalne „Braci Świętej Rodziny”. Nadzieję jednak pokładał w salezjanach. W tym celu zwrócił się dwukrotnie listownie do ks. Jana Bosko, w 1875 i 1887 r.¹⁷. Ksiądz Bosko odmówił pomocy. W 1890 r. ks. Belloni spotkał się z ks. Rua i ponowił swą prośbę. Podpisano stosowne umowy. Pierwsi salezjanie w liczbie siedmiu przybyli do Palestyny rok później, w 1891 r. Ksiądz Belloni z większością swych towarzyszy wstąpił do Towarzystwa Salezjańskiego.

W 1896 r. w Nazarecie otwarto kolejną szkołę ogólnokształcącą. W 1904 r. powstała podobna szkoła w Jerozolimie, dwa lata później w Jaffie. W 1902 r. powołano do życia inspektorję Środkowego Wschodu. Do niej przyłączono dwie szkoły — w Istambule i w Smyrnie¹⁸.

Podczas pobytu w Paryżu w 1883 r. ks. Jan Bosko spotkał się z kardynałem Charles Martial Lavigerie, biskupem Kartaginy. Ten prosił go o przyjazd salezjanów do Afryki. Ksiądz Bosko odpowiedział, że zrobi wszystko co możliwe w tym względzie. Jednak pierwsi salezjanie udali się do Algierii i Tunezji dopiero za rektoratu jego następcy. W Oranie w 1891 r. salezjanie otworzyli szkołę rzemieślniczą i oratorium. W Tunezji rozpoczęto pracę w 1894 r., poprzez objęcie sierocińca wraz ze szkołą rolniczą w La Marsa koło Tunisu. W tym samym roku w Aleksandrii w Egipcie salezjanie otworzyli szkołę podstawową, natomiast salezjanie pochodzący z Anglii przeszczepiali charyzmat salezjański w Cap na terenie Afryki Południowej. W 1907 r. grupa portugalskich salezjanów rozpoczęła swoją działalność w Mozambiku, otwierając szkołę zawodową¹⁹.

¹⁶ Por. A. Auffray, *Beato Michele Rua*, s. 101; F. Desramaut, *Życiorys księdza Michała Rua, pierwszego następcy księdza Bosko*, s. 153.

¹⁷ W 1878 r. ks. Antoni Belloni udał się do Turynu i prosił ks. Jana Bosko o przyjęcie do Towarzystwa Salezjańskiego. Por. *Ze świata salezjańskiego*, Pokłosie Salezjańskie 7(1934), s. 173.

¹⁸ Por. A. Świda, *Towarzystwo Salezjańskie. Rys historyczny*, s. 39.

¹⁹ Por. F. Desramaut, *Życiorys księdza Michała Rua, pierwszego następcy księdza Bosko*, s. 155; M. Wirth, *Da Don Bosco ai nostri giorni*, s. 267.

Na prośbę portugalskiego biskupa z Mylapore niedaleko Madrasu, salezjanie przybyli do Indii. Swoją obecność na ziemi indyjskiej rozpoczęli od prowadzenia sierocińca, szkoły parafialnej i szkoły przemysłowej, która została zorganizowana przez kolonialny rząd brytyjski²⁰.

Początki działalności salezjanów w Chinach przypadają na ten sam okres. Pierwsza ich grupa dotarła do Makao 13 lutego 1906 r. Przejęli kierownictwo sierocińca i zorganizowali w nim nauczanie szkolne i warsztaty. W pierwszych latach praca misyjna i wychowawcza w Indiach i w Chinach przynosiła marne wyniki. Wpływał na to kontekst kolonialny. Znaczący rozwój salezjańskich dzieł wychowawczych w tej części świata przypadł na lata późniejsze²¹.

2. ROZWÓJ DZIEŁ SALEZJAŃSKICH WE WŁOSZACH

Oprócz dynamizmu misyjnego dał się zauważyć również rozwój dzieł salezjańskich na terenie Półwyspu Apenińskiego²². W latach 1890–1892 powstało jedenaście nowych placówek. Pięć z nich założono w Piemontcie: Trino ze szkołą i oratorium, Fozzano ze szkołą, Piova z domem wypoczynkowo-rekolekcyjnym, Ivrea z ośrodkiem powołań i formacji, Chieri ze szkołą. Nowe domy powstały w Treviglio i w Weronie. Na terenie Emilii Romagnii, w Lugo, zorganizowano oratorium. Był to region, gdzie nie ułatwiano pracy ludziom Kościoła. Salezjanie przetrwali tam dzięki dewizie ks. Bosko, który radził, aby nie mówić za dużo o polityce, ale czynić dobro ubogim dzieciom. Rozwijała się dobrze szkoła w Maceracie i w Rzymie, będąca uzupełnieniem pracy parafialnej przy kościele Najświętszego Serca Jezusowego. Natomiast z powodów ekonomicznych zamknięto szkołę w Loreto²³.

Otwarto szereg nowych dzieł na Sycylii. W Katanii zbudowano nowy gmach, w którym powstała szkoła ogólnokształcąca. Podobną uruchomiono w Messynie, która została zniszczona w czasie trzęsienia ziemi w 1908 r. Poprzez działalność oratoryjną salezjanie zaistnieli także w Ali Marina, Bronte, Marsala, Potenza, Bari i w San Severo²⁴.

W latach 1893–1895 powstały nowe placówki oświatowo-wychowawcze. Na terenie Ligurii w Savonie otwarto szkołę na poziomie podstawowym.

²⁰ Por. A. Świda, *Towarzystwo Salezjańskie. Rys historyczny*, s. 41.

²¹ Por. C. Socol, *The first twenty years of the 'Orfanato' of Macao between ideal and reality 1906–1926*, w: *Insediamenti e iniziative salesiane dopo Don Bosco*, s. 291.

²² Por. L. Caimi, *Oratori per la gioventù nell'Italia unita*, w: *Per carità e per giustizia. Il contributo degli istituti religiosi alla costruzione del welfare Italiano*, red. T. Vecchiato, G. Rocca, Fondazione Emanuela Zancan Onlus-Centro Studi e Ricerca Sociale, Padova 2011, s. 77.

²³ Por. M. Wirth, *Da Don Bosco ai nostri giorni*, s. 244.

²⁴ Por. F. Casella, *Il contesto storico-socio-pedagogico e l'educazione salesiana nel Mezzogiorno d'Italia tra richieste e attuazioni 1880–1922*, w: *L'educazione salesiana dal 1880 al 1922*, t. I, s. 302.

W Piemoncie rozpoczęło działalność kolegium w Novarze, w Lombriasco (1894) aspirantat dla chłopców z Polski, szkoła dla spóźnionych powołań w Avigliana²⁵, szkoły rolnicze w Ivrea i Fogliazzo. W 1904 r. salezianie podjęli pracę wychowawczą w Mediolanie, w Trydencie i w Gorycji, na terenie cesarstwa austro-węgierskiego. W środkowej części Półwyspu, w Umbrii, powstały placówki w Orvieto, Trevi i w Gualdo Tadino; koło Neapolu, w Castellammare di Stabia i w Catanzaro w Kalabrii²⁶. W większości były to szkoły rzemieślnicze i oratoria²⁷.

Pomimo pewnych prób zahamowania przez ks. M. Rua procesu otwierania nowych dzieł, celem ich ustabilizowania, w 1896 r. otwarto dziewięć nowych domów: Canelli, Cuorné, Intra, Legnano, Genzano, Frascati, Ferrara, Modena i Bolonia. Pod koniec stulecia salezianie przybyli do: Aleksandrii, Pavii, Sondro, Pizy, Jesi, Terranovy-Geli, Pedary, Caserty, Desenzano, Castenuovo, Perosy Argentiny, Bielly, Bovy, Lanusei, Fossano, Conegliano, Chioggi, Comacchio, Forlí, Palanzano, Livorno, Figline, Arteny, Avito i Syrakuz. Większość z tych dzieł to szkoły ogólnokształcące, rolnicze i oratoria. Niektóre z nich funkcjonowały krótko, większość przetrwała próbę czasu i rozwijały się pozytywnie²⁸.

Na początku XX wieku powołano do istnienia nowe placówki: kolonię rolniczą w Corigliano d'Otranto, parafię i oratorium w Neapolu, oratorium w Ankonie, Potenzy, Casale i Modice, szkołę podstawową i oratorium w Soverato, ośrodek dla młodzieży pracującej w Bari, szkołę dla rzemieślników w Rawennie, parafię w Gioia de Marsi i zakład dla głuchoniemych w Neapolu. Salezjanom powierzono także dwa nowe miejsca pracy w Rzymie. Pierwszym była parafia San Giovanni della Pigna, drugim — biedna dzielnica Testaccio, gdzie zostało otwarte oratorium, szkoła na poziomie podstawowym i parafia²⁹.

²⁵ Na polecenie ks. Michała Rua, w 1903 r., ks. Giuseppe Bertello przeprowadził reformę szkół rzemieślniczych prowadzonych przez salezjanów. Por. F. Ghergo, *Scuole professionali in Italia (1861–2010) tra istruzione e lavoro*, w: *Per carità e per giustizia. Il contributo degli istituti religiosi alla costruzione del welfare Italiano*, red. T. Vecchiato, Fondazione Emanuela Zancan Onlus — Centro Studi e Ricerca Sociale, Padova 2011, s. 101.

²⁶ Por. G. Barzaghi, *Significato della presenza dell'opera salesiana a Milano 1894–1910*, w: *Insedimenti e iniziative salesiane dopo Don Bosco*, s. 563; S. Zimniak, *Salesiani nella Mitteleuropa. Preistoria e storia della Provincia Austro-Ungarica della Società di S. Francesco di Sales (1868 ca.–1919)*, LAS, Roma 1997, s. 108.

²⁷ Por. L. Caimi, *Oratori per la gioventù nell'Italia unita*, s. 78.

²⁸ Por. M. Wirth, *Da Don Bosco ai nostri giorni*, s. 245; G. Gregorini, *Le colonie agricole*, w: *Per carità e per giustizia. Il contributo degli istituti religiosi alla costruzione del welfare Italiano*, s. 157.

²⁹ Por. G. Rossi, *L'istruzione professionale in Roma capitale. Le scuole professionali dei salesiani al Castro Pretorio*, w: *Insedimenti e iniziative salesiane dopo Don Bosco*, s. 88; F. Casella, *Il contesto storico-socio-pedagogico e l'educazione salesiana nel Mezzogiorno d'Italia tra richieste e attuazioni*, s. 304.

3. PROBLEMY WE FRANCJI

Za czasów rektoratu ks. Michała Rua salezjańska działalność we Francji przechodziła zmienne koleje losów. Do 1901 r. placówki już istniejące rozwijały się w sposób bardzo dynamiczny. Powstały również nowe: szkoła rolnicza w Gevigney, którą przeniesiono później do Rossignol, oraz oratorium z warsztatami rzemieślniczymi w Dinan. W 1893 r., na prośbę ordynariusza Montpellier, biskupa Francois Marie de Cabrière, salezjanie otworzyli szkołę w Tulonie. Trzy lata później, w 1896 r., podobne dzieło uruchomili w Romans. Ze względu na dynamiczny rozwój dzieł francuskich, ks. Rua zdecydował się na utworzenie drugiej prowincji, obejmującej północną część Francji. Na jej czele stanął ks. Joseph Ronchail, który w 1896 r. otworzył w Rueil nowicjat, a w 1899 r. szkołę dla młodzieży starszej w Mordreuc. Ówczesne społeczeństwo doceniało pracę salezjanów. Dowodem tego jest przyznanie im dwóch medali w 1900 r., podczas wystawy powszechnej w Paryżu poświęconej szkolnictwu i wychowaniu³⁰.

Sytuacja zmieniła się diametralnie w 1901 r., po wejściu w życie ustawy o stowarzyszeniach, której głównym celem była sekularyzacja organizacji kościelnych. Salezjanie we Francji stanęli wobec alternatywy: prosić rząd o uznanie i narazić się na ryzyko odmowy lub przejść do stanu świeckiego i zniknąć. Inspektoriat północna, która przyjęła pierwszy sposób, została całkowicie zlikwidowana. Uratowano tylko jedną szkołę w Paryżu. Prowincja południowa, opowiedziawszy się za sekularyzacją, przeszła do życia ukrytego. Sytuacja polityczna zmusiła salezjanów do wyjazdu z kraju. Wielu z nich udało się na misje, niektórzy wyjechali do Anglii, Belgii, Szwajcarii lub do Włoch. Nowe powołania francuskie kierowano do domów formacyjnych we Włoszech. Salezjańskie placówki wychowawcze we Francji odrodziły się dopiero po zakończeniu I wojny światowej³¹.

4. DYNAMIKA W HISZPANII

W roku śmierci ks. Bosko (1888) w Hiszpanii działały dwie placówki salezjańskie, w Utrzerze i w Barcelonie. Pod koniec rektoratu ks. Michała Rua, czyli w 1910 r., było ich aż trzydzieści.

Ekspansji dzieł salezjańskich w Hiszpanii towarzyszył ks. Filip Rinaldi, późniejszy przełożony generalny³². W 1890 r. został on dyrektorem placówki

³⁰ Por. Y. Le Carrères, *Les colonies ou orphelinats agricole tenus par les salésiens de Don Bosco en France de 1878 à 1914*, w: *Insediamenti e iniziative salesiane dopo Don Bosco*, s. 143.

³¹ Por. F. Desramaut, *Życiorys księdza Michała Rua, pierwszego następcy księdza Bosko*, s. 188; tenże, *I salesiani francesi al tempo del silenzio 1901–1925*, w: *L'educazione salesiana in Europa negli anni difficili del XX secolo*, red. G. Loparco, S. Zimniak, LAS, Roma 2008, s. 115.

³² Ksiądz Filip Rinaldi (1856–1931) urodził się w rodzinie chłopskiej niedaleko Turynu. W starszym wieku wstąpił do Towarzystwa Salezjańskiego. Zaszczepiał z olbrzymim powodzeniem

wychowawczej w Sarria, a w roku następnym inspektorem prowincji iberyjskiej. Był człowiekiem pogodnym i zrównoważonym. Swoją postawą wpływał na styl i funkcjonowanie domów. Władze hiszpańskie na szczeblu krajowym i lokalnym doceniały pracę szkolno-wychowawczą salezjanów. W 1893 r. rząd wydał specjalny dekret, podkreślający ich wkład w rozwiązywanie problemów młodzieży robotniczej i trudnej. Podobne pochwały otrzymali na międzynarodowym Kongresie Szkół Katolickich w Tarragonie³³.

Rozwój placówek wychowawczych na ziemi hiszpańskiej nastąpił po roku 1890. W 1891 r. otwarto szkołę rolniczą w Geronie. Rok później ruszono z pracą oratoryjną w Santander i Sewilli, gdzie notowano dużą liczbę młodzieży biednej i potrzebującej. A oto inne miejscowości, w których salezianie rozpoczęli pracę młodzieżową: Rialp, Vigo, Ecija, Carmona, Baracaldo, Salamanka, Walencja, Cádiz, Montilla, Madryt, Kordoba, Campello, Carabanchel, Alto, Ronda, Huesca, Malaga, Córdoba, i San José del Valle³⁴.

Ze względu na szybki rozwój i dynamizm działania, w 1901 r. prowincję iberyjską podzielono na trzy nowe inspektorie. Księża Filipa Rinaldiego odwołano do Turynu, gdzie powierzono mu ważne funkcje w Zgromadzeniu.

5. INNE KRAJE EUROPEJSKIE I „ZIEMIE POLSKIE”

Pierwsze rozmowy w sprawie podjęcia pracy przez salezjanów w Szwajcarii odbyły się już w 1877 r. Ze względu na warunki, jakie postawiły władze kantonu w Tessino (prowadzenie szkoły z personelem świeckim i noszenie świeckiego stroju), nie doszło do podpisania umowy. Podjęcie przez salezjanów pracy w Szwajcarii umożliwiła dopiero zmiana rządu w 1893 r. Pierwszą szkołę otworzyli w Balerna, a następną w Maroggia. W sąsiednim Lugano powstało oratorium. W 1898 r. w części niemieckiej, w Muri, powstała szkoła zawodowa i rolnicza. Oprócz pracy młodzieżowej podjęto szereg inicjatyw na rzecz włoskich emigrantów. W Brigie salezianie zorganizowali dla nich parafię, a w Zurychu zorganizowali włoską misję katolicką. Dobrą opinią cieszyło się czasopismo „Włoskie Koło Robotnicze”, wydawane przy salezjańskiej parafii w Brigue. Pra-

charyzmat salezjański na ziemi hiszpańskiej. Założył zgromadzenie „Wolontariuszki ks. Bosko”, przeznaczone dla osób, które swoje powołanie realizują poprzez życie w społeczeństwie. W 1922 r. został wybrany Przełożonym Generalnym Towarzystwa Salezjańskiego. Trwa jego proces kanonizacyjny. Papież Jan Paweł II w 1990 r. ogłosił go błogosławionym. Por. S. Szmidt, *Święci. Błogosławieni. Słudzy Boży Rodziny Salezjańskiej*, s. 79.

³³ Por. M. Wirth, *Da Don Bosco ai nostri giorni*, s. 246.

³⁴ Por. J. Borrego, *Las escuelas populares salesianas en España. Realizaciones en la Inspección Bética 1881–1922*, w: *L'educazione salesiana dal 1880 al 1922*, t. I, s. 302.

cę salezjanów ocenił pozytywnie wysoki urzędnik z Zurychu o opinii antyklerykała podczas przeprowadzonej przez siebie wizytacji³⁵.

W 1891 r. pierwsi salezjanie przybyli do Liège w Belgii na zaproszenie, kilkakrotnie ponawiane, miejscowego ordynariusza Viatora Josepha Doutreloux. W 1895 r. w Tournai otwarto drugi dom. Obie placówki, zajmujące się młodzieżą, rozwijały się bardzo dynamicznie. Wkrótce utworzono dom nowicjacji w Hechtel i pierwszy instytut studiów teologicznych w Groot Bijgaarden. Liczne powołania i otwarcie następnych domów przyczyniły się do utworzenia samodzielnej inspektorii belgijskiej³⁶.

W 1894 r. ks. Filip Rinaldi, inspektor hiszpański, odbył podróż do Portugalii. W tym też roku udali się tam pierwsi salezjanie. Celem pracy była Braga, gdzie oddano im do prowadzenia sierociniec. Dwa lata później otwarto szkołę rzemieślniczą w Lizbonie. W 1903 r. na archipelagu Açores założono sierociniec w Angra do Heroísmo. Rok później powierzono salezjanom szkołę zawodową w Viana do Castelo, drugą podobną otrzymali w 1909 r. w Porto. Ze względu na posiadane przez Portugalię kolonie, działalność szkolno-wychowawcza salezjanów niebawem miała rozszerzyć się na Indie, Chiny i Mozambik. W 1902 r. Portugalia posiadała już niezależną inspektorię. Dynamiczny rozwój dzieł salezjańskich zahamowała na całe dziesięć lat krwawa rewolucja, która wybuchła w 1910 r.³⁷

Idee wychowawcze ks. Bosko były znane także w cesarstwie austro-węgierskim. Początki salezjanów na „ziemiach polskich” notują się w roku 1892. Pierwszym salezjaninem, który przybył na te tereny, był ks. Bronisław Markiewicz³⁸. Zostawszy proboszczem w Miejscu Piastowym, rozpoczął pracę z opuszczoną młodzieżą galicyjską. Dopiero w 1898 r. dzieło salezjańskie znalazło swój macierzysty dom w Oświęcimiu, gdzie ks. Emanuel Manassero zor-

³⁵ Por. L. Trincia, *Per la fede, per la patria. I Salesiani e l'emigrazione italiana in Svizzera fino alla prima guerra mondiale*, LAS, Roma 2002, s. 115.

³⁶ Por. F. Staelens, *Les salésiens de Don Bosco et les luttes socio-politiques en Belgique dans une époque en mutation 1891–1918*, w: *Insedimenti e iniziative salesiane dopo Don Bosco*, s. 409; A. Druart, *Les origines des oeuvres salésiennes en Belgique*, *Salesianum* 38(1976), s. 653.

³⁷ Por. A. Anjos, *I salesiani a Braga. Il collegio di S. Gaetano 1894–1911*, w: *Insedimenti e iniziative salesiane dopo Don Bosco*, s. 175.

³⁸ Ksiądz Bronisław Markiewicz urodził się w 1842 r. Został kapłanem diecezji przemyskiej. Odnaczał się dużą wrażliwością na potrzeby młodzieży. W 1885 r. wyjechał do Włoch, aby znaleźć jakiś zakon, który ułatwiłby mu realizację jego marzeń poświęcenia się pracy młodzieżowej. Po spotkaniu z ks. Janem Bosko wstąpił do Towarzystwa Salezjańskiego. W 1892 r. powrócił do Polski, gdzie w Miejscu Piastowym objął obowiązki proboszcza. Oprócz pracy parafialnej podjął intensywną pracę z młodzieżą. Po opuszczeniu Towarzystwa Salezjańskiego założył „Towarzystwo Powściągliwość i Praca”, które po jego śmierci w 1912 r. przekształciło się w dwie rodziny zakonne: michalitów i michalutki. Por. Cz. Kustra, *Podstawy michalickiego systemu wychowania*, Michalineum, Marki 2009, s. 27.

ganizował nauczanie gimnazjalne i zawodowe³⁹. Dzięki licznym powołaniom otwarto dom nowicjacji w Daszawie. W 1905 r. powołano do istnienia prowincję austriacko-węgierską z siedzibą w Oświęcimiu. W 1907 r. w Przemyślu otwarto oratorium, którego dyrektorem został ks. August Hlond, późniejszy prymas Polski⁴⁰. Od 1897 r. ukazywały się w języku polskim „Wiadomości Salezjańskie”. Cieszyły się one wielką popularnością, o czym świadczy wysokość nakładu: pięćdziesiąt pięć tysięcy egzemplarzy⁴¹.

Z „ziem polskich” salezianie udali się na Słowenię, gdzie w 1901 r. w Rakovníku koło Lublany otworzyli dom dla trudnej młodzieży⁴². Natomiast w 1903 r. przybyli do Wiednia, stolicy ówczesnego cesarstwa. Początki działalności okazały się tam dość trudne. Placówka dla stwarzającej problemy młodzieży, która została im powierzona, była nadmiernie uzależniona od zarządu fundacji. Sytuacja poprawiła się w 1909 r., kiedy dyrektorem domu został mianowany ks. August Hlond⁴³.

Ksiądz Michał Rua, jako Przełożony Generalny, kierował Towarzystwem Salezjańskim przez 22 lata. W tym okresie dał się zauważyć dynamiczny rozwój dzieł salezjańskich, tak we Włoszech, jak i w różnych częściach świata. Powstały liczne oratoria, szkoły zawodowe, kolegia, bursy i inne placówki oświatowo-wychowawcze. Liczba salezjanów pracujących na misjach została potrojona. Powyższy rozwój świadczy o dużym zaangażowaniu ks. Rua na rzecz młodzieży i odpowiedzialności za dziedzictwo, które odziedziczył po ks. Janie Bosko.

THE DEVELOPMENT OF THE SALESIANS IN THE YEARS 1888–1910

Summary

The nineteenth century was a very difficult period in the history of Italy (wars, revolutionary movements). These events all contributed to the great impoverishment of Italian society. Many people undertook a number of preventive measures in the field of education in order to make the situation better for the young. Father John Bosco was one of them. From 1841 to 1844, he worked as a chaplain in one of Turin's prisons in which juvenile delinquents were serving prison sentences. Working with them strengthened Fr. Bosco's conviction that everything should be done to prevent

³⁹ Por. W. Żurek, *Salezjańskie szkolnictwo ponadpodstawowe w Polsce 1900–1963. Rozwój i organizacja*, Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego, Lublin 1996, s. 36.

⁴⁰ Por. S. Zimniak, „Dusza wybrana”. *Salezjański rodowód kardynała Augusta Hlonda Prymasa Polski*, Wydawnictwo Salezjańskie — LAS, Warszawa–Rzym 2003, s. 37.

⁴¹ Por. S. Zimniak, *Salesiani nella Mitteleuropa*, s. 59.

⁴² Por. B. Kolar, *Le attività a carattere rieducativo e correzionale dei salesiani tra gli Sloveni 1901–1945*, w: *Insedimenti e iniziative salesiane dopo Don Bosco*, s. 397; B. Kolar, *Salezijanci sto let na Slovenskem 1901–2001*, Salezijanski inšpektorat sv. Cirila in Metoda, Ljubljana 2001, s. 37.

⁴³ Por. M. Maul, „Lo spirito di Don Bosco soffia in quest'istituto”. *Educazione salesiana nel „Salesianum Vienna III” dal 1909 al 1922*, w: *L'educazione salesiana dal 1880 al 1922*, t. I, s. 196.

young people from going to prison. With this goal in mind, John Bosco established various institutions which gave youth a roof over their heads and the opportunity to learn a profession. He also created his own system of education, which he called a preventive system, based on reason, religion and love. Italian society, European countries, and many countries worldwide turned to Fr. Bosco and asked for the Salesians to start educational work. This article presents the development of the Salesian Society in the field of social work and education during the years in which Fr. Michael Rua was Superior General of the Salesians and first successor of John Bosco.

Keywords: social exclusion, deprived youth, preventive system, the educational and social activity of Salesians in the Missions of Europe, the Middle East, North and South America, Poland

Nota o Autorze: ks. dr hab. Jan Niewęgłowski, absolwent Università Pontificia Salesiana w Rzymie, adiunkt w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Słowa kluczowe: wykluczenie społeczne, młodzież biedna, system prewencyjny, działalność oświatowo-wychowawcza i społeczna salezjanów na misjach, Europie, Biskim Wschodzie, Ameryce Północnej i Południowej, Polsce

EDYTA WOLTER
UKSW, Warszawa

KSZTAŁTOWANIE ŚWIADOMOŚCI EKOLOGICZNEJ W KULTURZE POLSKIEJ

1. WSTĘP

Przyroda jest kategorią kulturową, ponieważ wszelkie sposoby przeżywania przyrody oraz działania w niej są faktami kultury, a stosunek społeczeństwa do przyrody oraz realizowane formy jej ochrony są miarą kultury danego społeczeństwa¹. Relacje człowieka z przyrodą zależą od dominującego systemu wartości i postaw, „od agresywnych i niszczycielskich do przyjaznych i sakralnych, od czysto instrumentalnych do protekcyjnych, od aroganckich do respektywnych”². Świadomość ekologiczna jest realizowana zarówno w myśleniu i przeżyciach poszczególnych osób, jak i w standardach wartościowania, pojmowania, przeżywania biosfery, które są w człowieku. Świadomość ekologiczną tworzą wiedza, emocje oraz wola pozytywnego działania w zakresie harmonijnych relacji ze środowiskiem życia.

Celem artykułu jest wyjaśnienie (kryterium chronologiczne), jak kształtowano świadomość ekologiczną w Drugiej Rzeczypospolitej na łamach rocznika „Wierchy”³, który wydawano we Lwowie, w latach 1923–1938. Publikowano w nim artykuły, poświęcone (przede wszystkim) turystyce górskiej, ale również

¹ Por. J. Kolbuszewski, *Ochrona przyrody a kultura. Wydanie drugie poprawione*, Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, Wrocław 1992, s. 20, 46.

² P. Tobera, *Spoleczeństwo i środowisko przyrodnicze: zarys problematyki socjoekologicznej* (rozprawa habilitacyjna), Uniwersytet Łódzki, Łódź 1984, s. 17.

³ W czwartym zeszycie rocznika pt. „Wierchy” — z 1926 roku poinformowano czytelników, że rocznik „Wierchy” zastępuje czasopismo pt. „Pamiętnik”, który był wydawany przez Polskie Towarzystwo Tatrzańskie do 1920 roku. Por. *Od redakcji*, w: Wierchy. Rocznik poświęcony górcom i góralszczyźnie. Organ Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego wydawany przez Zarząd Główny łącznie z oddziałem lwowskim Towarzystwa — Komitet redakcyjny: prof. dr Jan G. Pawlikowski (red. nac.), prof. dr Adolf Chybiński, prof. dr Walery Goetel, dr Roman Kordys, major Bronisław Romaniszyn, Księgarnia Wydawnicza H. Altenberga we Lwowie, Lwów 1926 (rocznik 4), s. 229 (w przypisach zastosowano zapis oryginalny — pełny tytuł rocznika „Wierchy”, jaki umieszczono na okładce tego cennego źródła historycznego kultury polskiej).

eksponujące wartość pięknego i zdrowego środowiska życia oraz znaczenie idei ochrony przyrody.

2. W TROSCE O OCHRONĘ PRZYRODY

Redaktor naczelny „Wierchów” — Jan Gwalbert Pawlikowski, już w pierwszym roku wydania rocznika napisał o znaczeniu ochrony przyrody Tatr⁴, ochrony kozic⁵. W poszczególnych częściach numeru rocznika informowano czytelników o działalności oddziałów Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego oraz organizowanych wycieczkach, wykładach nt. flory i fauny Tatr⁶, aktywności w zakresie ochrony przyrody.

Wyjaśniano czytelnikom, że Sekcja Ochrony Tatr Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego⁷ w 1923 roku zajęła się sprawą „ochrony roślin tatrzańskich — a w szczególności szarotek i limb. Skutkiem tego wydało Starostwo odpowiednie ogłoszenia, które wydrukowane zostały kosztem Państwowej Komisji Ochrony Przyrody i rozlepione po schroniskach, hotelach i pensjonatach. Policja zaś państwowa interweniowała energiczniej niż dotąd, zabraniając kupczenia szarotkami”⁸.

Sekcja Ochrony Tatr interweniowała również w przypadku budowy cegielni w Zakopanem, aby zredukować ujemne skutki tej inwestycji, opiniowała projekt toru bobslejowego i skoczni w ryglu Krokwi. Skierowała do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego memoriał w sprawie dewastowania przyrody podczas wycieczek szkolnych w Tatrach. Napisano, że z powodu niedostatecznie przemyślanych, źle zaplanowanych i przeprowadzonych wycieczek szkolnych mają miejsce częste wypadki w górach, poza tym „młodzież idzie w góry obok szkółki drzewek leśnych [...] młodociani uczestnicy wyrrywają

⁴ J.G. Pawlikowski, *Tatry parkiem narodowym*, w: Wierchy. Rocznik poświęcony górom i góralszczyźnie. Wydany staraniem oddziału lwowskiego Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego pod red. prof. dr. Jana G. Pawlikowskiego (red. nacz.), prof. dr. Adolfa Chybińskiego, dr. Romana Kordysa, Kustosza Muzeum Tatrzańskiego Juliusza Zborowskiego, Księgarnia Wydawnicza H. Altenberga, Lwów 1923 (rocznik 1), s. 12–25.

⁵ J.G. Pawlikowski, *W sprawie ochrony kozic słów kilka*, w: tamże, s. 185–191.

⁶ Por. *Kronika*, w: Wierchy. Rocznik poświęcony górom i góralszczyźnie. Wydawany staraniem oddziału lwowskiego Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego pod red. prof. dr. Jana G. Pawlikowskiego (red. nacz.), prof. dr. Adolfa Chybińskiego, dr. Romana Kordysa, kustosa Muzeum Tatrzańskiego Juliusza Zborowskiego, Księgarnia Wydawnicza H. Altenberga, Lwów 1924 (rocznik 2), s. 248.

⁷ Prezydium Sekcji Ochrony Tatr Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego stanowili: J.G. Pawlikowski (prezes), S. Sokołowski i senator K. Prauss (wiceprezesi), K. Stryjeński i H. Romaniszynowa (sekretarze). Delegatem do Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego był S. Sokołowski, a do Komisji Robót w Tatrach M. Sokołowski. Adres Sekcji: Muzeum Tatrzańskie w Zakopanem. Por. tamże, s. 250.

⁸ *Kronika. Ochrona przyrody*, w: tamże, s. 249.

drzewka, wrywa je sam nauczyciel. Kiedy jeden z pracujących przy szkółce człowiek inteligentny, zwraca się do niego z delikatną admonicją⁹, nauczyciel odpowiada, że go to nic nie obchodzi[...] z drugiej strony zaśmiecone, zanieczyszczone, poniszczone ścieżki i ubocza górskie, zasypane szkłem z rozbitych flaszek i puszkami z konserw stawy, popalone łąny kosodrzewiny. Jeżeli dodamy do tego niekulturalną publiczność, która często daje pod tym względem zły przykład młodzieży (hałasuje, strzela z rewolwerów itp.) otrzymamy w sumie fatalny obraz gór i stosunków w nich panujących”¹⁰.

3. OCHRONA PRZYRODY JAKO PROBLEM EDUKACYJNY

Sekcja Turystyczna i Sekcja Ochrony Tatr Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego w omawianym memoriale zwróciła się do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z prośbą o przygotowanie okólnika do kuratoriów okręgów szkolnych oraz do harcerzy, w celu zobowiązania wszystkich uczestników wycieczek do przestrzegania zasad ochrony przyrody. Zaproponowano, aby w wycieczkach tatrzańskich brali udział wyłącznie uczniowie trzech ostatnich klas gimnazjalnych, a młodszy uczniowie uczestniczyli w wycieczkach pieszych w okolicy Zakopanego¹¹. Podkreślono, że przed wyjazdem należy ich uczestnikom wyjaśniać (za pomocą wykładów, pogadanek i przeżroczy) zasady zwiedzania, mówić „o kulturalnym zachowaniu się w Tatrach (ochrona roślin i zwierząt tatrzańskich)”¹².

Problematykę kulturowych uwarunkowań harmonijnych relacji ze środowiskiem przyrody realizowano również w trzecim numerze rocznika „Wierchy” z 1925 roku. Edward Kozikowski w artykule *Beskid w poezji Emila Zegadłowicza* zaprezentował utwory poetyckie, związane z kulturą góralską¹³, natomiast

⁹ Admonicja (łac. *admonitio*) — napomnienie, nagana. Por. W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Oficyna Wydawnicza RYTM, Warszawa 2007, s. 14.

¹⁰ S. Sokołowski (Sekcja Ochrony Tatr), M. Świerż (Sekcja Turystyczna), *Memoriał Sekcji Ochrony Tatr do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w sprawie wycieczek szkolnych*, w: Wierchy. Rocznik poświęcony górcom i góralszczyźnie. Wydawany staraniem oddziału lwowskiego Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego pod red. prof. dr. Jana G. Pawlikowskiego (red. nac.), prof. dr. Adolfa Chybińskiego, dr. Romana Kordysa, kustosa Muzeum Tatrzańskiego Juliusza Zborowskiego, Księgarnia Wydawnicza H. Altenberga, Lwów 1924 (rocznik 2), s. 251.

¹¹ Między innymi zwiedzali Hałą Gąsienicową, Tatry Zachodnie — Bobrowiec, Wołowiec, Rakoń, Morskie Oko. Por. tamże.

¹² Tamże, s. 251.

¹³ E. Kozikowski, *Beskid w poezji Emila Zegadłowicza*, w: Wierchy. Rocznik poświęcony górcom i góralszczyźnie. Organ Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego. Własność i wydawnictwo oddziału lwowskiego Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego — Komitet Redakcyjny: prof. dr. Jan G. Pawlikowski (red. nac.), prof. dr. Adolf Chybiński, dr. Roman Kordys, major Bronisław Romaniszyn, Z drukarni „Słowa Polskiego” we Lwowie, Lwów 1925 (rocznik 3), s. 160–167.

Tadeusz Mischke w artykule pt. *O Góralach i ich stosunku do ludności napływowej* skupił uwagę na procesie wychowania. Stwierdził, że wychowanie jest „czynnością szczepienia kultury”¹⁴. Mischke proces wychowania utożsamiał z ochroną (opieką) dzieci¹⁵.

Ochrona przyrody w Tatrach, Pieninach i w Beskidach została uwzględniona w dziale zatytułowanym *Sprawa rezerwatów*¹⁶, w którym ubolewano z powodu źle zorganizowanych wycieczek szkolnych: „podobną plagą dla Tatr [...] są obozowiska skautów, zwłaszcza, że ich kierownicy nie liczą się zupełnie z interesem ochrony gór! Zdawałoby się, że tego rodzaju idee jak ochrona przyrody powinny być raczej wejść w katechizm skautowski, a nie prowadzić do kolizji z tak sympatyczną skąd inąd ideją skautingu [...] Nie jest też sprawą ideową skauta niszczyć kosówkę, palić ogień w lesie i zamącać nieustannym trąbieniem ciszę górską”¹⁷.

Autorzy artykułów, szerząc wiedzę o polskich górach oraz promując zamiłowanie do przyrody ojczystej, nawiązywali do źródeł kultury polskiej. Dobrym przykładem jest artykuł Mieczysława Świerza pt. *Stanisław Staszic w Tatrach*, w którym zaznaczono, że Staszic „przyrodę pojmował nie jako siedlisko tajemnych sił, lecz jako dziedzinę, w której rządzą niezmiennie i niezłomne prawa”¹⁸.

W roczniku „Wierchy” z 1926 roku przekazano informację, że 4 stycznia 1925 roku, podczas XII Zjazdu Przyrodników i Lekarzy, odbyła się konferencja w sprawie ochrony przyrody, natomiast w lipcu 1925 roku — wystawa poświęcona tej problematyce¹⁹. W następnym zeszycie rocznika, wydany w 1927 roku jedynie wzmiankowano o ochronie przyrody²⁰, a w zeszycie szóstym pojawiła się nowa rubryka, poświęcona opisom polskich gór i góralszczyzny. Podkreślono, że opisy mogą mieć wartość historyczną i dydaktyczną, ponieważ, „dając wiadomości o sprawach do przeszłości już należących, z drugiej strony rzucają światło na rozwój duchowego stosunku człowieka do gór”²¹.

¹⁴ Por. T. Mischke, *O Góralach i ich stosunku do ludności napływowej*, w: tamże, s. 222.

¹⁵ Por. tamże, s. 218.

¹⁶ Por. tamże, s. 266.

¹⁷ *Kronika. Masowe wycieczki i obozowiska w Tatrach*, w: tamże, s. 267.

¹⁸ M. Świerz, *Stanisław Staszic w Tatrach*, w: Wierchy. Rocznik poświęcony górcom i góralszczyźnie. Organ Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego. Wydawany przez Zarząd Główny łącznie z oddziałem lwowskim Towarzystwa — Komitet redakcyjny: prof. dr Jan G. Pawlikowski (red. nac.), prof. dr Adolf Chybiński, prof. dr Walery Goetel, dr Roman Kordys, major Bronisław Romaniszyn, Księgarnia Wydawnicza H. Altenberga we Lwowie, Lwów 1926 (rocznik 4), Lwów 1926, s. 17.

¹⁹ Por. tamże, s. 161.

²⁰ Por. *Kronika*, w: Wierchy. Rocznik poświęcony górcom i góralszczyźnie. Organ Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego wydawany przez Zarząd Główny łącznie z oddziałem lwowskim Towarzystwa. Komitet redakcyjny: prof. dr Jan G. Pawlikowski (red. nac.), prof. dr Adolf Chybiński, prof. dr Walery Goetel, dr Roman Kordys, major Bronisław Romaniszyn, Nakładem Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego w Krakowie, Kraków 1927 (rocznik 5), s. 169.

²¹ *Kronika*, w: Wierchy. Rocznik poświęcony górcom i góralszczyźnie. Organ Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego wydawany przez Zarząd Główny łącznie z oddziałem lwowskim

W zeszycie siódmym, ósmym i dziewiątym (podobnie jak w roczniku z 1927 roku) jedynie wzmiankowano o ochronie przyrody²². Natomiast w zeszycie jubileuszowym rocznika — dziesiątym — powrócono do wyjaśniania kulturowych uwarunkowań związków człowieka z przyrodą²³ i nawiązano do twórczości J.J. Rousseau, który „uczynił z przyrody ukochaną powiernicę człowieka”²⁴.

Z okazji jubileuszu, w kronice rocznika przypomniano, że w 1913 roku uroczystie obchodzono czterdziestolecie założenia Towarzystwa Tatrzańskiego w Krakowie (1873), a od 1923 roku wydawano „Wierchy”²⁵. Co cenne, wśród badań naukowych o polskich górach opublikowano na łamach rocznika artykuły (w rubrykach pt. *Ochrona przyrody* i *Parki narodowe*) o znaczeniu ochrony przyrody, ponieważ „idea ochrony przyrody wywalczyć sobie musi dopiero wśród społeczeństwa zrozumienie”²⁶. Poinformowano także czytelników, że nakładem Państwowej Rady Ochrony Przyrody, w 1932 roku w Warszawie, wydano dzieło zbiorowe²⁷ pod redakcją Władysława Szafera pt. *Skarby przyrody i ich*

Towarzystwa. Komitet redakcyjny: prof. dr Jan G. Pawlikowski (red. nac.), prof. dr Adolf Chybiński, prof. dr Walery Goetel, dr Roman Kordys, major Bronisław Romaniszyn, Nakładem Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego w Krakowie, Kraków 1928 (rocznik 6), s. 119.

²² Por. *Kronika*, w: Wierchy. Rocznik poświęcony górcom i góralszczyźnie. Organ Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego wydawany przez Zarząd Główny łącznie z oddziałem lwowskim Towarzystwa. Komitet redakcyjny: prof. dr Jan G. Pawlikowski (red. nauk.), prof. dr Adolf Chybiński, prof. dr Walery Goetel, dr Roman Kordys, major Bronisław Romaniszyn, Nakładem Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego w Krakowie, Kraków 1929 (rocznik 7), s. 188. Por. K. Simm, O przyrodzie Beskidu Śląskiego, w: Wierchy. Organ Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego wydawany przez Zarząd Główny łącznie z oddziałem lwowskim Towarzystwa pod red. prof. dr. Jana Gwalberta Pawlikowskiego (red. nac.) i prof. dr. Walerego Goetla, Kraków 1931 (rocznik 9), s. 32–46.

²³ Por. Z. Lubertowicz, *Kazimierz Tetmajer jako epik Tatr* (w czterdziestolecie twórczości *Kazimierza Tetmajera*), w: Wierchy. Organ Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego wydawany przez Zarząd Główny łącznie z oddziałem lwowskim Towarzystwa pod red. prof. dr. Jana Gwalberta Pawlikowskiego (red. nac.) i prof. dr. Walerego Goetla, Kraków 1932 (rocznik 10), s. 1–18.

²⁴ B. Romaniszyn, *Góry w twórczości muzycznej*, w: tamże, s. 48.

²⁵ W trzecim roku wydawniczym, „Wierchy” uznano organem Towarzystwa Tatrzańskiego przy oddziale lwowskim. Natomiast w czwartym roku wydawniczym — do wydawnictwa rocznika dołączył Zarząd Główny Towarzystwa. W roku piątym Zarząd Główny przejął nakład. Od 1929 roku, w siódmym roku wydawniczym, na podstawie uchwały Zjazdu Delegatów, z dn. 27 marca 1928 roku, wszyscy członkowie Towarzystwa Tatrzańskiego otrzymywali rocznik „Wierchy” bezpłatnie, ze Sprawozdaniem Zarządu Głównego (wydawany przez Polskie Towarzystwo Tatrzańskie), które było dołączone do rocznika. Od 1930 roku, czyli od ósmego roku wydawniczego — redakcją rocznika zajmowali się prof. J.G. Pawlikowski (który był redaktorem naczelnym i zarazem reprezentantem oddziału lwowskiego Towarzystwa) i prof. Walery Goetel (wiceprezes Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego i reprezentant Zarządu Głównego Towarzystwa). Por. *Kronika. Dziesięciolecie „Wierchów”*, w: tamże, s. 125.

²⁶ Tamże, s. 127.

²⁷ Dzieło zbiorowe, którego układ uzgodniono w Państwowej Radzie Ochrony Przyrody oraz Ministerstwie Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, tworzą następujące rozdziały: J.G. Pawlikowskiego, *Ogólny rzut oka na istotę ochrony przyrody, jej znaczenie i sposoby realizacji*; W. Szafera, *Z dziejów ochrony przyrody*; J. Smoleńskiego, *Ochrona krajobrazu*; H. Jasieńskiego, *Stosunek techniki do ochrony przyrody*; W. Szafera, *O parkach narodowych*; A. Wodczicki,

ochrona jako przegląd wszystkich zagadnień dotyczących teorii i praktyki ochrony przyrody Dzieło opracowano z myślą o miłośnikach przyrody, nauczycielach i uczniach, młodzieży studiującej i „tych wszystkich, którzy w swej działalności urzędowej, zawodowej lub z zamiłowania — stykają się z ochroną przyrody, z jej praktycznym stosowaniem lub z zagadnieniami z nią związanymi”²⁸.

W związku z jubileuszem, wymieniono współpracowników rocznika „Wierchy”. Wśród licznych nazwisk są Stanisław i Marian Sokołowscy²⁹ — autorzy znani w Drugiej Rzeczypospolitej dzięki działalności naukowej z zakresu ochrony przyrody, postulowaniu edukacji ekologicznej. W zeszycie nr 11 rocznika „Wierchy” z 1933 roku, w nawiązaniu do znaczenia ochrony przyrody dla środowiska życia, uogólniono: „w dziedzinie ochrony przyrody hasłem jest «czuwaj». A to hasło mieści w sobie pojęcie ciągłości. Obowiązek czuwania nigdy nie ustaje i nigdy się też dla Towarzystwa nie skończy — może tylko zmienić poniekąd swe formy”³⁰.

4. PRZYRODA JAKO KATEGORIA KULTUROWA

W 12 numerze rocznika, opublikowanym w 1934 roku, znajduje się artykuł Jana Gwalberta Pawlikowskiego, poświęcony dziejom poezji tatrzańskiej. Autor przyjął, że poezja jest „nie tylko wyrazem, ale i nauczycielką [...] uczy patrzeć, odsłania to, co dla zwykłych oczu było zakryte, budzi piękno z martwych...pomnaża Tatry. Jest więc drogą dla wszystkich Tatry miłujących [...] jest dokumentem wrażeń wywieranych przez Tatry, a jej historia świadczy o przemianach form tej wrażliwości”³¹. Pawlikowski był rzecznikiem angażowania artystów, humanistów do działalności na rzecz ochrony przyrody.

Ochrona roślin; J. Grochmalickiego, *Ochrona zwierząt niższych*; T. Jaczewskiego, *Ochrona owadów*; W. Roszkowskiego, *Ochrona ptaków i gadów*; M. Siedleckiego, *Ochrona ryb*; J. Sokołowskiego, *Ochrona ptaków*; E.L. Niezabitowskiego, *Ochrona zwierząt ssących w Polsce*; J. Domaniewskiego, *Ochrona przyrody a łowiectwo*; S. Sokołowskiego, *Ochrona przyrody a leśnictwo*; S. Kreutza, *Ochrona przyrody nieożywionej*; J.G. Pawlikowskiego, *Prawodawstwo ochronne*; W. Kulczyńskiej, *Organizacja ochrony przyrody w Polsce niepodległej*; W. Goetela, *Parki Narodowe w Polsce*; W. Szafera, *Rezerwy w Polsce*; A. Wodziczki, *Ochrona przyrody w szkole*; W. Kulczyńskiej i W. Szafera, *Literatura oraz wskazówki bibliograficzne*. Ogółem 363 strony (119 rycin).

²⁸ Tamże.

²⁹ Por. *Kronika. Współpracownicy „Wierchów” w pierwszym dziesięcioleciu*, w: tamże, s. 129.

³⁰ Wierchy. Rocznik poświęcony górom i góralszczyźnie. Organ Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego. Wydawany przez Zarząd Główny Towarzystwa pod redakcją prof. dr. Jana Gwalberta Pawlikowskiego (red. nacz.) i prof. dr. Walerego Goetla, Nakładem Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego w Krakowie, Kraków 1933 (rocznik 11), s. 7.

³¹ J.G. Pawlikowski, *Z dziejów poezji tatrzańskiej*, w: Wierchy. Rocznik poświęcony górom i góralszczyźnie. Organ Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego. Wydawany przez Zarząd Główny Towarzystwa pod redakcją prof. dr. Jana Gwalberta Pawlikowskiego (red. nacz.) i prof. dr. Walerego

Zeszyt 13 „Wierchów” rozpoczyna informacja o wszechstronnej działalności Jana Gwalberta Pawlikowskiego — luminarza kultury polskiej i redaktora naczelnego rocznika w latach 1923–1934³². Podobnie jak w poprzednich wydaniach, również w roczniku z 1935 roku, wydanym już pod redakcją Walerego Goetla i Jana A. Szczepańskiego, pisząc o górach i góralszczyźnie, kulturowych aspektach związków człowieka z przyrodą Tatr³³, nawiązano do idei ochrony przyrody. Przypomniano ekologiczną myśl Marszałka Józefa Piłsudskiego: „Jest dziwny czar wielkiej przyrody, gdy człowiek czaru nie zakłóca”³⁴, opublikowano artykuł Walerego Goetla, w którym napisał, że Józef Piłsudski cenił prostotę i naturalną urodę lasu: „Marszałek na spacer i długo w noc chodził między drzewami. Pod nogami szeleściły mu liście i chrubotały zeschnięte sosnowe patyczki [...] nikomu do głowy [...] nie przyszło, aby polski las przerabiać na angielskie czupiradło. Tylko ogrodnik Żukowski nigdy się z tem nie mógł pogodzić i stale narzekał: Patrzyć nie mogę na te czahary. Trawa rośnie gdzie chce, drzewa, jak im się podoba. Gałązki obciąć nie wolno. Marszałek ino chodzi i patrzy, czy się czego nie poprawia. Jak żyję, to jeszcze nie widziałem takiego gospodarstwa, żeby trawki nie wolno było wyrwać”³⁵.

W 15 zeszytcie analizowanego rocznika, nawiązano do twórczości Jana Gwalberta Pawlikowskiego i jego ekologicznej refleksji: „Nikt nie będzie przecież z płócien Matejki robił worków na mąkę”³⁶. Wyjaśniono, że w przyrodzie są arcydzieła, które mają porównywalną wartość dla kultury społecznej jak dzieła artystów. Piękno gór, lasów, mórz staje się „skarbem dla kultury [...] wandalom jest nie tylko ten, kto podpała zabytkowy kościółek, zniekształca historyczną budowlę [...], ale i ten, kto ścina zabytkowe drzewa, niszczy rzadkie rośliny, tępi cenne zwierzęta lub szpeci piękny krajobraz [...] niszcząc przyrodę, pozbawia się jej siły przyciągającej [...] Zachowanie Tatom ich charakteru pierwotnego jest kapitalizacją ich wartości”³⁷.

go Goetla, Nakładem Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego w Krakowie, Kraków 1934 (rocznik 12), s. 1–2.

³² *Od redakcji*, w: Wierchy. Rocznik poświęcony górcom i góralszczyźnie. Organ Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego założony przez oddział lwowski Towarzystwa. Wydawany przez Zarząd Główny P.T.T. pod red. prof. dr. Walerego Goetla (red. nac.) i Jana A. Szczepańskiego, Nakładem Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego w Krakowie. Kraków 1935 (rocznik 13), s. 5.

³³ Por. *Kronika*, w: tamże, s. 232.

³⁴ Tamże, s. 151.

³⁵ W. Goetel, *Dziwny jest czar wielkiej przyrody, gdy człowiek go nie zakłóci*, w: tamże, s. 176.

³⁶ *Kronika. O Ochronę przyrody gór*, w: Wierchy. Rocznik poświęcony górcom i góralszczyźnie. Organ Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego założony przez oddział lwowski Towarzystwa. Wydawany przez Zarząd Główny P.T.T. pod red. prof. dr. Walerego Goetla (red. nac.) i Jana A. Szczepańskiego, Nakładem Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego w Krakowie, Kraków 1937 (rocznik 15), s. 148.

³⁷ Tamże, s. 149.

Ostatni, 16 wolumin rocznika „Wierchy” z okresu Drugiej Rzeczypospolitej poświęcono muzycznej ekspresji związków człowieka z kulturą góralską i środowiskiem przyrody Tatr (wychowanie muzyczne). Zaznaczono, że znacząca jest ilość kompozytorów, którzy „w swych dziełach złożyli dowody twórczego zainteresowania dla Podhala i Tatr”³⁸. Jako przykład wymieniono twórczą ekspresję góralskich tańców w *Halce* Stanisława Moniuszki, utwór symfoniczny pt. *W Tatrach* Władysława Żeleńskiego, następnie utwory Zygmunta Noskowskiego pt. *Morskie Oko* i *Fantazja góralska* oraz melodie góralskie Jana Kleczyńskiego w *Pamiętniku Towarzystwa Tatrzańskiego* i wariacje fortepianowe (op. 10) Karola Szymanowskiego, skomponowane około 1910 roku³⁹.

5. ZAKOŃCZENIE

Wydawany przez szesnaście lat w okresie Drugiej Rzeczypospolitej rocznik służył przede wszystkim pomocą w zainteresowaniu czytelników problematyką gór i góralszczyzny. Ale w poszczególnych jego woluminach ogłaszano również ważne, z punktu widzenia ochrony biosfery i edukacji ekologicznej, informacje o pilnej potrzebie ochrony tatrzańskiej przyrody. Uwagę poświęcono problemowi dewastowania przyrody i zaśmiecania środowiska naturalnego, jakie miało miejsce podczas wycieczek szkolnych. Na łamach rocznika „Wierchy” wyjaśniano kulturowe uwarunkowania związków człowieka z przyrodą polskich gór — na przykładach dzieł naukowych, poetyckich i muzycznych, stanowiących dziedzictwo kultury narodowej. Oprócz funkcji kształcącej i wychowawczej (edukacyjnej) rocznik pełnił również funkcję integrującą środowisko naukowe oraz bibliograficzną i informacyjną.

SHAPING ECOLOGICAL AWARENESS IN POLISH CULTURE

Summary

The natural environment of a human being consists of natural ground (where one can find food) and a society (in which one lives). Additionally, the person constitutes his or her own environments. This article explains the process of shaping ecological awareness during the Second Republic of Poland (1918–1939) in the pages of the yearbook “Wierchy” printed in Lviv since 1923. “Wierchy” replaced the journal “Pamiętniki” (which had been published by the Polish Tatra Association until 1920). It was devoted to the issue of the problems of the mountains and its territory

³⁸ A. Chybiński, *K. Szymanowski a Podhale*, w: *Wierchy. Rocznik poświęcony górcom i góralszczyźnie. Organ Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego założony przez oddział lwowski Towarzystwa. Wydawany przez Zarząd Główny P.T.T. pod red. prof. dr. Walerego Goetla (red. nac.) i Jana A. Szczepańskiego, Nakładem Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego w Krakowie, Kraków 1938 (rocznik 16), s. 1.*

³⁹ Tamże, s. 2–6.

and culture — as an organ of the Polish Tatra Association (published by the General Management together with the Lviv branch of the Association). The editorial committee consisted of prof. dr Jan Gwalbert Pawlikowski (editor-in-chief), prof. dr Adolf Chybiński, prof. dr Walery Goetel, dr Roman Kordys, and Major Bronisław Romaniszyn.

The yearbook included numerous scientific articles explaining the significance of the idea and practices for the protection of flora and fauna in the Tatra Mountains. The urgent need for the protection of the Tatra environment was described in the journal as was the cultural determinants of human relationships with nature using examples from scholarly, poetic and musical works which form Polish cultural heritage.

Keywords: Environment, education for eco-development, ecological upbringing, ecological self-fulfillment

Nota o Autorze: dr Edyta Wolter, pedagog — historyk edukacji, adiunkt w Katedrze Pedagogiki Społecznej i Pedagogiki Pracy na Wydziale Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zainteresowania naukowe, główne kierunki badań: kulturowe uwarunkowania edukacji ekologicznej w Polsce w zakresie ewolucji postaw ideacyjnych wobec środowiska społeczno-przyrodniczego (kultura intelektualna) oraz linii rozwojowej postaw moralnych wobec środowiska przyrodniczego, którego człowiek stanowi integralną część (kultura moralna), pedagogiczne aspekty równoważenia rozwoju w środowisku społeczno-przyrodniczym, pedagogiczne implikacje ekologii człowieka, pedagogika ekologiczna, edukacja ekologiczna w Drugiej Rzeczypospolitej.

Słowa kluczowe: rozwój zrównoważony, wychowanie do rozwoju ekologicznie zrównoważonego, wychowanie ekologiczne, ekologiczna samorealizacji

DARIUSZ ADAMCZYK
WSH, Radom

WYPALENIE ZAWODOWE NAUCZYCIELA — W PERSPEKTYWIE ODPOWIEDZIALNOŚCI I TROSKI O CZŁOWIEKA

Praca w zawodzie nauczyciela stawia przed nim wysokie wymagania. Nie ograniczają się one wyłącznie do przekazywania wiedzy. Chodzi bowiem zwykle o przekazywanie doświadczeń, pobudzanie do aktywności, kreatywności, także o motywowanie, kształtowanie i rozwijanie systemu wartości młodego człowieka, jego postaw i osobowości. Realizacja tych wymagań wpływa na poczucie przeciążenia pracą, powoduje zmęczenie i poczucie wyczerpania. Jednocześnie stan współczesnej edukacji budzi poważne zaniepokojenie. Niekończące się reformy powodują, że nauczyciel jest zaniedbany, niedoceniany, krytykowany i ma być tylko posłusznym wykonawcą decyzji, które nie zawsze są kompetentne. Nieprzychylny warunki pracy oraz niezdyscyplinowani uczniowie przyczyniają się do nawarstwiania problemów, z którymi na co dzień borykają się nauczyciele.

Wszystkie wymienione wyżej czynniki są powodem wysokiego poziomu stresu, którego konsekwencją mogą być rozmaite zaburzenia i dysfunkcje psychiczne. Cechą charakterystyczną zawodu nauczyciela jest występowanie licznych czynników wywołujących stres. Praca ta stanowi bowiem przyczynę poważnych obciążeń emocjonalnych. Zawód nauczyciela posiada wszelkie predyspozycje, które pozwalają go zakwalifikować do zawodów podatnych na wypalenie. Charakter tej pracy jest jednym z najistotniejszych czynników determinujących stopień zagrożenia wypaleniem zawodowym. Praca w tym zawodzie wymaga zaangażowania i poświęcenia, czego nie rekompensuje ani status społeczny nauczyciela, ani wysokość zarobków. Jest z tym związana odpowiedzialność za pracę przy jednoczesnej silnej kontroli zwierzchniej, co w niesprzychylnych warunkach może doprowadzić do emocjonalnego wyczerpania oraz do rozwoju syndromu wypalenia zawodowego. Warto zatem zwrócić uwagę na to poważne zagrożenie celem przeciwdziałania jego destrukcyjnym skutkom.

1. POJĘCIE, ETAPY, SYMPTOMY I PRZYCZYNY WYPALENIA ZAWODOWEGO

Wypalenie zawodowe zwane jest inaczej wypaleniem emocjonalnym. Jest to stan fizycznego, psychicznego i emocjonalnego wyczerpania, spowodowany

długotrwałym zaangażowaniem w sytuacje, które pod względem emocjonalnym są obciążające¹. Wypalenie zawodowe obniża poziom zdolności wykonawczych szczególnie w konfrontacji ze złożonymi zadaniami. Z tego powodu zmniejsza się efektywność działania. Ten niekorzystny stan upośledza niejako nie tylko funkcjonowanie zawodowe, ale także funkcjonowanie człowieka w innych sytuacjach życiowych.

Wypalenie jest rezultatem długotrwałego lub powtarzającego się obciążenia w wyniku zbyt intensywnej pracy dla innych ludzi. Jest ono bolesnym uświadomieniem sobie, że nie jest się w stanie już więcej pomóc tym ludziom, że już całkowicie zużyte zostały własne siły². Ten stan dotyczy ludzi, którzy w ramach pracy zawodowej wchodzą w relacje interpersonalne nacechowane dużym ładunkiem emocjonalnym. Taka sytuacja wywołuje stres³. Chodzi o te zawody, w których główną rolę odgrywa bliski kontakt interpersonalny, zaangażowanie, a cechy osobowości stanowią podstawowy instrument czynności zawodowych i decydują o poziomie wykonywania pracy, także o sukcesach i niepowodzeniach zawodowych. Wśród nich znajduje się zawód nauczyciela, ale także lekarza, pielęgniarki, terapeuty, pracownika socjalnego⁴.

Wypalenie definiowane jest także jako skutek rozczarowania pracą zawodową. Człowiek stopniowo traci chęć i energię do pracy na skutek niesprzyjających warunków jej wykonywania⁵. Jest to proces, w którym — pod wpływem napięcia wywołanego pracą zawodową — zachodzą zmiany postaw i zachowań mające charakter negatywny. Powodem są zbyt wysokie wymagania stawiane w pracy, które powodują wyczerpanie, ponieważ przekraczają możliwości indywidualnych zasobów danego człowieka⁶. Warto zauważyć, że w tym znaczeniu wypalenie może pojawiać się nie tylko u osób wykonujących zawód, którego istotą jest niesienie pomocy i opieki, ale również u osób, które wykonują inne zawody, ponieważ z każdym zawodem są związane określone wymagania⁷.

¹ Por. A.M. Pines, *Wypalenie w perspektywie egzystencjalnej*, tłum. H. Sęk, w: *Wypalenie zawodowe. Przyczyny, mechanizmy, zapobieganie*, red. H. Sęk, Warszawa 2000, s. 36; V. Tomal, *Wypalenie zawodowe nauczycieli*, Nowa Szkoła (2002)8, s. 18.

² Por. E. Aronson, *Człowiek, istota społeczna*, tłum. J. Radzicki, Warszawa 1995, s. 116; L. Golińska, W. Świętochowski, *Temperamentalne i osobowościowe determinanty wypalenia zawodowego u nauczycieli*, *Psychologia Wychowawcza* (1998)5, s. 386–387.

³ Por. E. Murawska, *Nauczyciel — emocjonalny bankrut*, w: *Zachowania zawodowe nauczycieli i ich uwarunkowania*, red. E. Koziół, E. Kobylecka, Zielona Góra 2008, s. 143.

⁴ Por. H. Sęk, *Wypalenie zawodowe — psychologiczne mechanizmy i uwarunkowania*, Poznań 1996, s. 14–15; M. Świątoniowska, *Syndrom wypalenia zawodowego*, w: *Encyklopedia Pedagogiczna XXI wieku*, t. 6, red. T. Pilch, Warszawa 2007, s. 83.

⁵ Por. S. Tucholska, *Wypalenie zawodowe u nauczycieli. Psychologiczna analiza zjawiska i jego osobowościowych uwarunkowań*, Lublin 2009, s. 49.

⁶ Por. I. Iskra-Golec, G. Costa, S. Folkard, *Stres pracy zmianowej. Przyczyny, skutki, strategie przeciwdziałania*, Kraków 1998, s. 217.

⁷ Por. S. Tucholska, *Wypalenie zawodowe u nauczycieli. Psychologiczna analiza zjawiska i jego osobowościowych uwarunkowań*, s. 38.

Syndrom wypalenia opisywany jest również jako powoli narastający lub nagle ujawniający się stan wyczerpania somatycznego, duchowego lub uczuciowego i jako taki może występować również w czasie wolnym od pracy, w małżeństwie, w rodzinie. Jest to związane z długotrwałym przerostem wymagań bez odpowiedniego środka równoważącego⁸. Jednakże wypalenie zawodowe stanowi zespół zaburzeń w funkcjonowaniu jednostki w układzie człowiek — praca⁹.

Wypalenie zawodowe jest procesem, który charakteryzuje się następującymi po sobie etapami. Pozostają one w związku ze stopniem wyrządzonej szkody. Wypalenie zawodowe jest psychologicznym zespołem wyczerpania emocjonalnego, depersonalizacji oraz obniżonego poczucia dokonań osobistych. Wyczerpanie emocjonalne dotyczy poczucia danej osoby, że jest nadmiernie obciążona pod względem emocjonalnym, zaś jej zasoby emocji zostały w znacznym stopniu uszczuplone. Depersonalizacja dotyczy negatywnego, bezdusznego, bądź nazbyt obojętnego reagowania na innych ludzi, którzy zwykle są odbiorcami usług danej osoby lub przedmiotem opieki z jej strony. Natomiast obniżone poczucie dokonań osobistych odnosi się do spadku odczucia własnej kompetencji i sukcesów w pracy¹⁰.

Pierwszy etap, to stadium ostrzegawcze opisywane jako wyczerpanie emocjonalne. Objawia się ono zniechęceniem do pracy, coraz mniejszym zainteresowaniem sprawami zawodowymi, obniżoną aktywnością, znudzeniem, zniechęceniem, pesymizmem, uczuciem irytacji, stałym napięciem psychofizycznym, drażliwością. Występują także zmiany somatyczne, jak: chroniczne zmęczenie, migrenowe bóle głowy, bezsenność, zaburzenia gastryczne, częste objawy przeziębienia itp.¹¹. Powrót do normalnego funkcjonowania na tym etapie jest dość łatwy, często wystarczy krótki wypoczynek, bądź zajęcie się hobby¹².

Drugi etap pojawia się wtedy, gdy omawiane symptomy trwają dłużej. C. Maslach określa ten etap jako depersonalizację. Jest to związane z obojętnością i dystansowaniem się wobec problemów innych ludzi, powierzchownością, skróceniem czasu i sformalizowaniem kontaktów, cynizmem, obwinianiem innych za własne niepowodzenia w pracy. Depersonalizacja, czyli odczłowieczenie, lub inaczej uprzedmiotowienie, jest próbą zwiększenia psychicznego dystansu

⁸ Por. Z. Palak, *Zespół wypalenia zawodowego w pracy nauczycieli szkół specjalnych i ogólnodostępnych*, w: *Nauczyciel kompetentny: teraźniejszość i przyszłość*, red. Z. Bartkiewicz, M. Kowaluk, M. Samujło, Lublin 2007, s. 32–33.

⁹ Por. M.K. Grzegorzewska, *Stres w zawodzie nauczyciela. Specyfika, uwarunkowania i następstwa*, Kraków 2006, s. 47.

¹⁰ Por. C. Maslach, *Wypalenie w perspektywie wielowymiarowej*, w: *Wypalenie zawodowe. Przyczyny, mechanizmy, zapobieganie*, red. H. Sęk, Warszawa 2000, s. 15.

¹¹ Por. tenże, *Wypalenie się: utrata troski o człowieka*, w: *Psychologia i życie*, red. P.G. Zimbardo, F.L. Ruch, Warszawa 1988, s. 630; H. Sęk, *Wypalenie zawodowe — psychologiczne mechanizmy i uwarunkowania*, s. 22–23; V. Tomal, *Wypalenie zawodowe nauczycieli*, s. 18.

¹² Por. A. Olech, *Wypalenie zawodowe*, Nowa Szkoła (2001)8, s. 13.

wobec osoby, z którą się pracuje. Może więc być świadomą lub nieświadomą formą ochrony siebie przed dalszym eksploatowaniem poważnie uszczuplonych już zasobów emocjonalnych¹³. Charakterystycznymi objawami w tym etapie są: wybuchy irytacji, pogardliwe odnoszenie się do innych, pogorszenie jakości wykonywania zadań. Interwencja na tym etapie wymaga dłuższego odpoczynku niż tylko kilka dni. Konieczny może okazać się urlop oraz skoncentrowanie się na czymś innym, niż praca. Istotną pomocą mogą okazać się spotkania towarzyskie¹⁴.

Trzeci etap wypalenia występuje wtedy, gdy symptomy przybierają charakter chroniczny, rozwijają się objawy fizyczne, psychiczne i psychosomatyczne. Jest to charakterystyczne dla zespołu wypalenia zawodowego, którego objawy nie są związane tylko z psychiczną sferą funkcjonowania człowieka. Zagrożone są bowiem nie tylko procesy emocjonalne, poznawcze czy struktury osobowości. Objawy zespołu wypalenia pojawiają się również w sferze somatycznej i dotyczą fizycznego funkcjonowania człowieka. Do typowych objawów tego etapu należą: wrzody żołądka, nadciśnienie, napady depresji, uczucie osamotnienia i alienacji. Pojawiają się też inne kryzysy (w rodzinie, w małżeństwie, w gronie przyjaciół), które nie są związane w sposób bezpośredni z pracą zawodową. Ta sytuacja powoduje, że oprócz osoby dotkniętej wypaleniem zawodowym jego skutki odczuwają również członkowie rodziny, przyjaciele, współpracownicy¹⁵.

C. Maslach opisuje ten etap jako obniżone poczucie dokonania osobistych i zaniżoną satysfakcję z wykonywania zawodu. Występuje tu tendencja do widzenia swojej pracy w negatywnym świetle. Objawia się głównie w niezadowoleniu z osiągnięć w pracy, przeświadczeniu o braku kompetencji, utracie wiary we własne możliwości, poczuciu niezrozumienia ze strony przełożonych, stopniowej utracie zdolności do rozwiązywania pojawiających się problemów i niemożności przystosowania się do trudnych warunków zawodowych. Prowadzi to do obniżonej samooceny, do poczucia klęski, przegranej życiowej oraz utraty poważania samego siebie. W relacji z innymi taki człowiek może przyjmować skrajne formy zachowań agresywnych (np. może dochodzić do agresji werbalnej), jak i ucieczkowych (absencja w pracy). Ostatecznym skutkiem jest chęć rezygnacji z zawodu. Interwencja na tym etapie najczęściej wymaga porady lekarza bądź psychologa. Krańcowe wypalenie się może prowadzić do depresji i pociąga za sobą konieczność zmiany pracy¹⁶.

Istnieje zatem swoisty zespół wypalenia zawodowego charakteryzujący się wieloma objawami, na który składają się: zmęczenie, ból głowy, drażliwość,

¹³ Por. C. Maslach, *Wypalenie się: utrata troski o człowieka*, s. 633; V. Tomal, *Wypalenie zawodowe nauczycieli*, s. 18.

¹⁴ Por. A. Olech, *Wypalenie zawodowe*, s. 14.

¹⁵ Por. tamże, s. 15.

¹⁶ Por. C. Maslach, *Wypalenie się: utrata troski o człowieka*, s. 634; A. Olech, *Wypalenie zawodowe*, s. 15; V. Tomal, *Wypalenie zawodowe nauczycieli*, s. 18.

zmiennosc zachowań, uczucie permanentnego znudzenia i zniechęcenia¹⁷. W jego skład wchodzi: psychiczne i fizyczne wyczerpanie, dążenie do emocjonalnego dystansowania się od uczniów, a w innych zawodach niż nauczyciel — od pacjentów, klientów, petentów i ogólnie od spraw zawodowych, a także utrata satysfakcji zawodowej.

Źródła wypalenia zawodowego są dostrzegane na trzech płaszczyznach: indywidualnej, międzyosobowej oraz organizacyjnej. Jeśli chodzi o płaszczyznę indywidualną, to do procesu wypalenia zawodowego mogą przyczyniać się niektóre cechy osobowości, takie jak: niska samoocena, bierność, perfekcjonizm, poczucie kontroli zewnętrznej, brak racjonalności w postrzeganiu rzeczywistości, niskie poczucie sprawności zaradczej. Na płaszczyźnie międzyosobowej chodzi o konflikty z uczniami, ich rodzicami oraz innymi nauczycielami, a także o zaburzoną komunikację, agresję werbalną oraz mobbing. Natomiast na płaszczyźnie organizacyjnej do przyczyn wypalenia się nauczyciela można zaliczyć: brak czasu na prowadzenie życia rodzinnego, hałas, brak poczucia stałości pracy¹⁸. Trzeba stwierdzić, że przewlekłe, powtarzające się obciążenie stresowe w pracy nauczycielskiej, któremu człowiek nie jest w stanie skutecznie zaradzić, uważa się za przyczynę wypalenia zawodowego¹⁹.

Zawód nauczycielski cechuje nie tylko konieczność stałego zaangażowania emocjonalnego. Nauczycielowi towarzyszy także dodatkowy czynnik wzmagający stres, jakim są wysokie wymagania w zakresie jego roli społecznej. Jest to związane z ogólnie przyjętymi oczekiwaniami wobec osoby będącej nauczycielem. Wymaga się od niego bowiem szerokiej wiedzy przedmiotowej popartej wysokimi kwalifikacjami metodycznymi. Jest to potrzebne do zapewnienia wysokiego poziomu merytorycznego nauczanego przedmiotu. Od nauczyciela wymaga się jednak jeszcze wielu innych umiejętności, takich jak: planowanie, organizowanie i ocenianie procesu samokształcenia i samodoskonalenia; skuteczne porozumiewanie się w różnych sytuacjach szkolno-wychowawczych; efektywne współdziałanie w zespole; rozwiązywanie problemów szkolnych i wychowawczych w sposób twórczy; posługiwanie się technologią komputerową i informatyczną, a także innych, które wynikają z codziennego życia szkolnego. Oczekuje się ponadto od nauczyciela odpowiedzialności, umiejętności sprawiedliwego

¹⁷ Por. S.M. Litzke, H. Schuh, *Stres, mobbing i wypalenie zawodowe*, tłum. M. Wojdak-Piątkowska, Gdańsk 2007, s. 166.

¹⁸ Por. A. Kamrowska, *Wypalenie zawodowe*, <<http://pml.strefa.pl/ePUBLI/136/15.pdf>>, (data dostępu: 7.11.2012).

¹⁹ Por. H. Sęk, *Wypalenie zawodowe — psychologiczne mechanizmy i uwarunkowania*, s. 134; W. Łosiak, *Psychologia stresu*, Warszawa 2008, s. 134; S.M. Litzke, H. Schuh, *Stres, mobbing i wypalenie zawodowe*, s. 13.

i rzetelnego oceniania, nawiązywania dobrego kontaktu z rodzicami i uczniami, zachęcania tych ostatnich do pracy, a także dawania im dobrego przykładu²⁰.

Doświadczenie stresu może mieć poważne następstwa w pracy dydaktyczno-wychowawczej nauczycieli. Obniża zwykle jakość i efektywność pracy. Częstymi jego objawami są: poczucie wyczerpania, frustracja, nasilona złość, napięcie emocjonalne, niepokój, bóle głowy, skłonność do płaczu. Stres zaniża samoocenę nauczycieli, zmniejsza umiejętności decyzyjne, obniża precyzyjność oceny i wydawania sądów. Skuteczne radzenie sobie ze stresem jest uzależnione od tego, czy człowiek otrzymuje wsparcie społeczne, czy jest niejako pozostawiony samemu sobie. Istotą wsparcia społecznego jest pomoc w środowisku pracy, w rodzinie, w grupie koleżeńskiej, w społeczności lokalnej. Chodzi często o zwykłą akceptację danej osoby, okazanie jej empatii, zrozumienia. Może to być również wsparcie instrumentalne w postaci pomocy finansowej czy dóbr materialnych, a także wsparcie informacyjne w postaci ukazania kierunków możliwości działania²¹.

2. PRZECIWDZIAŁANIE DESTRUKCYJNYM SKUTKOM

Proces wypalenia zawodowego nie jest nieodwracalny, możliwa jest terapia i powrót do normalnego funkcjonowania. Zgodnie jednak z klasyczną maksymą, że łatwiej zapobiegać niż leczyć, profilaktyka jest zawsze lepszym sposobem w walce z problemem wypalenia zawodowego, niż zwalczanie już istniejącego zespołu wypalenia. Istotnym środkiem profilaktycznym zapobiegającym wypaleniu zawodowemu jest szeroko pojęta edukacja uświadamiająca ten problem. Chodzi o zapoznanie nauczycieli z czynnikami indywidualnymi, wewnątrzorganizacyjnymi oraz zewnętrznymi, które mają wpływ na powstanie i rozwój syndromu wypalenia zawodowego oraz z jego symptomami.

Podstawą jest uświadomienie zagrożenia wystąpienia tego syndromu jeszcze na etapie kształcenia przyszłej kadry pedagogicznej, co umożliwi reakcję już przy pierwszych objawach. Świadomość zagrożenia pozwala na ochronę przed jego skutkami zarówno samego nauczyciela, jak i jego rodziny oraz uczniów. Warto zapoznawać przyszłych nauczycieli ze zjawiskiem wypalenia, jego przebiegiem i konsekwencjami oraz sposobami przeciwdziałania i zapobiegania temu zjawisku. Zabezpieczenie się przed zespołem wypalenia jest możliwe przy znajomości przyczyn sytuacji stresowych i efektywnego radzenia sobie ze stresem. Można tego dokonać przy rozpoznaniu wczesnych sygnałów ostrzegawczych

²⁰ Por. M. Zelinova, *Nauczyciel a efekt wypalenia się*, w: *Szkoła a wypalenie zawodowe*, red. J. Kropiwnicki, Jelenia Góra 1999, s. 92; J. Pyżalski, *Skutki oddziaływania warunków pracy na polskich nauczycieli*, w: *Psychospołeczne warunki pracy polskich nauczycieli. Pomiędzy wypaleniem zawodowym a zaangażowaniem*, red. J. Pyżalski, D. Merez, Kraków 2010, s. 31–46.

²¹ Por. B. Będzińska-Wosik, *Nauczycielu nie daj się wypalić*, Dyrektor Szkoły (2003)7/8, s. 48.

początkowego etapu wypalenia zawodowego. W tym celu trzeba dbać o utrzymanie równowagi emocjonalnej w życiu.

Do działań profilaktycznych zaliczyć można również wprowadzenie do programu studiów kierunków nauczycielskich zajęć warsztatowych w zakresie umiejętności wychowawczych w pracy z grupą. Sama bowiem wiedza fachowa zdobyta w trakcie studiów nie wystarcza, a umiejętności zapanowania nad grupą nauczyciele muszą uczyć się sami, nierzadko zdani wyłącznie na własne siły i pomysły, metodą prób i błędów.

Ważne jest również opracowanie planów doskonalenia systemu pracy zarówno samych placówek oświatowych i instytucji społecznych, jak i doskonalenia nauczycieli w celu maksymalnego zmniejszenia ryzyka wypalenia zawodowego. Doskonalenie zawodowe jest potrzebne, aby nauczyciele mogli sprostać zadaniom stawianym im przez współczesną rzeczywistość edukacyjną. Dobre szkolenia w tym zakresie nadal należą do rzadkości. W przypadku zaś, gdy doskonalenie nie ma zastosowania w odniesieniu do danego nauczyciela, należy zorganizować pomoc w jego przekwalifikowaniu się, zmiany pracy lub stanowiska.

Konieczne jest także otoczenie ochroną nauczycieli jako elity społeczeństwa dbającej o wychowanie młodego pokolenia. Formą ochrony mogą być ośrodki konsultacyjno-psychologiczne ukierunkowane na pomoc w rozwiązywaniu problemów natury psychologicznej przeciążonym emocjonalnie nauczycielom. Inną formą ochrony mogą być badania selekcyjne na stanowiska nauczycielskie. Chodzi o wskazanie na podatność na wypalenie u osób najmniej odpornych psychicznie ze słabymi umiejętnościami społecznymi i innymi czynnikami indywidualnymi, które mogą przyczynić się do wczesnego wykrycia u tych osób omawianego problemu. Warto zwrócić uwagę, że nie każdy jest w stanie podolać trudnej pracy nauczyciela, która wiąże się z wieloma wyzwaniem i obciążeniami²².

Bardzo ważne jest wczesne rozpoznanie objawów wypalenia zawodowego. W początkowym bowiem jego stadium terapią jest solidny wypoczynek oraz doraźna pomoc psychologiczna polegająca na znalezieniu konstruktywnych sposobów radzenia sobie z obciążeniem emocjonalnym w pracy. W zaawansowanej fazie wypalenia potrzeba już długofalowej pomocy psychologicznej celem wypracowania trwałych nawyków reagowania, jeśli jest to jeszcze możliwe.

Ważnym czynnikiem przeciwdziałającym wypaleniu jest umiejętność wycofania się z sytuacji stresowej. Trzeba dać sobie czas na wytchnienie celem odpoczynku i nabrania sił. Łatwiej jest to zrobić osobom, które potrafią korzystać z wypoczynku sobotnio-niedzielnego, z wakacji, szczególnie jeśli jest to wypoczynek czynny. Warto również opanować odpowiedni dla siebie sposób relaksacji. Aktywność nauczyciela nie powinna dotyczyć wyłącznie spraw zawodowych.

²² Por. S. Koczoń-Zurek, *Profilaktyka syndromu wypalenia zawodowego w kształceniu przyszłych nauczycieli*, w: *Kształcenie nauczycieli w szkole wyższej. Wybrane zagadnienia*, red. K. Sajak-Lesz, Wrocław 2008, s. 31–32.

Warto znaleźć sobie dodatkowe zainteresowania. Należy również przyjąć zasadę powstrzymywania się od pracy zawodowej w ciągu jednego dnia w tygodniu (dobrze byłoby starać się nie myśleć w tym dniu o sprawach zawodowych). Nauczyciel jest zobowiązany do stałego podnoszenia własnych kompetencji, jednak trzeba zdawać sobie sprawę, że nie można zrobić wszystkiego. Warto sobie uświadomić, że każdy ma prawo do popełniania błędów. Nie należy również nakładać na siebie zbyt wielu obowiązków. Takie zdrowe podejście może uchronić nauczyciela przed stawianiem sobie nierealnych celów²³.

Skutecznym sposobem zapobiegania wypaleniu zawodowemu jest wsparcie społeczne. Szczególnie zapotrzebowanie na to wsparcie wzrasta w sytuacjach trudnych dla danego człowieka. Ten rodzaj pomocy jest bardzo ważny dla zdrowia psychicznego. Ma to wpływ na pełnienie przez człowieka obowiązków zawodowych oraz tworzenie pozytywnych relacji z innymi ludźmi²⁴. Istotną rolę pełnią również towarzysko-zawodowe grupy wsparcia. Dzielenie się z kolegami swoimi problemami przyczynia się do pogłębionej ich analizy, co może korzystnie wpływać nie tylko na kwestię samopoczucia związaną z pocieszeniem, wsparciem emocjonalnym, ale także na ich konstruktywne rozwiązywanie, ponieważ człowiek, nabierając do nich dystansu, zyskuje inne spojrzenie na dany problem.

W tej perspektywie ważną sprawą jest troska o dobrą atmosferę w pokoju nauczycielskim. Jest to, jak się wydaje, paląca potrzeba środowiska nauczycielskiego. Grono kolegów winno być dla nauczyciela jego najbliższym środowiskiem wsparcia. Potrzeba do tego poczucia solidarności w ponoszonym trudzie wychowawczym oraz wzajemnego zrozumienia. Potrzebna jest dbałość o dobre relacje osobiste pomiędzy poszczególnymi nauczycielami. Żaden wychowawca w pokoju nauczycielskim nie powinien czuć się samotny i opuszczony²⁵.

Wzajemna solidarność nauczycielska oraz dyskrecja jest szczególnie potrzebna podczas rad pedagogicznych. Ich brak generuje nieszczerłość i lęk przed wypowiedzeniem prawdy. Taka zaś sytuacja sprzyja zniechęceniu i frustracji.

²³ Por. S. Tucholska, *Wypalenie zawodowe u nauczycieli. Psychologiczna analiza zjawiska i jego osobowościowych uwarunkowań*, s. 27; A. Szkolak, *Syndrom wypalenia zawodowego nauczycieli wczesnej edukacji*, w: *Z zagadnień profesjonalizacji nauczycieli wczesnej edukacji w dobie zmian*, red. J. Bałachowicz, A. Szkolak, Kraków 2012, s. 226–227.

²⁴ Por. M. Piotrowska, *Konieczne jest społeczne wsparcie*, Nowa Szkoła (2006)2, s. 12; J. Pyżalski, *Czynniki salutogenne (wspierające dobrostan nauczyciela w pracy)*, w: *Psychospołeczne warunki pracy polskich nauczycieli. Między wypaleniem zawodowym a zaangażowaniem*, s. 107.

²⁵ Por. Z. Zbróg, *Wypalenie zawodowe jako skutek niezaspokojenia podstawowych potrzeb społecznych nauczycieli*, w: *Nauczyciel. Zawód. Pasja. Powołanie*, red. S. Popek, A. Winiarz, Lublin 2009, s. 307; J. Mastalski, *Wypalenie zawodowe nauczycieli — czym jest i jak je ograniczyć?*, <<http://prasa.wiara.pl/doc/461525.Wypalenie-zawodowe-nauczycieli-czym-jest-i-jak-je-ograniczac/2>>, (data dostępu: 6.11.2012); A. Szkolak, *Syndrom wypalenia zawodowego nauczycieli wczesnej edukacji*, s. 227.

Trzeba pamiętać, że relacje pomiędzy nauczycielami powinny opierać się na wartościach. Wzajemnemu zrozumieniu nauczycieli winny towarzyszyć: humanizm wychowawczy, optymizm pedagogiczny, takt pedagogiczny, prawość, odpowiedzialność²⁶.

Istotny wpływ na atmosferę pracy w szkole ma dyrektor. To on kreuje określone trendy zachowań i ma wpływ na budowanie właściwych relacji międzyosobowych. Winien piętnować te zachowania czy postawy, które są toksyczne w gronie nauczycielskim. Życzliwość zwierzchnika wpływa pozytywnie na poczucie bezpieczeństwa, a to stanowi czynnik ochronny przed wypaleniem. Mechanizmem obronnym wobec wypalenia zawodowego jest troska o integrację zespołu nauczycielskiego. Należy stworzyć nauczycielom możliwość bliższego poznania się, co sprzyja tworzeniu klimatu wzajemnego zrozumienia i pomocy. Wspólne spotkania, wyjazdy mogą okazać się niezwykle skuteczną i niezastąpioną profilaktyką przed wypaleniem zawodowym, a nawet mogą mieć istotne znaczenie terapeutyczne²⁷.

Kolejną istotną kwestią jest dbałość nauczyciela o dobre relacje z rodzicami swoich uczniów. Należy przy tym uzbroić się w cierpliwość i jednak tłumaczyć swoje stanowisko w sprawach dydaktyki czy wychowania. Ważne jest przy tym zachowanie właściwej formy. Nikt nie lubi pretensjonalnego tonu, ani poniżania. Nauczyciel musi unikać ciągłego instruowania, co w ogólnym odbiorze jest traktowane jako „traktowanie z góry”. Empatia i wrażliwość ze strony nauczyciela w stosunku do rodziców oraz prowadzenie rozmowy przez stawianie pytań jest zdecydowanie lepszą metodą rozwiązywania problemów wychowawczych, niż ciągłe pouczanie i krytykowanie. Nauczyciel powinien uświadomić sobie i rodzicom swoich uczniów, że skuteczne wychowanie i dydaktyka opiera się na wspólnym „froncie działania”²⁸.

W kwestii zapobiegania wypaleniu zawodowemu niezmiernie ważny jest styl życia, który można nazwać ogólnie prozdrowotnym. Wypalenie zawodowe bierze się bowiem w wielu przypadkach z przemęczenia i z toksycznego sposobu życia. Nie chodzi tylko o odpoczynek czy dietę żywieniową. W procesie budowania zdrowego stylu życia ważną rolę pełni umiejętność niejako przepracowania w sobie różnego rodzaju problemów. Jest to dobry kierunek w pracy nad własnymi lękami, rozczarowaniami, niekonsekwencjami czy niechęciami. Zwłaszcza nauczyciel musi nauczyć się myślenia perspektywicznego oraz związanego z nim twórczego rozwiązywania problemów²⁹.

Natomiast w przypadku osób z rozpoznaniem wypaleniem zawodowym konieczne jest uświadomienie sobie, że wykonują zbyt dużo pracy, co jest

²⁶ Por. J. Mastalski, *Wypalenie zawodowe nauczycieli — czym jest i jak je ograniczać?*

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Por. tamże.

niewspółmierne z posiadanymi indywidualnymi możliwościami. Ma to związek ze świadomością, że nie jest możliwe wykonanie każdej czynności, zadania, obowiązku, tak perfekcyjnie, jak się tego pragnie. Chodzi zatem o ustalenie priorytetów, co stanowi dość trudny element, ponieważ sam człowiek musi sobie odpowiedzieć na pytanie, co jest ważne i na co trzeba zwrócić szczególną uwagę, a jakie zadania można uznać za drugorzędne. Ważną kwestią jest zaplanowanie czasu na realne wykonanie danej czynności. Istotne jest odzyskanie kontroli nad swoim życiem, niejako uspokojenie tempa. Dobrze jest uświadomić sobie własne potrzeby natury zawodowej, aby mieć satysfakcję z wykonywanej pracy. Trzeba zatem zainwestować w przemyślenia dotyczące celów życiowych i zawodowych oraz dokonać ich korekty, co w efekcie daje poczucie kierowania swoim życiem oraz możliwości poświęcania sobie większej ilości czasu. Kolejnym etapem obrony przed nadmiernie obciążającymi wymaganiami zawodowymi i roszczeniami otoczenia jest przyjęcie postawy asertywnej i umiejętność odmowy niektórych zleceń. Zawsze należy pamiętać o robieniu przerw w pracy i zaspokajaniu własnych, indywidualnych potrzeb.

3. PODSUMOWANIE

Nauczyciel to nie tylko zawód, ale przede wszystkim powołanie. Mają tu znaczenie nie tylko zdolności wyuczone, ale również te wrodzone. Cechy osobowości, temperament oraz umiejętności, ogniskując się w pracy dla dobra uczniów-wychowanków winny mieć wspólny mianownik w miłości do dzieci i wykonywanej pracy, która powinna przynosić satysfakcję bez względu na okoliczności. Doświadczając zaś wielu problemów, a nawet niepowodzeń wychowawczych, nauczyciel może zauważyć u siebie symptomy wypalenia zawodowego. Z pewnością można poprawiać zarządzanie systemem oświaty, organizacji i warunków pracy, umacniać podmiotowość szkoły i pracować nad udzielaniem placówkom szkolnym oraz wychowawczym szerokiego wsparcia społecznego, można organizować szkolenia w zakresie umiejętności psychopedagogicznych. Trzeba i należy to wszystko robić, ale kwestia wypalenia zawodowego pozostaje nadal problemem konkretnej osoby, która musi sama chcieć sobie pomóc, a niejednokrotnie chcieć z tej pomocy skorzystać.

Najlepszą formą zapobiegania ryzyku wypalenia zawodowego jest rozwój kompetencji zaradczych. Są one nabywane i rozwijane w toku kształcenia umiejętności pracy z grupą, komunikowania się, radzenia sobie z agresją, oporem i niechęcią ze strony uczniów. Jest to podstawa wysokiego stopnia poczucia własnej zawodowej kompetencji i skuteczności, co przeciwdziała syndromowi wypalenia zawodowego.

Wszystko to jest możliwe i ma szansę powodzenia w przeciwdziałaniu występowania wypalenia zawodowego, jeśli nauczyciel ma zamiłowanie do

wykonywanej pracy, jeśli po prostu kocha dzieci i ten zawód. Każdy, kto ma do czynienia z młodym człowiekiem, winien sobie na to udzielić odpowiedzi. Człowiek bowiem dobrze i skutecznie robi to, co lubi i co sprawia mu niekłamana przyjemność. Znaczące jest rozumienie celu aktywności w pracy pedagogicznej jako wypełnianie misji i realizowanie swojego powołania. Ów cel jest tożsamy z odpowiedzialnością za człowieka, za przyszłe pokolenia.

TEACHER BURNOUT FROM THE PERSPECTIVE OF RESPONSIBILITY AND CARE FOR HUMAN BEINGS

Summary

This article concerns the contemporary issue of teacher burnout, which is associated with high expectations, responsibility, and care for human beings. The process of professional burnout has several stages, but it is not irreversible. The article indicates elements of prevention whose goal is to effectively counteract the destructive effects of burnout. Attention is drawn to risk awareness and early recognition of symptoms in the context of one's passion for work and for students.

Keywords: burnout, responsibility, teaching profession

Nota o Autorze: prof. nadzw. dr hab. Dariusz Adameczyk, pracownik naukowy Wyższej Szkoły Handlowej w Radomiu, wykładowca pedagogiki, etyki i filozofii na Wydziale Nauk Humanistycznych. Autor ponad stu artykułów naukowych dotyczących aspektów szeroko rozumianego wychowania, problemów etyczno-moralnych, pedagogiki religijnej, dydaktyki, Biblii w katechezie, teologii biblijnej.

Słowa kluczowe: wypalenie zawodowe, odpowiedzialność, zawód nauczyciela

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

SEMINARE
t. 34 *2013* s. 253–268

MARCIN KARCEWSKI

STEFAN KRUKOWSKI (1890–1982) — KUSTOSZ PAŃSTWOWEGO MUZEUM ARCHEOLOGICZNEGO W WARSZAWIE

1. WPROWADZENIE

Celem poniższego artykułu jest przedstawienie osoby Stefana Krukowskiego jako wybitnego archeologa i pracownika Państwowego Muzeum Archeologicznego w Warszawie [dalej: PMA] w czasie jego ponad dziesięcioletniej pracy jako kustosa Wydziału Starszej Epoki Kamiennej¹. Autor pragnie się skupić nad tym, jakim człowiekiem był Krukowski i jakie było jego podejście do wykonywanej pracy. Zostaną również zaprezentowane jego najważniejsze dokonania z okresu międzywojennego w dziedzinie archeologii starszej epoki kamienia, jak również jego ambitne plany, brutalnie przerwane przez wybuch II wojny światowej.

Do tej pory ukazało się wiele publikacji traktujących o postaci Stefana Krukowskiego. Artykuł ten ma stanowić uzupełnienie do nich, gdyż żadna z tych publikacji nie zawiera informacji o działalności Krukowskiego strukturach PMA w latach 1928–1939. Tekst powstał w oparciu o dokumenty znajdujące się w spuściznie po Stefanie Krukowskim z Pracowni Dokumentacji Naukowej [dalej: PDN], PMA oraz jego aktach osobowych z Archiwum Akt Nowych [dalej: AAN] w Warszawie.

2. POCZĄTKI DZIAŁALNOŚCI STEFANA KRUKOWSKIEGO

Stefan Wincenty Krukowski (1890–1982) urodził się 22 stycznia 1890 roku w Mszczonowie w gminie Radziejowice². Niewiele można powiedzieć o jego dzieciństwie. Wiadomo, że wraz z rodziną znalazł się w Warszawie w roku 1895, gdzie rozpoczął naukę początkową³. W roku 1901 zaczął uczęszczać do II Progimnazjum Rosyjskiego, którego jednak nie ukończył, gdyż w 1905 r. został

¹ Z czasem i nieoficjalnie przemianowaną przez Krukowskiego na Wydział Paleolityczny.

² Por. S.K. Kozłowski, *Stefan Krukowski: Narodziny Giganta*, Wydawnictwo PMA, Warszawa 2007, s. 23.

³ Por. tamże, s. 24.

relegowany, zapewne z powodu udziału w strajkach szkolnych. Jeszcze przed tym wydarzeniem, w roku 1904 zetknął się z Erazmem Majewskim, archeologiem amatorem z Warszawy, który udzielił mu pierwszej w życiu lekcji prehistorii⁴. Już w tamtym okresie budziły się w nim zamiłowania kolekcjonerskie. W 1906 odkrył swoje pierwsze stanowisko wydymowe w miejscowości Graba koło Błonia⁵. Niedługo potem, w roku 1908, rozpoczął ścisłą współpracę z Erazmem Majewskim, stając się jednym z jego uczniów.

W 1911 r. Krukowski wygłosił swoje pierwsze sprawozdanie z prac terenowych na posiedzeniu Towarzystwa Naukowego Warszawskiego [dalej: TNW]⁶. Dotyczyły one jego badań w Guberni Kieleckiej. Już w tym czasie potrafił stosować w swojej pracy mapowanie stanowisk archeologicznych, czego nie wprowadził nigdy do swojego warsztatu badawczego jego mistrz⁷. Będąc w tej nieformalnej szkole Erazma Majewskiego, Krukowski poznał również dwóch innych badaczy starszej epoki kamienia. Byli to: Ludwik Sawicki, powojenny dyrektor PMA, oraz Leon Kozłowski, przyszły premier Rzeczypospolitej Polskiej. Z czasem zaczęła jednak dawać o sobie znać mroczna strona natury Krukowskiego.

W 1914 roku po prostu opuszcza swojego dotychczasowego pryncypała i zostaje asystentem Kazimierza Stołyhwy w Pracowni Antropologicznej TNW⁸. Mimo zmiany środowiska oraz opiekuna naukowego, młody Stefan potrafił stworzyć rozprawę z zakresu studiów nad narzędziami kamiennymi pt. *Noże współczesne tokarskie a rylce przedhistoryczne*⁹. Praca ta stała się jedną z najważniejszych w dziejach studiów nad narzędziami krzemiennymi.

W roku 1915 Stefan Krukowski wyrusza na wschód do Kastionek, uzyskawszy fundusze z TNW prowadzi badania w europejskiej części Rosji¹⁰ i na Kaukazie¹¹. Do polski powróci w 1918 r., by stać się jednym z konserwatorów okręgowych Państwowego Grona Konserwatorów Zabytków Przedhistorycznych [dalej: PGKZP].

⁴ Por. J. Wrońska, *Początki działalności naukowej prof. Stefana Krukowskiego*, w: *Prof. Stefan Krukowski (1890–1982): Działalność archeologiczna i jej znaczenie dla nauki polskiej*, red. J. Partyka, J. Lech, Ojców 1992, s. 44.

⁵ Por. S.K. Kozłowski, *Stefan Krukowski...*, s. 26.

⁶ Por. J. Wrońska, *Początki działalności naukowej prof. Stefana Krukowskiego...*, s. 44.

⁷ Por. tamże, s. 137.

⁸ Por. S.K. Kozłowski, *Stefan Krukowski...*, s. 38.

⁹ S. Krukowski, *Noże współczesne tokarskie a rylce przedhistoryczne*, nadbitka ze zbiorów biblioteki IAiE PAN, Warszawa 1915.

¹⁰ Por. S.K. Kozłowski, *Stefan Krukowski...*, s. 44.

¹¹ Por. tamże, s. 49.

3. PAŃSTWOWE GRONO KONSERWATORÓW ZABYTEKÓW PRZEDHISTORYCZNYCH I NARODZINY IDEI CENTRALNEGO ARCHEOLOGICZNEGO OŚRODKA MUZEALNEGO

W końcu 1918 r., w środowisku archeologów warszawskich, podjęto inicjatywę stworzenia służby ochrony zabytków archeologicznych w Polsce¹², analogicznie do tych, które miały ochraniać zabytki sztuki i architektury. Dopiero jednak memoriał Polskiej Akademii Umiejętności [dalej: PAU] przedłożony w 1919 roku Ministerstwu Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego [dalej: W.R. i O.P.] oraz konferencja archeologów w Warszawie z czerwca 1919 doprowadziły do ustalenia koncepcji ochrony zabytków przedhistorycznych z terenu odradzającej się Polski¹³. Ostatecznie w 1920 roku powołano tymczasowe prezydium PGKZP w składzie: E. Majewski jako przewodniczący, W. Antoniewicz jako zastępca i R. Jakimowicz¹⁴ jako sekretarz. Obszar kraju podzielono na 8 okręgów konserwatorskich¹⁵. Konserwatorami okręgowymi mianowani zostali: Michał Drewko, Roman Jakimowicz, Stefan Krukowski, Zygmunt Zakrzewski, Józef Żurowski¹⁶. Z czasem do tego grona doszli Ludwik Sawicki i Bohdan Janusz¹⁷.

Konserwatorzy byli urzędnikami min. W.R. i O.P. w stopniu VI uposażenia¹⁸. PGKZP miało na celu ochronę zabytków przedhistorycznych, brakowało mu jednak osobowości prawnej. Dodatkowym problemem był spór wewnątrz prezydium. Po ustąpieniu Erazma Majewskiego z prezydium w roku 1921, przewodniczącym został Józef Kostrzewski z Poznania¹⁹. W tym momencie uaktywnili się dwaj pozostali członkowie prezydium, młodzi badacze Włodzimierz Antoniewicz i Roman Jakimowicz. Pierwszy był już w tym czasie docentem Uniwersytetu Warszawskiego, drugi jedynie doktorem. Antoniewicz był redaktorem „Wiadomości Archeologicznych”, głównego organu wydawniczego PGKZP, ponadto był kierownikiem zakładu Archeologii Prehistorycznej UW²⁰. Nic dziwnego że niedługo potem został dyrektorem Państwowego Muzeum Archeologiczne-

¹² Por. B. Stolpiak, *Związek Józefa Kostrzewskiego z Erazmem Majewskim*, w: *Erazm Majewski i warszawska szkoła prehistoryczna na początku XX wieku*, red. S.K. Kozłowski, J. Lech, Warszawa 1996, s. 116.

¹³ Por. J. Wysocki, *Państwowe Grono Konserwatorów Zabytków Przedhistorycznych*, aneks w: S.K. Kozłowski, *Włodzimierz Antoniewicz: profesor z Warszawy*, Warszawa 2009, s. 244.

¹⁴ Por. B. Stolpiak, *Rozwój prahistorii polskiej w okresie dwudziestolecia międzywojennego*, cz. 1: 1918–1928, Wydawnictwo UAM, Poznań 1984, s. 53.

¹⁵ Por. M.M. Blomberg, *Opieka nad zabytkami archeologicznymi w Polsce do roku 1928*, w: *Tadeusz Roman Żurowski i konserwatorstwo archeologiczne w Polsce XX wieku*, red. J. Wysocki, Z. Kobylński, Warszawa 1999, s. 126.

¹⁶ Por. tamże, s. 127.

¹⁷ Por. B. Stolpiak, *Rozwój prahistorii polskiej w okresie dwudziestolecia międzywojennego...*, s. 192.

¹⁸ Por. M.M. Blomberg, *Opieka nad zabytkami archeologicznymi w Polsce...*, s. 126.

¹⁹ Por. S.K. Kozłowski, *Włodzimierz Antoniewicz: profesor z Warszawy...*, s. 69.

²⁰ Por. tamże.

go (PMA) w organizacji mającego z czasem przekształcić się w główny ośrodek muzealny dla archeologii w kraju.

Pierwszą zapowiedzią PMA był reskrypt organizacyjny z 1923 roku²¹. Przejęcie i tej placówki uczyniłoby z Antoniewicza głównego archeologa w kraju. Jednak działania Antoniewicza zmierzające do zagarnięcia kluczowych jednostek archeologicznych w Warszawie (PMA, Katedra prehistorii UW, Muzeum im. Erazma Majewskiego) nie pozostały niezauważone i z czasem jego pozycja zaczęła gwałtownie się załamywać. Józef Kostrzewski działający w dalekim Poznaniu obawiał się, iż Antoniewicz pozbawi go wiodącej roli w polskiej archeologii i rozpoczął działania na jego szkodę²². Zaczął on faworyzować Romana Jakimowicza, by z czasem ten ostatni odebrał Antoniewiczowi zarówno władzę w prezydium, jak i funkcję redaktora „Wiadomości Archeologicznych”. Jednak konflikt w PGKZP nie toczył się jedynie na poziomie prezydium, chociaż brak działań właśnie w tym pionie był kluczowy dla jego losów. Brak zdecydowanych działań w latach 1926–1928 doprowadziło ostatecznie do rozwiązania PGKZP w roku 1928²³. Na mocy Rozporządzenia Prezydenta RP z dnia 22 III 1928 do życia powołano już formalnie Państwowe Muzeum Archeologiczne, które miało przejąć zadania rozwiązanego PGKZP.

Fakt przejścia obowiązku opieki i ochrony nad zabytkami archeologicznymi na terytorium polski po nieformalnym gremium skupionym w PGKZP²⁴, czynił muzeum jego pełnym spadkobiercą. W sytuacji takiej wydawać by się mogło, że struktury PGKZP, podobnie jak całość zabytków²⁵, powinny zostać w całości przeniesione do nowej placówki. Niestety jedynie dwóch konserwatorów zostało pracownikami etatowymi PMA. Byli to Stefan Krukowski, któremu poświęcony jest ten artykuł, oraz dr Roman Jakimowicz. Pozostali konserwatorzy zostali poza strukturami muzeum. Stefan Krukowski, mimo że znalazł się w strukturach muzeum, nie należał do bezwarunkowych zwolenników dyrektora Romana Jakimowicza. Jako pracownik często się mu przeciwstawiał. Niechęć Krukowskiego potęgowało jego przeświadczenie, że zła sytuacja PMA to wynik nieudolnych działań dyrektora. Muzeum miało owym czasie wiele problemów. Brakowało odpowiednich funduszy, lokalu do przechowywania zabytków, a tym bardziej dla ekspozycji. Problemy lokalowe nie zostały rozwiązane aż do wybuchu wojny w 1939 r. Przez cały ten okres muzeum nie mogło w pełni rozwinąć swojej działalności, a problemy finansowe oraz logistyczne utrudniały badania i ochronę zabytków.

²¹ Por. R. Jakimowicz, *Państwowe Muzeum Archeologiczne: cele, organizacja i dotychczasowe dokonania*, *Wiadomości Archeologiczne* 14(1936), s. 206.

²² Por. S.K. Kozłowski, *Włodzimierz Antoniewicz: profesor z Warszawy...*, s. 70.

²³ Por. J. Wysocki, *Konserwatorstwo archeologiczne w Polsce w latach 1920–1940*, w: *Tadeusz Roman Żurowski i konserwatorstwo...*, s. 140.

²⁴ Por. tamże, s. 140.

²⁵ Por. K. Jażdżewski, *Pamiętniki: Wspomnienie archeologa z XX wieku*, Łódź 1995, s. 91.

4. NOMINACJA KRUKOWSKIEGO NA KUSTOSZA PMA I KONFLIKT Z DYREKTOREM

Krukowski został mianowany na stanowisko kustosa Wydziału Starszej Epoki Kamienia 1 lipca 1929 r., otrzymując status urzędnika VII stopnia²⁶. Stał się on bezsprzecznie głównym inżynierem badań nad starszą epoką kamienną na obszarze całej Polski. Nie był jednak niezawisły w swych działaniach i wciąż potrzebował każdorazowo akceptacji dyrektora dla swoich projektów badawczych. Krukowski był osobą z natury niezależną, niepotrafiącą znieść jakiegokolwiek jurysdykcji nad sobą i swoją wizją badań nad paleolitem. Jego natura nie pozwalała mu na dobre stosunki z dyrektorem. Okres 1928–1939 był czasem jednostronnej walki Krukowskiego z Jakimowiczem, walki o niezależność w projektach badawczych.

Faktem jest, że Roman Jakimowicz nie był osobą lubianą w warszawskim środowisku archeologicznym ze względu na swój konflikt z Włodzimierzem Antoniewiczem, jednak niechęć Krukowskiego do jego osoby wynikała zupełnie z czego innego. Krukowski był formalnie podwładnym Jakimowicza, podczas gdy pozostali stanowili opozycję spoza muzeum. Jednak kwestia służbowej podległości nie przeszkadzała Krukowskiemu w jego „sporze” z dyrektorem, który czasem przybierał wręcz karykaturalną formę.

Krukowski potrafił bardzo dosadnie wyrazić swoją niechęć do dyrektora. W wydzielonej przestrzeni, gdzie mieściło się jego miejsce pracy, wisiała skórzana szpicruta gotowa do użycia na zniechęconym dyrektora, gdyby ten naruszył spokój kustosa²⁷. Kwestia ewentualnego użycia tego narzędzia w razie potrzeby raczej nie budzi wątpliwości w świetle porywczej natury Krukowskiego.

Niechęć objawiała się jeszcze na kilka innych sposobów. Bywało tak, że ignorował on swojego zwierzchnika, traktując go jak powietrze, porozumiewając się z nim przy pomocy osób trzecich²⁸. Nie stronił od pisania pism i skarg przeciw swemu zwierzchnikowi do samego Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego²⁹. W jednym z pism urzędowych Romana Jakimowicza znajduje się opis postawy Krukowskiego wobec zwierzchnika. W tymże piśmie Jakimowicz wskazuje na Krukowskiego jako na człowieka cennego pod względem naukowym, ale aroganckiego w swej postawie. Pismo dotyczyło uchylania się przez Krukowskiego od złożenia zaległych sprawozdań konserwatorskich za lata 1925–1928.

Oto, co dyrektor napisał tam o swym kustoszu: „P. St. Krukowski posiada dużą wiedzę w zakresie archeologii epoki kamiennej. Jest jednak człowiekiem niezmiernie trudnym we współpracy, bezwzględny i bardzo drażliwym.

²⁶ Por. *List z Ministerstwa W.R. i O. P. do Stefana Krukowskiego z dnia 2 lipca 1929*, PDN PMA, sygn. 6205/40.

²⁷ Por. K. Jażdżewski, *Pamiętniki...*, s. 92.

²⁸ Por. tamże, s. 98.

²⁹ Por. tamże, s. 99.

W muzeum przyjąłem za zasadę zastosowanie do niego zupełnie specjalnych warunków, któreby zapewniły maximum wydajności jego pracy dla muzeum i archeologii w ogóle. Oczywiście mógł to czynić tylko w ramach budżetu. Gdy budżet został znacznie zmniejszony, p. Krukowski nie mógł tego zrozumieć i nie chciał dostosować się do nowych możliwości³⁰.

Widać tutaj wyraźnie, że postawa Krukowskiego sprawiała problem dyrektorowi. Z jednej strony, był butnym i apodyktycznym człowiekiem, z drugiej, niezwykle kompetentnym, a przez to cennym, pracownikiem muzeum. Owe specjalne zasady zakładały więc ogromną wyrozumiałość wobec niewłaściwych zachowań podwładnego. Owe wyrozumiałości nie byli w stanie zrozumieć inni pracownicy muzeum, tacy jak np. Konrad Jażdżewski³¹.

Wydawać się może, że nie ma ludzi niezastąpionych, jednak Jakimowicz po prostu nie miał wyboru. Krukowski był jedynym specjalistą od prehistorii mogącym jeszcze znieść z nim współpracę. Jakimowicz, rozumiejąc sytuację, wspierał Krukowskiego jako pracownika muzeum w każdym z jego przedsięwzięć. Wiedział bowiem o zdolnościach Krukowskiego w zakresie interpretacji i analizy zabytków starszej epoki kamienia, dlatego też uczynił, co mógł, by Krukowski jako pracownik był zwolniony z wymogów formalnych. W Archiwum Akt Nowych, w aktach osobowych Stefana Krukowskiego, znajdują się pisma Romana Jakimowicza z prośbą o zwolnienie Krukowskiego z obowiązku składania przepisowego egzaminu na stanowisko urzędowe oraz zwolnienie go z obowiązku posiadania odpowiedniego poziomu wykształcenia³². Należy pamiętać, że Krukowski, mimo wielu lat pracy w terenie i ogromnego doświadczenia, nigdy nie ukończył studiów archeologicznych.

Kolejny dowód poparcia dla osoby Krukowskiego Jakimowicz dał w piśmie z dnia 10 VII 1935, gdzie wyraża on bardzo pozytywną opinię o Stefanie Krukowskim jako specjaliście w badaniach nad polskim paleolitem. Oto treść opinii: „Kustosz S. Krukowski jest najlepszym i właściwie jedynym znawcą tego okresu prehistorji. Pozatem jest on tym badaczem, który od lat przeszło 20 zajmuje się badaniami terenowymi, który odkrył i zbadał wiele nowych stanowisk i przemyśłów kamiennych i który posiada najwięcej spostrzeżeń, doświadczeń i materiałów w tej dziedzinie”³³.

W tym samym piśmie podkreśla ponadto, że to właśnie Stefan Krukowski jest najodpowiedniejszą osobą do napisania pracy, nie tylko ze względu na swoją ogromną wiedzę na temat opisywanej epoki, ale również z tego powodu, że to

³⁰ *Pismo R. Jakimowicza do Wydziału Nauki Min. W.R. i O.P. z dnia 30 XII 1933*, PDN PMA, sygn. 6025/40.

³¹ Por. K. Jażdżewski, *Pamiętniki...*, s. 99.

³² Por. *Pismo z Departamentu IV Wydziału Nauki Min. W.R. i O.P. do Romana Jakimowicza z dnia 27 VII 1929*, Akta osobowe Stefana Krukowskiego, sygn. 3742/49.

³³ *Pismo R. Jakimowicza do Wydziału Nauki Min. W.R. i O.P. z dnia 10 VII 1935*, PDN PMA, sygn. 6025/40.

właśnie on badał większość stanowisk z tego okresu. Na końcu dokumentu znajduje się prośba Jakimowicza o zasiłek techniczny na tę, jego zdaniem, przełomową pracę dla polskiej archeologii³⁴. Z powyższego widać wyraźnie, że konflikt był raczej jednostronny i wynikał z porywczej natury kustosa.

5. DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA

Krukowski jako badacz paleolitu był niezwykle oddany swemu powołaniu — paleolit był dla niego wszystkim. Jego zgłębianiu poświęcił większą część swojego życia. Już we wczesnym okresie swojej samodzielnej działalności pokazał się jako krytyczny recenzent wielu autorytetów. Najwcześniejsza recenzja Krukowskiego pochodzi z roku 1912. Dotyczyła ona pracy Leona Kozłowskiego *Narzędzia krzemienne okolic Warszawy*³⁵. Recenzja ostra i niepozostawiająca suchej nitki na Kozłowskim, ze względu na prośbę tego ostatniego nie została ostatecznie opublikowana. Był to jedyny przypadek, kiedy to Krukowski nie opublikował swej zjadliwej recenzji. Już w wolnej Polsce rozpoczął jednak „walkę” o paleolit. We wszystkich recenzjach zarzucał on swoim adwersarzom brak wiedzy, brak znajomości badanych zagadnień, nienaukowe praktyki i ogólnie brak zdolności do zajmowania się starszą epoką kamienia. To nastawienie do innych ludzi towarzyszyło Krukowskiemu przez cały okres jego działalności naukowej.

Krukowski jako pracownik PMA czuł się ograniczany w pierwszym rzędzie przez dyrektora. Każda decyzja o rozkopywaniu stanowiska, badaniach i wydawnictwie musiała być zatwierdzona przez Romana Jakimowicza. Nie było to jednak — jak wspomniano wcześniej — zbyt uciążliwe. Dużo poważniejszym problemem był skromny budżet muzeum, gdyż nie mógł on podobać ambitnym projektom badawczym Krukowskiego. W piśmie z Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego do Państwowego Muzeum Archeologicznego z dnia 21 VII 1935 można przeczytać: „Ministerstwo podkreśla konieczność dostosowania prac kustosa p. S. Krukowskiego do możliwości budżetowych muzeum. Ministerstwo nie może z innych źródeł przyznać specjalnego kredytu na realizację prac p. St. Krukowskiego, gdyż nie rozporządza na to środkami”³⁶.

Nie ma wątpliwości, że kustosz Krukowski miał wielkie ambicje jako badacz paleolitu, niestety rzeczywistość budżetowa ograniczała jego ambitne plany badawcze na każdym kroku. Za wszelkie problemy w finansowaniu swoich badań nad paleolitem Krukowski obwiniał dyrektora. Pośrednim dowodem na to jest późniejsza chęć zrzucenia jego jurysdykcji poprzez utworzenie „autonomicznego” Wydziału Paleolitycznego.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ *Narzędzia krzemienne okolic Warszawy*, PDN PMA, sygn. 6205/11.

³⁶ *Pismo Min. W.R. i O. P. do PMA z dnia 21.VII.1935 r.*, PDN PMA, sygn. 6205/40.

6. WYDZIAŁ PALEOLITYCZNY PMA

Największym projektem Krukowskiego jako pracownika PMA był plan utworzenia na bazie Wydziału Starszej Epoki Kamienia tzw. Wydziału Paleolitycznego. Geneza koncepcji tego wydziału wynika z dwóch przesłanek: 1) Krukowski nie znosił jakiegokolwiek jurysdykcji ograniczającej jego działalność, odrywającej go od — jego zdaniem — istotnych badań i zmuszającej go do zajmowania się zbyt młodymi epokami. Stąd wynikała jego niechęć do dyrektora Jakimowicza i niepokonana potrzeba wyrwania się spod jego zwierzchnictwa. 2) Stefan Krukowski od początku swojej działalności naukowej interesował się przede wszystkim starszą epoką kamienia oraz przemysłami krzemionkami, nawet tymi młodszy. Ponadto należy dodać, że Krukowski mógł obwiniać dyrektora Jakimowicza za wszelkie problemy PMA, tym ważniejsze było uzyskanie dla własnej działalności jak największej autonomii, aby złe rządzenie dyrekcji nie zagroziło badaniom nad paleolitem.

Starania o taką wewnętrzną „autonomię” zaczęły się w drugiej połowie lat 30-ych XX wieku. Wykorzystując problemy lokalowe PMA, Krukowski próbował oddalić się od centrali i samego dyrektora, również dyrektor chciał nieco odsunąć od siebie kustosa ze względu na jego temperament i dziwne zachowania. Licząc, że z dala od niego będzie miał większą swobodę działania, Stefan Krukowski starał się o przyznanie autonomii dla swojego wydziału. Starania o nią prowadził na trzech płaszczyznach: 1) starał się pozyskać własny lokal; 2) uzyskać własną kadrę asystencką oraz 3) uzyskać administracyjną niezależność od „centrali” muzeum i podporządkować swój ośrodek badawczy bezpośrednio ministerstwu W.R. i O.P., tym samym tworząc wewnątrz struktur muzeum niezależną od jego dyrektora komórkę badawczą, w zasadzie podległą jedynie jemu samemu.

Wydział Paleolityczny miał być instytucją ukierunkowaną jedynie na badanie paleolitu, dysponującą własnym czasopiśmie, kancelarią, administracją i personelem, jedynie nominalnie przynależącą do Państwowego Muzeum Archeologicznego. Dokumenty dotyczące działań Krukowskiego w tym zakresie znajdują się w zbiorach dokumentów Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Archiwum Akt Nowych oraz w spuściźnie po Stefanie Krukowskim znajdującej się w Pracowni Dokumentacji Naukowej PMA.

W spuściźnie po Stefanie Krukowskim zachował się plan działalności Wydziału Paleolitycznego na rok 1939/40. W tym roku ruszyć miało „Czasopismo Paleolityczne” (czy to nazwa, czy też określenie robocze — nie wiem) wydawane przez Wydział Paleolityczny. Miało być finansowane z Funduszu Kultury Narodowej Józefa Piłsudskiego³⁷. Ponieważ to czasopismo miało być organem

³⁷ Por. *Plan działalności i preliminarz Paleolitycznego Wydziału na r. 1939/1940*, PDN PMA, sygn. 6205/42, s. 11.

wydawniczym jedynie Wydziału Paleolitycznego, a nie muzeum, zatem nie mogłoby liczyć na dofinansowanie z budżetu PMA. Zakresem swoim miało obejmować okres paleolitu, geologię plejstocenu, paleontologię i geografę³⁸. Tym samym pojawiałyby się w nim tematy z zakresu starszej epoki kamienia, geologii oraz nauk pomocniczych tych dyscyplin.

Fakt planu powołania kolejnego czasopisma wewnątrz PMA spowodował pewną konsternację u Romana Jakimowicza. Stwarzało to w jego mniemaniu zagrożenie dla głównego organu wydawniczego muzeum, jakim były „Wiadomości Archeologiczne”. W piśmie do ministerstwa W.R. i O. P. pisał on tak: „Uważam nadal, iż w czasopiśmie tym mogą się ukazywać wiadomości informacyjne o działalności Wydziału Paleolitycznego, ale to nie może w żadnym wypadku naruszać obowiązku drukowania pełnych sprawozdań z działalności w organie urzędowym. W żadnym wypadku nie jest wskazane zubożenie treści Wiad. Arch. o pracę z zakresu paleolitu, gdyż projektowane czasopismo nie będzie docierało do tych wszystkich punktów, do których dochodzą Wiadomości Archeologiczne. Dlatego też uważam iż część «drobnych prac» winna być drukowana również w Wiadomościach”³⁹.

Jak widać, w rozumowaniu dyrektora, czasopismo Wydziału Paleolitycznego miało pełnić jedynie rolę pomocniczą, w mniemaniu zaś kustosa miało ono stanowić równorzędny organ wydawniczy wobec „Wiadomości Archeologicznych”. Dla Krukowskiego czasopismo to było w pewnym sensie symbolem niezależności, gdyż sam miał decydować o publikowanych w nim materiałach. Żaden inny wydział nie dysponował własnym organem wydawniczym i chociaż z przyczyn formalnych nie mogłoby być ono związane z Wydziałem Paleolitycznym⁴⁰, to jednak byłoby nim faktycznie, gdyby tylko powstało.

Jednak ważniejszą kwestią od czasopisma wydziałowego była kwestia lokalowa. PMA w okresie dwudziestolecia międzywojennego nie uzyskało lokalu pozwalającego na właściwe funkcjonowanie placówki, cała instytucja tłoczyła się w budynku dawnej szkoły podchorążych w Parku Łazienkowskim⁴¹. W tej trudnej sytuacji kustosz Krukowski starał się uzyskać własny lokal oraz własne zaplecze kadrowe i administracyjne. Obok kwestii znalezienia odpowiedniego lokalu pojawił się jeszcze trudny do zrealizowania postulat zatrudnienia personelu (asystenta, woźnego, sekretarki i rysownika) oraz uzyskania dla wydziału niezbędnego sprzętu.

³⁸ Por. *Pismo Stefana Krukowskiego do Wydziału Nauki min. W.R. i O.P. z dn. 10 VII 1939*, PDN PMA, sygn. 6205/42.

³⁹ *Pismo Romana Jakimowicza do Wydziału Nauki min. W.R. i O.P. dnia 22 VII 1939*, PDN PMA, sygn. 6205/42.

⁴⁰ Por. *Plan działalności i preliminarz Paleolitycznego Wydziału na r. 1939/1940*, PDN PMA, sygn. 6205/42, s. 4.

⁴¹ Por. D. Piotrowska, *Państwowe Muzeum Archeologiczne w Warszawie w latach 1939–1989*, w: *Pół wieku z dziejów archeologii polskiej (1939–1989)*, red. J. Lech, Warszawa 2007, s. 30.

Krukowski uzyskał ostatecznie lokal dla swojego wydziału w budynku przy ulicy Idżkowskiego 4⁴². Nie był to pierwszy lokal, w którym urzędował Wydział Paleolityczny (poprzedni mieścił się przy ulicy Czerniakowskiej 171/3⁴³). Od momentu wprowadzenia się na Idżkowskiego wszystkie pisma wystosowywane przez Krukowskiego do ministerstwa nosiły adnotacje „Paleolityczny Wydział Państwowego Muzeum Archeologicznego” oraz „Do [...] przez Państwowe Muzeum Archeologiczne”⁴⁴. Takie adresowanie pism urzędowych świadczy o pewnej autonomii (mniej lub bardziej tolerowanej przez dyrekcję) wydziału względem centrali. Autonomia ta jednak nie była prawnie usankcjonowana i wynikała raczej z energicznych działań Krukowskiego i stosowanej przez niego metody faktów dokonanych.

Krukowski zdawał sobie jednak sprawę, że istotny jest jedynie wpływ dobrej koniunktury, a ta nie mogła trwać wiecznie. W Archiwum Akt Nowych znajduje się pismo z prośbą „O legalizację Paleolitycznego Wydziału Muzeum” skierowane do dyrekcji PMA. Krukowski pisze w nim między innymi: „Proszę o wniosek do Pana Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego o formalne utworzenie/legalizację Wydziału Starszej Epoki Kamienia według § 9 ze Statutu Muzeum. Wydział istnieje w rzeczywistości, ale bezprawnie. Stworzyły go dotychczasowe inicjatywy i decyzje ministerstwa oraz wykonanie tych decyzji o wynajęciu osobnego lokalu, o przeprowadzce do niego paleolitycznej części Muzeum, ustne rozporządzenie / Wydziału Nauki za pośrednictwem p. radcy A. Patkowskiego/ o nadanie szczególnej nazwy / Wydział Starszej Epoki Kamiennej/ dla tej części Muzeum, obsadzenie w nowym wydziale dozorcywoźnego i asystenta, żądanie programu i in.”⁴⁵.

W zacytowanym fragmencie widać zaawansowanie w organizacji struktur wydziału do samodzielnego (autonomicznego) funkcjonowania. Jest to jeden z późnych dokumentów, ale obrazuje wielką determinację Krukowskiego w realizacji podjętych zamierzeń. W dalszej części można przeczytać: „Nielegalność przy koniunkturze innej, niż dzisiejsza, grozi temu wydziałowi nie tylko powstrzymaniem organizacji, ledwo rozpoczętej, dalekiej od pierwszego zakończenia, oraz powstrzymaniem wszelkiego rozwoju, ale grozi i likwidacją w każdej chwili bardzo łatwą, bo nie wymagającą aktu prawnego specjalnego. Przy takim obrocie sprawy, jak wymieniony ostatni, pójdą na marne dotychczasowe wydatki i praca”⁴⁶. W tej części ujawniają się obawy o zniweczenie tak ważnego dla

⁴² Por. *Umowa Najmu lokalu przy Idżkowskiego 4 (projekt)*, PDN PMA, sygn. 6205/41.

⁴³ Por. *Wypowiedzenie wynajmu lokalu przy ulicy Czerniakowskiej*, PDN PMA, sygn. 6205/41.

⁴⁴ Takie nagłówki znajdują się na wszystkich pismach wystosowanych przez Krukowskiego w korespondencji urzędowej z lat 1937–1939.

⁴⁵ *Pismo Stefana Krukowskiego do Kierownictwa Państwowego Muzeum Archeologicznego z dnia 19 VII 1939*, AAN, zbiory min. W.R. i O.P., sygn. 272 (B–9266) s. 87.

⁴⁶ Tamże.

kustosza przedsięwzięcia. Jednak skąd się one wzięły? Odpowiedzią na to pytanie mogłyby być starania dyrekcji muzeum o budowę nowego lokalu⁴⁷. Gdyby muzeum dostało nową siedzibę, zapewne wszystkie rozproszone oddziały muzeum zostałyby przeniesione do wspólnego lokalu, zaś autonomia Wydziału Paleolitycznego, wynikająca jedynie z jego oddalenia od centrali i dobrej woli dyrektora, po prostu by się zakończyła. A przecież wszystko było niemalże dopięte na ostatni guzik, wydział posiadał między innymi asystenta, dozorcę-woźnego, własny lokal i sekretariat. Wydziałowi Paleolitycznemu brakowało jedynie formalnej samodzielności administracyjnej.

Miesiące lipiec i sierpień 1939 roku były czasem aktywnych działań Krukowskiego na rzecz wydziału. Składał on podania do ministerstwa o fundusze na sprzęt biurowy i meble dla wydziału⁴⁸. Starał się również pozyskać pieniądze na dodatkowy personel, w tym rysownika⁴⁹, kancelistkę-sekretarkę⁵⁰ i drugiego woźnego⁵¹. Kustosz Krukowski pragnął, aby wydział miał siłę administracyjną wystarczającą do względnie samodzielnego funkcjonowania. Gdyby nie wybuch II wojny światowej we wrześniu 1939r., Wydział Paleolityczny Krukowskiego zapewne miałby wielkie szanse na rozwinięcie swej pełnej statutowej działalności (w ujęciu Krukowskiego), co pozwoliłoby kustoszowi na w pełni samodzielne ustalanie własnych celów badawczych. Oczywiście są to tylko przypuszczenia, ale można założyć, że działania Krukowskiego połączone z „życzliwością” dyrektora PMA Romana Jakimowicza pozwoliłyby na samodzielną lub przynajmniej autonomiczną działalność Wydziału Paleolitycznego.

7. PUBLIKACJE

W okresie 1928–1939 Krukowski opublikował niewiele⁵². Do 1939 r. były to jedynie drobne artykuły i sprawozdania z działalności konserwatorskiej oraz krytyczna recenzja pracy Włodzimierza Antoniewicza *Archeologia Polski*. W 1939 r. Krukowski wydał dwie książki dotyczące pradziejów. Jedną z nich była monografia *Krzemionki Opatowskie*, będąca podsumowaniem dziesięcioletniego

⁴⁷ Cała dokumentacja związana z tym znajduje się w zbiorach Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Archiwum Akt Nowych, sygn. 272 (B–9266). Sprawa planowanego lokalu muzeum wychodzi jednak poza zakres tego artykułu.

⁴⁸ Por. *Pismo Stefana Krukowskiego do naczelnika Wydziału Nauki w min. W.R. i O. P. z dnia 28 lipca 1939*, Materiały ministerstwa W.R. i O.P., AAN, sygn. 272 (B–9266), s. 147.

⁴⁹ Por. *Pismo Stefana Krukowskiego do naczelnika Wydziału Nauki w min. W.R. i O. P. z dnia 28 lipca 1939*, Materiały ministerstwa W.R. i O.P., AAN, sygn. 272 (B–9266), s. 150.

⁵⁰ Por. *Wniosek o umowę służbową skierowany do naczelnika wydz. Nauki min. W.R. i O.P. z dnia 27 lipca 1939*, Materiały ministerstwa W.R. i O.P., AAN, sygn. 272 (B–9266), s. 143.

⁵¹ Por. *Plan działalności i preliminarz Paleolitycznego Wydziału na r. 1939/1940*, PDN PMA, sygn. 6205/42, s. 10.

⁵² Por. D. Piotrowska, *Bibliografia prac prof. Stefana W. Krukowskiego w: Prof. Stefan Krukowski (1890–1982)...*, s. 25–26.

okresu badań Krukowskiego nad tym ważnym stanowiskiem z okresu neolitu⁵³, drugą zaś *Paleolit Polski*, jedną z najważniejszych publikacji w dziejach polskich badań nad paleolitem.

Publikacje roku 1939 wieńczyły pewien okres w działalności kustosza. Monografia *Krzemionki Opatowskie* stanowiła podsumowanie dekady prac Stefana Krukowskiego na tym stanowisku, zawierała historię obszaru geologicznego, współczesne zagrożenia, potencjał stanowiska. Autor nie zapomniał wymienić różnorodnych zagrożeń ze strony działalności człowieka, zarówno ze strony rolnictwa⁵⁴, jak i rabunkowego wydobycia wapna⁵⁵. Większą część książki stanowi prezentacja stanowiska i jego historii. Monografia opisuje pierwsze spostrzeżenia o możliwych metodach wydobycia krzemienia. Książkę kończy lista postulatów o ochronę stanowiska, o utworzenie na jego obszarze rezerwatu (wykupywanie ziemi pod rezerwat prowadzone było przez Krukowskiego nie zawsze w sposób etyczny). Książka ta stała się punktem wyjścia dla powojennych działań konserwatorskich i badawczych na obszarze Krzemionek⁵⁶. Ciekawostką jest jeszcze sposób finansowania tej pracy. Otóż Krukowski uzyskał fundusze na nakład z kilku różnych wydawnictw: Wydawnictwa Muzeum Techniki i Przemysłu, przy współudziale PMA, miesięcznika „Ziemia” oraz „Przeglądu Górniczo-Hutniczego”. Nie po raz pierwszy i nie ostatni Stefan Krukowski znalazł sposób na pozyskanie funduszy na własne przedsięwzięcia.

Drugą wydaną przez Krukowskiego w 1939 publikacją był *Paleolit Polski*, część syntezy pradziejów pt. *Prehistoria Ziem Polskich* napisanej wspólnie z Józefem Kostrzewskim i Romanem Jakimowiczem⁵⁷. Była to pierwsza podjęta przez Krukowskiego synteza paleolitu. Praca ta jednak nie zdążyła trafić do księgarni, gdyż krótko po jej opublikowaniu Niemcy napadły na Polskę, rozpoczynając II wojnę światową. *Prehistoria Ziem Polskich* ukazała się dopiero po wojnie w 1948⁵⁸. Jednak praca ta była przełomowa, bowiem wprowadziła do polskich studiów nad paleolitem nową rodzimą metodologię, wprowadziła

⁵³ Krzemionki opatowskie zajmowały szczególne miejsce w życiu działalności Stefana Krukowskiego. Współuczestniczył w odkryciu stanowiska, a od roku 1928 był jego głównym opiekunem. Szerzej na ten temat patrz: W. Borkowski, *Koncepcja prof. Stefana Krukowskiego utworzenia i ochrony rezerwatu pragórnictwa w Krzemionkach w: Prof. Stefan Krukowski (1890–1982)...*, s. 225–233.

⁵⁴ Por. S. Krukowski, *Krzemionki Opatowskie*, Wyd. Muzeum Nauki i Przemysłu, Warszawa 1939, s. 7.

⁵⁵ Por. tamże.

⁵⁶ Por. J. Lech, *Tadeusz Żurowski i prehistoryczne górnictwo krzemienia*, w: *Tadeusz Roman Żurowski i konserwatorstwo...*, s. 65.

⁵⁷ Por. A. Abramowicz, *Historia Archeologii polskiej XIX i XX stulecia*, Wydawnictwo IHKM, Warszawa–Łódź 1991, s. 138.

⁵⁸ Por. tamże.

pojęcie „przemysłu” i „cyklu”⁵⁹. Krukowski zakładał istnienie zróżnicowanych ciągów chronologicznych dla ciągów taksonomicznych⁶⁰, co wyróżniało go od innych dominujących na kontynencie teorii w tym zakresie⁶¹.

Krukowskiemu nie wystarczyło napisanie *Paleolitu Polski*. Pod koniec dwudziestolecia międzywojennego postanowił opracować pełną syntezę paleolitu. Pragnął nadać archeologii starszej epoki kamienia poziom europejski, do tego potrzebna jednak była synteza oparta na najlepszych kolekcjach w Rzeczypospolitej. Krukowski uważał opracowanie takiej monografii to za cel nadrzędny. Oto, co pisał o potrzebie powstania takiej pracy: „Pilna potrzeba takiej pracy wynika jako bezpośredni i zrozumiały skutek publikacji S. Krukowski (sic!): *Paleolit Polski*; Kraków, 1939. Ta publikacja była wielkim skrótem spraw tylko najważniejszych i materiałów wcale nie wszystkich do paleolitu z Polski. Posiada treść nieproporcjonalnie dużą w stosunku do swej objętości. Język ma łatwy, ale jest bardzo skondensowana. Przez to jest trudna w czytaniu, że nieliczne w Polsce osoby potrafią opanować i wyzyskać. Tak twierdzą jej uczeni czytelnicy. Z tego powodu nowe opracowanie tego samego tematu musi być nie tylko jasne, ale i szczegółowe, a w związku z tem stosownie duże”⁶².

Widać, że Krukowski pragnął napisać pomnikowe dzieło. Pragnął do swej pracy pozyskać kompletny materiał. Książka ta miała stanowić główny cel działalności Wydziału Paleolitycznego (obok pracy terenowej) na lata. Dzieło, w planach kilkutomowe, miało być kompendium wiedzy dla polskich adeptów archeologii kształcących się na badaczy paleolitu. Na to właśnie liczył Krukowski, planując to dzieło.

Jeśli chodzi o bazę źródłową, to miały się na nią składać kolekcje paleolityczne z muzeów prowincjonalnych, prywatne zbiory L. Sawickiego, zbiory A. Jury oraz pokątna (sic!) kolekcja paleolityczna PMA⁶³. O ile kolekcje muzealne były łatwe do pozyskania, o tyle pozostawał problem dostępu do kolekcji prywatnych. Krukowski w swoim piśmie organizującym Wydział Paleolityczny podkreślał, że przywilejem obu panów (Jury i Sawickiego) jest pierwszeństwo w opracowaniu ich zbiorów, jednak nie może to wstrzymywać prac nad syntezą polskiego paleolitu⁶⁴.

Krukowski postanowił wykorzystać środki administracyjno-prawne, aby pozyskać kolekcję Sawickiego. W tym celu wystosował w dniu 13 lipca 1939 r. pismo do naczelnika Wydziału Nauki w ministerstwie W.R. i O.P. w sprawie

⁵⁹ Por. R. Schild, *Taksonomia wedle Krukowskiego*, w: *Prof. Stefan Krukowski (1890–1982)...*, s. 95.

⁶⁰ Por. tamże, s. 96.

⁶¹ Por. tamże.

⁶² *Plan działalności i preliminarz Paleolitycznego Wydziału na r. 1939/1940*, PDN PMA, sygn. 6205/42, s. 5–6.

⁶³ Por. tamże, s. 6.

⁶⁴ Por. tamże, s. 7.

naukowego wykorzystania paleolitycznego zbioru p. Ludwika Sawickiego⁶⁵. Domagał się on zwrotu tej części zbiorów Sawickiego, które zgromadzone zostały za czasów, gdy Sawicki był konserwatorem okręgowym PGKZP, oraz czasowego złożenia w depozyt do muzeum archeologicznego części zebranej później⁶⁶. Argumentem do pozyskania drugiej części kolekcji był brak jakichkolwiek prac nad ich opracowaniem i opublikowaniem⁶⁷. Jednak Krukowski w piśmie tym zaznacza że p. Ludwik Sawicki ma dwa lata (tj. do 1941) na opracowanie swoich zbiorów⁶⁸, po czym powinien przekazać je Wydziałowi Paleolitycznemu⁶⁹.

W świetle innego dokumentu L. Sawicki uzgodnił z kustoszem Krukowskim opracowanie swoich materiałów, jednak nie ma tu mowy o przekazaniu zbiorów⁷⁰, z czego można wnioskować, iż dokument do ministerstwa Krukowski wystosował w celu formalnego przejęcia zbioru przez Wydział Paleolityczny po opracowaniu go przez Ludwika Sawickiego. W kwestii zbiorów pana Jury, Krukowski nie widział możliwości prawnych, aby uzyskać dostęp do kolekcji⁷¹. Kolekcja ta składała się z materiałów z okolic Krakowa⁷². Niezależnie jednak od wszystkiego chciał, by te kolekcje te stanowiły kluczową bazę źródłową dla nowej syntezy o paleolicie.

Działania Krukowskiego w celu pozyskania kolekcji prywatnych znalazły poparcie u Romana Jakimowicza, wyraził on jednak swoje obawy co do metod Krukowskiego wynikających z jego trudnego charakteru. Pisał on mianowicie w tej sprawie tak: „Również należy wyrazić życzenie, by «twórcy kolekcji paleolitycznych, pp. Sawicki i Jura» zechcieli pójść na rękę p. Krukowskiemu. W innych, normalnych stosunkach między uczonymi nie trzeba byłoby uciekać się do projektowanych przez p. Krukowskiego wpływów i interwencji Ministerstwa na tych panów. Sytuacja obecna, skłaniająca p. Krukowskiego do przewidywania trudności, jest rezultatem postępowania p. Krukowskiego w stosunku do wymienionych dwóch osób. Może ona być istotnie trudna do pokonania”⁷³. Roman Jakimowicz znał charakter Krukowskiego z pierwszej ręki, ponieważ ponad 10 lat tolerował go ze względu na jego talent w dziedzinie archeologii paleolitu.

⁶⁵ Por. *Pismo S. Krukowskiego do min. W.R. i O.P. W sprawie wyzyskania paleolitycznego zbioru Ludwika Sawickiego z dnia 13 lipca 1939*, Materiały ministerstwa W.R. i O.P., AAN, sygn. 272 (B-9266), s. 154.

⁶⁶ Por. tamże, s. 155–156.

⁶⁷ Por. tamże, s. 156.

⁶⁸ Por. tamże, s. 158.

⁶⁹ Por. tamże, s. 159.

⁷⁰ Por. *Plan działalności i preliminarz Paleolitycznego Wydziału na r. 1939/1940*, PDN PMA, sygn. 6205/42, s. 7.

⁷¹ Por. tamże.

⁷² Por. S.K. Kozłowski, J.K. Kozłowski, *Epoka kamienia na ziemiach polskich*, Warszawa 1977, s. 13.

⁷³ *Adnotacje Romana Jakimowicza do planu działalności i preliminarz Paleolitycznego Wydziału na rok 1939/1940 z 18 lipca 1939*, PDN PMA, sygn. 6205/42.

Synteza Krukowskiego miała ukazać się w całości do roku 1944⁷⁴. Wszystko wskazuje, że gdyby nie wybuch II wojny światowej Krukowski stworzyłby pomnikowe dzieło. Synteza ta byłaby zapewne jedną z najważniejszych w dziejach polskiej archeologii.

8. PODSUMOWANIE

Kustosz Stefan Krukowski cechował się całkowitym oddaniem dla swoich badań. Od najmłodszych lat był samoukiem skupiającym całą swą siłę na rozwijaniu wiedzy nad paleolitem i poszerzaniu własnego warsztatu badawczego. Jako badacz pragnął, aby ta dziedzina prehistorii stanęła na poziomie europejskim, czemu służyć miały kolejne syntezy dotyczące polskiego paleolitu. Dlatego też całym sercem starał się stworzyć i uczynić z Wydziału Paleolitycznego wiodącą jednostkę badawczą wewnątrz PMA. Nie szczędził sił, aby pozyskać środki na badania i rozwój wydziału. Oddany w pełni swemu powołaniu, jako kustosz chciał maksymalnie wykorzystać wszelkie dostępne środki do zgłębiania wiedzy na temat starszej epoki kamienia i rozwoju archeologii pradziejowej w Polsce.

Niestety, ogrom jego pracy został przekreślony przez II wojnę światową i przemiany polityczne, które nastąpiły w Polsce po przejęciu rządów przez władze komunistyczne. Można jedynie dywagować nad tym, czy Krukowski doprowadziłby swoje dzieło do końca. Jako kustosz był pełen determinacji, przy czym — nie posiadając formalnego wykształcenia — był najbardziej dynamicznym pracownikiem Państwowego Muzeum Archeologicznego. Dziś można się jedynie domyślać, jak wyglądałaby polska archeologia, gdyby dzieło Stefana Krukowskiego nie zostało wstrzymane.

STEFAN KRUKOWSKI (1890–1982) — CURATOR AT THE STATE MUSEUM OF ARCHEOLOGY IN WARSAW

Summary

Stephen Vincent Krukowski was one of the most well-known Polish archeologists. As a self-taught archeologist without any degree, he became the father of Polish Paleolithic archeology. From 1921–1928, he worked as a conservator of archeological sites. Later, he worked at the Polish State Archeological Museum (PMA). During his work there, he tried to create within the museum his own research institute called the Paleolithic Department, which would be fully independent even from the director of the PMA. His dreams of an independent Paleolithic Department were shattered by World War II. This article speaks extensively about his actions and achievements from

⁷⁴ Por. *Pismo S. Krukowskiego do min W.R. i O.P. W sprawie wyzyskania paleolitycznego zbioru Ludwika Sawickiego z dnia 13 lipca 1939*, Materiały ministerstwa W.R. i O.P., Archiwum Akt Nowych, sygn. 272 (B–9266), s. 155.

the interwar period, starting from his apprenticeship under Erasmus Majewski until the downfall of Second Polish Republic.

Keywords: Stefan Krukowski, Poland, Polish archeology, State Archeological Museum, history of archeology, Later Stone Age, Paleolithic, Second Polish Republic

Nota o Autorze: mgr Marcin Karczewski jest absolwentem Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Ukończył w 2011 roku kierunek Historia: Archeologia Chrześcijańska w Instytucie Archeologii tejże uczelni. Aktualnie jest doktorantem w Instytucie Nauk Historycznych UKSW. Autor w swych badaniach zajmuje się zarówno archeologią chrześcijańską jak i historią archeologii polskiej.

Słowa kluczowe: Stefan Wincenty Krukowski, Państwowe Muzeum Archeologiczne, Historia Archeologii, Starsza epoka kamienia, Paleolit, II Rzeczypospolita

JAKUB DZIEWULSKI
UKSW, Warszawa

ILOŚĆ POŻYWIENIA I POSIŁKÓW ORAZ CZAS ICH SPOŻYWANIA W KLASZTORACH STAROŻYTNYCH

1. WSTĘP

Pośród wielu problemów życia monastycznego wśród pierwszych chrześcijan, dosyć ważnym wydaje się być odżywianie w klasztorach wczesnochrześcijańskich, gdyż jest to rzecz całkowicie codzienna dla każdego człowieka. Wszyscy autorzy reguł wczesnochrześcijańskich poruszają, czy też regulują w mniejszym bądź w większym stopniu temat odżywiania się z uwzględnieniem różnych aspektów. Z chronologicznej lektury reguł można — jak się wydaje — wyciągnąć wniosek, że zagadnienie to rozwijało się wraz z postępowaniem monastycznym. Podstawowymi zaś regulacjami w aspekcie odżywiania się w klasztorach, jakie prawie zawsze były brane pod uwagę były: ilość i czas.

Ilość i czas spożywania posiłków w różnych klasztorach były różne w zależności od okresu w roku. Najczęściej wynikało to z odniesienia się danego autora do okresów postnych. Bardzo często też, autorzy reguł nie wyznaczali dokładnej ilości danego produktu, jaki mnisi mogli spożywać. Jeśli nawet, to istniała znaczna różnica dotycząca konsumpcji między okresem postnym, zarówno pod względem ilości, jak i jakości pożywienia (na przykład, jeżeli już jakiś autor dopuszczał spożywanie mięsa w okresie zwykłym, to w okresach postnych było to surowo zakazane), a okresem zwykłym. Warto się przyjrzeć temu zagadnieniu, wykorzystując reguły starożytnych autorów, mimo że nie wszystkie reguły podają szczegółowe informacje na ten temat. Wydaje się, że zagadnienie to tym bardziej było opisywane, przez autorów reguł, im bardziej rozrastał się chrześcijański ruch monastyczny.

2. REGUŁA PACHOMIUSZA

Niektórzy autorzy reguł dość skrupulatnie regulowali czas spożywania posiłków oraz ilość jedzenia, jaką mnisi mieli otrzymać. Inaczej było w przypadku *Reguły Pachomiusza*. Ta kwestia jest w jego *Regule* potraktowana marginalnie.

Otóż, pierwsza wzmianka o ilości pożywienia, jaką wolno było spożywać, pojawia się w punkcie *Reguły* dotyczącym kwestii odwiedzania mnicha przez krewnych w klasztorze. Jeżeli przyniesiono mu coś do jedzenia, miał to przyjąć nie on sam, lecz furtian. Gdy były to potrawy, które jadało się z chlebem, mnich ten miał nic nie otrzymać, ale miały być one zaniezione do izby chorych, gdzie raz mógł coś z tego zjeść. Gdy zaś były to słodocze lub owoce, furtian oceniał, ile sam dałby radę zjeść i tyle dawał temu mnichowi, resztę natomiast odnoszono do izby chorych¹. Jak więc łatwo zauważyć, Pachomiusz nie podaje jakiegś określonej miary, lecz podlega ona całkowicie subiektywnej ocenie furtiana, który przecież mógł być gorliwym ascetą i wtedy taki mnich mógłby dostać niewiele lub nawet nic.

Również w przypadku, kiedy mnich udawał się poza klasztor do chorych krewnych, po pierwsze, wyruszał z nim jakiś inny mnich, a po drugie, obaj otrzymywali tyle prowiantu, ile przydzielił im przełożony domu. Więc i ta miara posiłku była subiektywnie narzucana w danej chwili. Gdy mnisi ci, znajdowali się już w domu owych krewnych, mogli spożywać tylko to, co zazwyczaj jadaliby w klasztorze, ale znowu nie ma podanej ilości. Wracając natomiast, gdy dostali prowiant na drogę, mieli zjeść tyle, „ile wystarczy w podróży”, a resztę mieli oddać przełożonemu po powrocie². Cały czas więc Pachomiusz zdaje się na przełożonych w danym klasztorze i samych mnichów, aby oni oceniali, ile można jeść. Mogło to wynikać z warunków miejscowych, związanych z dostępnością pożywienia w różnych częściach Egiptu, lub też z nastawienia danego klasztoru na wymiar ascezy.

Podobnie brak jest informacji o ilości pożywienia przy okazji omawiania posilania się w trakcie pracy w polu. Dyżurny tygodniowy rozdzielał po prostu pożywienie, które zostało zabrane z klasztoru. Wodę również miał rozdać „według zasady przestrzeganej w klasztorze”³. Podsumowując, należy przyjąć, że ilość pożywienia, jaką otrzymywali mnisi, była sprawą indywidualną każdego klasztoru pachomiańskiego i nie była uregulowana ogólnie przez *Regułę*.

Jeżeli chodzi o informacje dotyczące czasu spożywania posiłków, to są one dość szczątkowe. Przede wszystkim, z trzech punktów *Reguły* wynika, że jeden z posiłków odbywał się po porannej modlitwie, która była odprawiana zaraz po pobudce, a przed zajęciem się pracą lub wyjściem do pracy w polu⁴. Można więc ten posiłek nazwać po prostu śniadaniem.

Wydaje się, że był również drugi posiłek, którego, jeśli ktoś chciał bardziej pościć, można było nie spożywać ze wszystkimi, lecz w swojej celi jeść sam

¹ Por. św. Pachomiusz, *Reguła* [dalej: RPach] 53, Źródła Monastyczne 11, Kraków 1996, s. 139–140.

² Por. RPach 54, s. 140.

³ Por. RPach 64, s. 142.

⁴ Por. RPach 3, s. 129 oraz 24 i 26, s. 133.

chleb z solą⁵. Ten posiłek mógł się odbywać, jak wspomniano, poza klasztorem przy pracy⁶. Musiałby więc odbywać się po południu.

Ważnym zagadnieniem w regułach jest post, omawiany przez wszystkich autorów. Pachomiusz to zagadnienie traktuje znów marginalnie. Jedyne przepisy, w jakim wspomina post, to kategoryczny zakaz picia, jeżeli mnich obudzi się w nocy i odczuje pragnienie, „a nadchodziłby dzień postu”⁷.

3. REGUŁY BAZYLEGO WIELKIEGO

Bazyli podobnie jak Pachomiusz nie podaje dokładnej ilości spożywanych pokarmów, bo jak twierdzi: „różna jest miara i sposób ich spożywania, ponieważ także potrzeby każdego są różne w zależności od wieku, pracy i stanu zdrowia”⁸. Bazyli stwierdza, że jedynym celem pożywienia jest zaspokojenie potrzeb życiowych, nie należy na pewno szukać w jedzeniu żadnej przyjemności, ponieważ kiedy żołądek człowieka jest obciążony, wtedy jest on niezdolny do pracy. Ponadto jedzenie dla przyjemności czyni z „brzucha boga”. Należy więc posilać się skromnie i prosto, tak jak Chrystus nakarmił rzeszę ludzi tylko chlebem i rybami, chociaż mógł to uczynić bardziej wyszukаныmi potrawami. Wyjątkiem od tej zasady skromności byli chorzy, wyczerpani pracą albo podejmujący wielki wysiłek czy długą podróż. Im to przełożeni mieli zapewnić „szczególne pokarmy”⁹. Jednak ci, którzy pracowali ciężko, sami nie powinni domagać się większej ilości pożywienia niż normalnie¹⁰.

Odnosnie do czasu spożywania, Bazyli wspomina, że była jakaś wspólna „godzina posiłku” oraz że wszyscy bracia powinni być wtedy obecni. Spóźnianie się było surowo karane, chyba że dany mnich miał usprawiedliwienie od przełożonego¹¹. W klasztorach bazylikańskich były dwa posiłki: obiad (a)/riston) oraz kolacja (dei~pnon)¹².

Post był dwojaki. Był post wspólnotowy oraz indywidualny, którego nie wolno było zabraniać mnichom, a oni powinni pościć o choczko bez przymusu¹³. Post polegał na ograniczaniu sobie jakichś potraw, jednak całkowicie indywidualne decyzje w tej sprawie Bazyli uważał za niebezpieczne, gdyż jest to — według niego — sprawa woli człowieka, a nie zwykłego powstrzymania się od

⁵ Por. RPach 79, s. 145.

⁶ Por. RPach 64, s. 142.

⁷ Por. RPach 88, s. 146–147.

⁸ św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe* 19, Źródła Monastyczne 6, Kraków 2011, s. 108–110.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Por. św. Bazyli Wielki, *Reguły krótsze* [dalej: RKRzBazPI] 135, Źródła Monastyczne 6, Kraków 2011 s. 309.

¹¹ Por. RKRzBazPI 136, s. 309–310.

¹² Por. Basilius Magnus, *Regulae fusius tractatae* 21, Patrologia Graeca 31, col. 976.

¹³ Por. RKRzBazPI 130, s. 306–307.

pokarmów¹⁴. Jeżeli jakiś mnich narzucił sobie taki post, to nie mógł domagać się, aby przy danym posiłku były specjalnie dla niego przygotowane jakieś postne pokarmy¹⁵. To by oznaczało, że mogło się zdarzyć tak, że w takiej sytuacji mnich nie jadł w ogóle.

4. REGULY AUGUSTYNA Z HIPPONY

Św. Augustyn podaje w swoich dziełach jeszcze mniej informacji na omawiany temat. Nie wiadomo, jakie były pory posiłków i ile ich było, jednak można wywnioskować z treści, że jeden z nich odbywał się albo w nonie (czyli około godziny 15) albo w okolicach tej godziny¹⁶. Podróżujący mnisi nie mogli jeść w drodze, jeżeli nie otrzymali na to pozwolenia¹⁷. Jeżeli chodzi o post, Augustyn również nie jest precyzyjny, jednak pozostawia mnichom pewną wolność w tej kwestii. Być może ma na względzie dość surowy, gorący klimat Afryki Północnej, niemniej zasada, jaką wprowadza, jest prosta, należy „ujarzmiać” ciało postami, ale racjonalnie, na tyle, na ile danemu mnichowi pozwalają siły i zdrowie. Gdy jakiś mnich w ogóle nie mógł pościć, wtedy miał się powstrzymać po prostu przed jedzeniem pomiędzy porami posiłków¹⁸.

5. REGULY CEZAREGO Z ARLES

Cezary z Arles był pierwszym autorem wczesnochrześcijańskich reguł, który poświęcił zagadnieniu odżywiania w klasztorach więcej uwagi niż poprzednicy. Ilość spożywanych dań w klasztorze mniszek u Cezarego była trochę różna w zależności od okresu. W okresie zwykłym, posiłki były dwa: obiad (*prandium*) oraz kolacja (*cena*). Pierwszym posiłkiem był obiad, nie wiadomo jednak, o jakiej porze spożywany. Co do ilości pokarmów, to w dniach postnych potraw na obiad było dwie, wobec tego należy przyjąć, że mogło ich być więcej w innych okresach, na przykład trzy. Kolacja mogła być posiłkiem w ilości dań zbliżonym do obiadu, ponieważ na oba te posiłki w większe święta należało dodać dodatkową potrawę oraz słodczyce przy wyjściu z jadalni. W lecie mniszki dostawały do obiadu dwa kubki napoju, w zimie podobnie, bo również dwa. Nie wiadomo więc czemu Cezary robi w tym miejscu rozróżnienie na pory roku. W poście, do jedynego posiłku nazywanego *refectio*, mniszki otrzymywały po trzy kubki napoju.

¹⁴ Por. RKrBazPl 137, s. 310.

¹⁵ Por. RKrBazPl 129, s. 306.

¹⁶ Por. św. Augustyn z Hippony, *Porządek klasztoru* [dalej: AugPk] 3, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy XXVI, Warszawa 1980, s. 101.

¹⁷ Por. AugPk 8, s. 101–103.

¹⁸ Por. św. Augustyn z Hippony, *Regula (Praeceptum)* III(1), Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy XXVI, Warszawa 1980, s. 94.

Natomiast młodsze mniszki do każdego posiłku bez wyjątku miały otrzymywać po dwa kubki¹⁹. Wiadomo też, że kucharkom, za wykonaną pracę, przysługiwał dodatkowy kubek napoju²⁰.

Warte wyjaśnienia i uwagi wydają się wszystkie trzy terminy użyte przez Cezarego w tekście, ponieważ nigdzie nie pada ich wyjaśnienie od tłumacza reguł, a są one dość ważne. Otóż pojawiają się *prandium*, czyli obiad, *cena*, czyli kolacja oraz *refectio*, jako posiłek spożywany w poście. Wszystkie trzy są wyrazami bliskoznacznymi i mogą oznaczać „posiłek”, jednak *cena* bez przeszkód można tłumaczyć jako „kolacja”, natomiast *prandium* jako „obiad”, gdyż wynika to również z tekstu. Problem pojawia się z wyrazem *refectio*, gdyż nie bardzo wiadomo, jak go w tym kontekście przetłumaczyć. W celu odkrycia jego znaczenia, trzeba sięgnąć do odpowiedniego punktu *Reguły dla mnichów* Cezarego²¹. Co prawda nie pada tam słowo *refectio*, ale znowu jest mowa o tym, że w poście są trzy dania. Logicznym natomiast wydaje się, że skoro normalnie były dwa posiłki, to te trzy dania muszą odnosić się do jednego, a zatem obfitszego posiłku, nazwanego w *Regule dla dziewic* — *refectio*. Słowo to natomiast może znaczyć nie tylko „posiłek”, ale też „odświeżenie” czy „pokrzepienie”, byłby więc to zatem „pokrzepiający posiłek”.

W innym miejscu *Reguły dla dziewic* pojawiają się zasady spożywania wina. Zasadniczo wina żadnej mniszce nie wolno było kupować, ani przyjmować. Jednak jeżeli zostało ono przysłane dla niej do klasztoru oficjalnie, wtedy musiała je oddać, w obecności ksieni lub przeoryszy, furtiankom. Te z kolei miały zanieść je mniszce piwnicznej i dopiero od niej mniszka, która otrzymała wino, mogła

¹⁹ Por. Caesarius Arletanensis Episcopus, *Regula ad virgines* 71, Sources Chretiennes 345, s. 268: „*Ordinem etiam convivii huic regulae inserendum esse credidimus. Cibaria omnibus diebus in ieiunio tria, in prandio bina tantummodo praeparantur. In festivitatis maioribus ad prandium et ad cenam fercula addantur; et recentes de dulciamina addendae sunt. Cotidianis vero diebus ad prandium in aestate binos caldellos, in hieme ad prandium binos caldellos; ad refectioem ternos caldellos accipiant. Ad cenam vero bini caldelli sufficient. Iuniores vero ad prandium, ad cenam, ad refectioem binos accipiant.*” (Por. św. Cezary z Arles, *Regula dla dziewic* [dalej: RDzCezPI] 71, Źródła Monastyczne 2, Kraków 1994, s. 80–81: „Uznaliśmy też za stosowne zamieścić w tej regule i przepisy o posiłkach. W poście codziennie dania trzy; [poza postem] na obiad przygotowywać tylko dwa. W największe święta niech do obiadu i kolacji dodadzą jakieś przysmaki, a do słodczy po szklance mrożonego wina. W dni zaś powszednie w lecie na obiad dwa kubki i w zimie na obiad dwa kubki; na jedyny posiłek trzy kubki niech dostaną, na kolację zaś dwa kubki wystarczą. Młodsze jednak siostry czy to na jedyny posiłek, czy na obiad dostaną po dwa”).

²⁰ Por. RDzCezPI 14, s. 58.

²¹ Por. Caesarius Arletanensis Episcopus, *Regula ad monachos* 22, Sources Chretiennes 398, s. 220: „[...] *Missas vino in ieiunio tres, in prandio vero et in caena duo tantum praeparantur. In prandio binas biberes et in caena accipiant, in ieiunio ternas [...]*” (Por. św. Cezary z Arles, *Regula dla mnichów* [dalej: RMCezPI] 22, Źródła Monastyczne 2, Kraków 1994, s. 91–92: „[...] W poście są trzy dania, gdy zaś jest obiad i wieczerza, przygotowywać tylko po dwa. Do obiadu i do wieczerzy dostaną po dwa kubki napoju; w poście trzy [...]).

je spożywać, wtedy kiedy „jej słabość tego potrzebuje”²². Nie wiadomo tylko, czy porcję odmierzała piwniczna, czy też sama mniszka, która chciała się wina napić.

Cezary dość szczegółowo uregulował sprawy postu. Okres postny w przeciągu całego roku wyglądał następująco: od Epifanii do Wielkiego Postu²³ poszczono w poniedziałki, środy i piątki. Następnie: od Pięćdziesiątnicy do 1 września poszczono lub nie według postanowienia przełożonej. Od początku września post znowu był w poniedziałki, środy i piątki, a od 1 listopada do Bożego Narodzenia, codziennie. Przed Epifanią poszczono siedem dni. Ogólnie, o surowości postu decydowała matka klasztoru, biorąc pod uwagę siły i możliwości mniszek, nie powinna być więc przedobrzyć²⁴.

Okresy postne u mnichów natomiast wyglądały następująco: od Wielkanocy do września poszczono w środy i piątki. Od września do Bożego narodzenia codziennie, potem do drugiego tygodnia przed Wielkim Postem: w poniedziałki, środy i piątki. Na dwa tygodnie przed Wielkim Postem i w nim, znowu codziennie. Post codzienny jednak nigdy nie dotyczył niedziel, ponieważ Cezary stwierdza krótko: „Kto pości w niedzielę, grzeszy”²⁵.

Mnisi u Cezarego spożywali w poście, podobnie jak mniszki, trzy dania i trzy kubki napoju na jedyny posiłek w ciągu dnia. Natomiast w normalnym okresie po dwa dania i dwa kubki napoju na obiad i kolację²⁶.

6. REGUŁA PAWŁA I STEFANA

Brakuje informacji o tym, ile było posiłków i w jakich porach się one odbywały w klasztorze kierującym się *Regułą Pawła i Stefana*. Natomiast treść jednego z punktów reguły mówi o tym, że młodszy mnisi zdawali psalmy „przy pierwszym posiłku braci”²⁷. Na pewno więc posiłków było więcej niż jeden, być może tak jak u Cezarego dwa: obiad i kolacja. Ilość pokarmów również nie była dokładnie określona treścią reguły, jednak została przez nią uregulowana. To znaczy, kwestia ta została całkowicie pozostawiona w gestii przełożonego klasztoru, który to miał sam ustalić, ile mnisi będą jedli. Jednak reguła nakazuje, aby przełożony miał też na uwadze okoliczności. Jeżeli mnisi na przykład danego dnia ciężko pracowali, należało im coś dodać ponad ustaloną wcześniej normę.

²² Por. RDzCezPI 30, s. 63–64.

²³ Cezary wprawdzie nie wspomina w *Regule dla dziewic*, w jakie dni poszczono w Wielkim Poście, jednak należy przyjąć, że mniszki pościły codziennie, gdyż była to normalna praktyka we wczesnych chrześcijaństwie.

²⁴ Por. RDzCezPI 67, s. 77–78.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. RMCezPI 22, s. 91–92.

²⁷ Por. Paweł i Stefan, *Reguła Pawła i Stefana* [dalej: RPiS] XVI, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy XXVI, Warszawa 1980, s. 148–149.

Normy zaś, obojętnie czy powiększonej czy też nie, nikomu nie wolno było samowolnie przekraczać²⁸. Dla pełności obrazu warto zaznaczyć, że *Reguła Pawła i Stefana* nie zawiera informacji dotyczących postu.

7. REGUŁA MISTRZA

Kolejną regułą monastyczną, która zostanie teraz poddana analizie pod kontem ilości i czasu spożywania pokarmów, jest *Reguła Mistrza*. Jeżeli chodzi o pory posiłków, to w tej regule jest ich kilka i są oczywiście zależne od okresu roku liturgicznego, ale też i od dnia. W zasadzie Mistrz krytykuje obiady, twierdząc, że już nawet Chrystus dawał przykład, spożywając tylko kolację, a nie obiad, i faktycznie przez większość czasu w jego klasztorze mnisi spożywali tylko jeden posiłek i to jak najpóźniej. W dni zwykle posiłek spożywano dopiero o piętnastej²⁹, z wyłączeniem czwartków oraz niedziel, kiedy to spożywano posiłek o dwunastej. Posiłek w dni normalne dlatego miał być o piętnastej, bo po pierwsze: samo w sobie jest to już postem, a po drugie: w Wielkim Poście można było przesunąć porę posiłku na późniejszą, czyli na czas po zmroku, poszcząc przez to jeszcze bardziej.

Zasady dotyczące okresów postnych były następujące: od Sześćdziesiątnicy do rozpoczęcia Wielkiego Postu spożywano jeden posiłek — we środy, piątki i soboty po zmierzchu, a w pozostałe dni o piętnastej. Te kilka dni postnych po Sześćdziesiątnicy Mistrz tłumaczy tym, że nawet w Wielkim Poście nie należy pościć w niedziele i należy je zastąpić tamtymi dniami postnymi po Sześćdziesiątnicy, aby uzyskać pełny 40-dniowy post. Od Świąt Wielkanocnych do Pięćdziesiątnicy posiłek spożywano o godzinie dwunastej, ponieważ — według słów Pisma Świętego — „Nie godzi się wam pościć, gdy Oblubieniec jest z wami”. W tym też okresie dodatkowo spożywano kolacje w czwartki i niedziele. Czwartki nie były według Mistrza dniami postnymi, ponieważ zawsze w czwartki wypada Wniebowstąpienie, natomiast niedziele — ze względu na zmartwychwstanie.

Nie bardzo zrozumiałą jest natomiast zapis co do dalszego okresu, bowiem Autor *Reguły Mistrza* stwierdza, że Pięćdziesiątnica kończy radosny okres świętowania, ale tylko dla kościołów. Dla klasztorów natomiast, okres ten trwa aż do Objawienia Pańskiego. Mogłoby to oznaczać, że spożywano wtedy posiłki

²⁸ Por. RPIS XVII, s. 149.

²⁹ Tłumacz *Reguły Mistrza* stosuje zamiennie terminy: „nona” — „dziewiąta” oraz analogicznie termin „seksta” zamiennie z „szósta”. Jest to niezwykle mylące w odczytywaniu tłumaczenia reguły, zwłaszcza jeśli ktoś nie ma dostępu do tekstu łacińskiego lub po prostu nie zna łaciny i nie może sprawdzić, że chodzi o jedno i to samo oraz że przez tę zamiennność nie zostały oddane w żaden sposób godziny obecnie stosowane. W narracji niniejszego artykułu, odszedłem od tych terminów i zastosowałem tłumaczenia polskie poszczególnych nazw godzin. Czyli odpowiednio: „piętnasta” oraz „dwunasta”. Później pojawia się również „tertia”, którą przełożyłem oczywiście jako „dziewiąta”.

tak jak od Wielkanocy do Pięćdziesiątnicy, jednak takiej opinii przeczy pierwsze zdanie z tego punktu reguły: „W każdym czasie w tygodniu przez dwa dni należy się posilać o szóstej [chodzi oczywiście o dwunastą — J.D.], to jest w czwartek i w niedzielę. W inne dni tygodnia trzeba przyjmować posiłek o godzinie dziewiątej [piętnastej — J.D.]”. Dopiero w dalszej części *Reguły Mistrza* pojawiają się inne okresy i wyjątki od nich³⁰.

Oczywistym wyjątkiem od zasad żywieniowych byli bracia chorzy: wtedy, gdy wszyscy spożywali posiłek o dwunastej, wtedy oni o dziewiątej rano i analogicznie, kiedy wszyscy o piętnastej, chorzy o dwunastej. Ciężko chorzy, zwłaszcza gdy istniało zagrożenie życia, mogli odżywiać się kiedy chcieli, ale to opat miał dobrze ocenić, kto i jak jest chory, żeby nie karmić lepiej mnicha udającego chorego³¹.

Młodzi mnisi (do dwunastego roku życia, czyli właściwie dzieci) w czasie zimowym mieli pościć w środy, piątki i soboty. Natomiast w pozostałe dni jedli o godzinie dwunastej. W lecie natomiast w środę, piątek i sobotę jedli o dwunastej. W pozostałe zaś dni o godzinie dziewiątej³².

Wyjątek stanowili również podróżujący mnisi. Jeżeli podróżowali od Wielkanocy do 24 września, to ze względu na trud podróży nie mieli pościć w środę, piątek i sobotę. Natomiast od 24 września do Wielkanocy w te dni post mieli zachowywać do wieczora. W pozostałe dni tygodnia — obojętnie od okresu — podróżujący mnisi mieli posilać się o dwunastej oraz później pod wieczór³³.

Jeżeli zaś chodzi o ilość pokarmów, jakie spożywano, to w ramach posiłku podawano dwie gotowane potrawy oraz trzecią, przyrządzaną na surowo, i owoce. Mnisi otrzymywali również chleb, tyle że trudno dziś ustalić w jakiej ilości. W tekście łacińskim jest: „*Medius panis pensans libras singulis fratribus in die sufficiat*”³⁴. Przetłumaczyć to można następująco: „**Połowa chleba ważąca funt**”³⁵ każdemu z braci na dzień wystarczy” lub „**Połowa chleba ważącego funt**”³⁶ każdemu z braci na dzień wystarczy”. Jest to — jak widać — różnica dosyć znaczna, jednak jeżeli *Reguła Mistrza* porównana zostanie z *Regułą* św. Benedykta, który najprawdopodobniej z Mistrza korzystał, wtedy można przyjąć, że raczej chodzi o pierwszą wersję, to znaczy, że mnisi otrzymywali na dzień cały funt chleba, czyli dosyć dużo. Młodzi mnisi (do lat dwunastu) otrzymywali mniej

³⁰ Por. Autor niepewny, *Reguła Mistrza* [dalej: RMstPI] XXVIII, Źródła Monastyczne 40, Kraków 2006, s. 213–216.

³¹ Por. tamże.

³² Por. tamże.

³³ Por. tamże. Podobne zalecenia powtórzone są w RMstPI LIX, s. 278–279.

³⁴ Por. Auctor Incertus, *Ad monachos magistra regula* XXVI, Sources Chretiennes 106, s. 136–138.

³⁵ Funt (łac. *libra*) — to dokładnie 327,45 g. Warto zauważyć, że dzisiejszy przeciętny cały bochenek chleba waży do pół kilograma.

³⁶ T.M. Dąbek również nie rozwiewa wątpliwości w swoim tłumaczeniu: „Połowa chleba o wadze funta wystarczy każdemu z braci na dzień...”. Por. RMstPI XXVI, s. 206–207.

niż funt, ale nie wiadomo ile. Jeżeli jednak danego dnia spożywane były dwa posiłki, wtedy jedną trzecią tego chleba szafarz zabierał, aby podać mnichom na kolację. W niedzielę lub dni świąteczne opat mógł podjąć decyzję o podaniu mnichom czegoś dodatkowego do posiłku, mogły to być słodycze³⁷.

Z napojów mnisi otrzymywali heminę³⁸ wina oraz cztery porcje ciepłego napoju do posiłków w porze letniej. Jeżeli jeden z tych posiłków był o dwunastej, to na drugi wieczorny podawano ten napój tylko trzykrotnie. Kiedy w okresie letnim spożywano posiłek o piętnastej, napój podawano tylko dwukrotnie. Gdy jednak posilano się o dwunastej, wtedy spożywano wino zmieszane z wodą. Jednak w tym wypadku, jeżeli jakiemuś mnichowi chciało się jeszcze pić, mógł się napić wody, ale w czarkach i z umiarem między godziną piętnastą a szesnastą, po tej godzinie nie można było pić do pory po nieszporach. W zimie ciepły napój podawano przy posiłkach trzy razy. Kiedy zaś spożywano tylko jeden posiłek, o godzinie dwunastej, wtedy podawano napój tylko jeden raz. Jeśli natomiast spożywano dwa posiłki, jeden o piętnastej, a drugi po nieszporach, to na oba mnisi dostawali po jednym kubku napoju. Od Wielkanocy do Pieczędziesiąticy natomiast, poza czwartkiem i niedzielą, kiedy spożywano o godzinie dwunastej, na wieczerzę otrzymywano po dwa kubki napoju³⁹.

Inne zasady dotyczyły — oczywiście — mnichów młodych. Oni w zimie otrzymywali dwa razy ciepły napój, a na wieczór raz. Natomiast w lecie trzy razy na obiad, a dwa razy na kolację⁴⁰.

Jeżeli mnisi wyruszali w podróż, opat przydzielał im dzienną porcję pożywienia przypadającą na każdego mnicha z osobna. Musiał wziąć pod uwagę długość drogi i czas, jaki zajmie wykonanie mnichom polecenia poza klasztorem oraz musiał mieć na uwadze, ile mnisi będą w stanie przenieść surowego pożywienia. Jeżeli droga byłaby tak krótka, że wystarczyłaby zwykła dzienna porcja pokarmu, ale byłaby trudna do pokonania, wtedy opat według uznania mógł dołożyć jeszcze trochę chleba, wina i innych pokarmów, a ewentualnie nawet pieniądze⁴¹.

Również inaczej niż pozostali mnisi traktowani byli bracia chorzy. Jeżeli chory leżał ciągle w łóżku, jego pokarm ograniczał się tylko do jakiegoś płynu i jajka lub samej ciepłej wody. Chodziło o to, żeby mnicha, który ewentualnie udawałby chorobę, zmusić głodem do wstania z łóżka⁴². Warto zwrócić uwagę, że w porównaniu do pozostałych reguł tu pojawia się dość surowa — żeby nie

³⁷ Por. RMstPI XXVI, s. 206–207.

³⁸ *Hemina* — 274 ml, czyli ponad ¼ litra. Tak więc, jeśli mnisi w lato otrzymywali cztery kubki, czyli litr, to jest to ilość w miarę zaspokajająca potrzeby dorosłego człowieka. Jednak ilość podawana zimą, czyli jeden kubek była ilością bardzo surową.

³⁹ Por. RMstPI XXVII, s. 208–212.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Por. RMstPI LX, s. 280.

⁴² Por. RMstPI LXIX, s. 292–293.

powiedzieć okrutna — metoda „leczenia”. W pozostałych regułach bowiem, chorzy mnisi bardzo często mogli nawet spożywać mięso, którego nie otrzymywali mnisi zdrowi. Można stąd wysnuć wniosek, że Mistrz, kiedy spisywał swoją regułę, zetknął się z problemem dużej ilości mnichów, którzy symulowali chorobę. Dlatego też, postanowił wprowadzić tak surowy przepis dotyczący domniemanych chorych.

Odstępstwem od tego surowego jadłospisu chorego mnicha była sytuacja, gdy taki mnich chodził na wspólne modlitwy, ale nie pracował ze wszystkimi. To znaczy, mógł on na tych modlitwach leżeć na macie, ale musiał w nich uczestniczyć. Wtedy przysługiwała mu standardowa porcja pożywienia z zastrzeżeniami: chleba mniej o jedną czwartą, natomiast napoju o dwa hausty mniej. Postępowano tak dlatego, gdyż według autora *Reguły Mistrza*: „nie jest sprawiedliwe, żeby na równi traktowano leniwego brata z pracowitym”⁴³.

Szczególne przepisy dotyczące spożywania pokarmów obowiązywały w Wielkim Poście. Temu zagadnieniu Mistrz poświęca cały obszerny rozdział swojego dzieła. Posiłki były podawane przez wszystkie 40 dni tylko po modlitwie wieczornej, nawet w czwartki, lecz nie dotyczyło to niedziel, kiedy to spożywano w środku dnia, być może o piętnastej. Wszystkim mnichom w Poście miały wystarczyć dwie potrawy, jedna gotowana, natomiast druga na surowo z owocami i do tego dwie kromki jęczmiennego chleba. Przez pierwsze 10 dni Postu bracia otrzymywali też dwa razy coś do picia, raz było to wino, a raz ciepły napój. W kolejnych 10 dniach zaprzestawano picia ciepłego napoju, pito natomiast tylko wino. W ostatnich 20 dniach, aż do Wielkanocy, wszyscy mnisi poza chorymi, dziećmi do dwunastego roku życia i starcami, przestawali pić wino. Raczono się wtedy gorącą wodą wymieszaną z solą, kminkiem oraz nasionami pietruszki.

Poza tym każdy mnich w pierwszy dzień Postu mógł podjąć indywidualny dodatkowy post i powiedzieć opatowi, czego nie będzie jadł. Był to post dobrowolny, a nie obowiązkowy, jednak bardzo zalecany. Gdy następował dzień Wieczerzy Pańskiej, mnisi znowu jedli wszystko to, od czego się powstrzymywali, ale — jak się zdaje — w Wielki Piątek nie jedli nic, oczywiście znowu nie dotyczyło to chorych, dzieci i starców. Jednak, jeżeli jakiś mnich nie dałby rady wytrwać całego dnia bez jedzenia, wtedy jadł niepobłogosławiony pokarm i nie przyjmował komunii tego dnia. Po Wielkim Poście opat mógł zezwolić na spożywanie mięsa od Wielkanocy do Pięćdziesiątnicy oraz od Bożego Narodzenia do Epifanii, jednak Mistrz bardziej zalecał mnichom niejedzenie mięsa⁴⁴.

⁴³ Por. tamże.

⁴⁴ Por. RMstPI LIII, s. 262–268.

8. *REGULA* BENEDYKTA Z NURSJI

Najbardziej precyzyjny w określeniu ilości i czasu spożywania posiłków jest św. Benedykt. Zasadniczo w klasztorze benedyktyńskim były dwa posiłki, a w poście, jeden. Spożywano je, podobnie jak u Mistrza, około godziny dwunastej i piętnastej. Na główny posiłek, którym był zapewne ten pierwszy, czyli obiad, spożywano dwie potrawy gotowane, aby, gdy ktoś nie mógł zjeść jednej, mógł posilić się drugą. Jeżeli natomiast dostępne były jakieś owoce lub jarzyny, można było dodać trzecią potrawę z nich przyrządzoną. Na cały dzień mnichom przysługiwał „jeden, hojnie zważony funt chleba”. To znaczy, jeżeli jedli oni tylko jeden posiłek, to cały ten funt otrzymywali od razu. Jeżeli jednak jedli dwa, szafarz odmierzał jedną trzecią tego funta i zatrzymywał ją do drugiego posiłku, kolacji.

Podobnie jak w *Regule Pawła i Stefana*, tak i tutaj opat mógł dodać w normalny dzień jeszcze coś do jedzenia, jeżeli praca była tego dnia dla mnichów wyczerpująca. Jednak należało zachować umiar, gdyż — według Benedykta — niepowściągliwość jest najbardziej spreczna z duchem chrześcijaństwa. Młodszy chłopcy mieli natomiast otrzymywać taką samą porcję jak dorośli, jednak zgodnie z zasadą zachowania umiaru, otrzymywali mniejszą⁴⁵.

Napój, czyli w tym wypadku wino, spożywano w ilości jednej heminy, również na cały dzień. Jednak znowu, jeżeli praca była ciężka lub panował wyjątkowy upał, wtedy opat mógł zezwolić na większą ilość. Jeżeli natomiast nie było w okolicy wina, mnisi powinni się cieszyć, a nie szemrać, ponieważ według Benedykta „picie wina w ogóle mnichom nie przystoi”⁴⁶.

Więcej jedzenia otrzymywali bracia, którzy w danym tygodniu gotowali. Dostawali po kubku napoju i kawałku chleba na godzinę przed posiłkiem, aby swoją pracę wykonywali bez narzekania⁴⁷. Trochę wina z wodą otrzymywał również lektor. Zarówno on, jak i służba kuchenna jedli posiłek po tym, kiedy zjedli pozostali mnisi⁴⁸.

Benedykt dokładnie reguluje, kiedy i o jakich godzinach mają być spożywane posiłki. Otóż, od Wielkanocy do Zesłania Ducha Świętego mnisi spożywali obiad i kolację. Obiad — jak wspomniano — o dwunastej, a kolację wieczorem. Od Zesłania Ducha Świętego do 14 września mnisi jedli podobnie, (mimo, że Benedykt nie wspomina o kolacji, to wydaje się, że ona jednak była zawsze wieczorem poza postami zwykłymi i Wielkim Postem), ale w środy i piątki poszczono aż do piętnastej, przy czym post ten mógł być zniesiony, jeżeli był wyjątkowy upał lub mnisi pracowali ciężko w polu. Jednak to pozostawało oczywiście do

⁴⁵ Por. św. Benedykt z Nursji, *Regula* [dalej: RBen] 39, Źródła Monastyczne 40, Kraków 2006, s. 458.

⁴⁶ Por. RBen 40, s. 459.

⁴⁷ Por. RBen 35, s. 452–453.

⁴⁸ Por. tamże.

decyzji opata. Dalej, od 14 września do początku Wielkiego Postu, zawsze bez wyjątków obiad spożywano o piętnastej. Natomiast w okresie Wielkiego Postu, aż do Wielkanocy, spożywano tylko jeden posiłek wieczorem po nieszporach. Należy tutaj wyjaśnić, jak — w kontekście pory posiłków — Benedykt rozumiał określenie „wieczór”. Otóż był to dla niego czas ruchomy, ponieważ zależał od długości trwania dnia, a to dlatego, że nieszpory należało odprawiać tak, aby było jeszcze jasno i aby zakończyły się jeszcze przed zachodem. Wszystko po to, żeby przy posiłku, na stołach nie trzeba było zapalać świec, bo Benedykt ogólnie nakazuje ustalać posiłki w ten sposób, aby wszystko odbywało się w dzień⁴⁹.

Wydaje się, w porównaniu do innych klasztorów, mimo że informacji o odżywianiu w nich jest — jak do tej pory widać — stosunkowo mniej (oczywiście po za Mistrzem), klasztory św. Benedykta były bardzo dobrze zaopatrzone, a mnisi w nich mieszkający nie mogli narzekać na brak pożywienia. Przy minimalnym zestawieniu był to jeden posiłek składający się z dwóch dań, przy czym opat mógł dołożyć, kiedy chciał, kolejne danie z jarzyn i owoców. Dodatkowo mnisi mieli na głowę ilość chleba zbliżoną do dzisiejszych całych bochenków chleba. W wersji maksymalnej, posiłków takich było dwa, co daje maksymalnie sześć dań dziennie, oczywiście plus chleb, i — jeżeli mnisi ciężko pracowali — opat mógł dołożyć jeszcze coś wedle uznania, nie wspominając o winie.

Zatem można powiedzieć, że mnisi benedyktyńscy pod względem pożywienia byli dość bogatym zgromadzeniem. Benedykt co prawda zaleca, aby nikt się nie przejadał, więc ma świadomość, że pożywienia było dość dużo, jednak w innym miejscu, dotyczącym starców i dzieci, stwierdza, że: „surowych przepisów *Reguły* w sprawie pożywienia nie można w żadnym przypadku do nich stosować. Trzeba ich traktować z życzliwością i pozwolić na jedzenie przed wyznaczonym czasem”⁵⁰. Z jednej strony twierdził więc, że taki system odżywiania był mało ascetyczny, a z drugiej, że był zbyt ascetyczny. Jednak wydaje się, że był to dość obfity system odżywiania, a mnisi w klasztorach Benedykta mieli, mówiąc wprost, najeść się do syta, ale nie przejeść. Być może wpływ na takie ustalenie przez Benedykta żywienia miały jego nieudane doświadczenia z mnichami przed spisaniem *Reguły* i założeniem pierwszego klasztoru na Monte Cassino.

9. REGUŁY KOLUMBANA

Kolumban, jako chyba najbardziej surowy autor reguł monastycznych, pisze, że posiłek mnichów ma być spożywany późno/pod wieczór (*vespertinus*), gdyż mnisi nie mogą się przejeść jedzeniem, ani nie mogą się upić. Tak więc spożywano tylko jeden posiłek i to pod koniec dnia. Domyślać się można, że posila-

⁴⁹ Por. RBen 41, s. 460.

⁵⁰ Por. RBen 37, s. 455.

no się pomiędzy modlitwą wieczorną a ostatnią, odbywającą się o północy⁵¹. Na posiłek mnisi mieli spożywać warzywa, jarzyny⁵², mąkę zaprawianą wodą (czyli podplomyki) oraz „niewielką ilość lichego chleba”. Jest to jedyna „miara” ilości pożywienia, jaka została przez Kolumbana podana w tekście. Posiłek Kolumbana jest więc wyjątkowo ascetyczny. Chodziło o to, żeby mnisi nie obciążali swoich żołądków, bo tym samym przytłumiliby umysł. Posiłek proponowany przez Autora jest — według niego — jak najbardziej posiłkiem umiarkowanym i wstrzemięźliwym, a wstrzemięźliwość z kolei jest według niego cnotą⁵³.

10. REGULA IZDYDORA Z SEWILLI

Dość dokładny w ustalaniu ilości czasu spożywania jest też św. Izydor z Sewilli. W jego klasztorze, podobnie jak u Benedykta, posiłków było dwa lub jeden, w zależności od okresu roku liturgicznego i kalendarzowego. Mnisi izydoriańscy spożywali dwa posiłki od Pięćdziesiątnicy do końca lata. Wtedy spożywali obiad i kolację. Natomiast w pozostałym czasie rezygnowano z obiadu. Tak czy inaczej, oba posiłki były jednakowe, a składały się zawsze z trzech podstawowych potraw. Pierwsze dwa dania miały składać się z jarzyn zwykłych i strączkowych, a na trzecie danie można było podać owoce, jeżeli oczywiście były dostępne. Poza tym, w jakieś większe święta, można było podać (jednak Izydor nie określa, kto miałby podjąć taką decyzję, ale zapewne był to jak we wcześniejszych regułach, opat) do warzyw trochę mięsa. Jeżeli chodzi o napój, to było nim wino, a mnisi otrzymywali nie do końca określoną miarę trzech kubków wina na cały dzień. Ilości tego pożywienia i czasu spożywania Izydor zabrania przekraczać wszystkim mnichom, poza chorymi. Jednak, z drugiej strony, jeżeli jakiś mnich jest bardzo głodny lub bardzo potrzebuje pić, jego przełożony lub opat mógł mu pozwolić spożyć coś trochę wcześniej, ale musiało się to odbyć w tajemnicy, aby nie wywoływać uczucia głodu lub pragnienia u pozostałych mnichów⁵⁴.

Jeżeli chodzi o posty, to — podobnie jak Augustyn — Izydor nakazywał mnichom, aby poskramiali swoje ciała postami, na tyle na ile pozwala im zdro-

⁵¹ O porządku modlitw św. Kolumban bardzo szczegółowo i obszernie rozpisuje się w VII rozdziale *Reguły mnichów*. Ilość odśpiewywanych psalmów zależała od długości trwania dni i nocy i podlegała odpowiedniemu systemowi, tak że minimalna ilość do odśpiewania w sobotę i niedzielę wynosiła 12 psalmów. Natomiast 24 czerwca i 1 października, czasu było tyle, że odśpiewywano cały psalterz. Por. św. Kolumban, *Reguła Mnichów* [dalej: RMKol] VII, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy XXVI, Warszawa 1980, s. 245–247.

⁵² Pomimo, że słowa te — *warzywa* i *jarzyny* są teraz synonimami, zdecydowałem się na pozostawienie ich w tekście, tak jakby to były różne słowa ze względu na to, że zarówno tekst łaciński, jak i polskie tłumaczenie dokonuje takiego rozróżnienia.

⁵³ Por. RMKol III, s. 243–244.

⁵⁴ Por. św. Izydor z Sewilli, *Reguła* [dalej: RIzd] IX, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy XXVI, Warszawa 1980, s. 307–309.

wie⁵⁵. Jednak w odróżnieniu od niego daje ogólne zalecenia. Na wstępie stwierdza, że to nie on, tylko „starożytni” wybrali odpowiednie dni na post. Codzienny post był w trakcie Wielkiego Postu, wtedy to nie spożywano obiadów, ani wina, ani oliwy. Kolejnym postnym okresem był czas od Zesłania Ducha Świętego do równonocy jesiennej. Jednak w tym okresie post zachowywany był w ciągu trzech, nieokreślonych dni, a to ze względu na upały w lecie. Kolejny okres postny, kiedy to post był codziennie, to czas od 24 września do Bożego Narodzenia. Następnie post codzienny od 2 stycznia do Wielkanocy. Z postu wyłączeni byli starzy i młodzi mnisi. Starzy mnisi, aby nie utracili resztek sił, młodzi natomiast, aby nie nadwyrężyli zdrowia i żeby mogli być później mocni w postach⁵⁶.

11. PODSUMOWANIE

Celem artykułu było przedstawienie ilości i czasu posiłków spożywanych w klasztorach starożytnych. Autor opisał je na podstawie informacji zaczerpniętych z reguł wczesnochrześcijańskich pisarzy.

Nie wszyscy autorzy przykładali do tego problemu dużą wagę. Niektórzy, jak na przykład Pachomiusz czy Augustyn, mogli po prostu nie zdawać sobie sprawy — na tym etapie rozwoju monastycyzmu — z ważkości tego zagadnienia. Nie widzieli, że dokładne ustalenie pory posiłków i ich ilości, będzie regulowało jednocześnie rytm życia klasztornego, jak i ascezę — jedną z „przyczyn” powstania monastycyzmu w ogóle.

Z kolei tacy autorzy jak Benedykt czy tajemniczy i nieznany z imienia Mistrz, w swoich dziełach dokonali bardzo dokładnej regulacji tego zagadnienia. Dzięki temu w ich regułach została określona nawet dokładna waga (1 funt) spożywanego przez mnichów chleba.

Ważnym zagadnieniem — poruszonym w tym artykule — związanym z ilością i czasem spożywania — był post, który również był traktowany różnie przez autorów reguł. Jego regulacja także rozwijała się w czasie i zazwyczaj związana była z rokiem liturgicznym. W większości autorzy traktowali post jako normalną praktykę ascetyczną, wyjątkiem zaś był Kolumban, który traktował post raczej jako rodzaj kary dla nieposłusznych mnichów.

Wydaje się, że przedstawione zagadnienie pozostaje nadal otwarte dla dalszych analiz i badań naukowych. Można by poszerzyć je jeszcze o inne dzieła autorów reguł wczesnochrześcijańskich, co dałoby pełniejszy obraz ilości i czasu spożywania w klasztorach starożytnych.

⁵⁵ Por. RIzd III, s. 302–303.

⁵⁶ Por. RIzd XI, s. 310.

THE AMOUNT AND TIMING OF MEALS IN ANCIENT MONASTERIES

Summary

The amount and timing of meals in various monasteries evolved with the development of Christian monasticism. Although he founded numerous communities, the creator of the first “Rule,” Pachomius, did not see the need to precisely regulate this issue. However, successive authors writing rules increasingly addressed this problem. An analysis of selected rules reveals that a peak in the development of monastic legislation concerning this matter was the rules of Benedict and the mysterious Master, which regulated even the amount of bread that monks should eat each day.

Keywords: monasticism, rules, meals in ancient times, early Christianity, ancient history

Nota o Autorze: mgr **Jakub Dziewulski** — doktorant Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie na kierunku Historia. Pola zainteresowań badawczych: historia starożytna, Kościół starożytny, monastycyzm wczesnochrześcijański, język grecki.

Słowa kluczowe: monastycyzm, reguły, posiłki w starożytności, wczesne chrześcijaństwo, historia starożytna

KAROLINA KOCHAŃCZYK-BONIŃSKA
UKSW WNHIS, Warszawa

ONTYCZNE PODSTAWY PRZEBÓSTWIENIA CZŁOWIEKA W NAUCZANIU ŚW. MAKSYMA WYZNAWCY

Nie przez przypadek chcąc zgłębić chrześcijańską naukę o przebóstwieniu sięgnęłam właśnie po św. Maksyma Wyznawcę. Przez badaczy bywa on określany jako „doktor Wcielenia i przebóstwienia”. Choć możemy wskazać innych Ojców, którzy o teologii mistycznej napisali więcej, to właśnie Wyznawca niezwykle wnikliwie opisał, co leży u podstaw mistycznego zjednoczenia i dlaczego przebóstwienie jest możliwe. Cała nauka Maksyma o przebóstwieniu, a mogłabym zaryzykować, że całe w ogóle nauczanie Wyznawcy, opiera się na teorii *logoi*. Według I.-H. Dalmais, *logoi* tworzą jedną z zasad konstytuujących wizję świata Maksyma¹.

1. *Logoi*

Zanim przejdę do próby omówienia, w jaki sposób Maksym rozumie owe *logoi* chciałabym uzasadnić, dlaczego nie tłumaczę tego terminu na język polski. Po pierwsze, ze względu na wieloznaczność przywołanego słowa w języku greckim, która sprawia, że przynajmniej kilkanaście polskich terminów wydaje się równie odpowiednich. Oczywiście termin *logos* czy *logoi* w odniesieniu do Prologu Ewangelii św. Jana przyjęło się tłumaczyć jako «Słowo» i odnosić do Chrystusa, a w części tekstów filozoficznych jako «zasada» czy «rozum», jednak zdecydowałam się — dla przejrzystości — pozostawić niezmienione terminy greckie i będę posługiwała się nimi zarówno w odniesieniu do Boskiego Logosu, jak i do *logoi* rzeczy. Po drugie, nie jestem w mojej decyzji odosobniona. O ile bowiem w tłumaczeniach tekstów źródłowych na języki nowożytne można spotkać próby przetłumaczenia terminu *logoi*, to w opracowaniach naukowych badacze idą w kierunku użycia terminów greckich, kierując się podobnymi do moich przesłankami².

¹ Por. I.H. Dalmais, *La théorie des „logoi”*. *Revue de sciences philosophiques et théologiques* 36(1952), s. 224.

² Por. np. A. Louth, *St Maximos' Doctrine of the logoi of Creation*, *StudiaPatristica* 48(2010), s. 79.

Nie podejmuję nawet próby, aby w ramach niniejszego artykułu przedstawić historię rozumienia terminu *logos* w filozofii antycznej i myśli chrześcijańskiej³. Warto jednak zauważyć, że Maksym jest z jednej strony kontynuatorem całej tradycji wykorzystującej *logos* w kosmologii (od Heraklita przez stoików i Filona Aleksandryjskiego po ojców Kościoła), z drugiej zaś wypracowuje zupełnie oryginalne stanowisko. Jak celnie zauważa P. Sherwood, doktryna Logosu uzupełnia polemikę Maksyma z orygenizmem⁴, kiedy Wyznawca chce wyakcentować wartość świata stworzonego. Niemniej, jeśli chce się wskazać myślicieli, którzy wywarli największy wpływ na kształtowanie się Maksymowej teorii *logoi*, to należy wskazać właśnie przede wszystkim Orygenesesa i Ewagriusza z jednej strony, a Pseudo-Dionizego z drugiej⁵. Jednak badacze zgodnie twierdzą, że chrześcijańska nauka o *logoi* stworzenia w odniesieniu do Chrystusa-Logosu została rozwinięta przez Maksyma w sposób szerszy niż zrobił to którykolwiek z jego poprzedników⁶.

W pierwszym i podstawowym znaczeniu *logoi* oznaczają dla Maksyma wewnętrzne zasady istnienia każdego stworzenia. *Logoi* stanowią podstawę istnienia każdej rzeczy, istotę każdej rzeczy istniejącej. *Logos* bytu jest jego zasadą i fundamentalną definicją⁷. Stanowi on początek i koniec każdego bytu, lecz ten początek i koniec są jednocześnie w Bogu⁸. Wszystkie stworzenia zostają stworzone w oparciu o swoje *logoi*⁹. Byty odpowiadają konkretnym *logoi*. Każdy byt, który istnieje, istniał lub będzie istniał, ma swój *logos*. Jest więc bardzo wiele *logoi*¹⁰.

Jakie miejsce zajmują *logoi* w nauce Maksyma Wyznawcy o przebóstwieniu? Są one wpisane w sam rdzeń historii zbawienia od stworzenia aż do ostatecznego przebóstwienia w zjednoczeniu z boskim Logosem. Prześledzę więc kolejne etapy, na które wskazuje Wyznawca.

³ Istnieją w j. polskim opracowania poświęcone tej tematyce: np. R.M. Leszczyński, *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 2003 i D. Mrugalski, *Logos. Filozoficzne i teologiczne źródła idei wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2006.

⁴ Por. P. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, Romae 1955, s. 27, 167–175.

⁵ Por. np. A. Louth, *St Maximus' Doctrine of the logoi*, s. 77–78.

⁶ Por. np. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965, s. 77.

⁷ Por. *Questiones ad Thalassium* [dalej: *Thal.*] 64, PG 90, 709AB.

⁸ Por. J.C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Paris 1996, s.113; *Thal.* 65, PG 90, 771 AB.

⁹ Jest to wyraźne nawiązanie do Pseudo-Dionizego Areopagity, który w *Imionach Boskich*, V,8 (*Pisma teologiczne*, Kraków 2005, s. 280) pisze o rubstancjo twórczych racjach bytów, które pojedynczo przedistnieją w Bogu co z kolei jest odniesieniem do Plotyna (*Enneady* III.1.4, Warszawa 2000, s. 256–258).

¹⁰ Por. *Epistulae* [dalej: *Ep.*]12, PG 91, 485D.

2. NA POCZĄTKU BYŁY *LOGOI*

Według Maksyma, Bóg już przed wiekami posiada *logoi* i przez te właśnie *logoi* powołuje do istnienia wszystkie byty widzialne i niewidzialne¹¹. Zarówno jedno, jak i drugie — ponieważ otrzymały istnienie od Boga — muszą mieć swoje *logoi*. Byty, w swoich *logoi*, są znane Bogu odwiecznie, ale nie istnieją odwiecznie. Bóg daje istnienie w odpowiednim czasie¹². *Logoi* jako takie są nie tylko Bożą wiedzą o stworzeniach, ale także stanowią Boży akt woli w chwili aktualizacji Bożego planu¹³. Podobnie jak Pseudo-Dionizy nazywa *logoi* „boskimi i dobrymi aktami woli”¹⁴, tak Maksym identyfikuje *logoi* z wolą. W *Ambiguorum Liber 7* Wyznawca pisze, że Bóg zna wszystkie rzeczy przez ich *logoi*, a następnie stwierdza, że Bóg zna wszystkie swoje dzieła jako Swoje własne akty woli¹⁵.

Problem relacji między *logoi* rzeczy a Logosem został opisany przez Maksyma przede wszystkim w *Ambigua 7*. Maksym opisuje tam, jak jeden Logos dzieli się na różne *logoi* w niewidzialnym rozróżnieniu stworzenia i jak wszystkie *logoi* zostaną doprowadzone do jednego Boskiego Logosu, jako początku (*ἀρχή*) i przyczyny (*αἰτία*) wszystkiego¹⁶. To dlatego, że stworzenie jest jedno i dzieli się na różne części. W stworzeniu na początku panuje jedność, z której wyłania się różnorodność.

Jedność i porządek całego stworzenia są gwarantowane przez Boski Logos. *Logoi* rzeczy preegzystują w Bogu, ale byty te są nadal wolne, gdyż mogą postępować zgodnie ze swoimi *logoi* lub wbrew nim. *Logoi* preegzystują w Bogu i są w Nim zakorzenione. To dzięki nim wszystko jest, powstaje i trwa.

Zdaniem Maksyma, „Bóg stwarzając świat od wieków, stwarza świat wtedy, kiedy chce z nieprzebranej dobroci przez swoje Słowo i swego Ducha”¹⁷. W innym miejscu stwierdza podobnie: „*Logoi* bytów przed wiekami istniały w Bogu jako poznane przez Niego, niewidzialne byty, które także nazywamy aktami dobrej woli”¹⁸. W sposób najbardziej mistyczny i poetycki zarazem pisze Maksym o *logoi* w *Komentarzu do modlitwy Pańskiej*. Przedstawia tam je „jako obecne w sercu Syna Bożego wraz z opatrnościami”¹⁹.

¹¹ Por. *Ambiguorum Liber* [dalej: *Amb.*] 7, PG 91, 1072B, 1080A.

¹² Por. *Amb.* 7, PG 91, 1081A.

¹³ Por. T.T. Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford 2008, s. 65.

¹⁴ Pseudo-Dionizego Areopagity, *Imiona Boskie*, 5.8, s. 280.

¹⁵ Por. *Amb.* 7, PG 91, 1081A i 1085B.

¹⁶ Por. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s.78

¹⁷ *Capita de caritate* [dalej: *Char.*] 4,3, w: Maksym Wyznawca, *Antologia życia wewnętrznego, Dialog o życiu wewnętrznym, Książka miłości, Książka oświeconych, Wykład modlitwy Pańskiej, List o miłości*, tłum. A. Warkotsch, Poznań 1981, s. 309.

¹⁸ *Thal.* 13; PG 90, 296A. [Wszystkie tłumaczenia, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autorki].

¹⁹ *Expositio orationis dominicae*, PG 90, 873D.

Można zatem wyróżnić dwa etapy powstania stworzeń. Najpierw *logoi* odwiecznie preegzystują w Logosie jako wiedza Boga o przyszłych bytach. Dopiero później, w odpowiednim momencie, za pośrednictwem Logosu, Bóg powołuje do istnienia byty, które od tej pory istnieją według swoich *logoi*.

3. MIEJSCE *LOGOI* W ŻYCIU DOCZESNYM — *LOGOI* DOBREGO ISTNIENIA

Logoi nie tylko stoją u początku wszystkich rzeczy stworzonych, są także gwarancją ich dalszego istnienia. Szczególnie wyraźnie ich rola uwidacznia się w człowieku. Ujmując problem syntetycznie, można przedstawić to tak: *logoi* są gwarancją ludzkiego istnienia; to one warunkują cielesno-duchową konstrukcję człowieka i jego ostateczne przeznaczenie. Można powiedzieć, że o jedności człowieka stanowi fakt istnienia w umyśle Absolutu *logoi* (jako niezmiennych zasad) ciała i duszy każdej osoby ludzkiej, którą aktem swej woli Bóg powołuje do istnienia i w nim ją utrzymuje.

Szeroko na ten temat pisze Maksym w *Ambiguorum Liber* 42: „Lękamy się bardzo o to i nie mamy większego lęku niż ten, żeby ktoś nie mówił, że dusze istnieją przed ciałami i że ciała zostały uczynione dla dusz jako kara za zło popełnione przez bezcielesne [istoty]²⁰. Nie sądzimy, że zło jest prawdziwym powodem tak nadzwyczajnego i wspaniałego dzieła rzeczy widzialnych²¹, przez które Bóg daje się poznać w milczącym przepowiadaniu. [W innym przypadku] zło narzuciłoby Bogu konieczność stworzenia wbrew Jego woli substancji, której *logosu* nie miał od początku, przed wiekami, ukrytej wraz z innymi. Stwierdzenie, iż Bóg miał powody, żeby powołać do istnienia byty, które są wbrew Jego zamysłowi nie wydaje mi się owocem pojętnego umysłu. Nie odpowiada to też w jakikolwiek sposób majestatowi niezmiennego i jedynie prawdziwego Boga, który nie posiada — zwłaszcza wbrew swojemu zamysłowi — niczego ponad *logoi* bytów preegzystujących w Nim²².”

Wszystkie stworzenia, jeśli spojrzy się na nie w sposób duchowy, przekraczając granice poznania zmysłowego, noszą w sobie *logoi*, według których zostały stworzone²³. Choć *logoi* preegzystują w Bogu i są w Nim zakorzenione²⁴, to byty, które według nich istnieją, są nadal wolne, gdyż nie muszą postępować zgodnie ze swoimi *logoi*.

²⁰ Wypowiedź wymierzona przeciw orygenistom. Ten sam temat porusza Maksym w *Amb.* 7.

²¹ Jest to pogląd orygenistów twierdzących, że na początku Bóg stworzył duchy niecielesne, dla których połączenie z ciałem stanowiło karę grzechu pierworodny. Tak więc świat cielesny i widzialny nie istniał w pierwotnym planie Boga. Z poglądem tym polemizuje Maksym także w *Amb.* 7.

²² *Amb.* 42, PG 91, 1328A.

²³ Por. *Amb.* 7, PG 91, 1080A; 1081AB; *Thal.* 13, PG 90, 296A; *Thal.* 60, PG 90, 625A.

²⁴ Por. *Amb.* 7, PG 91, 1081A; *Amb.* 42, PG 91, 1329A.

4. KONTEMPLACJA BOSKIEGO LOGOSU W ŻYCIU DOCZESNYM

Logoi pełnią ważną rolę nie tylko u początku istnienia człowieka, ale także w życiu doczesnym. Podejmując problematykę stworzenia na obraz i podobieństwo zaznaczyć należy, że Maksym uczestnictwo człowieka jako obrazu w substancji Boga tłumaczy poprzez uczestnictwo *logoi* poszczególnych ludzi w Logosie, co jest niewątpliwie jego oryginalną syntezą. Teza ta stanowi też podstawę jego rozważań o kontemplacji i zjednoczeniu z Bogiem. Maksym pisze nie tylko o kontemplacji Tajemnicy Logosu — Syna Bożego, ale także o kontemplacji *logoi* stworzenia. Poznanie *logoi* odbywa się dzięki Bożemu objawieniu. „Bóg, Słońce Sprawiedliwości, wznosi się dla ducha, [...], objawiając wszystkie *logoi*”²⁵. Możliwość kontemplacji *logoi* jest ściśle powiązana z otwarciem na tajemnicę Syna Bożego. Pisze o tym Wyznawca w ten sposób: „Ci, którzy poznali tajemnicę Krzyża i grobu poznali także *logoi* stworzenia”²⁶. Poprzez *logoi* świat zmysłowy zawiera się w sposób ukryty i duchowy w świecie intelligibilnym²⁷ i odwrotnie świat intelligibilny ujawnia się w zmysłowym²⁸.

Do czego prowadzi odkrycie *logoi*, wewnętrznych zasad istnienia, które mają swoje źródło w Logosie? Na to pytanie odpowiada Maksym w *Ambiguum Liber* 42: „*Logoi* wszystkich rzeczy, które według substancji rzeczywiście istnieją i będą istniały lub które stały się lub staną lub które objawiają się lub objawiają, istnieją uprzednio w Bogu w sposób pewny. Według nich wszystko istnieje, staje się i trwa zawsze według zamysłu [Boga], zbliża się do swoich *logoi* poprzez naturalny ruch, staje się bardziej stałe aby [otrzymać] istnienie; według jakiegokolwiek i jakkolwiek wielkiego dobrowolnego ruchu i ukierunkowania; [wszystko] otrzymuje dobre istnienie dzięki cnocie (ἀρετή) i prostej drodze do *logosu* lub złe istnienie z powodu zła i odejścia od *logosu*, według którego istnieje. Mówiąc krótko: zależy to od tego, czy posiadają czy też nie, zdolność do uczestnictwa w sposób naturalny w Tym, który przez swoją naturę jest absolutnie prosty, ale Który przez łaskę, w swojej nieskopczonej dobroci, daje się całemu wszystkim bez wyjątku, godnym i niegodnym, aby rozpocząć w każdym z nich, według dyspozycji, w jakiej każdy się znalazł, trwanie wiecznego istnienia. To uczestnictwo lub brak uczestnictwa w Tym, Który rzeczywiście istnieje, dobrze istnieje i wiecznie istnieje, stanowi proporcjonalnie o rozszerzeniu i przyrocie kar, dla tych, którzy nie mogą w Nim uczestniczyć i radości, dla tych którzy mogą”²⁹.

²⁵ *Amb.* 10, PG 91, 1156B.

²⁶ *Capita theologica et oeconomica* [dalej: *Th Ec.*], 1.66, PG 90, 1108A.

²⁷ Por. *Mystagogia* [dalej: *Myst.*] 2, PG 91, 699C.

²⁸ Por. *Thal.* 63, PG 90, 685 D.

²⁹ *Amb.* 42, PG 91, 1329AB.

5. TELEOLOGICZNY WYMIAR *LOGOI* — *LOGOI* WIECZNEGO ISTNIENIA

Wypada teraz przejść do problematyki ostatecznego przeznaczenia człowieka, które jest konsekwencją tego, na ile w życiu doczesnym był on wierny zasadzie swojego istnienia. Po śmierci następuje moment sądu, lecz nie jest on czymś zewnętrznym wobec człowieka, ale raczej zatwierdzeniem stanu, w którym człowiek sam, dobrowolnie się znalazł. Maksym przedstawia następującą argumentację. *Logoi* wszystkich rzeczy trwają odwiecznie w Bogu, od niego wszystkie rzeczy otrzymują istnienie. W zależności jednak, czy dany byt, dany człowiek żyje i postępuje zgodnie z własnym *logosem* czy nie, „otrzymuje dobre istnienie dzięki cnocie i prostej drodze do *logosu* lub złe istnienie w wyniku zła i odejścia od *logosu*, na mocy którego istnieje”³⁰. To człowiek — w konsekwencji swoich wyborów — posiada albo nie zdolność do naturalnego uczestnictwa w Bogu, który jest absolutnie prosty i dobry i który jako jedyny ma moc udzielić wiecznego istnienia. Nagrody i kary nie są czymś danym czy narzuconym z zewnątrz, lecz zależą one, jak pisze Maksym, od uczestnictwa lub braku uczestnictwa w tym, który rzeczywiście istnieje, istnieje dobrze i wiecznie. To właśnie kryterium uczestnictwa w Bogu stanowi o dotkliwości kary dla tych, którzy nie mogą w Nim uczestniczyć, i radości dla tych, którzy mogą.

Wielokrotnie Maksym podkreśla, że przebóstwienie dokonuje się przy pomocy *logoi*³¹. Jest to element integralnie wpisany w całą wizję świata, którą konstruuje Maksym. Przez Logos i jego wcielenie Bóg realizuje swój odwieczny plan zapisany już w *logoi* bytów, którym jest doprowadzenie stworzenia do przebóstwienia. Przebóstwienie dotyczy całego stworzenia. Maksym pisze o tym wielokrotnie³². Na końcu czasów nastąpi zjednoczenie z Logosem i powrót do całkowitej realizacji zasady istnienia — *logosu*, który byty otrzymały przed stworzeniem świata. „Ósmego dnia nastąpi przemiana i przejście do przebóstwienia tych, którzy są tego godni”³³. Przebóstwienie według *logosu* jako wzoru będzie kresem wszystkich czasów i wieków oraz całego stworzenia. Byty powrócą do pierwotnego kształtu, który miały w przedwiecznym zamyśle Boga; *logoi* zjednoczą się z Logosem. W momencie stworzenia Adam otrzymał bowiem od Boga zadanie, które zostało zapisane w jego *logosie*, aby doprowadzić do przebóstwienia całe stworzenie³⁴.

³⁰ Tamże.

³¹ Por. *Amb.* 36, PG 91, 1289B–D; *Th. Ec.* 1,66, PG 90, 1108AB.

³² Por. *Thal.* 13, PG 90, 293D–296C; *Thal.* 65, PG 90, 757BC, 760B; *Thal.* 2, PG 90, 272AB; *Amb.* 41, PG 1305B–1308C; por. J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme*, s. 106–109.

³³ *Th. Ec.* 1.33, PG 90, 1104B.

³⁴ Por. *Amb.* 42, PG 91, 1308; W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, s. 120–121.

6. RELACJA BOSKIEGO LOGOSU Z LOGOI STWORZENIA

Rola Logosu w dziele przebóstwienia jest kluczowa przede wszystkim ze względu na zbawczą ofiarę Wcielonego Słowa, jednak nie można pominąć szerszego związku między *logoi* stworzenia a Boskim Logosem. W poprzednich akapitach skoncentrowałam się na miejscu i funkcji jaką Maksym przypisuje *logoi* w dziele stworzenia i zbawienia — przede wszystkim człowieka, ale i całego świata. Dzięki *logoi* człowiek może realizować swoją doskonałość, jednak nie sam z siebie, ale dlatego, że *logoi* poszczególnych bytów istnieją w Bogu³⁵.

Wyznawca szeroko opisuje zagadnienie relacji *logoi* i Logosu w dwóch miejscach: *Ambiguorum Liber 7* oraz pierwszym rozdziale *Mistagogii*. Dla Maksyma Logos jest centrum wszystkich *logoi* — w przynajmniej trzech miejscach Wyznawca przedstawia Logos, posługując się obrazem koła, w którym *logoi* są promieniami i którego Logos jest centrum³⁶. Obraz ten zaczerpnął Maksym zapewne od Pseudo-Dionizego Areopagity³⁷. W trafny sposób streszcza myśl Wyznawcy Włodzimierz Łoski: „Wszystko zostało stworzone przez Logos, który jawi się jako Boskie centrum, ognisko, wydzielające stwórcze promienie, poszczególne *logoi* stworzeń, centrum, do którego zmierzają byty stworzone jako do swego ostatecznego celu”³⁸.

Z dzieł Maksyma Wyznawcy można wyciągnąć następujące wnioski: *Logoi* stworzonych rzeczy są skupione w Bogu i Bóg jest centrum całego stworzenia³⁹. Wszystkie *logoi* są zjednoczone w Bogu, ale jednak istnieje pluralizm *logoi*, na którym opiera się pluralizm kosmosu⁴⁰. *Logoi* rzeczy odwiecznie istnieją w Boskim Logosie, są z Nim zjednoczone i jeżeli byty realizują swoją naturę, to na końcu czasów będą z Nim w pełni zjednoczone bez jakichkolwiek przeszkód⁴¹.

Według Maksyma, tylko chrześcijańska kontemplacja może dostrzec Logos w *logoi* stworzeń. By opisać tajemnicę tej obecności, Wyznawca posługuje się językiem poezji: „Słowo (Logos) Boga podobne [jest] ziarnu gorczycy, które przed zasianiem wydaje się małe, kiedy zaś wyrośnie, to samo objawia się jako wielkie, tak że stworzenia zmysłowe i intelektualne, ptaki wielkich *logoi* słusznie odpoczywają na nim”⁴².

³⁵ Por. *Amb.* 65, PG 91, 1392A; *Char.* 3,24, PG 90, 1024AB; P.G. Renches, *Agir de Dieu et liberte l'homme. Recherches sur l'anthropologie thèlogique de saint Maxime le Confesseur*, Paris 20003, s. 323–325.

³⁶ Por. T.T. Tollensen, *The Christocentric Cosmology*, s. 68.

³⁷ Por. Pseudo Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie 2.5*, s. 232–233. Wcześniej obraz Kościoła wykorzystuje Plotyn w *Enneadach* VI.9.8, s. 835–836.

³⁸ W. Łoski, *Teologia mistyczna*, s. 87.

³⁹ Por. *Th. Ec.* 2,4, PG 90; 1125D–1128A.

⁴⁰ Por. *Amb.* 7, PG 91, 1077C.

⁴¹ Por. *Amb.* 33, PG 91, 1285CD; *Thal.* 35, PG 90, 377C.

⁴² *Th. Ec.* 2.10, PG 90, 1129A.

7. *LOGOS* — *TROPOS*

Istotne w nauczaniu Maksyma, a zupełnie fundamentalne dla nauczania o przebóstwieniu, jest rozróżnienie między λόγος a τρόπος. Para λόγος-τρόπος wykorzystywana była przez Ojców Kapadockich i Leoncjusza z Bizancjum⁴³. Dla Maksyma stała się uniwersalnym narzędziem analiz antropologicznych⁴⁴. U podstaw istnienia rzeczy stoi niezmienny *logos*, lecz jest też τρόπος: sposób istnienia, który zakłada możliwość realizacji na różne sposoby możliwości naturalnych rzeczy⁴⁵.

Logos to zasada, lub — mówiąc inaczej — definicja bytu, której nie dotknął nawet grzech pierworodny. Τρόπος to — według Maksyma — sposób istnienia stworzeń. O ile *logos* jest czym niezmiennym, to τρόπος umożliwia różne stopnie realizacji naturalnych możliwości⁴⁶. Maksym ujmuje to następująco: „Mówiąc ogólnie, całe odnowienie dokonuje się w sposobie (τρόπος) odnawianych rzeczy, a nie w *logosie* natury, ponieważ odnawiający się *logos* niszczyłby naturę, która nie zachowywałaby nienaruszonego *logosu*, według którego istnieje. Odnowiony za sposób (τρόπος) oczywiście strzeże *logosu* natury, ukazuje moc cudu, wskazując, że natura oczywiście podlega działaniu i działa według swojego prawa. Logosem natury ludzkiej jest bycie duszą i ciałem, istnienie natury [zakłada] duszę rozumną i ciało, τρόπος zaś, który jest sposobem działania i bycia poddanym działaniu, zmienia się często i przekształca, ale w żaden sposób nie zmienia samej natury”⁴⁷. Oznacza to, że w momencie grzechu pierworodnego *logos* nie uległ skażeniu, a zmiana dotyczyła tylko τρόπος⁴⁸. Rola *logoi* bytów jest więc wyjątkowa.

Maksym mówi o Bogu jako o tym, który istnieje, dobrze istnieje i wiecznie istnieje⁴⁹. Omawiany autor używa analogicznych określeń, aby zdefiniować *logoi* stworzenia. Najbardziej ogólnym terminem wydaje się być λόγος τοῦ εἶναι (*logos* istnienia), który odnosi się do Boga jako przyczyny. To denotuje istnienie rzeczy stworzonych jako pochodzących z woli Boga i zakłada uczestnictwo w bycie Boga. *Logos* ten, choć pozostaje w związku z innym, z λόγος τοῦ εἶ

⁴³ Por. *Contra Nestorii et Eutichis*, I, 10; PG 86, 1441A.

⁴⁴ Por. np. *Amb.* 1, PG 91, 1036C; *Amb.* 5, PG 91, 1052B; 1053B; *Amb.* 42, PG 91, 1341D; *Amb.* 7, PG 91, 1097A–D; *Thal.* 10, PG 90, 288B; *Thal.* 22, PG 90, 321B; *Thal.* 25, PG 90, 332A; 333A; *Thal.* 26, PG 90, 344A; *Thal.* 34, PG 90, 377A.

⁴⁵ Por. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 96; H.U. von Balthasar, *Liturgie Cosmique, Maxime le Confesseur*, Paryż 1947, s. 125, 163; C. Moreschini, *Introduzione*, w: *Massimo il Confessore, Ambigua. Problemi metafisici e teologici sutesti di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, Introduzione, traduzione, note e apparati di Claudio Moreschini, Milano 2003, s. 31.

⁴⁶ Szerzej na ten temat: por. *Amb.* 7, PG 91, 1097A–D; *Amb.* 36, PG 91, 1289B–D; J.-C. Larchet, *La divinisation*, s. 99–105.

⁴⁷ *Amb.* 42, PG 91, 1341D.

⁴⁸ Por. *Amb.* 7, PG 91, 1305B; J.-C. Larchet, *La divinisation*, s. 101–102.

⁴⁹ Por. *Amb.* 42, PG 91, 1329AB.

εἶναι (*logosem* dobrego istnienia), to jednak musi zostać od niego wyraźnie odróżniony, bowiem λόγος τοῦ εἶναι wyraża uczestnictwo w Bogu jako w dobru i jest zasadą ruchu każdego stworzenia. Jest to *logos*, który wpływa na działania moralne i wolę⁵⁰. Wyznawca pisze, że prawo natury definiowane jako dobre istnienie (εἶναι) z konieczności strzeże nienaruszalności *logosu* natury⁵¹. Trzecim typem wyróżnianym przez Maksyma jest λόγος τοῦ ἀεὶ εἶναι (*logos* wiecznego istnienia). Odnosi się on do pełni, którą byty osiągną na końcu czasów⁵². Istnienie i wieczne istnienie zależą tylko od Boga i są jego darem natomiast dobre istnienie zależy od postępowania oraz, a może przede wszystkim, wewnętrznego nastawienia, które Maksym, wpisując się w bogatą tradycję rozumienia tego terminu, określa mianem προσοχή⁵³.

8. PODSUMOWANIE

Trzy terminy używane przez Wyznawcę λόγος τοῦ εἶναι, λόγος τοῦ εἶναι i λόγος τοῦ ἀεὶ εἶναι streszczają całą „misję” *logoi* od preegzystencji w Boskim Logosie przez powołanie człowieka do istnienia zgodnie z zasadą istnienia i realizację swej natury (wpisanej w *logosie*) w życiu doczesnym, aż po ostateczne osiągnięcie pełni i przebóstwienie w Boskim Logosie na końcu czasów. *Logoi* stanowią więc dla Maksyma nie tylko zasadę istnienia człowieka, ale i fundament dla jego przebóstwienia.

THE ONTOLOGICAL BASIS OF MAN'S DEIFICATION IN THE TEACHINGS OF ST. MAXIMUS THE CONFESSOR

Summary

Deification is the central idea in St. Maximus the Confessor's teaching. St. Maximus explains this mystery using the idea of *logos of existence*, which in his understanding means divine ideas and all beings. The deification of man is possible thanks to the mysterious relationship that exists between the Divine Logos and the Logos of Creation. The teaching of followers is based on the differentiation of three crucial terms which connect ontology and divine economy of salvation: *logos of being*, *logos of well-being* and the *logos of eternal being*.

Keywords: Maximus the Confessor, Logos, logos of beings, deification

Nota o Autorze: dr Karolina Kochańczyk-Bonińska — adiunkt w Katedrze Historii Wczesnochrześcijańskiej Literatury Greckiej w Instytucie Nauk Historycznych na Wydziale Nauk

⁵⁰ Por. np. G. Renches, *Agir de Dieu et libertde l'homme*, Autor w wielu miejscach swej książki szeroko pisze na ten temat.

⁵¹ Por. *Amb.* 32, PG 91, 1280A.

⁵² Por. *Amb.* 7, PG 91, 1084B.

⁵³ Por. *Amb.* 10, PG 91, 1116B; *Amb.* 7, PG 91, 1084B.

Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie. W swoich badaniach zajmuje się przede wszystkim filozofią patrystyczną.

Słowa kluczowe: Maksym Wyznawca, Logos, *logoi* bytów, przebóstwienie

Ks. JANUSZ NOWIŃSKI SDB
Instytut Historii Sztuki UKSW

OPAT ŁĄDU KONSTANTY IŁOWIECKI I JEGO PAMIĄTKOWE TABLICE

Postać opata Łądu Konstantego Iłowieckiego nie jest, jak dotąd, w pełni opracowana biograficznie. Jedynie *Encyklopedia Katolicka* zamieszcza jego bardzo schematyczny biogram¹. W niniejszym opracowaniu chciałbym przybliżyć jego osobę oraz zaprezentować dwie żeliwne tablice upamiętniające Iłowieckiego, zachowane w klasztorze dawnego opactwa Najświętszej Maryi Panny i św. Mikołaja w Łądzie.

1. OPAT IŁOWIECKI

Konstanty Iłowiecki, herbu Ostoja, pochodził z wielkopolskiego rodu Iłowieckich, dziedziców dóbr Iłowca (ob. Iłowiec k. Śremu) i Wolsztyna². Urodził się 17 marca 1709 r. w Iłowcu, rodzicami jego byli Wojciech Iłowiecki i Zofia Rajska³. Konstanty miał trzech braci: Jana, Jerzego i Franciszka, wszyscy zmarli bezdzietnie. Pochodzenie Iłowieckiego z Iłowa potwierdza dedykowane mu *Zebranie prac Kaznodziejskich Jegomości Xiędza świętej pamięci Ignacego Kantego Herki (...)*, Poznań 1752, gdzie na stronie tytułowej zamieszczono adres: (...) *Wielkiemu Imieniowi y honorowi Jaśnie Wielmożnego y Nayprzewielebniejszego, Jegomości Xiędza Konstantyna z Iłowca Iłowieckiego Opata Łędzkiego (...)*. Przed wstąpieniem do zakonu cystersów Konstanty kształcił się w Akademii Poznańskiej, o czym świadczy jego łaciński czterowiersz w dedykacji adresowanej do ks. Andrzeja Bajkowskiego, kanonika katedry poznańskiej, zamieszczony na rewersie strony tytułowej kazania Józefa Grzegorza Popiołka na święto św. Bonawentury. Publikacja ukazała się w Poznaniu w 1723 r., Iłowiecki jest tam podpisany jako student retoryki, miał zatem wówczas 14 lat⁴.

¹ Por. K.R. Prokop, *Iłowiecki Konstanty*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1997, t. 7, k. 50.

² Por. T. Żychliński, *Złota księga szlachty polskiej*, rocznik 4, Poznań 1882, s. 118–120.

³ Por. tamże, s. 120.

⁴ Por. J.G. Popiołek, *Apogaeum Virtutum & Sapientiae in Orbem Christianum et Seraphicum Caelestibus Donis influens (...)*, Posnaniae 1723. Czterowiersz Iłowieckiego wraz z czterowierszem Jędrzeja Ossowskiego, studenta gramatyki, zamieszczony został pod herbem Bajkowskich.

W 1727 r., zapewne po zakończeniu edukacji w jezuickiej Akademii, Konstanty Hłowiecki wstąpił do zakonu cystersów w opactwie w Łądzie, gdzie złożył profesję 1 stycznia 1728 roku⁵. Dalsze studia potrzebne do przyjęcia kapłaństwa odbył najprawdopodobniej w Mogile, w cysterskim *Collegium Generale Studii*, ustanowionym w 1718 r. przez ówczesnego komisarza i wikariusza generalnego cysterskiej prowincji w Polsce, opata łądzkiego, wybitnego mecenasa nauki i sztuki, Mikołaja Antoniego Łukomskiego⁶. Świecenia kapłańskie przyjął Hłowiecki w roku 1732, miał wówczas 23 lata⁷. Młody kapłan musiał prezentować niezwykle przymioty charakteru i umysłu, skoro rok po święceniach, 14 sierpnia 1733 r., opat Łądu Mikołaj Antoni Łukomski mianował go swoim koadiutorem, a następnie przeorem łądzkiego konwentu⁸. Łukomski wybrał Hłowieckiego z rozmysłem, widząc w nim sukcesora opackiego urzędu, swoich naukowych zainteresowań i polityki na terenie łądzkiego opactwa. Podkreślił to jeden z kaznodziejów podczas uroczystych obchodów jubileuszu 600-lecia istnienia łądzkiego opactwa w 1745 r.: (...) *a jako Janus duarum facierum Deus (...) patrzył na przyszłe i przeszłe lata, tak y Ty J.W. Mci: Xiężę opacie patrząc na przeszłe wieki y czasy, widząc co się tu działo, upatrzyłeś i przewidowałeś godnego Sukcessora miejsca swego, cum grata animo Prześw: Konwentu, to iest: W.y Nayprzewielebniey: Koadjutora Twego. Piękny to respekt na przyszłe lata y wieki providere futuris bo (...) OSTOJA to bonum nomen & omen ominuie, że na tym godnym miejscu, gdy się Ostoja ostoi, dobrze na twoiey sukcesyi obstoi. Y takie się Bogu podobaią wieki dla których dobra y pożytku godnych upatruią Sukcessorow (...) Otóż prześwieatne księżyce Sukcessora Twego continuabunt lumen wielkich zasług Antecessora swego [tu aluzja do motywu księżycy w herbach obu opatów — J.N.], kiedy post sera fata cum benedictione Crucis bez przestanku exemplarnością życia przyświecać będą. A Ty J.W.Mci: X. Opacie, w Sukcessorze Swoim vives ut Philippus. Vivam in Alexandro*⁹. Jako koadiutor i przeor Łądu Hłowiecki

⁵ Por. Teki Dworzaczka. *Materiały historyczno-genealogiczne do dziejów szlachty wielkopolskiej XV–XX wieku, Metrykalia / katolickie / część 6*, Kórnik–Poznań 2004, publikacja elektroniczna.

⁶ Szerzej na temat fundacji kolegium w Mogile: H.Z. Leszczyński, *Z dziejów kolegium prowincjonalnego cystersów w Mogile*, w: *Dzieje teologii w Polsce*, t. 2, cz. 2, red. M. Rechowicz, Lublin 1975, s. 415–449. Na temat postaci i działalności mecenasowskiej opata M.A. Łukomskiego: J. Nowiński, *Nagrobek opata-mecenas Mikołaja Antoniego Łukomskiego w pocysterskim kościele w Łądzie nad Wartą*, *Biuletyn Historii Sztuki* (2008)3–4, s. 385–406.

⁷ Cysterskie *Libri Mortuorum* (Przemęt, Obra, Owińska), odnotowując śmierć Hłowieckiego w 1777 r., podają, że zmarł w 45 roku kapłaństwa. Por. Teki Dworzaczka..., dz.cyt.

⁸ Dokładną datę jego wyboru na koadiutóra opata Łądu odnotowuje m.in., sporządzony za rządów Hłowieckiego, *Catalogus monasteriorum et personarum ordinis Cisterciensis per Poloniaam (...) dispositus in a. 1762* [druk b.m.w.].

⁹ A. Wyszkowski, *Czas Stary (...) odmłodzony herbowym Xiężycem (...) Mikołaja Antoniego Łukomskiego...*, Poznań 1745, s. 14.

uczestniczył w 1738 r. w Kapitule Generalnej cystersów w Citeaux¹⁰. W 1746 r. dokumenty wzmiankują go jako przeora klasztoru w Wągrowcu¹¹.

Po śmierci Mikołaja Antoniego Łukomskiego, czyli od 8 maja 1750 r., Konstanty Iłowiecki objął urząd opata Łądu. Krótco po śmierci swojego wielkiego poprzednika, nowy opat wystawił mu okazały nagrobek w północnym ramieniu transeptu łądzkiego kościoła¹². Przed wystawieniem pomnika, Iłowiecki przekształcił portret Łukomskiego z 1747 r., pędzla Józefa Rajeckiego, w jego quasi-epitafium, dodając mu nową ramę z bogatym programem ikonograficznym i kartuszem z inskrypcją. Obramienie portretu, słowem i obrazem, opisywało zasługi i cnoty największego z opatów Łądu¹³. Fundację nagrobka przez Iłowieckiego, który zapewne jest też autorem jego programu ikonograficznego, dokumentuje, oddana w oryginalnym koncepcie, sygnatura opata (il. 1). W kompozycji pomnika, płynna forma quasi-pilastra, z siedzącym na wolutowym kapitelu Chronosem i szeregiem liter „C” na powierzchni, została uformowana w kształt litery „I”, stając się tym samym kryptosygnaturą fundatora: C [onstantinus] I [łowiecki]¹⁴.

12 marca 1752 r. zgromadzenie opatów powierzyło Iłowieckiemu urząd komisarza, wikariusza i wizytatora generalnego polskiej prowincji cysterskiej¹⁵. Urząd ten łądzki opat będzie pełnił przez trzy kolejne, sześcioletnie kadencje, od 1752 do 1771 r. Został również wybrany na czwartą kadencję w 1771 r., lecz tego wyboru nie zatwierdził generał cystersów w Citeaux.

Idąc śladem mecenasowskich dokonań swojego wybitnego poprzednika, Konstanty Iłowiecki w 1760 r. rozpoczął budowę kościoła parafialnego pw. Św. Mikołaja, w należącej do opactwa miejscowości Łądek¹⁶. Murowana, trójnawowa świątynia na planie krzyża stała na miejscu, gdzie od XII w. istniał

¹⁰ Por. J.M. Canivez, *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annorum 1786*, t. VII, Louvain 1939, cap. 135, s. 687–688.

¹¹ Por. *Teki Dworzaczka...*, *Metrykalnia / katolickie / cz. 2*.

¹² Szerzej na temat nagrobka Por. J. Nowiński, *Nagrobek opata-mecenasasa...*, passim.

¹³ Por. J. Nowiński, *Portret opata-mecenasasa 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. Czyż, J. Nowiński, M. Wiraszka, Warszawa 2011, s. 318–337.

¹⁴ Por. J. Nowiński, *Nagrobek opata-mecenasasa...*, s. 402–403.

¹⁵ Na temat organizacji polskiej prowincji cysterskiej oraz obowiązków jej komisarza, obieranego głosami zgromadzenia opatów na 6 lat, Por. A.M. Wyrwa, *Polska Kongregacja Cystersów i jej opaci prezesi*, w: *Ingenio et humilitate. Studia z dziejów zakonu cystersów i Kościoła na ziemiach polskich dedykowane Ojcu Opatowi dr. Eustachemu Gerardowi Kocikowi O. Cist.*, red. A.M. Wyrwa, Poznań–Katowice–Wąchock 2007, s. 72–104, s.76–80, a zwłaszcza przypis 37, gdzie, za o. A. Ciesielskim, autor cytuje katalog cysterskich komisarzy po 1580 r. W podanym katalogu błędnie podana jest data wyboru Iłowieckiego na 2' kadencję urzędu, jest: 21 sierpnia 1760 r., powinno być: 5 lutego 1759 r. Podana data elekcji jest prawdopodobnie powtórzeniem daty zatwierdzenia wyboru przez generała cystersów.

¹⁶ Por. *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. V, *Województwo poznańskie*, z. 8, *Powiat koniński*, oprac. J. Eckhardówna i J. Orańska, Warszawa 1952, s. 17–18.

drewniany kościół. Prace budowlane, zakończone przez Hłowieckiego w 1775 r., były kontynuowane przez opata Antoniego Bartłomieja Raczyńskiego (+1821), który też dokończył wyposażenie świątyni, m.in. ufundował główny ołtarz, i konsekrował kościół w roku 1809. W zakrystii kościoła zachowały się portrety jego obu budowniczych. Malowany na płótnie portret Konstantego Hłowieckiego jest jedynym znanym jego wizerunkiem¹⁷ (il. 2). Prezentuje opata w popiersiu, w czarnej mozzettcie, wskazującego lewą dłonią na złoty pectorał zawieszony na złotym łańcuchu. W górnym lewym rogu portretu namalowany jest herb Hłowieckiego Ostoja, opisany inicjałami: C.I. / A.L. / C.G. [Constantinus Hłowiecki / Abbas Landensis / Commissarius Generalis]. Portret powstał po 1752 r. i prezentuje opata w wieku ok. 50 lat. Do mecenasowskich dokonań opata Hłowieckiego należy dodać również remont pałacu opackiego, wzniesionego w latach 30. XVIII w. przez jego poprzednika według projektu Pompeo Ferrariego¹⁸.

Jako komisarz generalny cysterskiej prowincji Konstanty Hłowiecki był m.in. odpowiedzialny za — wspomniane już — *Collegium Generale Studii* w Mogile, będące centrum kształcenia cystersów z polskich opactw. Naukowe zainteresowania łódzkiego opata, podobnie jak i jego poprzednika Łukomskiego, koncentrowały się wokół filozofii i metafizyki. W bibliotece opactwa cystersów w Mogile zachowały się trzy podręczniki autorstwa Konstantego Hłowieckiego dedykowane studentom kolegium, traktujące na temat logiki, metafizyki i filozofii przyrody, datowane na rok 1771 i 1772¹⁹. Opat Konstanty Hłowiecki zakończył życie w Łądzie, w wieku 68 lat, dnia 20 lutego 1777 r., i został pochowany w krypcie klasztornej świątyni²⁰. W pamięci potomnych zapisał się jako ten, który *wstępował*

¹⁷ Portret jest zachowany w złym stanie i mocno przemalowany, zwłaszcza w partii twarzy i dłoni.

¹⁸ Wincenty Hipolt Gawarecki, opisując w skrócie dzieje łódzkiego opactwa, podał błędną informację jakoby Hłowiecki wznosił nowy pałac opacki, Por. tenże, *Początek i wzrost benedyktyńsko-cysterskiego zakonu, łącznie i klasztoru łódzkiego, tegoż Instytutu w Guberni b. Kaliskiej, powiecie Konińskim położonego*, Pamiętnik Religijno-Moralny 10(1846), s. 528–529. W rzeczywistości, co potwierdzają zachowane dokumenty, pałac zbudował opat Łukomski, Por. J. Nowiński, *Nagrobek opata-mecenasa...*, s. 396, przypis 53. Pałac został rozebrany na przełomie XIX i XX w., jego wygląd dokumentuje, przechowywany w zbiorach WSD w Łądzie, widok łódzkiego opactwa pędzla Marcina Zaleskiego z ok. 1860 r., Por. J. Nowiński, „*Opactwo w Łądzie, widok od strony Warty*” — *nieznany pejzaż Marcina Zaleskiego*, Biuletyn Historii Sztuki (2009)1–2, s. 205–212.

¹⁹ Są to: *Philosophia rationalis scilicet logica operationes mentium complectens sub auspiciis [...] Constantini Hłowiecki, abbatis Landensis, Commissarii per utramque Poloniam, Prussiam at M.D. Lithuaniae vicarii et visitatoris generalis illustrata [...] anno 1771 [...]*; *Philosophia ultranaturalis scilicet metaphisica [...] ex favore [...] Constantini Hłowiecki [...] accrescens [...] anno 1771; Philosophia naturalis scilicet physica rerum naturalium cognitione complectens gratiosum a gensilitio lumine [...] Constantini Hłowiecki [...] 1772*. Manuskrypty podręczników przechowywane są w Archiwum Opactwa w Mogile, sygn. 800. Por. K. Kaczmarzyk, G. Kowalski, *Katalog archiwum opactwa cystersów w Mogile*, Mogiła 1919.

²⁰ Por. *Liber Mortuorum Monasterii Landensis Ordinis Cisterciensis*, wyd. W. Kętrzyński, w: *Monumenta Poloniae Historica*, t. 5, Lwów 1888, s. 476.

w ślady swego poprzednika (...) mąż zalecony powagą, nauką i dobrimi cnotami, wzięty i szanowany przez panów, pilnował gorliwie praw całej prowincyi²¹.

2. DWIE TABLICE FUNDACJI IŁOWIECKIEGO

W pocysterskim klasztorze w Łądzie nad Wartą zachowały się dwie tablice żeliwne z wiązаныmi monogramami opata Konstantego Iłowieckiego. Dziś znajdują się na północnej ścianie korytarza prowadzącego z krużganka do zakrystii łądzkiego kościoła. Obie zostały wtórnie pomalowane różową minią, pierwotnie mogły być polichromowane i złocone. Wtórne jest również ich obecne usytuowanie. Pierwotną lokalizację tablic wzmiankuje protokół sporządzony w marcu 1892 r., podczas przejęcia kościoła przez proboszcza utworzonej w Łądzie parafii diecezjalnej: *Tablice żelazne dwie — w murowane w ścianie zawęglonej południowej od wirydarza*²². Ich obecne umiejscowienie odnotowuje w 1929 r. w swoich zapiskach ks. Jan Woś: *Płyta żelazna Ia i IIa [autor wymienia jedną z tablic, odnosząc opis do obu — J.N.] wmurowana w ścianę korytarzyka prowadzącego do zakrystii. Płyta ta była przedtem wmurowana w ścianę kościoła (na zewnątrz) tu, gdzie obecnie jest sala teatralna — za czasów salezjanów przeniesiona 1929*²³. Z obu relacji wynika, że tablice były umieszczone na zewnętrznej, południowej ścianie kościoła, stanowiącej równocześnie ścianę północnego korytarza klasztornych krużganków. Północne skrzydło klasztoru, wraz z krużgankiem, uległo zawałeniu w grudniu 1892 r. Salezjanie, którzy w 1921 r. objęli kościół i klasztor w Łądzie, podczas generalnego remontu całego założenia w latach 1925–1929, odbudowali północne skrzydło klasztoru, poszerzając je o jedno przeszło w głąb wirydarza. Na parterze urządzono salę teatralną. Wtedy też tablice zostały przeniesione na obecne miejsce ich eksponowania²⁴.

Pierwsza z nich (il. 3), niewątpliwie starsza, o wymiarach 99 x 91 cm, w obramieniu skomponowanym z listew o profilowanym wałku z szeregiem symetrycznych łusek przy wewnętrznej krawędzi, ze stylizowanymi listkami w narożach listew i muszlami w ich połowie, prezentuje monogram wiązany, zwieńczony pięciopalkową koroną i opackim kapeluszem herbowym z ornamentalnie zaplecionym sznurem i sześcioma chwostami w dwóch rzędach (1+2).

²¹ *Wiadomość historyczna o opactwie i kościele w Łądzie*, Pamiętnik Religijno-Moralny 17(1858)1, s. 27.

²² *Protokół Dziekana Dekanatu słupieckiego (...) w przedmiocie tradycji kościoła i własności kościelnej na imię nowomianowanego Administratora parafii Łąd XJW Bronisława Kowalewicz* (...), *Łąd 7 marca 1892*, [k. nlb], Kościół: C. Pomniki, poz. 6., rkps w zbiorach Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego w Łądzie [dalej: BWSDL].

²³ J. Woś, *Łąd — notatki (...) 1929–1937*, Zielone 1965, s. 198, mps BWSDL.

²⁴ Por. J. Nowiński, *Od spustoszenia i ruiny do Pomnika Historii — salezjanie w trosce o Łąd i jego zabytki w latach 1921–2011*, w: *Salezjanie w Łądzie 1921–2011*, red. J. Nowiński, Warszawa–Łąd 2011, s. 54, 57–58.

Monogram skomponowany jest z symetrycznie ułożonych, splecionych wzajemnie w lustrzanym odbiciu liter, utworzonych z wąskich, stylizowanych gałązek z listkami akantu, przedzielonych w środkowym odcinku tralkowym motywem, złożonym z kulki ujętej dwiema kampanulami. W dekoracyjnych splotach odczytać można następujące litery: I C (odwrócone lustrzanie), I (odwrócone lustrzanie), A L C V. Detale ornamentalne obramienia i liter monogramu określone są formami charakterystycznymi dla stylistyki regencji. Tablica została odlana z gruboziarnistego żeliwa, co zaważyło na jakości jej detali ornamentalnych i chropawej fakturze powierzchni. Tablica jest uszkodzona, przez jej powierzchnię biegnie pęknięcie²⁵.

Druga tablica, o wymiarach 132 x141 cm, jest datowana inskrypcją na 1767 r. (il. 4). Jej kompozycja powielił zasadniczy schemat tablicy sąsiedniej. W obramieniu, złożonym z analogicznie profilowanych listew (z szeregiem symetrycznych rocaillowych łusek przy wewnętrznych krawędziach, z rocaillowymi motywami w narożach i małymi muszlami w połowie listew) prezentowany jest — również rocaillowy — kartusz z monogramem wiązanim, zwieńczony pięciopalkową koroną i herbowym kapeluszem, identycznym jak poprzednio. Kartuszowi towarzyszą infuła i pastorał, zwrócony krzywąsnią na zewnątrz. Pod kartuszem widnieje data 1767. Monogram w kartuszu tworzą, powiązane ciągłą linią, litery: C I M A L, przy czym dukt linii rozpoczyna się po lewej stronie monogramu, w dolnej partii litery C, a kończy po stronie prawej zawiniętym zakończeniem litery L. Zarówno obramienie, jak i kartusz określone są formami ornamentyki rokokowej. W stosunku do tablicy poprzedniej, odlew prezentuje wyraźnie wyższy poziom technologiczny. Mimo to, na powierzchni tablicy, na prawo do kartusza i u dołu, między cyframi 6 i 7, widoczne są nierówności występujące nieregularną strukturą przed jej lico.

Nieznany jest warsztat, w którym zostały odlane obie tablice. Czytelne analogie ich kompozycji, w tym kształt herbowego kapelusza i rozmieszczenie detali dekorujących obramienia, pozwalają postawić hipotezę, że obie tablice wykonano w tym samym miejscu, jednak w różnym czasie. Różnice w jakości obu odlewów wskazują na proces doskonalenia techniki odlewniczej. W przypadku tablicy z 1767 r. zastosowano lepszej jakości żeliwo oraz piasek formierski, uzyskując w efekcie większą precyzję detalu oraz gładkość powierzchni odlewu.

W tym momencie można postawić pytanie o przyczynę fundacji przez opata Konstantego Hłowieckiego, obu — sobie samemu dedykowanych — tablic na ścianie w północnym krużganku klasztoru? Zaraz na wstępie należy podkreślić wyjątkowość obu tablic, wykonanych za życia fundatora i nie pełniących funkcji

²⁵ Uszkodzenie tablicy musiało nastąpić przed jej przeniesieniem na nowe miejsce w 1929 r., być może podczas zawalenia północnego skrzydła klasztoru w 1892 r. Zaprawa widoczna pomiędzy pękniętymi fragmentami świadczy, że na ścianie korytarza przed zakrystią osadzano już pękniętą tablicę.

pomników nagrobnych. W tradycji cysterskiej pomniki opackie funkcjonowały w formie płyt nagrobnych lokowanych w posadzce krużganków, kapitułarza a także kościoła²⁶. Klasztory cysterskie kultywowały zwyczaj, że mnisi, udając się do świątyni kilkakrotnie w ciągu dnia na modlitwę, pozdrawiali — stąpając po nich — groby opatów zlokalizowane we wschodnim skrzydle krużganków przy wejściu do kościoła²⁷. Tymczasem, obie tablice Iłowieckiego od początku były zamocowane nie w posadzce, lecz na ścianie w północnym krużganku, gdzie — zgodnie z tradycją — mnisi oddawali się w ciągu dnia lekturze i medytacji²⁸. W północnym krużganku łądzkiego klasztoru, przed jego zniszczeniem w 1892 r., znajdowały się jednorzędowe, dębowe stalle, przedzielone ołtarzem z rzeźbionym wizerunkiem Chrystusa Ukrzyżowanego w asyście figur Matki Bożej i św. Jana²⁹. Miejsce i kontekst lokalizacji wskazują, że obie tablice nie były pomyślane przez fundatora jako upamiętnienie w przyszłości jego śmierci i miejsca spoczynku. Z jakich zatem powodów łądzki opat polecił odlać w metalu dwie tablice ze swoimi, fantazyjnie skomponowanymi, monogramami i umieścić je w przestrzeni krużganków?

Monogramy opackie, jak twierdzi Paweł Stróżyk, pojawiają się w cysterskich klasztorach od XVI w., towarzysząc herbom opatów, m.in. na ich pieczęciach³⁰. Kartusze herbowe opatów z ich syglami spotykamy, stosunkowo często, na fundowanych przez nich ołtarzach i innych sprzętach wystroju cysterskich kościołów i klasztorów. W Łądzie można je zauważyć m.in. na zwieńczeniu stali — są to kartusze z herbami i syglami opatów Mikołaja Antoniego Łukomskiego i Jana Zapolskiego³¹. Pierwsza z tablic, fundowanych przez opata Iłowieckiego, prezentuje jego monogram w formie autonomicznego znaku. Elementem heraldycznym jest w jej przypadku kapelusz herbowy i korona szlachecka, wieńczące mocno zornamentyzowaną kompozycję liter. Monogramy tego rodzaju występowały w przestrzeniach cysterskich opactw, znacząc i dokumentując opackie

²⁶ Por. E. Dąbrowska, *Ukształtowanie obrządku pogrzebowego Ordinis Cisterciensis i jego recepcja w Europie Środkowej*, w: *Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich, dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, red. A.M. Wyrwa, A. Kielbasa, J. Swastek, Poznań 2004, s. 1054–1057. W Łądzie zachowały się dwie płyty opackie — Mateusza Borzewskiego (k. XVI w.) i Jana Grzymałtowskiego (+1628). Cytowana już *Wiadomość historyczna o opactwie i kościele w Łądzie* (s. 39–44), przytacza inskrypcje z niezachowanych dziś pomników opatów: Jana Wysockiego (+1560) i Jakuba Goskowskiego (płyta ufundowana w 1560 r.).

²⁷ Por. E. Dąbrowska, *Ukształtowanie...*, s. 1054. W Łądzie na krużgankach przy wejściu do kościoła była pierwotnie ulokowana płyta opata Jana Grzymałtowskiego, Por. W.H. Gawarecki, *Początek...*, s. 533.

²⁸ Por. W. Braunfels, *Abendländische Klosterbaukunst*, Köln 1978, s. 126.

²⁹ Por. *Inwentarz sprzętów Kościelnych i Klasztornych Xięży Kapucynów Łądzkich (...) spisany (...) dnia 13 lipca 1853 roku*, s. 24, rkps w zbiorach BWSDL.

³⁰ Por. P. Stróżyk, *Symbole władzy opata w przestrzeni klasztoru cysterskiego*, s. 38–56, w: *Ingenio et veritate...*, s. 53–54.

³¹ W kościele i klasztorze w Łądzie zachowało się ponad dwadzieścia przykładów dzieł fundowanych przez opata Łukomskiego sygnowanych jego herbem Szeliga.

fundacje³². Wiązany monogram Hłowieckiego na drugiej tablicy przedstawiony został w połączeniu ze znakami opackimi — infulą i pastorałem oraz z heraldycznymi motywami herbowego kapelusza i szlacheckiej korony. Taki kontekst monogramów opackich, jednak bez elementów heraldycznych, znany jest również w zachowanych przykładach na terenie cysterskich opactw³³.

Obie żeliwne tablice fundacji Konstantego Hłowieckiego nie znaczą jednak dzieł dokonanych przez opata Łądu. Umieszczone w przestrzeni północnego krużganka — miejscu nobilitowanym modlitwą i medytacją członków konwentu, nie upamiętniały też śmierci fundatora. Moim zdaniem, obie tablice powstały dla uwiecznienia znaczących faktów z życia opata Hłowieckiego.

Pierwsza tablica, z monogramem skomponowanym z liter: I C I A L C V (il. 5), które odczytać można jako inicjały słów: Illustrissimus Constantinus Hłowiecki Abbas Landensis Commissarius Vicarius [Generalis], jest oryginalnym pomnikiem, którym opat Łądu pragnął upamiętnić swój wybór na komisarza, wikariusza i wizytatora generalnego polskiej prowincji cysterskiej. Stało się to 12 marca 1752 r., i ta data — przyjmując taką interpretację — powinna być traktowana jako *terminus post quem* fundacji omawianej tablicy. Druga tablica, prezentująca opacki monogram: C I M A L (il. 6), który należy odczytać jako: Costantinus Hłowiecki Modernus Abbas Landensis, oraz datę: 1767, wiąże się z rocznicowym jubileuszem 35. lat kapłaństwa (święcenia w 1732 r.) oraz 40. lat wstąpienia do zakonu (nowicjat w 1727 r.) opata-fundatora, przypadającym w roku odnotowanym na tablicy. Należy zatem przyjąć, że z racji tego jubileuszu została ufundowana. Obie tablice są zatem okolicznościowymi pomnikami wystawionymi przez żyjącego fundatora. Sytuacja ta czyni z nich realizacje bezprecedensowe w obszarze cysterskich zabytków komemoratywnych.

3. GENEZA FORMY MONOGRAMÓW NA TABLICACH

Oryginalne, barokowe koncepty obu monogramów są niewątpliwie dziełem samego fundatora tablic. Pomysł połączenia plastycznej formy z kompozycją liter Konstanty Hłowiecki zrealizował wcześniej, w ufundowanym przez siebie nagrobku swego poprzednika, opata Mikołaja Antoniego Łukomskiego (il. 1). Wiązane monogramy na tablicach, szczególnie ten z 1767 r., nawiązują do ozdobnych form barokowej kaligrafii, a zwłaszcza do stylistyki dzieł niderlandzkich kaligrafów z pierwszej połowy XVII w., np. Jana van den Velde (1589–1623) czy Corneliusa Dirkszoona Boissensa (ok. 1567–1635)³⁴. Kompozycja ozdobnych,

³² Por. tamże, s. 54–55. Autor przytacza przykłady obecności autonomicznym monogramów opackich obecnych na pieczęciach opackich i na budowłach cysterskich opactw.

³³ Por. tamże, s. 54.

³⁴ Por. C.D. Boissens, *Grammato-graphices. In quo varia scriptorae embalamta Belgicis, Germanicis, Italicis, Hispanicis, Gallicis, et Latinis characteribus exarata.* (...), Amsterdam 1605;

wzajemnie splecionych gałązek z tralkowym motywem w środkowym odcinku, tworzących litery monogramu na pierwszej tablicy, jest bardzo bliska formie dekoracyjnych liter alfabetu zaprojektowanego przez francuskiego jubilera i dekoratora, Jeana Henriego Prospera Pougeta (+1769)³⁵. Tego typu wiązane monogramy od początku XVIII w. były popularną formą oryginalnej w swym koncepcie sygnatury, łączącej zazwyczaj imię i nazwisko osoby.

Pragnę przywołać dwa charakterystyczne przykłady, bliskie koncepcji monogramu Iłowieckiego na starszej tablicy. Pierwszy, to kartusz na cokole figury św. Jana Nepomucena z 1733 r. na ul. Senatorskiej w Warszawie, z monogramem wiązanim fundatorów: Józefa Wandalina Mniszcha i Konstancji z Tarłów Mniszchowej (il. 7)³⁶. Kartusz, zwieńczony pięciopąlkową koroną i otoczony laurem, wypełnia kompozycja splecionych wzajemnie i odbitych lustrzanie liter: JMK [Józef Mniszech Konstancja] oraz litery W [Wandalin] pod nimi. Drugi przykład, to monogram własny Jana Sebastiana Bacha z ok. 1735 r., skomponowany z dwóch kompletów stylizowanych na liściaste gałązki liter JSB, przy czym jeden komplet jest odwrócony lustrzanie, całość wieńczy korona (il. 8).

Na zakończeniu tych rozważań należy jeszcze postawić pytanie o powód wyboru przez opata Iłowieckiego żeliwnego odlewu jako techniki wykonania jego tablic pamiątkowych? W okresie fundacji obu tablic, pomniki kute w kamieniu należały do zwyczajowych form upamiętniających osobę i miejsce pochówku opata³⁷. Żeliwo, początkowo traktowane jako materiał odpadowy przy produkcji żelaza, zwane niekiedy „świńskim żelazem”, od początku XVIII w. zaczyna być postrzegane jako materiał coraz bardziej szlachetny. Czy powodem tego nowego wartościowania stała się — powszechna od pocz. XVIII w. — praktyka odlewania w tym materiale luf armatnich oraz pierwsze próby lania w żeliwie dzwonów? Na pewno sukcesywne doskonalenie techniki żeliwnych odlewów dawało temu materiałowi coraz większe możliwości zastosowań. Szlachetny, pomnikowy spiż, wslawiony strofą Horacego³⁸ (niewątpliwie znaną Konstantemu Iłowieckiemu), zastępowano teraz często materią żeliwa — tworzywa coraz bardziej popularnego i trwałego niczym spiż. Okolicznościowe tablice ufundowane przez łódzkiego opata stanowią bardzo dobry przykład tego zjawiska.

przykłady prac wybitnych kaligrafów tego okresu przytacza: P. Jessen, *Meister der Schreibkunst aus drei Jahrhunderten*, Stuttgart 1923.

³⁵ Por. J.H.P. Pouget, *Dictionnaire de chiffres et de lettres ornées, à l'usage de tous les artistes, contenant les vingt-quatre lettres de l'alphabet (...)*, Paris 1767.

³⁶ Por. A. Kasprzak Miler, *Tajemnice Jana Nepomucena z ul. Senatorskiej*, Spotkania z Zabytkami (2009)12, s. 28–29.

³⁷ Odnośnie do przykładów dotyczących łódzkiego opactwa por. przypis 26.

³⁸ Por. Horacy, *Pieśń III*, 30.



1. Fragment nagrobka opata Mikołaja A. Łukomskiego z kryptosygnaturą fundatora C I (Constantinus Hłowiecki), po 1750 r., Łąd nad Wartą. Fot. z archiwum autora.



2. Autor nieokreślony, portret opata Konstantego Iłowieckiego, olej na płótnie, po 1752 r., kościół parafialny w Łądku. Fot. J. Nowiński.



3. Pamiątkowa płyta żeliwna z inicjałami opata Konstantego Howieckiego, po 1752 r., Łąd nad Wartą. Fot. J. Nowiński.



4. Pamiątkowa płyta żeliwna z inicjałami opata Konstantego Howieckiego, 1756 r., Łąd nad Wartą. Fot. J. Nowiński.



5. Część centralna tablicy ufundowanej po 1752 r., monogram wiązany I C I A L C V (Illustrissimus Constantinus Iłowiecki Abbas Landensis Comissarius Vicarius [Generalis]). Fot. J. Nowiński.



6. Część centralna tablicy ufundowanej w 1767 r., monogram wiązany C I M A L (Constantinus Iłowiecki Modernus Abbas Landensis). Fot. J. Nowiński.



7. Kartusz z monogramem wiązonym J M K / W (Józef Mniszech Konstancja / Wandalin), kartusz w cokole figury św. Jana Nepomucena na ul. Senatorskiej w Warszawie, 1733 r. Fot. J. Nowiński.



8. Monogram wiązany J S B (Jan Sebastian Bach), ok. 1735. Fot. z archiwum autora.

THE ŁĄD ABBOT CONSTANTINE IŁOWIECKI
AND HIS COMMEMORATIVE PLAQUES

Summary

Constantine Iłowiecki, who derived from the Ostoja coat of arms, was born in Iłowiec (currently Iłówiec near Śrem) on 17 March 1709 and died on 20 February 1777 in Łąd. After studying at the Academy of Poznań, he entered the Cistercian Monastery in Łąd in 1727. He was ordained in 1732 and in 1733 Antoni Łukomski, the abbot of Łąd, appointed him as his successor and as the prior of the Łąd Monastery. Following Łukomski's death on 8 May 1750, Constantine Iłowiecki became the abbot of the Łąd Monastery. In the church in Łąd, he issued a stucco tombstone for his predecessor and in the artwork, he posted his initials: 'C I' (fig. 1). In 1760, he began the construction of the parish church in Łąd, where his portrait is preserved (fig. 2). In 1752, he became commissioner and inspector general of the Cistercian monasteries of the Polish province, an office which he held for three terms. He authored textbooks on logics, metaphysics, and the philosophy of nature, which are preserved in the Abbey library in Mogiła. The Łąd Monastery features two plaques of cast iron with decoratively composed initials of Abbot Constantine Iłowiecki. These were created after 1752 (figs. 3, 5) and were funded in 1767 by Iłowiecki himself (figs. 4, 6). The plaques commemorate his election as General Commissar of the Cistercian Province and the anniversary of his ordination and entrance into the order.

transl. Magdalena Iwińska

Keywords: Constantine Iłowiecki, Cistercian Abbots, Łąd on the Warta, calligraphy, monograms

Nota o Autorze: ks. dr Janusz Nowiński SDB — historyk sztuki, pracownik Instytutu Historii Sztuki UKSW, kustosz zabytków dawnego opactwa w Ładzie, 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: Konstanty Iłowiecki, opaci cystersów, Łąd nad Wartą, kaligrafia, monogramy

TERESA WONTOR-CICHY

Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau w Oświęcimiu

SALEZJANIE W OBOZIE AUSCHWITZ

1. WSTĘP

W pięciotomowej pracy księży W. Jacewicza i J. Wosia *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939–1945* znajdują się informacje poświęcone duchownym, którzy zostali przywiezieni do KL Auschwitz. Autorzy publikacji ustalili, że w tym obozie osadzono 399 duchownych i kleryków oraz 17 siostr zakonnych. Z tej grupy zginęło 246 osób (166 w Auschwitz i 80 w innych obozach, do których zostali przeniesieni), w tym 190 kapłanów, 10 kleryków, 34 braci zakonnych, 2 siostry¹.

Podawana przez autorów publikacji liczba nie uwzględniła duchownych innych narodowości. Uwzględniając ten fakt, w oparciu o materiały archiwalne, należy przyjąć, że do Auschwitz skierowano co najmniej 464 kapłanów, kleryków, zakonników oraz 35 siostr zakonnych² — z Polski, a także z innych krajów okupowanej Europy: Francji, Czech, Austrii. Większość z nich straciła życie w Auschwitz lub w innych obozach, do których zostali przeniesieni. Wprawdzie duchowni stanowili niewielką część ogólnej liczby osób osadzonych w Auschwitz³, jednak ze względu na ich traktowanie przez esesmanów, a także ich postawy i zachowania w obozie, stanowią ważną grupę badawczą.

Wśród uwięzionych w Auschwitz znaleźli się również salezjanie (SDB), których losy jak w soczewce skupiają los ogółu duchowieństwa w obozie. Łącznie osadzono w nim 22 salezjanów (20 księży i 2 koadiutorów), spośród których

¹ Por. W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939–1945*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977, t. 3, s. 339.

² Por. T. Wontor-Cichy, *Duchowieństwo i życie religijne w KL Auschwitz*, Katecheta (2011)6, s. 63.

³ W latach 1940–1945 do Auschwitz skierowano co najmniej 1 300 tys. osób. Najliczniejszą grupę, 1 100 tys. stanowili Żydzi, kolejną Polacy — około 150 tys., następną Romowie — 23 tys., radzieccy jeńcy wojenni — około 15 tys. oraz ludzie innych narodowości z okupowanej Europy — 25 tys. Por. F. Piper, *Ilłu ludzi zginęło w KL Auschwitz. Liczba ofiar w świetle źródeł i badań 1945–1990*, Oświęcim 1992, s. 22–29.

13 straciło tam życie, dwóch zmarło po przeniesieniu do KL Dachau, jeden do Neuengamme. Przeżyło jedynie 6 z nich (wszyscy wyzwoleni w Dachau).

Okres II wojny światowej i osadzenie w obozie koncentracyjnym było dla wielu duchownych czasem wielkiej próby. O tym, że większość z nich postępowała zgodnie ze swoim powołaniem, świadczy fakt, iż wielu zostało uhonorowanych najwyższymi wyróżnieniami w Kościele katolickim — beatyfikacją czy kanonizacją. Do godności błogosławionych wyniesiony został także salezjanin, ks. Józef Kowalski.

Trwa proces beatyfikacyjny drugiej grupy polskich męczenników z okresu II wojny światowej. Wśród Sług Bożych jest 8 salezjanów — więźniów Auschwitz: Ignacy Antonowicz, Ignacy Dobiasz, Karol Golda, Franciszek Harazim, Ludwik Mroczek, Włodzimierz Szembek, Jan Świerc, Kazimierz Wojciechowski.

2. OSADZENI W PIERWSZYCH MIESIĄCACH ISTNIENIA OBOZU

Pierwszym salezjaninem osadzonym w KL Auschwitz był ks. Jan Woś. Aresztowano go w Sokołowie Podlaskim, gdzie pełnił funkcję administratora domu salezjańskiego. W wypełnionej w 1955 r. ankiecie, w rubryce powód aresztowania napisał „staatsfeindlich gesinnt” — wrogo usposobiony do państwa⁴. Przywieziony został do obozu 22 września 1940 r. z Warszawy, w trakcie rejestracji otrzymał numer 4312. Skierowano go początkowo do różnych prac porządkowych i budowlanych na terenie obozu. Z grupą duchownych — 12 grudnia 1940 r. — przeniesiony został do KL Dachau. Tam miał być poddany eksperymentom z bakterią malarii, jednak dzięki dobrej znajomości języka niemieckiego skierowany został do pracy w komandach roboczych. Dzięki temu doczekał wyzwolenia w tym obozie 29 kwietnia 1945 r. Po wojnie, we współpracy z innym salezjaninem W. Jacewiczem, opublikował, wspominane już, 5-tomowe *Martyrologium*⁵.

Kolejni salezjanie, ks. Wojciech Michałowicz i ks. Bolesław Gromko, aresztowani zostali w Kielcach, gdzie pracowali w parafii św. Krzyża. Pierwszy z nich był proboszczem, zaangażowanym przed wojną w pracę pedagogiczną, za co otrzymał Krzyż Zasługi. W czasie okupacji prowadził aktywną działalność duszpasterską i społeczną w parafii. Natomiast drugi pracował jako katecheta. Aresztowano ich 10 lutego 1941 r., a 5 kwietnia przywieziono do Auschwitz. Ksiądz Michałowicz otrzymał podczas rejestracji numer 13157, a Gromko 13172. Już

⁴ Archiwum Państwowego Muzeum Auschwitz-Birkenau [dalej: APMA-B], Ankieta, V-26/1771/55.

⁵ APMA-B, Zespół Różne akta oddziału administracji D-AuI-4/8, s. 144; Zespół Zugangsbuch KL Dachau [dalej: Zugangsbuch], D-Da-3/3, t. 1, s. 3; Zespół Opracowania [dalej: Opracowania], t. 95, s. 194.

4 maja pierwszy z nich został przeniesiony do Dachau. Tam z powodu flegmony nóg został skierowany do szpitala, gdzie przeszedł operację. Podczas rekonwalescencji poinformowano go w wydziale politycznym, że wyrokiem sądu w Kielcach został skazany na śmierć przez powieszenie. Wyrok wykonano w Dachau 9 stycznia 1942 roku⁶. Drugi z wymienionych prawdopodobnie już 24 kwietnia przeniesiony został do KL Neuengamme i tam rozstrzelany 29 grudnia 1941 roku⁷.

Kolejnym więźniem Auschwitz został koadiutor Jan Pawlik, przywieziony z Warszawy, także 5 kwietnia (nr 12630). Z zawodu był drukarzem i za wiedzą przełożonych angażował się w pracę konspiracyjnych drukarni w Warszawie. Prawdopodobnie stało się to powodem aresztowania. Jeden z jego współpracowników, ks. Wacław Nowaczyk, tak pisał na ten temat:

„Gdzie został aresztowany, niewiadomo. [...] Pracował za wiedzą ks. inspektora Balawajdra. Po aresztowaniu, [...] w nocy, przyszło gestapo i zrobiło w jego pokoju rewizję. Mieli jego klucze od pokoju, ale nie umieli otworzyć. Rozbili drzwi. Czy coś znaleźli, niewiadomo. Gdy wyszli przeglądnięto pokój. Gestapo nie znalazło podziemnej prasy, gdyż Jan Pawlik krył ją pod klatką z kanarkami. Niepodejrzane miejsce. Po drugiej rewizji oddali klucze i pozwolili zająć pokój”⁸.

Jan Pawlik zmarł 26 lipca, po około czterech miesiącach pobytu w obozie⁹.

3. KRAKOWSKIE ARESZTOWANIA

Najliczniejsze aresztowania wśród salezjanów, które objęły 12 duchownych, miały miejsce w Krakowie w maju 1941 r. Ks. Władysław Konieczny, katecheta w szkole zawodowej, aresztowany został 16 maja podczas prowadzenia lekcji. Powodem miało być posiadanie prasy konspiracyjnej. 22 maja aresztowano ks. Ludwika Mrocza. Gestapowcy przyjechali w czasie, gdy odprawiał mszę św., i aresztowali go w zakrystii po jej zakończeniu. Jako powód podali przynależność do organizacji wojskowej na terenie Generalnego Gubernatorstwa¹⁰.

Następnego dnia miało miejsce aresztowanie kolejnych 10 salezjanów. Pierwszym z nich był ks. dr Franciszek Harazim, a drugim dyrektor Instytutu Teologicznego, ks. dr Ignacy Antonowicz. Pozostali aresztowani w tym dniu to

⁶ APMA-B, Lista nowo przybyłych więźniów [dalej: Lista więźniów], D-Aul-2/63, t. 1, s. 99; Książka stanów dziennych [dalej: Książka stanów], D-Aul-3/8/1, t. 1, s. 4; Zugangsbuch, t. 1, s. 12; Opracowania, t. 95, s. 195, 197.

⁷ APMA-B, Lista więźniów, t. 1, s. 99; Opracowania, t. 95, s. 199.

⁸ APMA-B, Opracowania, t. 95, s. 200.

⁹ APMA-B, Lista więźniów, t. 1, s. 122; Opracowania, t. 44, s. 39.

¹⁰ Okoliczności aresztowania por. *Zginęli za wiarę. Kandydaci na ołtarze II procesu beatyfikacyjnego 2 grupy polskich męczenników z okresu II wojny światowej*, red. W. Mazurowski, W. Węćkowski, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2011, s. 220–221.

księża: Ignacy Dobiasz, Jan Piotr Świerc, Kazimierz Wojciechowski, Józef Kowalski, Władysław Niemir, Walenty Waloszek, Józef Wybraniec oraz koadiutor Józef Czaderna. Jako powód aresztowania podano udzielanie pomocy polskim żołnierzom. Wymienionym salezjanom przedstawiano też szereg innych zarzutów. Wszystkich 12 przewieziono do więzienia przy ul. Montelupich.

We wspomnieniach Józefa Klinka, więźnia Auschwitz, można przeczytać o okolicznościach tych aresztowań:

„W Krakowie odwiedzałem często oo. Salezjanów na Dębniakach [...]. Znałem ze Lwowa księży proboszcza Jana Świerca, katechetę Władysława Koniecznego. Ks. Konieczny prosił mnie [...] o ulotki i tajne gazetki dla swego brata, który pracował w Związku Walki Zbrojnej na Podhalu. Zawierzyłem ks. Koniecznemu, że nie będzie długo przetrzymywał u siebie tych ulotek i doręczy je bratu, gdy tylko go odwiedzi, że będzie ostrożny. Ks. Konieczny, jak się niebawem okazało, był jednak nieostrożny, dał bowiem jakąś ulotkę do przeczytania krawcowi, który pracował w warsztacie księży salezjanów (zdaje się w kwietniu 1941 r.). Widział to szewc, który pracował w tym samym warsztacie i zaraz doniósł do gestapo, bo jak się wtedy wydało, był on szpiegiem. Gestapo usiłowało zająć budynek seminarium duchownego księży salezjanów na potrzeby SS-manów. Szpieg szewc miał być narzędziem gestapo. Ks. Konieczny i krawiec byli aresztowani [...] i w czasie śledztwa ksiądz Konieczny zeznał, że ulotkę dostał ode mnie”¹¹.

Z kolei jeden z aresztowanych salezjanów, ks. Walenty Waloszek, pisał po wojnie o szpiegowskiej działalności ks. Czecha, kapelana albertynów, który wskazał gestapo salezjanów mających styczność z konspiracją¹². Także jezuita, więzień Auschwitz, ks. Adam Kozłowiecki, we wspomnieniach pisze o szpiegowskiej działalności kapelana albertynów¹³. Chociaż oba źródła różnią się w szczegółach, to jednak na ich podstawie można sądzić, że aresztowania były efektem inwigilacji prowadzonej przez niemiecką policję.

Miesiąc później, 26 czerwca 1941 r., z więzienia przy Montelupich przewieziono do Auschwitz 50 mężczyzn, wśród nich 12 wspomnianych salezjanów. Wszyscy oni, oraz pięciu polskich Żydów znajdujących się w tej grupie, zostali włączeni do karnej kompanii i skierowani do pracy na żwirowisku, gdzie stale popędzani i bici przez kapo musieli wydobywać i transportować żwir.

Pierwszy z grupy krakowskich salezjanów został zarejestrowany ks. Władysław Konieczny (nr 17338). Przetrwiał pobyt w karnej kompanii, a 5 czerwca

¹¹ APMA-B, Zespół Wspomnienia [dalej: Wspomnienia], wsp. J. Klinka, t. 107, s. 150–151.

¹² Por. W. Waloszek, *Jak ginęli księża salezjanie w obozie oświęcimskim*, w: W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium...*, s. 390.

¹³ Por. A. Kozłowiecki, *Ucisk i strapienie*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 75.

1942 r. przeniesiony został do Dachau, gdzie doczekał wyzwolenia 29 kwietnia 1945 r.¹⁴.

Kolejnym zarejestrowanym był Ludwik Mroczek (nr 17340), który także przeżył pobyt w karnej kompanii, jednak nabawił się flegmony i gruźlicy, w efekcie czego trafił do obozowego szpitala. Były więzień obozu Auschwitz, Józef Stemler, tak zapamiętał spotkanie z ks. Mroczkim w szpitalu w listopadzie 1941 r.:

„Moją uwagę zwrócił na siebie tym, że antropologicznie biorąc, reprezentował czysty typ alpejski, a nadto i tym, że gdy inni narzekali i klęli, on się modlił. [...] Gdy [...] zdjął koszulę, zobaczyłem na jego lewym udzie rozłożystą flegmonę. [...] Po zgaszeniu światła powędrowałem do ks. Mroczka. [...] Wymieniłem nazwiska księży salezjanów, moich bliskich przyjaciół z Aleksandrowa Kujawskiego i Warszawy, i to nas więcej zbliżyło. [...] Na zapytanie, czy można do niego przysłać w nocy więźniów, pragnących wypowiadać się, wyraził niezłomną gotowość i radość z powodu tej możliwości duszpasterzowania. [...] Całe jego ciało było w ropie. Byłem przy ostatnim opatrunku ks. Mroczka. Leżał na stole operacyjnym. Piękna, pogodna, uśmiechnięta jego twarz nie zdradzała cierpienia.

— Jacy wy dobrzy jesteście, panowie, jacy wy dobrzy — mówił z wyrazem największej wdzięczności.

Wróciłem do dr Türschmida [więzień, chirurg — T.W-C.].

— Doktorze, czy ks. Mroczek bardzo cierpi? On nigdy się nie poskarży.

— To tytan cierpienia — odpowiedział. Patrzę z podziwem. Nie miałem podobnego wypadku w mojej długoletniej praktyce. To są nieludzkie bóle.

— Piękny typ kapłana — rzekłem.

— Gdybyśmy nie mieli takich kapłanów, to byłibyśmy stokroć gorsi i podlejsi, niż jesteśmy — powiedział w zamyśleniu stary lekarz¹⁵.

Ksiądz Mroczek zmarł 5 stycznia 1942 r.¹⁵.

Następnym zarejestrowanym był ks. Kazimierz Wojciechowski (nr 17342), aresztowany za posiadanie nielegalnej prasy konspiracyjnej oraz rozpowszechnianie jej wśród młodzieży. Wśród więźniów karnej kompanii wyróżniał się

¹⁴ APMA-B, Lista więźniów, t. 1, s. 240; Książka ewidencyjna bloku 4, D-AuI-3/2, s. 53; Książka stanów, t. 3, s. 442; Zugangsbuch, t. 1, s. 20; Opracowania, t. 95, s. 200; Wspomnienia, wsp. J. Klinka, t. 107, s. 150–153. Por. W. Żurek, *Żwirowisko oświęcimskie*, Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego, Lublin 2000, *passim*.

¹⁵ Por. J. Stemler, *Ksiądz Mroczek — tytan cierpienia*, w: W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium...*, s. 398–400, por. także APMA-B, Lista więźniów, t. 1, s. 240; Książka szpitala obozowego — blok 28 [dalej: Książka blok 28], t. 1, s. 87; Książka szpitala obozowego — RTG [dalej: Książka RTG], D-Au-5/2, t. 2, s. 5; Księgi Zgonów, D-AuI-2/3, nr aktu zgonu 64/1942, t. 1, s. 64; Książka kostnicy D-AuI-5/3, s. 87; Opracowania, t. 95, s. 202–204; Wspomnienia, wsp. J. Klinka, t. 107, s. 151–153; W. Żurek, *Żwirowisko...*, s. 18–19, 21; *Zginęli za wiarę...*, s. 220–221.

sportową sylwetką i energicznym sposobem wykonywania pracy. 27 czerwca 1941 r. został dotkliwie pobity, kapo uderzeniem styliska od łopaty wybił mu zęby. Później uderzeniem szpicruty rozciął skórę na głowie. Ks. Wojciechowski poprosił o przydział do lepszej pracy. Otrzymał pozornie pozytywną odpowiedź nadzorca, który polecił mu odstawienie taczki. Kiedy zbliżył się z nią do głębokiego rowu, blokowy zepchnął go w dół. Po jakimś czasie kapo i blokowy położyli belkę na szyi ks. Wojciechowskiego i stanęli na końcach belki, powodując natychmiastową śmierć. Był on jednym z czterech salezjanów zamordowanych w żwirowni w tym dniu (o księżach Dobiaszu, Świercu, Harazimie będzie mowa dalej)¹⁶.

Księdzu Józefowi Kowalskiemu wydany został numer obozowy 17350. Podczas aresztowania zarzucano mu, że miał wykorzystywać chór chłopięcy do akcji patriotycznej, drukować ulotki i przekazywać zaufanym chłopcom oraz księżom Koniecznemu i Wojciechowskiemu. W obozie udało mu się wytrzymać mordercze warunki pracy w karnej kompanii, wysłał kilka listów do rodziny, w których informował o losie salezjanów osadzonych w Auschwitz. W lipcu 1941 r. wziął udział w tajnym spotkaniu i nabożeństwie prowadzonym przez ojca M. Kolbe.

Z zachowaniem wielkiej ostrożności, 16 listopada 1941 r., ks. Kowalski odprawił mszę św. na piętrze bloku nr 4. Kolejna msza, w której uczestniczył, odprawiona została w piwnicy bloku nr 5, a następna 24 grudnia na strychu jednego z bloków.

W końcu maja 1942 r. zaczęto przygotowywać transport kolejnej grupy duchownych do Dachau. Wybrano 60 osób, w tym ks. Kowalskiego, i zaprowadzono do łaźni obozowej. Podczas przeszukania znaleziono u niego różaniec. Jeden z esesmanów, rzucił różaniec na ziemię i kazał ks. Kowalskiemu go podeptać. Ksiądz odmówił, za co skierowany został ponownie do karnej kompanii.

Po kilku dniach od wyjazdu duchownych do Dachau, więźniów karnej kompanii skierowano do pracy w Birkenau. Kopali tam rów odwadniający zwany Königsgraben (rów królewski). 10 czerwca 1942 r. część z nich podjęła ucieczkę z miejsca pracy. W odwecie kilkudziesięciu pozostałych zostało zastrzelonych, a ponad 300 skierowano do komory gazowej. Jednak z nieznanych powodów kilku więźniów z tej grupy wycofano, wśród nich ks. Kowalskiego. Zaczął się dla nich okres straszliwych tortur: zrzucanie z nasypu, topienie w gnojówce, kopanie w błocie.

Któregoś dnia kapo wezwali ks. Kowalskiego, kazali mu wejść na beczkę i wygłosić kazanie. Ksiądz odmówił modlitwy *Pod Twoją obronę, Ojczyńko, Zdrowaś Mario*. Po zakończeniu kapo Karol Langenhagen zepchnął go z beczki i zaczął kopać. Kilka dni później, w nocy z 3 na 4 lipca, ks. Kowalski ponownie

¹⁶ APMA-B, Lista więźniów, t. 1, s. 240; Książka blok 28, t. 1, s. 87; Książka RTG, t. 5, s. 34, t. 6a, s. 105; Opracowania, t. 95, s. 206; Wspomnienia, wsp. J. Klinka, t. 107, s. 151, 152. Por. W. Żurek, *Żwirowisko...*, passim; *Zginęli za wiarę...*, s. 228–230.

został wezwany, tym razem przez kapo Józefa Mitasa. Następnego dnia ten sam kapo pokazał jednemu z więźniów ciało księdza zabrudzone fekaliami. Najprawdopodobniej został on utopiony w beczce z nieczystościami. W obozowym akcie zgonu napisano, że zgon nastąpił 4 lipca 1942 r.¹⁷

Następnym zarejestrowanym był ks. Józef Wybraniec (nr 17351). Podobnie jak inni salezjanie włączony został do karnej kompanii. Jeden z więźniów pochodzenia żydowskiego, poruszony scenami brutalnych morderstw, rozmawiał z ks. Wybrańcem, po czym — jak wspomina świadek tego wydarzenia ks. Waloszek — poprosił go o udzielenie sakramentu chrztu.

Jakiś czas później kapo wezwali osobę znającą język niemiecki, zgłosił się ks. Wybraniec. Polecono mu spełnić ostatnią prośbę torturowanego ks. Harazima i głośno wypowiadać go po niemiecku. Po zakończonej spowiedzi ks. Harazim zmarł. Ks. Wybraniec przetrwał wprawdzie pobyt w karnej kompanii, jednak zmarł na tyfus 23 lipca 1941 r.¹⁸

Ks. Jan Świerc podczas rejestracji otrzymał numer 17352. Od 1939 r. był dyrektorem domu inspektorialnego i proboszczem parafii św. Stanisława Kostki w Krakowie. Gestapo uznało go za odpowiedzialnego za wspólnotę, w tym za związki z konspiracją pozostałych księży. Mając 64 lata, był najstarszym wśród przywiezionych salezjanów. W karnej kompanii ks. Świerc pracował ponad siły, a ponieważ nie nadążał za pozostałymi, kapo Franz Teresiak, nieustannie go popędzał. Ks. Waloszek tak opisał tą scenę:

„ — Nie chce ci się pracować? — odzywa się do ks. Jana. [...]

I grubym drągiem zaczął go okładać, nie patrząc, gdzie padały razy. Po chwili ks. Jan podnosi się z ziemi, chwyta za taczkę naładowaną po brzegi kamieniami i z wolna porusza się w kierunku dołu. A za nim jak zły duch kroczy zwyrodnialec, popędzając go do pośpiechu. Szykany i tortury trwały dobrą godzinę, ale ks. Świerc nie załamywał się duchowo. Przeświadczony o tym, co go ma spotkać, pożegnał się z tym światem, a myśl swoją skierował ku niebu. Siły szybko go opuszczały. Często wołał: Jezu! Jezu!... Takie zachowanie się bohaterskiego kapłana doprowadziło kapo do szału wściekłości.

¹⁷ APMA-B, Lista więźniów, t. 1, s. 240; Książka stanów, t. 5, s. 652; Księgi Zgonów, t. 10, s. 251, nr aktu zgonu 13753/1942; Zespół Materiały/6314 [dalej: Materiały], k. IV-8521; Opracowania, t. 95, s. 207–212; Wspomnienia, wsp. Z. Kolankowskiego, t. 265, s. 39, 43–45; J. Klinka, t. 107, k.153–155; K. Szweży, t. 99, s. 246–254. Por. J. Kret, *Rycerska śmierć w obronie różańca. Wspomnienie o śp. Józefie Kowalskim*, w: W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium...*, s. 402–405; W. Żurek, *Żwirowisko...*, passim. *Męczennicy za wiarę 1939–1945. Duchowni i świeccy z ziem polskich, którzy prześladowani przez nazizm hitlerowski dali Chrystusowi ofiarę życia świadectwo miłości*, Graf Tekst, Warszawa 1996, s. 410–415.

¹⁸ APMA-B, Lista więźniów, t. 1, s. 240; Materiały/6314, k. IV-8521; Opracowania, t. 95, s. 214. Por. W. Żurek, *Żwirowisko...*, s. 20, 73, 95; *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, red. M. Pater, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1996, s. 475.

— Poczekaj — mówi do niego — ja ci tu pokażę Jezusa, tu nie ma Boga, zobaczysz, że On ci i tak tu nic nie pomoże. On ciebie nie wyrwie z moich rąk. — A przy tym z ust jego posypały się nowe bluźnierstwa, przekleństwa i szykany. Z całej siły pchnął ks. Jana na taczkę, nowe razy spadały na brzuch, na plecy, głowę i twarz męczennika. Zwłaszcza uderzenia w twarz były tak nieszczęśliwe, że ks. Jan stracił oko, a całe oblicze jego przedstawiało straszny widok. Było w okropny sposób zmasakrowane, posiniaczone, obficie płynęła krew. Zbrodnia została dokonana¹⁹.

Następnym zarejestrowanym salezjaninem był ks. Ignacy Dobiasz (nr 17364). Znano go jako gorliwego spowiednika. W lutym 1941 r. prowadził w Krakowie kondukt pogrzebowy Karola Wojtyły, ojca przyszłego papieża Jana Pawła II. Nie angażował się w działania konspiracyjne, mimo to został aresztowany razem z pozostałymi salezjanami i w Auschwitz włączony do karnej kompanii. Ks. Dobiasz często odpoczywał, czym zwrócił na siebie uwagę kapo Franza Teresiaka. Ten po zamordowaniu ks. Świerca zwrócił się do sędziwego Dobiasza: „Aha! Tobie również nie chce się pracować... Oczywiście łatwiej jest ludzi ogłupiać, okradać niż przykładać się do roboty. Zaraz ci pomogę. Nuże! Ładuj kamienie... biegiem do dołu”.

Ks. Dobiasz z wyczerpania nie mógł odwrócić taczki, więc kapo zepchnął go do rowu. Ksiądz stracił przytomność, inni więźniowie wyciągnęli go i wówczas kapo rozpoczął kopanie i bicie aż do momentu, kiedy ksiądz przestał dawać oznaki życia²⁰.

Numer obozowy 17371 wydano ks. dr. Ignacemu Antonowiczowi, który był nie tylko gorliwym kapłanem, ale także odważnym kapelanem. Ksiądz Antonowicz w 1917 r. wstąpił do Armii Polskiej we Francji, w której służył w stopniu kapitana. Po powrocie do Polski brał udział w wojnie z bolszewikami w 1920 r., a za okazane męstwo otrzymał Krzyż Walecznych²¹.

Przed wybuchem wojny został dyrektorem Salezjańskiego Instytutu Teologicznego w Krakowie. Kiedy funkcjonariusze gestapo dokonywali aresztowań salezjanów, ks. Antonowicz był akurat w drodze powrotnej z jednego z domów zakonnych, gdzie był spowiednikiem. Gdy wrócił do siedziby Instytutu, został dołączony do aresztowanych, jako ich przełożony.

W Auschwitz został dotkliwie pobity przez nadzorców, co opisał ks. Waloszek:

¹⁹ Por. W. Waloszek, *Jak ginęli salezjanie...*, s. 392–393. Por. także APMA-B, Lista więźniów, t. 1, s. 240; Materiały/6314, k. IV-8521; Opracowania, t. 95, s. 171, 216; W. Żurek, *Żwirowisko...*, passim; *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego...*, s. 431, 432; A. Cyra, *Żwirownia koło „Theatergebäude”*, Biuletyn Towarzystwa Opieki nad Oświęcimiem 35(1998), s. 31.

²⁰ Por. W. Waloszek, *Jak ginęli salezjanie...*, s. 393–394; APMA-B, Lista więźniów, t. 1, s. 240; Materiały/6314, k. IV-8521; Opracowania, t. 95, s. 172, 218; W. Żurek, *Żwirowisko...*, passim; *Zginęli za wiarę...*, s. 213, 214; A. Cyra, *Żwirownia...*, s. 31.

²¹ Centralne Archiwum Wojskowe, Materiały archiwalne dotyczące księdza kapelana Ignacego Antonowicza, sygn. I 481 A 1885.

„Przyszła kolej na ks. dyrektora Antonowicza. Doznał on licznych obrażeń na całym ciele. Twarz jego była bardzo spuchnięta od bicia, wprost był nie do poznania. Długo trwały jego męczarnie.(...)”

Praca tego dnia dobiegła wreszcie końca. Powracamy do obozu. Nadszedł straszny apel... (...) jeszcze więcej znęcano się nad ks. Antonowiczem. Był on przecież i tak wyczerpany fizycznie do ostatnich granic możliwości. Musiał występować przed szeregi, padać, wstawać, i to się działo bez końca. Przy tym szczuli go psami, kopali itp.”²².

Ks. Antonowicz zmarł 21 lipca 1941 r. w szpitalu obozowym²³.

Kolejnym zarejestrowanym salezjaninem był koadiutor Józef Czaderna (nr 17373). Przez wiele lat pracował w Przemyślu w szkole organistowskiej jako nauczyciel kaligrafii i języka polskiego, prowadził także biuro parafialne. Po kilkunastu dniach pobytu w Auschwitz zmarł 11 lipca 1941 r., prawdopodobną przyczyną śmierci był tyfus²⁴.

Ks. dr Franciszek Harazim zarejestrowany został jako nr 17375. Był cenionym nauczycielem i pedagogiem. W 1928 r. otrzymał medal Dziesięciolecia Odzyskania Niepodległości jako dowód uznania władz oświatowych dla jego kwalifikacji i pracy dydaktycznej. Był także autorem wielu utworów scenicznych, z których najsłynniejszym stało się, napisane w 1932 r., *Misterium Męki Pańskiej*, wystawiane na scenach salezjańskich do dzisiejszego dnia. W 1938 r. skierowany został do Krakowa na stanowisko opiekuna studentów wydziału teologicznego. Po przybyciu do Auschwitz, został zamordowany 27 czerwca 1941 r. w karnej kompanii. Świadkiem jego śmierci był ks. Waloszek, który tak opisał to wydarzenie:

„[...] Często przystawał wśród pracy i to było powodem, że kapo zaczął się nim bliżej interesować. Zmienił tylko o tyle praktykę, że prócz znęcania się i bicia, dołączył męczarnie duchowe.

A więc było nieludzkie bicie grubym drągiem, spychanie z nasypu z naładowaną taczka w dół itp. Po jednym takim zepchnięciu ks. Franciszek nie mógł już wydostać się z dołu. Nie wymagał tego nawet kapo. Postanowił bowiem inaczej go wykończyć, powalił go na wznak i zaczął z nim i z blokowym dysputy na tematy religijne. Długo trwały tego rodzaju męczarnie i kpiny. Po pewnym czasie zjawia się przy nas kapo i pyta: „Kto z nas rozumie po niemiecku?” Zgłosił się ks. Józef Wybraniec. Chodziło

²² W. Waloszek, *Jak ginęli salezjanie...*, s. 395–396.

²³ APMA-B, Lista więźniów, t. 1, s. 240; Materiały/6314, nr inw. 151376, k. IV-8521; Opracowania, t. 95, passim; Korespondencja z W. Antonowiczem, Dział IV-2/8520/36/523/1999. Por. W. Żurek, *Żwirowisko...*, passim; *Zginęli za wiarę...*, s. 211–212; A. Cyra, *Żwirownia...*, s. 31

²⁴ APMA-B, Lista więźniów, t. 1, s. 240; Opracowania, t. 95, s. 192, 222. Por. W. Żurek, *Żwirowisko...*, s. 95; W. Waloszek, *Jak ginęli salezjanie...*, s. 396.

mianowicie o wypowiedzianie ks. Harazima, na które zgodził się kapo pod warunkiem, że będzie spowiadał się głośno. Spowiedź odbyła się²⁵.

Kolejnym salezjaninem zarejestrowanym w Auschwitz był ks. Władysław Niemir (nr 17376). Po wybuchu wojny został internowany wraz z innymi duchownymi w Łądzie nad Wartą. W lipcu 1940 r., po zwolnieniu, przyjechał do Krakowa i rozpoczął pracę w parafii św. S. Kostki. Do jego obowiązków należała między innymi opieka duszpasterska nad chłopcami z sierocińca prowadzonego przez albertynów. W dniu aresztowania, 23 maja 1941 r., był właśnie w sierocińcu razem z ks. Wybrańcem. Gestapowcy aresztowali ich na ulicy i przewieźli do siedziby inspektoratu salezjańskiego. W Auschwitz przetrwał trudy pracy w karnej kompanii i został przeniesiony z pozostałymi duchownymi do innej grupy roboczej. Jednak całkowicie wyczerpany zmarł 6 lipca 1941 r. w szpitalu obozowym²⁶.

Ostatnim salezjaninem z grupy krakowskiej był ks. Walenty Waloszek (nr 17377). W zachowanej Häftlings Personalkarte (Karcie Osobowej Więźnia), w rubryce „przyczyna aresztowania” napisano: *Hat an den Vorlesungen poln. Flugblätter teilgenommen* (brał udział w czytaniu polskich ulotek). On także był świadkiem zamordowania w karnej kompanii czterech współbraci. Po zwolnieniu przeniesiony został do innej pracy. Rok później, 3 czerwca 1942 r., włączony został do grupy więźniów przeniesionych do Dachau, gdzie doczekał wyzwolenia²⁷.

4. PONOWNE ARSSTOWANIA W KIELCACH

W maju 1941 r. w Kielcach aresztowano dwóch salezjanów Jana Podkula i Stanisława Gareckiego. Aresztowanie miało związek z licznymi represjami wobec polskiej inteligencji w tym regionie. Obydwaj zostali przywiezieni do Auschwitz 30 lipca 1941 r. Pierwszy z nich otrzymał numer 19088, drugi zaś 19089.

Ks. Jan Podkul pracował w komandzie Buna, wykonującym różne prace związane z budową fabryki chemicznej. 20 maja 1942 r. skierowany został do bloku szpitalnego nr 28 (choroby wewnętrzne), krótko po tym, 5 czerwca 1942 r.

²⁵ W. Waloszek, *Jak ginęli salezjanie...*, s. 395, 396. Por. także APMA-B, Lista więźniów, t. 1, s. 240; Opracowania, t. 95, passim; W. Żurek, *Żwirowisko...*, passim; *Zginęli za wiarę...*, s. 218–219; A. Cyra, *Żwirownia...*, s. 31.

²⁶ APMA-B, Lista więźniów, t. 1, s. 240; Książka blok 28, t. 2, s. 318; Opracowania, t. 95, passim. Por. W. Żurek, *Żwirowisko...*, s. 20, 21, 95; W. Waloszek, *Jak ginęli salezjanie...*, s. 396.

²⁷ APMA-B, Lista więźniów, t. 1, s. 240; Arkusz personalny, D-Aul-2/4749, t. 52, s. 25, 25a; Książka stanów, t. 3, s. 442; Zugangsbuch, t. 1, s. 21; Opracowania, t. 95, passim. Por. W. Żurek, *Żwirowisko...*, s. 20, 21, 95; W. Waloszek, *Jak ginęli salezjanie...*, s. 390–396; M.W. Wendel-Gilliar, *Das Reich des Todes hat keine Macht auf Erden. Priester Und Ordensleute sowie evangelische Pastöre 1933–1945 KZ Dachau*, Band II, s. 615.

przeniesiony został do Dachau, gdzie zachorował na tyfus i zmarł 15 czerwca²⁸.

Ks. Stanisław Garecki był wikarym w parafii św. Krzyża. W obozie miał nieco więcej szczęścia niż inni współbracia, ponieważ udało mu się dostać do orkiestry więziarskiej. Gra w niej znacznie zwiększała szansę przeżycia obozu. W krótkich wspomnieniach tak przedstawia okoliczności rozpoczęcia gry:

„Raz przychodzi do mnie ks. Kowalski i mówi:

— Stasiu zapisz się do orkiestry obozowej. Oni otrzymują kocioł zupy extra codziennie, jakoś przeżyjesz do wiosny, a ja zapiszę się do chóru, który się organizuje.

A był to już październik. Wyglądałem wtedy jak prawdziwy ‘muzulmanin’, przeznaczono mnie już nawet do inwalidów, jako niezdolnego do pracy. Gdy tak siedzieliśmy na bloku, wpadają esmani z lekarzem i każą nam defilować przed nimi. Wybierali słabszych do krematorium. Ja wyprostowałem się jak mogłem najlepiej i przemaszerowałem spokojnie. Nie wzięli mnie. Ocalałem. Posłuchałem ks. Józia i zapisałem się do orkiestry. Grałem na klarnej aż do wyjazdu do Dachau²⁹.

Do obozu Dachau został przeniesiony 5 czerwca 1942 r., gdzie doczekał wyzwolenia³⁰.

5. SALEZJANIE Z OŚWIĘCIMIA³¹

Kolejne aresztowanie salezjanów miało jeszcze inne okoliczności. Tym razem doszło do niego w samym mieście Oświęcimiu i wiązało się z udzielaną posługą duszpasterską, także żołnierzom niemieckim. Jak wspomina świadek tych wydarzeń, ks. Zygmunt Kuzak:

„W Boże Narodzenie 1939 roku stacjonujący w zakładzie oddział żołnierzy bawarskich, na zaproszenie salezjanów, nie tylko ze swoimi oficerami uczestniczył w uroczystej Mszy świętej, ale podziwiał i budował się głęboką wiarą rozmodlonego i rozśpiewanego ludu polskiego wypełniającego na wszystkich Mszach świętych dużą świątynię MBW Wiernych. Dla chętnych i wierzących żołnierzy bawarskich ks. Aleksander Kotuła odprawił w kaplicy św. Jacka w niedzielę Mszę świętą, a ks. Karol Golda gorliwie pracujący w duszpasterstwie całymi godzinami słuchał spowiedzi świętej nie tylko Polaków, ale również i żołnierzy niemieckich oraz przez jakiś czas odprawił w kaplicy św. Jacka Msze święte dla wierzących

²⁸ APMA-B, Oświadczenia, relacja Wł. Puczki, t. 88c, s. 24. Por. także Lista więźniów, t. 1, s. 293; Książka blok 28, t. 1, s. 252; Książka stanów, t. 3, s. 442; Zugangsbuch, t. 1, s. 20; Opracowania, t. 95, s. 209, 220. Por. M.W. Wendel-Gilliar, *Das Reich...*, s. 489.

²⁹ APMA-B, Opracowania, t. 95, s. 230.

³⁰ APMA-B, Lista więźniów, t. 1, s. 293; Książka stanów, t. 3, s. 442; Zugangsbuch, t. 1, s. 20; Opracowania, t. 95, k. 209. Por. W. Żurek, *Żwirowisko...*, s. 68.

³¹ Od 1939 r. nazwa miasta została oficjalnie zmieniona na Auschwitz.

policjantów niemieckich stacjonujących w zakładzie, co nie podobało się nazistom niemieckim”³².

Jeden z Niemców, prawdopodobnie mający styczność z KL Auschwitz, być może nawet członek obozowej załogi SS, korzystał z sakramentu spowiedzi u ks. Karola Goldy. Stało się to bezpośrednią przyczyną aresztowania księdza i osadzenia w obozie 31 grudnia 1941 r. (nr 18160). Po kilku miesiącach został umieszczony w areszcie obozowym, w podziemiach bloku 11, gdzie 14 maja 1942 r. zmarł³³.

Od 30 sierpnia 1941 r. w areszcie przebywał dyrektor oświęcimskiego zakładu salezjańskiego, ks. dr Zygmunt Kuzak. W publikowanych po wojnie wspomnieniach pisał o powodach aresztowania:

„Wiele razy byłem pytany, dlaczego [...] aresztowało mnie gestapo na cztery lata bez 4-ch miesięcy? Czy dlatego, że wspomagałem więźniów obozu oświęcimskiego pieniędzmi i żywnością, albo może za pomoc w wyrabianiu przepustek dla pracowników A.K., albo za to, że w naszym Zakładzie w Oświęcimiu prowadziliśmy nielegalny tajny kurs teologii dla kilkunastu naszych kleryków? Można zadać jeszcze inne pytania, jak to czyniło gestapo. Faktem jest, że gestapo na śledztwie, w więzieniu Montelupich i w obozie oświęcimskim nie udowodniło mi żadnej winy i pozwoliło podpisać negatywny protokół”³⁴.

Przesłuchanie ks. Kuzaka w więzieniu Montelupich w Krakowie trwało 10 miesięcy, po jego zakończeniu 19 czerwca 1942 r. przeniesiony został do obozu Auschwitz (nr 39884). Pracował w komandzie budującym zakłady chemiczne, tzw. Buna Werke, później w obozie Birkenau, w kartoflarni. 18 sierpnia 1942 r., z ranami na nogach i opuchlizną, skierowany został do szpitala obozowego w Birkenau. Po jakimś czasie powierzono mu funkcję Nachtwächtera (tzw. nocnego stróża). Funkcję tę pełnił do 18 czerwca 1944 r., kiedy przeniesiony został do Mauthausen i stamtąd 29 listopada 1944 r. do Dachau, gdzie został wyzwolony³⁵.

³² J. Krawiec, *Działalność religijno-patriotyczna salezjanów w Oświęcimiu*, Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego, Kraków 2006, s. 168–169.

³³ APMA-B, Inne zespoły-IZ-3/Gauleitung/4, t. 1, k. 231; Książka bunkra, D-AuI-3/1a, t. 1a, s. 60; Księgi Zgonów, t. 6, s. 106, nr aktu zgonu 7628/1943; Książka stanów, t. 3, s. 357; Opracowania, t. 95, s. 209, 231. Por. J. Krawiec, *Działalność...*, s. 168, 169; *Zginęli za wiarę...*, s. 215, 216.

³⁴ Z. Kuzak, *Jak przeżyłem obozy koncentracyjne*, w: *Biografie byłych więźniów politycznych obozów koncentracyjnych*, Filadelfia 1971, s. 143–144.

³⁵ APMA-B, Książka blok 28, t. 2, s. 324; Akta Instytutu Higieny SS, D-Hyg-Ins/18, segr. nr 14, s. 128; Wykaz więźniów posiadających depozyt pieniężny w obozie, D-AuI-4/12; Materiały Ruchu Oporu, D-RO/94, s. 9, 75; Lista więźniów przeniesionych z KL Mauthausen do KL Dachau, D-Ma-3/9/7, t. 7, s. 58; Opracowania, t. 95, s. 233; Oświadczenia, relacja J. Stanka, t. 4, s. 407, 408. Por. Z. Kuzak, *Jak przeżyłem...*, s. 143–144; tenże, *Nachtwächter*, *Przegląd Lekarski* 1(1979), s. 159–162; tenże, *Jak Dante za życia przeszedłem przez piekło*, w: W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium...*, s. 406–446; J. Krawiec, *Działalność...*, passim; M.W. Wendel-Gilliar, *Das Reich...*, s. 567.

6. SALEZJANIE ZE SKAWY

Ostatnie uwięzienia salezjanów w obozie Auschwitz miały miejsce w drugiej połowie 1942 r. Do obozu trafił wówczas ks. Włodzimierz Szembek, który po wybuchu wojny pomagał w pracy duszpasterskiej w Skawie k. Chabówki. Tam, 9 lipca 1942 r., gestapo dokonało kontroli na plebani, prawdopodobnie w związku z działalnością ruchu oporu w okolicznych miejscowościach. Brakowało aspiranta (kandydata do zgromadzenia salezjańskiego), w tej sytuacji gestapowcy zażądali jednego z duchownych jako zakładnika. Zgłosił się natychmiast ks. Szembek, chwilę potem ks. Kozak. Proboszcz Kozak został po kilku dniach zwolniony. Natomiast ks. Szembeka, po śledztwie w więzieniach w Zakopanem i Tarnowie, przywieziono 19 sierpnia 1942 r. do obozu Auschwitz (nr 60019), gdzie zmarł miesiąc później³⁶.

17 sierpnia 1942 r. na tej samej plebani aresztowany został ks. Władysław Szymański. Przesłuchiwany był w więzieniu w Zakopanem i w Krakowie. W dniu 27 listopada 1942 r. przywieziony został do Auschwitz (nr 78157), następnie 14 marca 1943 do Gross-Rosen, później 21 kwietnia 1943 do Sachsenhausen i ostatecznie 28 maja 1943 r. do Dachau, gdzie doczekał wyzwolenia³⁷.

7. ZAKOŃCZENIE

Salezjanie do obozu Auschwitz przywiezieni zostali w konsekwencji powiązań z organizacjami konspiracyjnymi lub w związku z represjami wśród inteligencji polskiej. Wielu zaraz po przybyciu trafiło do karnej kompanii, gdzie czterech z nich zostało brutalnie zamordowanych. Inni stracili życie w obozie na skutek wycieńczenia organizmu czy chorób. Jako więźniowie zachowali godność stanu duchownego i są kandydatami na ołtarze lub są zaliczeni do grona błogosławionych.

Pomimo tego, że dokumentacja obozu Auschwitz została w dużym procencie zniszczona przez załogę SS, możliwe stało się przybliżenie danych związanych z osadzeniem salezjanów w tym obozie. Poza dokumentacją pochodzenia niemieckiego, przedstawione w artykule fragmenty relacji więźniów potwierdzają świadectwo wiary dane w obliczu śmierci. Niektóre zapamiętane przez nich wydarzenia zostały przedstawione w wydawanych po wojnie publikacjach, większość jednak stanowią relacje złożone w Archiwum Państwowego Muzeum Auschwitz-Birkenau.

Poza Auschwitz, salezjanie osadzani byli także w innych obozach, m.in. Dachau. Szacuje się, że w latach II wojny światowej w obozach koncentracyjnych

³⁶ APMA-B, Akt zgonu, t. 20, s. 398; Opracowania, t. 95, s. 234–238. Por. *Zginęli za wiarę...*, s. 222–224.

³⁷ APMA-B, Opracowania, t. 95, s. 239. Por. M.W. Wendel-Gilliar, *Das Reich...*, s. 608.

w wyniku egzekucji lub na froncie zginęło 73 salezjanów (księża, kleryków, braci), śmiercią naturalną zmarło 20, obozy koncentracyjne i więzienia przeżyło 81³⁸.

SALESIANS IN THE AUSCHWITZ CONCENTRATION CAMP

Summary

The process of beatification of the second group of World War II martyrs provided an opportunity to remember among those Servants of God eight Salesians who were prisoners at the Auschwitz camp. In 1999, Fr. Joseph Kowalski was already added to the group of those beatified.

Between the years 1940–1945, at least 1, 300, 000 people were taken to the Auschwitz concentration camp. Among this number were 464 priests, monks, and seminarians and 35 nuns from Poland and other countries of occupied Europe. Most of them perished in Auschwitz or other camps to which they were transferred. Among those imprisoned in Auschwitz, there were 22 Salesians whose fate well illustrates the fate of all the clergy in the camp.

Many of them (13) died in the camp, some very shortly after registration at the camp. Two more died after being transferred to Dachau, and one to Neuengamme. Only 6 survived the war out of the group of Salesians relocated to Dachau where clergy imprisoned in various camps were starting to be concentrated.

This article recalls the circumstances of their arrest and fate in the camp. This historical research was based on preserved camp records as well as the testimonies of survivors who had been in contact with the Salesians during their stay in the camp.

Keywords: Salesians, World War II, Auschwitz, concentration camps

Nota o Autorze: mgr Teresa Wontor-Cichy, absolwentka Wydziału Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, historyk, pracownik Działu Naukowego Państwowego Muzeum Auschwitz-Birkenau w Oświęcimiu. Zajmuje się badaniem losów więźniów osadzonych w obozie Auschwitz w konsekwencji przekonań religijnych. Jest autorką wielu publikacji poświęconych tej tematyce.

Słowa kluczowe: salezjanie, II wojna światowa, KL Auschwitz, obozy koncentracyjne

³⁸ Por. S. Wilk, *Salezjanie, w: Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, red. Z. Zieliński, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1982, s. 724.

Ks. JAROSŁAW WĄSOWICZ SDB

RELACJA O PRACY DUSZPASTERSKIEJ I SPOŁECZNEJ
KS. FRANCISZKA SZCZYGŁOWSKIEGO (1876–1941),
DOBRODZIEJA DZIEŁ SALEZJAŃSKICH W ALEKSANDROWIE
KUJAWSKIM I ŁĄDZIE NAD WARTĄ.
EDYCJA ŹRÓDŁOWA

Ksiądz Franciszek Szczygłowski (1876–1941)¹, kapłan diecezji kujawsko-kaliskiej (od 1925 r. nazwanej włocławską), należał w okresie dwudziestolecia międzywojennego do największych dobrodziejów salezjańskich wywodzących się z kleru diecezjalnego. Był wielkim czcicielem św. Jana Bosko i fascynował się jego pracą na rzecz młodych ludzi. Przez cały okres swojego życia ks. Szczygłowski angażował się społecznie w organizację szkolnictwa i kursów zawodowych, był m.in. członkiem Polskiej Macierzy Szkolnej, wielu społecznych gremiów związanych ze szkołami w Aleksandrowie Kujawskim i Słupcy, wieloletnim nauczycielem religii. Dzięki jego inicjatywie i zaangażowaniu Zgromadzenie Salezjańskie rozpoczęło trwającą po dziś dzień pracę wychowawczo-duszpasterską w Aleksandrowie Kujawskim (1919) oraz w Łądzie n. Wartą (1921)².

W swojej działalności na rzecz Zgromadzenia Salezjańskiego ks. Szczygłowski nie ograniczał się tylko do zainstalowania salezjanów w nowych dziełach, ale wydatnie wspierał je materialnie przez kolejne lata. Starał się uczestniczyć we wszystkich najważniejszych uroczystościach w Kolegium Kujawskim

¹ ks. Franciszek Szczygłowski — ur. 4 X 1876 r. w Radomsku (wówczas Noworadomsku) w rodzinie Jana i Julianny z d. Załęskiej. Po ukończeniu szkoły miejskiej, dwóch klas szkoły Feliksa Fabianiego w Radomsku i gimnazjum w Piotrkowie Trybunalskim, przed dwa lata był korepetytorem w rodzinnym Radomsku. Następnie w 1895 r. wstąpił do Seminarium Duchownego we Włocławku, święcenia diakonatu otrzymał w 1899 r., natomiast kapłańskie 25 V 1900 z rąk bpa Henryka Piotra Kossowskiego. Archiwum Diecezji Włocławskiej [dalej: ADW], sygn. pers. 338, Akta ks. Szczygłowskiego F. (1876–1941), F. Szczygłowski, Curriculum Vitae, Słupca 10 III 1922, k. 1. Por. S. Librowski, *Ofiary zbrodni niemieckiej spośród duchowieństwa diecezji włocławskiej 1939–1945*, Włocławek 1947, s. 147. O dalszych losach ks. Szczygłowskiego więcej w zasadniczym tekście edycji źródłowej.

² Por. J. Pietrzykowski, *Duchowni polscy — dobrodziejowie salezjańscy z lat 1898–1938*, *Seminare* 18(1002), s. 611–613; tenże, *Zasłużeni dla salezjańskiego Aleksandrowa Kujawskiego*, w: *Salezjanie w Aleksandrowie Kujawskim. Studia i materiały źródłowe*, red. J. Wąsowicz, Piła 2009, s. 89–92.

ks.ks. Salezjanów w Aleksandrowie oraz w Małym Seminarium Duchownym „Synów Maryi” w Łądzie. W Zgromadzeniu Salezjańskim cieszył się zawsze czcią i poważaniem. Z wieloma księżmi i koadiutorami osobiście się przyjaźnił³. Staraniem salezjanów, 26 czerwca 1927 r., podczas uroczystości otwarcia i poświęcenia nowego internatu w Aleksandrowie Kujawskim, prymas Polski kard. August Hlond odczytał dekret papieża Piusa XI mianujący ks. Szczygłowskiego tajnym szambelanem papieskim⁴. Na łamach ówczesnej salezjańskiej prasy i w okolicznościowych publikacjach traktujących o salezjańskim szkolnictwie zawsze wymieniano go wśród dobrodziejów Zgromadzenia⁵. Pamięć i wdzięczność dla osoby ks. Szczygłowskiego przetrwała po dziś dzień — jego portrety zdobią aulę szkół salezjańskich w Aleksandrowie, refektarz w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie, w tamtejszych krucygankach klasztornych z racji 90-lecia pracy duszpastersko-wychowawczej salezjanów wmurowano także pamiątkową tablicę poświęconą ks. prałatowi⁶.

Ostatni etap życia ks. Franciszka Szczygłowskiego został naznaczony męczeństwem. W czasie okupacji pomagał organizować żywność i inne potrzebne rzeczy dla kapłanów więzionych w obozie internowania zorganizowanym w salezjańskim klasztorze w Łądzie. Naraził się tym samym okupantom i 7 XII 1940 r. został aresztowany, następnie uwięziony w Koninie, później w Gnieźnie. Tam był torturowany i głodzony. Zmarł 27 lipca 1941 r. Po zakończeniu wojny, w maju 1947 r. jego ciało sprowadzono do Słupcy, gdzie odprawiono żałobne nabożeństwo i przewieziono do grobu rodzinnego w Radomsku⁷.

³ Świadczą o tym chociażby zapisy z *Kroniki Domu Łądzkiego z l. 1923–1937* (w zbiorach Archiwum Domu Salezjańskiego w Łądzie).

⁴ Por. *Kolegium Kujawskie XX. Salezjanów w Aleksandrowie*, Pokłosie Salezjańskie (1927)7–8, s. 89.

⁵ Por. *Kolegium Kujawskie XX. Salezjanów w Aleksandrowie Kujawskim. Jednodniówka*, Warszawa 1927, s. 4–5; *25-lecie działalności salezjańskiej w Polsce*, Mikołów 1923, s. 61–62, 69. W obu publikacjach znajdują się także zdjęcia portretowe ks. Szczygłowskiego.

⁶ Zamieszczona została na niej następująca inskrypcja: KSIĘDZU PRAŁATOWI/FRANCISZKOWI SZCZYGŁOWSKIEMU/GORLIWEMU KAPŁANOWI I PATRIOCIE/WIELKIEMU SPOŁECZNIKOWI/MĘCZENNIKOWI II WOJNY ŚWIATOWEJ/W 90 ROCZNICĘ PRZYBYCIA DO ŁĄDU/WDZIĘCZNI SALEZJANIE/AD MMXI. Pamiątkowa tablica ku czci ks. Szczygłowskiego znajduje się także w kościele parafii św. Wawrzyńca w Słupcy (odsłonięta w 1987 r.). Ponadto przy gmachu słupeckiego Liceum Ogólnokształcącego (przed wojną Państwowego Seminarium Nauczycielskiego i Szkoły Powszechnej) w 1947 r. został odsłonięty pomnik ks. Szczygłowskiego, natomiast w Aleksandrowie Kujawskim jego imieniem, uchwałą Miejskiej Rady Narodowej z dn. 9 III 1990 r., nazwano jedną z ulic, przy której znajduje się dziś salezjańska parafia pw. Wspomożenia Wiernych. Por. M. Jarecki, *Ksiądz Prałat Franciszek Szczygłowski 1876–1941*, Słupca 2000, s. 110–128.

⁷ Por. W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939–1945*, z. 4, Warszawa 1978, s. 504; S. Librowski, *Ofiary zbrodni niemieckiej spośród duchowieństwa diecezji wrocławskiej...*, s. 147; J. Wąsowicz, *Łądcy Męczennicy. Obóz przejściowy dla duchowieństwa w Łądzie n. Wartą. Styczeń 1940–październik 1941*, Łądz 2000, s. 13–14; *Wspomnienie pośmiertne*, Nostra (1947)7, s. 12–13.

Prezentowany w niniejszej edycji dokument znajduje się w teczce personalnej ks. Szczygłowskiego w Archiwum Diecezji Włocławskiej. Relacja sporządzona przez dziekana słupeckiego 12 marca 1938 r. została przygotowana w formie maszynopisu na papierze kancelaryjnym (22,5/36 cm) i przekazana zgodnie z życzeniem biskupa ordynariusza do kurii we Włocławku. Na potrzeby wydawnictwa uwspółcześniono w niej ortografię i interpunkcję. Wszelkie wyróżnienia, dokonane przez twórcę dokumentu w formie podkreśleń, zaznaczono za pomocą czcionki wytłuszczonej. Rozwinięto i ujęto w nawiasy kwadratowe wszelkie skróty (np. inicjały imion, nazwy organizacji), poza słownikowymi. Dokument został opatrzone przypisami rzeczowymi, w których znalazły się objaśnienia konieczne do właściwego zrozumienia jego treści oraz noty biograficzne występujących w nich osób. Przy sporządzaniu biogramów korzystano z dostępnych opracowań oraz wydawnictw encyklopedycznych.

Nr 1

1938 marzec 12, Słupca — Relacja ks. Franciszka Szczygłowskiego o jego duszpasterskim i społecznym zaangażowaniu.

Moja praca duszpasterska i społeczna 1900–1938 r.

I. Wikariat w Wilczynie, Grocholicach, Rosprzy, Służewie

Na tych placówkach krzewiłem wśród wiernych parafian wiarę katolicką i miłość ojczyzną, budząc w nich poczucie odzyskania niepodległości i nauczając języka polskiego i historii. Za tę działalność rząd moskiewski prześladował mnie, nie zezwalając na dłuższy pobyt w tych parafiach, jak pół roku w dwóch pierwszych, rok w trzeciej, a w Służewie dopiero dłużej byłem od 1902 do 1907 r., gdyż wówczas już moskale zmniejszyli swoją reakcję gnębicielską. Nie wypłacali mi za to pensji przez przeszło rok czasu. Sądzieli, że w ten sposób zrezygnuję ze swojej pracy oświatowej.

II. Aleksandrów Kujawski

Parafii tu jeszcze nie było. Dochodziłem, jako wikariusz przez pięć lat do szkół ze Służewa⁸. Po przyjeździe w 1907 r. do Aleksandrowa na stanowisko kapelana kolejowego planowałem, aby tu kiedyś władze duchowne utworzyły oddzielną parafię. Miasteczko to, leżące tuż nad granicą niemiecką, było bardzo zaniedbane, nie było szkoły średniej, ludność dobra i pobożna, ale zrusyfikowana. Podczas mojej kapelanii dziesięcioletniej mimo czujnego oka moskali nad granicą zdołałem zakupić 27 parceli pod zaplanowany gmach na szkołę średnią,

⁸ W Aleksandrowie funkcjonowała w tym okresie kaplica filialna parafii św. Jana Chrzciciela w Służewie, którą obsługiwał ks. Szczygłowski. W 1907 r. ukończono jej rozbudowę do niewielkiego kościoła w stylu neogotyckim i oddano do użytku wiernych. Świątynia ta po dziś dzień służy wiernym. Por. A. Cieśla, *Okres przedmiejski Aleksandrowa 1862–1914*, w: *Aleksandrów Kujawski. Zarys dziejów*, red. A. Cieśla, Aleksandrów Kujawski 2009, s. 54–55.

zgrupowałem budulec i miałem rozpocząć budowę w 1912 r., lecz moskale nie pozwolili. Dopiero z trudem w 1913 r. założono fundamenty pod ten gmach, a w 1915 r. zorganizowałem tam Gimnazjum Realne i ulokowałem je w nowym gmachu. Jednocześnie obok pracy duszpasterskiej rozpocząłem przy pomocy swojej siostry nauczycielki⁹ organizować szkolnictwo powszechne. Pomimo wielkich trudności stopniowo realizowałem te prace. Okupanci niemieccy kilka razy próbowali mi przeszkadzać, wzywali mnie do swych władz, grozili wywiezieniem itd.

Byłem tam wszystkim w Aleksandrowie: Kierownikiem Gimnazjum i Burmistrzem miasta przez pewien czas i krzewicielem pracy społecznej. Zorganizowałem dożywianie i pomoc dla biednych ludzi i dzieci, robiłem wiele dla parafian.

Od 1917 r. Aleksandrów otrzymuje parafię i zostaje mianowany pierwszym proboszczem. Witam tu i goszczę pierwsze Wojska Polskie, pomagam im wszelkimi siłami, otwieram na dłuższy czas swoje drzwi gościnne dla żołnierza i oficera polskiego. Władze wojskowe mianują mnie kapelanem wojskowym, uzgadniam tę funkcję zaszczytą ze swoją pracą parafialną.

W 1919 r. sprowadzam do Aleksandrowa Ks. Ks. Salezjanów do pracy w Gimnazjum, daję im do dyspozycji cały gmach, całą szkołę¹⁰. Jestem jeszcze przez rok kierownikiem jej, a w 1920 r., odchodząc do Słupcy, oddaję im wszystko w posiadanie, a przez to cały mój dorobek i wszystkie w tym majątku ulokowane oszczędności z pracy mojej i siostry, która przez kilka lat pracowała w szkołach powszechnych i Gimnazjum bezpłatnie (nie było funduszy, forsowano pomoce naukowe).

Do tego Gimnazjum werbowaliśmy młodzież polską niezamożną wprost z ulicy, dawaliśmy im oświatę bezpłatnie. Z tych to ludzi wielu dziś już piastuje wysokie urzędy na różnych stanowiskach.

III. Słupca

I tu zastaję wielkie pole do pracy. Kościół był zaniedbany, dach załamał się, cmentarz grzebalny za mały i nie ogrodzony, budynki i plebania wymagały również nakładów i remontów, płoty waliły się.

⁹ Chodzi o Marię Szczygłowską, siostrę księdza, która była polonistką po studiach w Rydze. W l. 1925–1927 prowadziła wraz z ks. Szczygłowskim szkołę Polskiej Macierzy Szkolnej w Słupcy. Tam wyszła za mąż za późniejszego jej dyrektora Franciszka Jaworowskiego. W Słupcy angażowała się także czynnie w działalność Akcji Katolickiej. Por. M. Jarecki, *Ksiądz Pralat Franciszek Szczygłowski...*, s. 22–30, 42–43, 79.

¹⁰ Pierwszymi salezjanami, którzy przybyli do Aleksandrowa Kujawskiego, byli: ks. Franciszek Masłowski oraz ks. Walenty Wieczorek. Więcej na temat okoliczności przekazania szkoły salezjanom piszą: S. Wilk, *Historyczne refleksje nad działalnością salezjanów w Aleksandrowie Kujawskim 1919–2009*, w: *Salezianie w Aleksandrowie Kujawskim...*, s. 75–78; J. Wąsowicz, *Salezianie w Aleksandrowie Kujawskim wczoraj i dziś. Przegląd działalności wychowawczo-duszpasterskiej w latach 1919–2009*, *Seminare* 26(2009), s. 375–379.

Szkolnictwo było w powiatakach: jedna szkoła powszechna mieściła się w kilku domach niedostosowanych do potrzeb i higieny szkolnej. Miasteczko nadgraniczne również przedstawiało się nieświetnie. Nastawienie parafian do proboszcza było raczej obojętne, a niekiedy nawet nieprzychylnie, gdyż poprzednik mój był od nich całkowicie uzależniony pod względem gospodarczym.

Stan ten zmieniłem po kilku latach na lepsze, a nawet dobre nastawienie. Rozpocząłem prace w parafii od podstaw: wyremontowałem kościół; uporządkowałem cmentarz, powiększyłem go przestrzennie o kilka morgów, ogrodziłem siatką drucianą; wybudowałem niektóre budynki gospodarcze, pozostałe wyremontowałem, a po tym wziąłem się do podniesienia szkolnictwa.

W 1921 r. zainicjowałem tu przy współudziale energiczniejszych parafian wzniesienie gmachu pod szkołę powszechną. Korzystając z okresu inflacji i otrzymanej pożyczki od Skarbu Państwa, wybudowano tu olbrzymie gmachy szkolne, w których pomieściła się i Szkoła Powszechna, i nowo założone w 1925 r. Państw. [owe] Seminarium Nauczycielskie¹¹. Wiele ludzi nie wierzyło w moją inicjatywę, byli nawet złośliwi, którzy przeszkadzali w tej pracy, ale rezultat był wspólny.

W 1925 r. powstała tu również Szkoła Handlowa P.[olskiej] M.[acierzy] S.[zkolnej]¹², i to jest moja inicjatywa i owoc zabiegów u władz szkolnych. Prowadzi ją Koło Pol.[skiej] Mac.[ierzy] S.[zkolnej], należę do tego Koła w charakterze członka Zarządu, potem Viceprezesa, a obecnie Prezesa. Pomagam tej szkole. Zwłaszcza w pierwszych jej latach sytuacja jest trudna, bo i funduszy niewiele i frekwencja nieliczna. Dopiero po kilku latach umacnia ona swoją egzystencję i sprężystość po otrzymaniu fachowego kierownictwa.

Teraz chcę tę szkołę przekształcić od 1 IX 1938 r. na Gimnazjum Kupieckie i będzie doprowadzona przez to [do] 100%-ych wymogów dla ugruntowania swego bytu na przyszłość.

Pracę jednak duszpasterską stawiam zawsze na pierwszym planie, bo jest ona najważniejszym moim obowiązkiem w parafii. Muszę stwierdzić, że z małymi wyjątkami, których wszędzie nie brak, mam tu wszystko w porządku: pobożność ludzi dobra, parafianie idą mi na rękę i okazują wiele pomocy, są życzliwi i poprawni; ich stosunek do Kościoła i proboszcza jest zupełnie poprawny, co Jego

¹¹ Seminarium zostało raczej przeniesione do Słupcy z Liskowa (powiat kaliski) za zgodą Kuratorium Okręgu Szkolnego Łódzkiego. Por. P. Rybczyński, *Słupca w II Rzeczypospolitej 1918–1939*, w: *Dzieje Słupcy*, red. B. Szczepański, Poznań 1996, s. 197.

¹² Polska Macierz Szkolna — organizacja kulturalno-oświatowa założona w 1906 r. przez Józefa Świątkowskiego, Henryka Sienkiewicz, Antoniego Osuchowskiego, Mieczysława Brzezińskiego na terenie Królestwa Polskiego na mocy reskryptu carskiego z 14 X 1905 r., który zezwalał na zakładanie prywatnych szkół z polskim językiem wykładowym. Głównym celem PMS było krzewienie oświaty w duchu chrześcijańskim i narodowym oraz inicjowanie i prowadzenie instytucji wychowawczo-oświatowych, działalności wydawniczej, odczytów, wykładów, przedstawień teatralnych. Po odzyskaniu niepodległości PMS prowadziła także działalność wśród Polaków poza granicami kraju. Działała do 1 VIII 1940 r.

Ekscelencja¹³ miał możność stwierdzić podczas wizytacji w maju 1934 r. i takie wrażenia skreślić w protokole powizytacyjnym, którego odpis obok załączam.

Kiedy w 1933 r. zorganizowałem misję i sprowadziłem kaznodzieję Ojców Jezuitów, to ten podziwiał pobożność parafian i ich udział w rekolekcjach i spowiedzi.

W końcu dodaję, że za swego pobytu w Słupcy sprowadziłem do sąsiedniego Łądu Ks. Ks. Salezjanów i pomogłem im zainstalować [się] przy pomocy moich środków¹⁴. Dobry jest to nabytek dla okolicy.

Poza tym forsuję obecnie budowę Domu Katolickiego i przy pomocy Bożej i Jego Ekscelencji postaram się go wykończyć i oddać do użytku parafii dla dobra Kościoła i społeczeństwa.

Praca społeczno-katolicka tak w Ak.[cji] Kat.[olickiej]¹⁵, jak i w K.[atolickim] S.[towarzyszeniu] M.[łodzieży] M.[ęskiej] i Ż.[eńskiej]¹⁶ rozwija się

¹³ Bp Karol Mieczysław Radoński (1883–1951) — święcenia kapłańskie przyjął 14 lutego 1909 r. w Gnieźnie. Studiował w Heidelbergu, Berlinie, Monachium, Poznaniu i Gnieźnie. Jako wikariusz pracował w Czarniejewie i Poznaniu. Był proboszczem na Jeżycach. W l. 19??6–1920 pełnił funkcję redaktora naczelnego „Przewodnika Katolickiego”. W l. 1927–1929 był biskupem pomocniczym poznańskim. Sakrę biskupią przyjął 29 V 1927 r. z rąk abp. Augusta Hlonda. Biskupem diecezjalnym wrocławskim został mianowany 5 IV 1929 r., zaś ingres do katedry odbył 20 V 1929 r. W 1937 „za wybitne zasługi na polu pracy społecznej” został odznaczony Krzyżem Komandorskim z Gwiazdą Orderu Odrodzenia Polski. Po wybuchu II wojny światowej opuścił kraj i w l. 1939–1945 był na emigracji w Londynie, gdzie organizował duszpasterstwo dla emigrantów i informował światową opinię publiczną o prześladowaniach Kościoła w Polsce. W l. 1945–1951 zajął się odbudową życia religijnego w diecezji wrocławskiej. Zmarł 16 marca 1951 r. Por. J. Dębiński, *Biskup wrocławski Karol Mieczysław Radoński (1883–1951). Życie i działalność*, Toruń 2001.

¹⁴ Więcej na temat okoliczności przybycia salezjanów do Łądu w: M. Chmielewski, *Male Seminarium Duchowne Księża Salezjanów w Łądzie nad Wartą (1921–1952)*, *Seminare* 20(2004), s. 495–515.

¹⁵ Akcja Katolicka — ruch katolików świeckich prowadzący ścisłą współpracę z duchownymi, wywodzący się ze społecznej działalności Kościoła w XIX w., zmierzający do promowania wartości chrześcijańskich w życiu publicznym. Ostatecznie AK ukonstytuowała się według wytycznych papieża Piusa XI, który sformułował swoje postulaty dotyczące jej działalności w encyklice *Ubi arcano Dei* w 1922 r. W II Rzeczypospolitej, po ogłoszeniu tej encykliki, we wszystkich diecezjach powołano do istnienia Ligę Katolicką, natomiast w dn. 28–30 IV 1930 r., podczas konferencji Episkopatu w Poznaniu, postanowiono utworzyć AK funkcjonującą według jednolitego dla całego kraju statutu, który Pius XI zatwierdził 27 XI 1930 r. Następnie prymas Polski kard. August Hlond 24 XI 1930 r. erygował Naczelny Instytut AK z siedzibą w Poznaniu. W 1934 r. w ramach AK utworzono ostatecznie cztery organizacje zwane kolumnami: Katolicki Związek Mężów, Katolicki Związek Kobiet, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Żeńskiej. Więcej na ten temat w: R. Niparko, *Akcja Katolicka*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszak, Z. Sułowski, Lublin 1985, k. 227–233; S. Wilk, *Liga Katolicka w Polsce*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 13(1984)4, s. 125–136.

¹⁶ Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży (KSM) — ogólnopolskie stowarzyszenie skupiające młodzież katolicką. KSM zostało powołane podczas krajowego zjazdu Akcji Katolickiej w Krakowie w dn. 5 II 1934 r. — powołano wówczas na wzór włoski m.in. dwie organizacje młodzieżowe: Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej (KSMM) i Katolickie Stowarzyszenie

w miarę możliwości i obecnych warunków. Nie mam należytej pomocy ze strony ks. ks. młodych, zwłaszcza ks. wikarego¹⁷. Dawniej, w l. 1932/34, kiedy to miałem dobrego współpracownika ks. prof. Czapłę¹⁸, to ta praca postępowała lepiej; ci obecni obojętni są względnie, jeśli chodzi o ks. wikarego, niewiele tylko okazuje pomocy w K.[atolickim] S.[towarzyszeniu] M.[łodzieży], a w Ak.[cji] Kat.[olickiej] wcale się nie udziela. Toteż prowadzę te agendy pracy społeczno-katolickiej sam przy udziale ludzi świeckich.

/ks. Franciszek Szczygłowski/

Słupca, dn.[ia] 12 marca 1938 r.

Źródło: ADWł, sygn. Pers. 338, Akta ks. Szczygłowskiego F. (1876–1941).

Młodzieży Żeńskiej (KSMŻ), oba z siedzibą w Poznaniu. Organizacje te prowadziły działalność religijną, kulturalno-oświatową, charytatywną i społeczno-patriotyczną pod hasłem „Budujmy Polskę Chrystusową”. Tuż przed wybuchem II wojny światowej obie organizacje liczyły łącznie ponad 250 tys. członków.

¹⁷ Posługę kapłańską w parafii pw. św. Wawrzyńca w Słupcy w 1938 r. pełnili: wikariusz ks. Franciszek Buchalski i ks. Edward Prandota. Ks. Franciszek Buchalski (1908–1974) — kapłan diecezji włocławskiej, wyświęcony 16 VI 1934 r. W l. 1934–1936 prefekt w Osiecinach, w l. 1936–1939 wikariusz parafii w Słupcy i prefekt gimnazjum koedukacyjnego. Okres okupacji spędził w Kaliszu. W l. 1945–1947 administrator parafii w Pamięcinie, w l. 1947–1958 proboszcz w Chełmce, 1958–1971 proboszcz w Jaciązku, w l. 1971–1974 z powodu choroby przebywał w domu księży emerytów w Ciechocinku. Por. J. Świniarski, *Ks. Franciszek Buchalski*, Kronika Diecezji Włocławskiej 58(1975), s. 208–209. Ks. Edward Prandota (1902–1990) — kapłan diecezji włocławskiej, święcenia kapłańskie przyjął 19 VI 1932; w l. 1932–1935 był wikariuszem w Zagórowie, w l. 1935–1939 pracował w Słupcy. Okres okupacji spędził prawdopodobnie w Warszawie. Po wojnie w l. 1945–1946 pracował w Słupcy. W l. 1946–1961 proboszcz parafii Chlewo, w l. 1961–1962 proboszcz w Kikole, w l. 1962–1967 proboszcz w Chełmce, w l. 1967–1977 proboszcz w Warcie. 15 VI 1977 r. przeniesiony na emeryturę, zamieszkał w domu księży emerytów w Ciechocinku, gdzie przebywał aż do śmierci. Por. W. Frątczak, *Ks. Edward Prandota*, Kronika Diecezji Włocławskiej 75(1992), s. 113–114.

¹⁸ ks. Jan Czapła (1901–1942) — kapłan diecezji włocławskiej, wyświęcony 23 I 1927 r. we Włocławku. Po święceniach do 17 VIII 1927 r. był prefektem w Kłodawie, w l. 1927–1928 wikariusz parafii katedralnej i prefekt we Włocławku, w l. 1928–1930 w Sieradzu, w l. 1930–131 w Zduńskiej Woli, w l. 1931–1934 wikariusz parafii św. Wawrzyńca i prefekt w Słupcy, w l. 1934–1935 w parafii Przedecz, od 1935 r. w Izbicy. Dał się poznać jako gorliwy nauczyciel religii i opiekun młodzieżowych organizacji kościelnych. Aresztowany 6 X 1941 r. i przewieziony do Dachau, gdzie otrzymał numer obozowy 28043. Zmarł z głodu w szpitalu obozowym 25 VII 1942 r. Więcej w: S. Librowski, *Ofiary zbrodni niemieckiej spośród duchowieństwa diecezji włocławskiej...*, s. 22–23.

REPORT ON THE PASTORAL AND SOCIAL MINISTRY
OF FR. FRANCIS SZCZYGLÓWSKI (1876–1941), SALESIAN BENEFACTOR IN
ALEKSANDRÓW KUJAWSKI AND ŁĄD ON THE WARTA. SOURCE EDITION

Summary

Father Francis Szczygłowski (1876–1941), a Catholic priest during the twenty year interwar period, was one of the greatest Salesian benefactors derived from the diocesan clergy. Thanks to his initiative and commitment, the Salesians of Don Bosco began educational and pastoral ministry in Aleksandrów Kujawski (1919) and in Łąd on the Warta River (1921) which lasts up to the present day. This source edition presents an account written by Fr. Szczygłowski about his pastoral and social ministry. It was signed on the 12th of March 1938 and can be found in the collections of the Diocesan Archives of Włocławek, Poland.

Keywords: Włocławek Diocese, clergy of the Diocese of Włocławek, Salesian benefactors, Salesians in Aleksandrów Kujawski, Salesians in Łąd, Saint Lars Parish in Słupca

Nota o Autorze: ks. dr Jarosław Wąsowicz SDB — salezjanin; dr historii, kierownik 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 oraz historią salezjanów w Polsce.

Słowa kluczowe: Diecezja Włocławska, duchowieństwo diecezji włocławskiej, dobrodziejcie salezjańscy, salezianie w Aleksandrowie Kujawskim, salezianie w Łądzie, parafia św. Wawrzyńca w Słupcy

Ks. ADAM WIŚNIEWSKI SDB

AKTYWNOŚĆ DUSZPASTERSKA I INWESTYCYJNA KSIĘŻY SALEZJANÓW W PARAFII KRYNICZNO W LATACH 1951–1993

1. WSTĘP

Po długoletnim duszpasterzowaniu w Krynicznie, salezjanie w 1993 r. opuścili parafię. Zgodnie z wolą ordynariusza wrocławskiego ks. kard. H. Gulbinowicza, z dniem 28 czerwca 1993 r. zarząd parafii przeszedł w ręce duchowieństwa diecezjalnego. Zanim to nastąpiło, władze zakonne poprosiły pismem z 15 lutego 1993 r.¹, ówczesnego proboszcza ks. Adama Wiśniewskiego, aby sporządził odpowiednie sprawozdanie ukazujące aktywność duszpasterską i realizację prac remontowych na terenie parafii Kryniczno. Sporządzone sprawozdanie zostało oparte o prowadzoną od 1952 r. kronikę parafialną i protokoły wizytacji dziekańskich poszczególnych duszpasterzy, które były wysyłane do Urzędu Dziekańskiego².

2. POWSTANIE I STRUKTURA ORGANIZACYJNA PARAFII

Po raz pierwszy istnienie parafii w Krynicznie wspominają źródła z 1293 r.³. Obecnie użytkowany kościół został wzniesiony w latach 1743–1752 w stylu barokowym. Restauracja kościoła została przeprowadzona na początku XX w.⁴.

¹ Por. AP Kryniczno, Pełny tekst tego dokumentu: *Przewielebny Ksiądz Proboszcz Ks. Adam Wiśniewski w Krynicznie. Zgodnie z zaleceniami Przełożonych Generalnych i uchwałami Kapituły Inspektorialnej, po pozytywnej opinii Rady Inspektorialnej, Prowincja nasza zwróciła się do Jego Eminencji Ks. Kardynała Henryka Gulbinowicza o przejęcie duszpasterstwa w Parafii p.w. św. Wawrzyńca w Krynicznie. W oczekiwaniu na decyzję Wrocławskiej Kurii Metropolitalnej uprzejmie proszę o przygotowanie pisemnego sprawozdania z działalności Zgromadzenia Salezjańskiego w tejże parafii /inwestycje, remonty, posługa duszpasterska/ i przesłanie go do Inspektoratu do końca lutego br.*

² Por. Archiwum Dekanalne Środa Śl., Teczka — parafia Kryniczno.

³ Por. *Schematyzm Diecezji Wrocławskiej 1979 r.*, s. 360.

⁴ Por. tamże.

Druga wojna światowa zmieniła strukturę narodowościową parafii. Dotychczasowi mieszkańcy zostali zmuszeni do opuszczenia swych domów. Na ich miejsce przybyli repatrianci z Kresów Wschodnich. Do 1946 r. parafię obsługiwał niemiecki duszpasterz ks. J. Neugebauer. Po jego wyjeździe, parafię objął ks. Adam Dziedzic, proboszcz z Kulina. Ks. Dziedzic przyjeżdżał tylko w niedzielę, aby odprawić Mszę św., a od 1947 r. prowadził naukę religii w szkole podstawowej. W tamtym czasie plebania wraz z zabudowaniami gospodarczymi czasowo zamieszkiwana była przez jedną rodzinę z Kryniczna. W 1950 r., wskutek nieostrożności tej rodziny, budynek parafialny spalił się. Spalił się dach oraz strop na piętrze.

Z braku czasu i wielości zajęć ks. Dziedzic 1 lutego 1951 r. przekazał parafię Kryniczno salezjanom w Środzie Śląskiej. Z inicjatywy ks. Stanisława Gareckiego, pierwszego proboszcza w Środzie Śl., parafianie przystąpili do odbudowywania spalonej plebanii. W grudniu 1952 r. do częściowo odbudowanej plebanii został przydzielony nastąpił pierwszy duszpasterz — ks. Maksymilian Zachłode Środy Śl. W ciągu 42 lat duszpasterzami w Krynicznie było 6 księży: ks. Maksymilian Zachłode, ks. Franciszek Cyroń, ks. Franciszek Bełz, ks. Witka Grzegorz, ks. Jan Lach i ks. Adam Wiśniewski.

W 1946 r. w skład okręgu parafialnego wchodziły następujące miejscowości: Kryniczno, Gozdawa, Wojczyce i Jugowiec. Tak jest do dnia dzisiejszego. W roku 1946 parafia liczyła 712 wiernych, a w r. 1993 — 825⁵.

3. DZIAŁALNOŚĆ DUSZPASTERSKA

Pierwszym powojennym proboszczem Kryniczna był ks. Maksymilian Zachłode, który przebywał w Krynicznie do 1958 r.⁶. Dzięki jego aktywności parafia zaczęła pulsować normalnym życiem parafialnym. Odprawiano codziennie Mszę św., wszystkie nabożeństwa paraliturgiczne w maju, czerwcu i październiku. Ks. Zachłode wprowadził zwyczaj odmawiania w kościele w miesiącu listopadzie codziennego różańca za zmarłych. Wiele troski poświęcał dzieciom i młodzieży. Założył chór parafialny oraz grupę ministrantów. Ze starszymi parafianami założył 4 kółka różańcowe. Swoją troską duszpasterską objął kościoły w Rakoszycach i Ramułowicach. Warto wspomnieć, że wiele prac przy kościele i plebanii zostało zrobionych czynnem społecznym⁷.

⁵ Por. Archiwum Dekanalne Środa Śl., Teczka — parafia Kryniczno.

⁶ Urodzony 14.XII.1911 r. w Chorzowie, diecezja katowicka. Syn Józefa i Julii z domu Komander. Wyświęcony 5.VII.1942 r. w Bolengo (Włochy) przez ks. bpa Pawła Rostagno — na mocy papieskiego indultu po trzecim roku teologii.

⁷ Por. AP Kryniczno, Kronika parafialna, s. 27.

Następnym duszpasterzem parafii został ks. Franciszek Cyroń, który duszpasterzował w latach 1958–1966⁸. Zorganizował naukę religii na plebanii oraz w domu prywatnym w Jugowcu. Powiększył do 12 róz żywy różaniec, który połączył ze zmianą tajemnic w pierwszą niedzielę miesiąca. Wprowadził godziny duszpasterskie dla młodzieży pracującej. Za jego czasów odbyła się Peregrynacja Obrazu M.B. Częstochowskiej, którą przygotowały misje parafialne. Swoją troską duszpasterską obejmował kaplicę w Juszczyńcu. Był spowiednikiem sióstr elżbietanek i salezjanek w Środzie Śląskiej oraz sióstr pasterek w Prząśniku. Udzielał się z pomocą duszpasterską w sąsiednich parafiach.

Kolejnym proboszczem w 1966 r. został ks. Franciszek Belz. Z powodu jego bardzo krótkiego posługiwania w tej parafii (zaledwie jeden rok 1966–1967)⁹, trudno wskazać jakieś większe zmiany czy osiągnięcia jego pracy w tej parafii.

Wiele dobrego dokonał kolejny duszpasterz ks. Grzegorz Witka (1967–1977)¹⁰. Szczególną troską otoczył dzieci i młodzież, dla których zorganizował odpowiednią salkę katechetyczną na plebanii. Prowadził systematycznie katechizację dzieci i młodzieży. Chętnie pomagał w pracy duszpasterskiej sąsiadom, a swoim pogodnym usposobieniem zjednywał sobie życzliwość wśród parafian¹¹.

Ks. Jan Lach (1976–1985)¹² objął parafię w czasie wielkiego socjalistycznego „sukcesu gospodarczego”. W niedługim czasie Polacy przekonali się, że za pożyczone pieniądze nie da się rady długo żyć. Rozpoczęły się strajki sierpniowe. Ks. Lach w swoich kazaniach uzmysławiał wiernym ten tragiczny stan, w jakim znaleźli się rodacy. Był za to inwigilowany przez UB. W swoich poczynaniach duszpasterskich przygotowywał wiernych do ciężkich, głodowych chwil. Mówił często: „Nie traćcie ducha”. Katechizację dzieci i młodzieży prowadził w salce na plebanii. Za jego pobytu odbyły się prymicje ks. Jana Ożoga, salezjanina, którego siostra Krystyna została salezjanką, a brat Henryk, koadiutorem u salezjanów. Ks. Lach poważnie zaangażował się w remonty potrzebne parafii. Jak wynika z książki inwestycji, ogólny koszt przeprowadzonych remontów za jego proboszczowania wyniósł 2 764 023 zł. Parafia pokryła 1/3 kosztów. Reszta pieniędzy pochodziła z funduszy Zgromadzenia¹³.

⁸ Urodzony 4.V.1916 r. w Chełmie Wielkim, powiat Pszczyna. Syn Franciszka i Marii Wieczorek. Wyświęcony 18.XII.1948 r. w Krakowie przez ks. bpa Stanisława Rosponda.

⁹ Urodzony 17.I.1934 r. w Nienadówce, pow. Kolbuszowa, diecezja przemyska. Wyświęcony 24.VI.1957 r. w Krakowie. Przeszedł do diecezji wrocławskiej.

¹⁰ Urodzony 7.II.1921r. w Czerlanach — Grudek Jagielloński. Syn Jana i Anny Mielnik. Wyświęcony 29.VI.1956 r. w Oświęcimiu przez ks. bpa Franciszka Jopa. Do Kryniczna przyszedł z Lewina Brzeskiego, gdzie pracował jako wikariusz w parafii diecezjalnej.

¹¹ Por. AP Kryniczno, Kronika Parafialna, s. 42.

¹² Urodzony 21.V. 1931 r. w Baranówce, powiat Łańcut, diecezja przemyska. Syn Piotra i Anieli Miazga. Świecenia kapłańskie otrzymał 8. VIII.1958 r. w Krakowie z rąk ks. bpa Eugeniusza Baziaka.

¹³ Por. AP Kryniczno, Kronika parafialna, s. 49.

4. REWITALIZACJA KOŚCIOŁA I OBIEKTÓW GOSPODARCZYCH

W początkowych powojennych latach duszpasterze nie mieli zbyt wiele prac związanych z remontowaniem obiektów sakralnych i gospodarczych. Dość często kierowali się panującym na tych ziemiach przekonaniem, że „wszyscy stąd wyjedziemy, bo przyjdą Niemcy”. Po co więc podejmować trud remontowy. Jednakże przedłużający się stan tymczasowości sprawiał, że nieremontowane obiekty niszczały, dlatego ks. Zachłód podjął się w 1954 r. odnowienia obrazu św. Wawrzyńca w głównym ołtarzu. Następnie zakupił chorągwie: Wspomożycielki Wiernych, Serca Pana Jezus, Serca NMP, św. Dominika Savio, Marii Goretti oraz kupił nowy baldachim na procesję eucharystyczną. Naprawił i uruchomił stary zegar na wieży. Częściowo przełożył dach na kościele. Przeprowadził dalszy remont plebanii. Do swojej dyspozycji miał tylko 2 pokoje i kuchnię. Pozostała część plebanii była jeszcze ruiną¹⁴.

Ks. Franciszek Cyroń pomalował w 1959 r. wnętrze kościoła. Odnowił figurę św. Jan Nepomucena. Wybrukował drogę dojazdową do plebanii i kościoła. Przeprowadził dalszy remont plebanii. Odnowił zewnętrzne tynki kościoła z przełożeniem dachu nad prezbiterium. Spora część wydatków związana z remontem w kościele i na plebanii pokryta została z pieniędzy kasy salezjańskiej¹⁵. Natomiast ks. Belz ogrodził siatką cmentarz parafialny. Kupił też nowe stoliki do salki katechetycznej¹⁶.

Wiele akcji remontowych przeprowadził ks. Grzegorz Witka. Dzięki jego zaangażowaniu i ofiarności wiernych można było przeprowadzić w 1968 r. remont kaplicy przydrożnej, przy posiadłości p. Biernatów, która została uszkodzona z powodu zwałenia się na nią drzewa w czasie burzy. W następnych latach naprawił dach na plebanii i kościele. Zrobił elewację plebanii i wstawił nowe okna na piętrze oraz przeprowadził dalszy remont wnętrza plebanii: założył centralne ogrzewanie, doprowadził wodę, zbudował łazienkę, pokrył blachą cynkową wieżę kościoła. Zrobił elewację budynku gospodarczego. Postawił nową figurkę Matki Bożej w Jugowcu. Wybudował również nowy ganek na plebanii od strony południowej. Zakupił nowe pelerynki dla ministrantów oraz bieliznę ołtarzową i szporkę do kościoła. Zaopatrzył parafię w 4 nowe chorągwie, gotyckie ornaty wszystkich kolorów oraz pozłocił kielich, puszkę i monstrancję. Jak wynika z kroniki parafialnej, parafianie dziwili się, skąd ksiądz brał pieniądze na wszystko, co zrobił, bo taca była maleńka. A on z uśmiechem odpowiadał: finansuje duszpasterz ze swoich skromnych dochodów. Na ten cel otrzymał wsparcie od Inspektoratu Salezjańskiego z Krakowa w wysokości 11 000 zł¹⁷.

¹⁴ Por. tamże, s. 29.

¹⁵ Por. tamże, s. 61.

¹⁶ Por. tamże, s. 63.

¹⁷ Por. tamże, s. 73.

W okresie pozornego wzlotu socjalistycznej gospodarki i jej realnego całkowitego upadku, gdzie wprowadzano w szerokim zakresie kartki zaopatrzeniowe, ks. Jan Lach, wybudował szambo i skanalizował plebanię. Podłączył centralne ogrzewanie do wszystkich pokoi. Uporządkował podwórko na plebanii. Położył asfalt na alejce cmentarza grzebalnego, oraz na drodze do plebanii i kościoła. Uporządkował cmentarz wokół kościoła. Zmienił pokrycie dachu na kościele z dachówki na blachę cynkową. Zakonserwował ksylamitem drewno na wieży kościoła i przeprowadził konserwację przed kornikami w kościele i na wieży przez gazowanie. Wstawił 15 nowych okien na plebani i 2 na wieży. Wymienił starą instalację elektryczną w kościele. Odciął od ścian ławki w kościele i założył boazerię. Pomalował wnętrze kościoła. Kupił kielich i tackę do Komunii św. Przełożył dach na plebani i budynku gospodarczym. Ogrodził podwórko plebanii siatką i deskami. Przebudował prezbiterium w kościele¹⁸.

5. OSTATNI SALEZJAŃSKI PROBOSZCZ

W 1985 r. do parafii przybył ks. Adam Wiśniewski. Nie spodziewał się on, że będzie ostatnim salezjaninem, który roztoczy duszpasterską pracę nad Krynicznem¹⁹.

Ks. Wiśniewski prowadził systematycznie katechezę i sprawował nabożeństwa roku liturgicznego. W trakcie jego posługi, w 1986 r. odbyły się prymicje ks. Edwarda Bugajskiego, salezjanina z Jugowca. Proboszcz na bieżąco realizował prace duszpasterskie, zgodnie z zaleceniami kurii, nie udało mu się tylko utworzyć Zespołu Synodalnego. Główny nacisk położył na życie eucharystyczne w parafii. Rocznie rozdawał około 15 000 Komunii św. Ze szczególną troską proboszcz przygotowywał uroczystości parafialne, takie jak: I Komunia św., odpust parafialny, Triduum Sacrum i święto Bożego Narodzenia. Na te uroczystości przygotowywał specjalne dekoracje, z czego wierni byli bardzo zadowoleni. Dwa razy w roku organizował kurs przedmałżeński dla nowożeńców.

Współpraca w szkole z personelem nauczycielskim, w której uczył religii, układała się bardzo dobrze. Wiele troski poświęcił ministrantom, których było 24. Młodzież żeńska każdego roku brała udział we Wrocławskich Dniach Modlitw organizowanych przez siostry zakonne, natomiast młodzież męska i ministranci uczestniczyli w różnego rodzaju akcjach powołaniowych. Co roku młodzież brała udział w pieszej pielgrzymce do Częstochowy oraz w Światowych Dniach Młodzieży w Budapeszcie, Wrocławiu i Wiedniu.

¹⁸ Por. tamże, s. 81.

¹⁹ Urodzony 1.I.1934 r. w Cieszanowie, powiat Lubaczów, województwo Podkarpackie. Syn Anastazego i Stanisławy Teluk. Wyświęcony 20. VI.1959 r. w Oświęcimiu przez ks. bpa Karola Wojtyłę.

W kwestii opieki nad stanem technicznym obiektów sakralnych i gospodarczych należy podkreślić, że ks. Wiśniewski przeprowadził gruntowny remont wnętrza plebanii: boazeria na korytarzu, płytki w łazienkach, remont podłóg i ścian we wszystkich pokojach. Kupił nowy piec centralnego ogrzewania. Przeprowadził remont piwnicy: wylał podłogi betonem, zrobił półki na słoiki, zagroził pomieszczenia na koks. Z pomieszczeń budynku gospodarczego zrobił garaż oraz odgrodził siatką z bramą część podwórka gospodarczego. Kupił nowe meble do kuchni i pokoi oraz naczynia stołowe.

Proboszcz podjął też prace remontowe przy kościele. Kościół otrzymał całkowicie nową elewację zewnętrzną. Wokół niego ks. Wiśniewski zrobił betonowe obejście. Odremontował 200 m zniszczonego muru wokół kościoła oraz nawiózł ziemię na plac kościelny, aby go wyrównać i posiać trawę. Na placu kościelnym postawił betonową figurkę Matki Bożej i posadził krzewy ozdobne. Wstawił 13 nowych witraży w kościele. Uruchomił zegar na wieży oraz kupił elektroniczne organy. Założył elektroniczne urządzenie do dzwonienia na wieży o godz. 12 w południe. W wejściu do kościoła wybił w oknie wnękę, w którą wstawiono odnowioną Pietę z dwoma figurkami. Wymienił instalację nagłośnieniową: nowe mikrofony, głośniki i wzmacniacz, a w kościele zamontował rzutnik do tekstów pieśni. Kupił 24 nowe komże dla ministrantów i nakrycie na ołtarze. Na cmentarzu parafialnym wybudował nową kaplicę cmentarną. Ogólny koszt remontów i inwestycji wyniósł 127 377 000. Parafia zebrała 77 000 000, reszta to inicjatywa księdza proboszcza i pieniądze salezjańskie²⁰.

6. PODSUMOWANIE

W 1993r. zakończyła się duszpasterska działalność księży salezjanów w parafii Kryniczno, ponieważ salezjanie oddali ją diecezji wrocławskiej.

Podsumowując, należy podkreślić, że w powierzonej opiece salezjanów parafii zarówno zabudowania gospodarcze, jak i obiekty sakralne nie uległy zniszczeniu, ale były otoczone ich stałą troską. Wszelkie remonty wykonywane były na bieżąco. Podobnie wyglądała sprawa duszpasterska. Salezjanie nie zaniedbywali jej. Gorliwie spędzali czas na sumiennej katechezie dla dzieci i młodzieży. W kościele przeprowadzali wszystkie nabożeństwa przewidziane kalendarzem roku liturgicznego. Z parafianami zawsze mieli dobry kontakt. Dzięki tej pracy, odchodząc, mogli spokojnie powiedzieć, że dobrze wypełnili zadanie powierzone im przez wrocławskiego ordynariusza.

²⁰ Por. AP Kryniczno, Kronika parafialna, s. 97.

THE PASTORAL AND INVESTMENT ACTIVITY OF THE SALESIAN PRIESTS
IN THE PARISH OF KRYNICZNO FROM 1951–1993

Summary

The parish in Kryniczno was handed to the Salesians of Środa Śląska on February 1, 1951 and remained in their possession until February 15, 1993, when the administration of the parish passed into the hands of the diocesan clergy. Parishioners took part in daily masses and worship. Parish choirs, altar boy communities and rosary circles were founded. Pilgrimages for youth to Częstochowa and trips to World Youth Day were organized. During their stay in the parish of Kryniczno, Salesians carried on renovations of sacred objects, commercial objects, and other inventory. They conducted the restoration of the rectory and the church; restored statues of saints and other equipment, and purchased necessary furnishings. The pastoral activity of the Salesian priests in Kryniczno concluded in 1993.

Keywords: Salesians, parish of Kryniczno, pastoral activity, restoration of church, priests

Nota o Autorze: ks. dr Adam Wiśniewski SDB, wieloletni proboszcz, pedagog i wychowawca młodzieży w ośrodkach salezjańskich; zasłużony dla gminy Środa Śląska oraz honorowy obywatel tego miasta. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół historii zgromadzenia salezjańskiego na ziemiach polskich.

Słowa kluczowe: salezjanie, parafia Kryniczno, działalność duszpasterska, rewitalizacja kościoła, duszpasterze

HELENA KARCZEWSKA
UKSW, Warszawa

DUCHOWY ALFABET W ŚWIETLE KOMENTARZA DO PSALMU 118 HILAREGO Z POITIERS

1. WSTĘP

Hilary z Poitiers znany jest przede wszystkim ze swojej działalności anty-ariańskiej. Ze względu na zaangażowanie w obronę ortodoksyjnej wiary słusznie uzyskał miano „Atanazego Zachodu”¹. Należy podkreślić, że jako jeden z pierwszych zachodnich ojców Kościoła przyczynił się do rozwoju nauki dotyczącej życia wewnętrznego i poruszył kwestię rozwoju duchowego człowieka². W świetle swoich dzieł, a zwłaszcza *Traktatu na temat Psalmów*³, jawi się nie tylko jako mądry teolog, ale również jako gorliwy duszpasterz, dbający o wewnętrzne postępy każdego wiernego. Jego troska wyraża się w przybliżaniu nie tylko podstawowych zasad wiary (np. w *O Trójcy Świętej*), lecz również zagadnień dotyczących życia codziennego oraz mistyki i zjednoczenia człowieka z Bogiem. Hilariańskie wykłady wiary opierają się na założeniu, że każdy powołany jest do tego, by „wielbił i poznawał Stwórcę”⁴ i w konsekwencji osiągnął stan wiekustej szczęśliwości. W literaturze zarówno obcojęzycznej, jak i polskiej mało się poświęca uwagi myśli ascetycznej Biskupa z Poitiers. Zagadnienie duchowego alfabetu w jego twórczości literackiej dotychczas nie zostało omówione.

Traktat na temat Psalmów stanowi zasadnicze dzieło Biskupa, które można by nazwać podręcznikiem duchowości. Powstał on w ostatnim etapie jego działalności literackiej, prawdopodobnie w latach 363–366. Chociaż nie dotarł

¹ Jako pierwszy tym mianem określił Hilarego K. Hase, *Kirchenesgeschichte*, Leipzig 1841, s. 111; por. E. Stanuła, *Wstęp*, w: Święty Hilary z Poitiers, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza*, Warszawa 2002, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 63, s. 9.

² Wśród zagadnień dotyczących rozwoju duchowego znaczące miejsce w nauczaniu Hilarego zajmuje temat walki duchowej w życiu człowieka. Por. np. Hilarii Episcopi Pictaviensis, *Tractatus super psalmos* [dalej: Tr. s. Ps.], 118 daleth 1–2, wyd. A. Zingerle, Vindobonae 1891, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, t. 22, s. 390–392.

³ *Traktat na temat Psalmów* do tej pory nie doczekał się przekładu. Wszystkie cytowane fragmenty tego dzieła zostały przetłumaczone na potrzeby tego artykułu.

⁴ Por. Tr. s. Ps. 118 jod 1, s. 439–440.

do naszych czasów w całości, uważa się jednak, że obejmował całą Księgę Psalmów. Na podstawie analizy treści dzieła, można również stwierdzić, że jest ono komentarzem biblijnym przeznaczonym do czytania. Hilariański traktat niewątpliwie posiada charakter naukowy, dlatego trudno jest wskazać jego adresatów; można wnioskować, że prawdopodobnie są nimi duszpasterze podejmujący się egzegezy Pisma Świętego oraz wszyscy wierzący, którzy pragną rozwoju duchowego⁵. Biskup z Poitiers zawarł bowiem w traktacie nie tylko wskazówki dla stawiających pierwsze kroki na drodze wiary, lecz także umieszcza uwagi dotyczące niebezpieczeństw czyhających na człowieka. Wprowadza wiernych znajdujących się już na tej drodze w świat tajemnic Bożych, których nie można poznać bez duchowego przewodnika. Wreszcie ukazuje cel wewnętrznej wędrówki, która kończy się wraz ze śmiercią człowieka.

W całym bogactwie myśli Hilarego odnoszących się do różnych tematów duchowych, należy zwrócić uwagę na jego komentarz do Psalmu 118⁶, który stanowi jeden z rozdziałów *Traktatu na temat Psalmów*. Wśród komentarzy do psalmów wyróżnia się on przede wszystkim odmienną strukturą, ponieważ został podzielony na mniejsze części, którym Biskup z Poitiers przypisał poszczególne litery alfabetu hebrajskiego. Psalm 118, zdaniem Hilarego, jest najdłuższy i najbogatszy w treść⁷. Omawiane w komentarzu zagadnienia nie stanowią systematycznego i uporządkowanego wywodu; sprawiają wręcz wrażenie chaotycznych. Biskup z Poitiers ma jednak określony plan nauczania, który przybliży we wstępie komentarza.

2. DUCHOWY ALFABET

Człowiek, według Biskupa z Poitiers, jest jedyną istotą rozumiejącą, odczuwającą, spostrzegającą i odróżniającą. Został stworzony, by poznawał i wielbił Tego, który go stworzył. Dlatego ważną rolę w rozwoju istoty ludzkiej zajmują wiedza i poznanie. Hilary wyraźnie podkreśla, że oprócz dbania o gorliwość wiary, która niezbędna jest do zbawienia, należy dążyć do jak najlepszego poznania Bożych tajemnic, co odbywa się na drodze intelektualnej pracy. W komentarzu do Psalmu 118 zauważa, że: „wiara i wiedza bardzo różnią się od siebie”⁸, chociaż w pewien sposób są ze sobą powiązane. Jego zdaniem poznanie pod pewnym względem jest ważniejsze niż wiara. „Wiara bowiem ma zasługę posłuszeństwa,

⁵ Więcej na temat *Traktatu na temat Psalmu* por. E. Stanula, *Czynniki kształtujące sens biblijny w ujęciu św. Hilarego z Poitiers*, Warszawa 1984, *Studia Antiquitatis Christianae* 4, s. 12–13.

⁶ Hilary w *Traktacie na temat Psalmów* powołuje się na Septuagintę, stąd odmienna numeracja Księgi Psalmów. W Biblii Tysiąclecia Psalm ten oznaczony został jako 119(118).

⁷ Por. Tr. s. Ps. 118,3, s. 356–357.

⁸ Tr. s. Ps. 118 jod 12, s. 446: *Distinxit apostolus plurimum inter cognitionem fidemque differe (...)*.

lecz nie ma ufności poznania prawdy⁹. Nie wystarczy więc jedynie ufać Bogu, lecz należy również dążyć do zrozumienia Jego istoty, by życie duchowe wierzącego rozwijało się prawidłowo, bez zagrożenia odejściem od nauczania Kościoła. Człowiek powinien przede wszystkim starać się o zrozumienie¹⁰, ponieważ jest ono „perłą złożoną w skarbcu łask duchowych”¹¹.

Biskup z Poitiers zauważa równocześnie, że bardzo trudno jest zrozumieć Boże nakazy, ponieważ w wielu miejscach są one niejasne, zawierają w sobie tajemnice spraw niebiańskich¹² i ogarniają wszystkie dziedziny życia człowieka¹³. Ponieważ zrozumienie duchowej rzeczywistości jest trudniejsze niż przyswojenie ziemskiej wiedzy¹⁴, człowiek pozbawiony łaski Bożej zdany jest na własne siły lub na pomoc świeckiego mistrza i czyta tylko to, co nie wymaga od niego żadnego wysiłku intelektualnego. Zdaniem Biskupa z Poitiers istota ludzka, pozbawiona duchowego przewodnika, nie widzi różnicy w znaczeniu wyrazów, imion, czasowników lub rzeczowników i nie ma pojęcia o zachodzących między nimi różnicach¹⁵. Natomiast osoba roztropna umie wyłowić niekiedy subtelne różnice znaczeniowe, które są obecne także w Psalmie 118¹⁶.

Człowiek, jak stwierdza Hilary, nie rodzi się z konkretną wiedzą, lecz od swoich pierwszych dni poznaje siebie i otaczający go świat. Na drodze poznania prowadzą go wpiery rodzice, następnie najbliższe otoczenie i w końcu nauczyciele. Podobnie jest z człowiekiem wierzącym, który na początku wewnętrznego rozwoju potrzebuje wsparcia zarówno duchowego, jak i intelektualnego. Ponieważ nie może polegać na świeckich nauczycielach, potrzebuje pomocy od Boga, którego pragnie poznać. Dlatego Księga Psalmów, jak stwierdza, stanowi doskonałe źródło wiedzy o Stwórcy.

Podobnie jak dzieci uczą się czytać, zaczynając od poznania liter, z których składają się wyrazy, tak wierzący, chcąc poznać Boskie tajemnice, powinien rozpocząć swoją drogę wiary od nauki duchowego elementarza. Biskup z Poitiers zauważa, że Psalm 118 rozwija się jak alfabet, by kształcić ludzką niewiedzę oraz umożliwić poznanie Boga i obyczajów chrześcijańskich¹⁷. Celem duchowego

⁹ Tr. s. Ps. 118 jod 12, s. 446: (...) *fides habet oboedientiae meritum, non habet autem cognitae veritatis fiduciam*.

¹⁰ Por. Tr. s. Ps. 118 phe 2, s. 507; 118 tau 2, s. 541.

¹¹ Tr. s. Ps. 118 ain 13, s. 502: *Est enim intellectus in quodam thesauro repositus spiritualium gratiarum* (...).

¹² Por. Tr. s. Ps. 118 tau 2, s. 541.

¹³ Por. Tr. s. Ps. 118 lamed 15, s. 466.

¹⁴ Por. Tr. s. Ps. 118 lamed 13, s. 464–465.

¹⁵ Por. Tr. s. Ps. 118,2, s. 355–356.

¹⁶ Por. Tr. s. Ps. 118,3, s. 356–357. Hilary stosuje zasady egzegezy alegorycznej. Zagadnienie to wymaga osobnego opracowania. Więcej na temat egzegezy alegorycznej Biskupa: T. Kołosowski, *Lektura Pisma Świętego „w duchu” w świetle „Commentarius in Mathaei” biskupa Hilarego z Poitiers*, *Seminare* 18(2002), s. 513–525.

¹⁷ Por. Tr. s. Ps. 118,1, s. 354–355.

alfabetu, którym jest Psalm 118, jest to, by prawdziwe i doskonale używanie rozumu było wpajane od samego początku kształcenia istoty ludzkiej¹⁸. Jego zadaniem jest również przekazywanie wiedzy i poznanie Prawdy, dlatego kolejność nauki w tym Psalmie została podzielona na wzór elementarza. *Traktat na temat Psalmów* Hilarego stanowi odpowiedź na potrzebę zarówno duchowego, jak i intelektualnego rozwoju człowieka. Jako gorliwy duszpasterz, wnikliwy filolog i egzegeta, Biskup z Poitiers podaje czytelnikowi pewnego rodzaju podręcznik, który w jego zamyśle ma pomóc w zdobyciu duchowej wiedzy. Komentarz do Psalmu 118 można bez wątpienia nazwać alfabetem duchowym przeznaczonym dla pragnących wewnętrznego rozwoju. Hilary zauważa, że jak małe dzieci uczą się wpiery mówić, a następnie należycie postępować, tak i my jesteśmy kształceni przy pomocy alfabetu¹⁹.

Biskup z Poitiers we wstępie komentarza do Psalmu 118 wyjaśnia, w jaki sposób i zgodnie z jakim porządkiem został podzielony duchowy elementarz. Ustala on, że poszczególne ośmiowierszowe zwrotki rozpoczynają się od kolejnych liter alfabetu hebrajskiego. Cały Psalm 118 składa się ze stu siedemdziesięciu sześciu wierszy, alfabet zaś hebrajski zawiera dwadzieścia dwie litery. Gdy więc poszczególne ośmiowierszowe zwrotki zaczynają się od kolejnych liter hebrajskich, to dwadzieścia dwie oktawy w pełni obejmują wspomnianych sto siedemdziesiąt sześć wierszy.

Należy podkreślić, że nie bez powodu Hilary przyjął podział Psalmu 118 na oktawy. Jego zdaniem cyfra osiem uchodzi w tradycji kościelnej za doskonałą, ma ona charakter święty i religijny²⁰. Twierdzenie to uzasadnia przykładami z Pisma Świętego oraz zwyczajami żydowskimi. Ósmego dnia nowonarodzony syn otrzymywał znak obrzezania, co zostało zachowane także w przypadku Jezusa. W tej liczbie również podczas potopu zostali wybrani ludzie, dzięki którym miał zachować się ród ludzki. Biskup z Poitiers podsumowuje swoje rozważania na temat podziału Psalmu 118, który nazywa Psalmem alfabetycznym²¹, i podkreśla że całość nauki i kształcenia chrześcijańskiego zawiera się w tej doskonałej liczbie pod hasłem poszczególnych liter alfabetu hebrajskiego²². Wydaje się zatem dobrze uzasadnione określenie komentarza Hilarego do Psalmu 118 duchowym elementarzem.

Analizując komentarz do Psalmu 118, należy zaznaczyć, że jest on przeznaczony do czytania, a nie słuchania. Hilary omawia poszczególne wersy Pisma Świętego, nie dzieląc dzieła na poszczególne zagadnienia, lecz natychmiast wyjaśnia myśl zawartą w danym fragmencie. Wymaga to od adresata traktatu

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. Tr. s. Ps. 118 ain 1, s. 495–496.

²⁰ Por. E. Stanula, *Czynniki ...*, s. 48–50.

²¹ Por. Tr. s. Ps. 118 tau 1, s. 540–541.

²² Por. Tr. s. Ps. 118,5, s. 357–358; 118 tau 1, s. 540–541.

ważnego śledzenia tekstu biblijnego za autorem, podobnie do dzieci, które na początku swojej edukacji wodzą palcem po tekście elementarza i uważnie wsłuchują się w słowa nauczyciela. Dodatkowo każda nowa część komentarza do Psalmu 118, oznaczona kolejną literą hebrajską, rozpoczyna się wersem Psalmu²³, by pomóc czytelnikowi w odnalezieniu się w tekście biblijnym. Odwołanie do początkowej edukacji dzieci znajduje odzwierciedlenie w stwierdzeniu Biskupa, że naukę powinno rozpocząć się już w niewinnym okresie życia poprzez wdrażanie w Boskie tajemnice²⁴.

Alfabet duchowy ma za zadanie nie tylko przekazać wiedzę dotyczącą życia wewnętrznego, lecz również wskazuje na wcielanie jej w życie codzienne. Hilary pragnącym niebiańskiej wiedzy stawia jako wzór Proroka, który „chce uczyć się nie tylko dobroci i karności, ale i umiejętności”²⁵, ponieważ wiedza zawarta w duchowym alfabecie dotyczy nie spraw ziemskich, lecz nadziei i znoszenia trudów dnia codziennego²⁶. W elementarzu tym znajduje się bowiem dar umiejętności (*Deo donum scientiae*), wiedza niebiańska (*coelestis scientia*), pouczenie Ducha (*doctrina Spiritus*) i duchowa wiedza (*disciplina coelestis*)²⁷. Ponieważ „Prawo jest duchowe”²⁸, duchowy zatem jest i alfabet. Biskup, wykładając naukę dotyczącą wiary, kieruje się przede wszystkim kryterium prawdy. Ponieważ „w Przykazaniach Bożych jest Prawda. Prawda zaś nie ma w sobie nic fałszywego, nic niepewnego, nic niedoskonałego”²⁹, dlatego opiera ją na Piśmie Świętym i w nim szuka elementarza życia wewnętrznego. Jego zdaniem „nakazy Boże są prawdą. Nie ma w nich żadnej dwuznaczności, żadnej wątpliwości, lecz wszystko jest doskonałe i bezwzględnie prawdziwe”³⁰. Słowo Boże jest blisko każdego człowieka, dlatego z niego powinien on czerpać poznanie³¹. Biskup wskazuje na różnicę pomiędzy wiedzą ziemską, a wiedzą duchową, która nie pozostaje tylko w umyśle człowieka, ale przenika do jego wnętrza w konsekwencji czego zaczyna on żyć treścią niebiańskiej nauki. Swoje rozważania na temat wiedzy duchowej Hilary wieńczy stwierdzeniem, że duchowy alfabet nie tylko należy czytać, ale także rozważać go i wcielać zawartą w nim wiedzę w życie. Zdobyta zaś

²³ Por. np. Tr. s. Ps. 118 caph 9, s. 455–456.

²⁴ Por. Tr. s. Ps. 118 beth 1, s. 369–370.

²⁵ Tr. s. Ps. 118 teth 3, s. 435: *Non enim tantum bonitatem et disciplinam, sed etiam scientiam vult doceri.*

²⁶ Por. Tr. s. Ps. 118 zain 2, s. 419.

²⁷ Por. Tr. s. Ps. 118 lamed 1, s. 456–457.

²⁸ Tr. s. Ps. 118 nun 15, s. 483–484: *Scit enim esse legem spiritalem.*

²⁹ Tr. s. Ps. 118 caph 8, s. 455: *Veritas ergo est in praeceptis Dei. Veritas nihil falsum, nihil incertum, nihil imperfectum habet.*

³⁰ Tr. s. Ps. 118 koph 11, s. 528: (...) *mandata sua veritas est. Nihil illic anceps, nihil dubium, totum veritatis absolute perfectum est.*

³¹ Por. Tr. s. Ps. 118 lamed 5, s. 459.

i nieustannie kontemplowana duchowa treść stanie się wielką pomocą zwłaszcza w trudnych momentach ludzkiego istnienia³².

3. HILARY JAKO NAUCZYCIEL I UCZEŃ

Hilary jako biskup zdaje sobie sprawę z obowiązku nauczania wiernych i wychowywania ich w wierze. *Traktat na temat Psalmów* z pewnością jest odpowiedzią na potrzeby duszpasterskie współczesnych mu czasów. Biskup z Poitiers powołany do tego, by prowadzić powierzonych mu ludzi oraz przyczynić się do pogłębiania ich znajomości Boga, jest jednak przekonany o swojej słabości. Dlatego wskazuje, że chociaż sam jest nauczycielem, to jednak pierwszym i najważniejszym Mistrzem życia duchowego jest sam Bóg. W komentarzu do Psalmu 118 pisze: „[Bóg] w sobie ofiarował nam prawdziwy i doskonały wzór ludzkiej roztropności. Zobaczmy, czego pragnie, byśmy się od Niego, jako od Wzorca uczyli”³³ oraz nieco dalej: „[Bóg] chciał, by się od Niego uczyć”³⁴. Stwórca, zdaniem Hilarego, jest zatem głównym nauczycielem człowieka³⁵. Stanowi dla niego wzór, jest także punktem odniesienia dla każdej codziennej czynności. Ponieważ jest On doskonały, takie też są Jego słowa. Dlatego Biskup wskazuje na Pismo Święte jako na duchowy podręcznik dla wierzących³⁶. Bóg, jego zdaniem, nie jest biernym źródłem wiedzy, lecz aktywnie wspomaga człowieka na drodze poznania³⁷.

Hilary wskazuje również na innego nauczyciela — Proroka, którego nazywa autorem duchowego alfabetu³⁸. Jest on wzorem dla odbiorcy niebiańskiego elementarza. Prorok bowiem na swoim przykładzie uczy, co każdy wierzący przy swojej słabości powinien czynić, strzec i pragnąć oraz czego się wystrzegać i w jaki sposób oczyszczać duszę. Różni się on jednak od innych nauczycieli, ponieważ otrzymał zrozumienie od samego Boga, a wiedza, którą przekazuje dotyczy spraw duchowych i niebiańskich³⁹. Mówi on pod natchnieniem Ducha Świętego, omawia sprawy dotyczące zbawienia i wiecznej szczęśliwości ludzi⁴⁰. „W tym swoistym elementarzu zawiera się nauka pobożności, powściągliwości, zrozumienia, wiary i bojaźni Bożej. Jak nieokrzesane dziecko prowadzone jest do

³² Por. Tr. s. Ps. 118 lamed 10, s. 462–463.

³³ Tr. s. Ps. 118 nun 8, s. 478: (...) *cum in se ipso veram et perfectam humanae prudentiae formam praebuisset, quid a se disci tamquam exemplo doctrinae voluerit, noscendum est.*

³⁴ Tr. s. Ps. 118 nun 9, s. 479: *Hoc igitur a se disci voluit.*

³⁵ Por. Tr. s. Ps. 118 mem 12, s. 472–473.

³⁶ Por. Tr. s. Ps. 118 lamed 11, s. 463.

³⁷ Por. Tr. s. Ps. 118 jod 9, s. 444.

³⁸ Por. Tr. s. Ps. 118 ain 1, s. 495–496; 118 jod 9, s. 444.

³⁹ Por. Tr. s. Ps. 118 mem 5, s. 469–470.

⁴⁰ Por. Tr. s. Ps. 118 ain 1, s. 495–496.

znajomości słów oraz wiedzy, jak postępować, tak i my jesteśmy kształceni przy pomocy alfabetu⁴¹.

Prorok zatem zdobył wiedzę duchową i jest najlepszym człowiekiem-nauczycielem dzięki swojej pilności, pobożności i staranności. Całym sercem umiłował Prawo, zrozumiał je, a zdobytą wiedzę wprowadzał w czyn⁴². Jest najlepszym wzorem i przykładem na to, jak wszystko analizować i rozważać, by było to wykonane roztropnie i z namysłem⁴³. Kiedy inni nauczyciele spraw ziemskich skierowani są ku pożądaniu rzeczy doczesnych, Prorok ma wzrok utkwiony w niebo⁴⁴. Dzięki temu rozróżnieniu Hilary przedstawia różnice pomiędzy alfabetem ziemskim, jako zbiorem nic nieznaczących liter, a alfabetem duchowym, mającym swoje źródło w niebie. „Wypada, by mowa Proroka nie ograniczała się do spraw przyziemnych i pospolitych, lecz by odnosiła się zawsze do wzniosłych i godnych Boga i to tak, by, nakłaniając nas do prowadzenia życia niewinnego, zwracała zarazem naszą ograniczoność umysłu ku pojmowaniu Boskich i niewidzialnych tajemnic⁴⁵. Hilary, sam będąc nauczycielem, stawia się wyraźnie w pozycji ucznia. Wskazując na Proroka — nauczyciela i wzór do naśladowania — zauważa potrzebę uznania swojej słabości w poznawaniu spraw Boskich. Nawołuje, by razem z nim wszyscy wierzący prosili Boga o dar wiedzy duchowej.

4. WYCHOWANIE CHRZEŚCIJAŃSKIE CELEM DUCHOWEGO ALFABETU

Hilary, pisząc *Traktat na temat Psalmów*, stawia sobie za cel wychowanie wierzących w duchu wiary i prawdy. Omawiając duchowy alfabet, który zawiera się w Psalmie 118 zauważa, że pod hasłem poszczególnych liter zawarta jest prawdziwa i doskonała nauka bojaźni Bożej, przez którą wierzący kształtowani jest „niejako do praktycznego wyznawania wiary w Boga⁴⁶. Celem niebiańskiego elementarza jest nie tylko przekazanie wiedzy o Bogu, ale przede wszystkim wychowanie (*conformare*⁴⁷) i ukształtowanie w człowieku chrześcijańskich wartości. Zdaniem Biskupa, wierzący, czytając Psalm 118, zdobywa konkretne umie-

⁴¹ Tr. s. Ps. 118 ain 1, s. 495: (...) *per haec singularum litterarum quaedam quasi elementa discendi, doctrina nos pietatis, continentiae, intelligentiae, fidei et timoris institui: et ut rudem infantiam ad loquendi scientiam, quam et agendi doctrina consequitur, ipsis humanae vocis initiis erudiri.*

⁴² Por. Tr. s. Ps. 118 mem 8, s. 470–471.

⁴³ Por. Tr. s. Ps. 118 ain 4, s. 496–497.

⁴⁴ Por. Tr. s. Ps. 118 ain 8, s. 499–500.

⁴⁵ Tr. s. Ps. 118 lamed 1, s. 456–457: *Sermonem Prophetae non in humilibus aut pervulgatis demorari decet, sed semper excelsa et Deo digna tractare: atque ita, ut dum nos ad innocentis vitae observantiam imbuit, ingenii quoque nostri humilitatem ad intelligentiam divinorum et invisibilium sacramentorum extollat.*

⁴⁶ Tr. s. Ps. 118 beth 1, s. 370: (...) *quasi ad usum confessionis Dei.*

⁴⁷ Por. Tr. s. Ps. 118 beth 1, s. 369–370.

jętności (*ad usum confessionis*⁴⁸), uczy się, jak odnosić i wcielać w życie zdobytą niebiańską naukę. Chociaż istota ludzka otrzymuje wiedzę, jednak jest to wiedza praktyczna, odnosząca się do jej codzienności.

Nastawienie na codzienne życie każdego człowieka i praktyczne pouczenia stanowią o wyjątkowości dzieła Hilarego. Podając bowiem do ręki czytelnika traktat omawiający Księgę Psalmów, umieszcza w nim użyteczne wskazówki dla każdego bez względu na to, na jakim znajduje się etapie rozwoju życia wewnętrznego. Celem zatem duchowego alfabetu jest wychowanie i kształtowanie w duchu chrześcijańskim.

Analizując słowa Proroka, Biskup z Poitiers wskazuje na duchowe kształcenie i wychowywanie wierzącego, które odnosi się do nadziei życia wiecznego (*doctrina haec spei nostrae*)⁴⁹. Celem formacji chrześcijańskiej jest to, „byśmy poznali Boga, którego nie znamy, i zgodnie z Jego wolą byli posłuszni Bożym nakazom”⁵⁰. Opiera się ona na spełnianiu uczynków z miłością i z miłości⁵¹. Warunkiem jednak koniecznym zdobycia nauki umiejętności (*doctrina scientiae*) jest wiara⁵². Jak ojciec pragnie wychować swoje dzieci po to, by stały się godne jego dziedzictwa, tak Prorok w duchowym alfabecie chce, by wierni stali się godni Boga i osiągnęli wieczną chwałę⁵³. Udziela również wskazówek dla poszukujących szczęścia, w jaki sposób i gdzie go szukać. Odwołuje się przede wszystkim do rozważania Słowa Bożego jako źródła radości i pocieszenia w trudnych chwilach życiowych⁵⁴. Hilary zauważa, że Prorok pragnie ukształtować człowieka nie tylko na godnego Boga wyznawcę, lecz również na doświadczonego długą walką duchową żołnierza (*longi praelii milites*) i sługę Chrystusa (*Christi servus*)⁵⁵. Wychowanie chrześcijańskie, które jest celem duchowego alfabetu, polega na wewnętrznej przemianie i pracy nad sobą. Nauka zaś niebiańskiego elementarza to nie akt poznawczy, lecz stan, w którym wierzący powinien trwać do końca ziemskiego życia. Jest to zmiana stanu pojmowania i postrzegania rzeczywistości, duchowa walka i rozwój. Wychowanie chrześcijańskie polega na poskramianiu w sobie wszelkich przejawów ludzkiej pychy. Jest to nieustanna praca, opierająca się na łamaniu odruchów swoich wad i słabości. Zdaniem Biskupa przynosi to wierzącemu niepomierne korzyści i stanowi o jego zbawieniu⁵⁶.

⁴⁸ Por. tamże.

⁴⁹ Por. Tr. s. Ps. 118 vau 3, s. 412.

⁵⁰ Tr. s. Ps. 118 mem 1, s. 467: *ut et Deum qui ignoratus sit noverimus, et mandatis ejus secundum voluntatem decreti sui obtemperemus.*

⁵¹ Por. Tr. s. Ps. 118 mem 2, s. 467–468.

⁵² Por. Tr. s. Ps. 118 teth 3, s. 435–436.

⁵³ Por. Tr. s. Ps. 118 lamed 1, s. 456–457.

⁵⁴ Por. Tr. s. Ps. 118 lamed 10, s. 462–463.

⁵⁵ Por. Tr. s. Ps. 118 beth 2, s. 370–371.

⁵⁶ Por. Tr. s. Ps. 118 resch 1, s. 529–530.

Hilary wymienia korzyści poznawania duchowego alfabetu i efekty wychowania w duchu wiary, przez co wskazuje na sens przyjmowania niebiańskiej wiedzy. Konsekwencje pracy widoczne są zarówno w sferze duchowej, jak również odnoszą się do osobowości człowieka. Biskup zauważa, że stając niejednokrotnie wobec trudnych życiowych sytuacji, wierzący może znaleźć oparcie w Słowie Bożym⁵⁷. Jest ono dla niego punktem odniesienia i źródłem wiedzy o właściwym postępowaniu. „Jak miód łagodzi gorycz tego, co dostaje się przez usta, z powodu choroby i gorączki, tak wlane wypowiedzi Boga osładzają gorycze naszej duszy i smutne gorączki szkodliwych żądz, byleby tylko nie były trzymane w ustach, lecz przechodziły przez gardło”⁵⁸. Jeśli więc tylko nauka przyjmowana jest przez wierzącego, wcielana w życie, a jej treść nieprzerwanie będzie rozważana i zachowywana w sercu, stanie się pocieszeniem w zmaganiach ze sobą i własnymi wadami⁵⁹. W końcu przyjmowanie wychowania chrześcijańskiego pozwala zrozumieć rzeczywistość zarówno ziemską, jak i duchową. Daje wiedzę na temat siebie i innych oraz pomaga w przyjmowaniu wszystkiego, co spotyka istotę ludzką w życiu, ponieważ „mroki niewiedzy rozpraszane są przez światło zdobytego zrozumienia”⁶⁰. Hilary zatem, omawiając duchowy alfabet, nie tylko wskazuje na jego cel, lecz również przedstawia korzyści płynące z jego poznania.

5. ZAKOŃCZENIE

Traktat na temat Psalmów Hilarego stanowi odpowiedź na potrzebę zarówno duchowego, jak również intelektualnego rozwoju człowieka. Jako gorliwy duszpasterz, filolog i egzegeta podaje czytelnikowi pewnego rodzaju podręcznik, który w jego zamyśle ma pomóc w zdobyciu wiedzy duchowej. Szczególne miejsce w jego traktacie zajmuje komentarz do Psalmu 118, który można bez wątpienia nazwać duchowym alfabetem. Jak bowiem dzieci uczą się czytać od poznania liter, z których składają się wyrazy, tak ludzie wierzący powinni czerpać z duchowego elementarza, by uzyskać pełne poznanie prawd wiary. Biskup nie tworzy systematycznej nauki na określone tematy, lecz po kolei objaśnia poszczególne wersy psalmu i wskazuje na właściwe rozumienie jego słów. Można odnieść wrażenie, że czyni to jak wyrozumiały ojciec, przybliżający dziecku kolejne litery alfabetu. Jak sam podkreśla, niebiański elementarz przeznaczony jest nie tylko

⁵⁷ Por. Tr. s. Ps. 118 mem 3, s. 468.

⁵⁸ Tr. s. Ps. 118 mem 11, s. 472: *Sed ut mel per aegritudinem aestumque febrium ea quae acciderint oris amara mitificat; ita animae nostrae amaritudines et tristes cupiditatum insalutarium febres infusa Dei eloquia mitificant, si modo non ore contineantur, sed faucibus devorentur.*

⁵⁹ Por. Tr. s. Ps. 118 mem 12, s. 472–473.

⁶⁰ Tr. s. Ps. 118 phe 2, s. 507: *quia noctem ignorantiae intelligentiae adeptae lumen appellat.*

do czytania, lecz również do rozważania i wcielania w czyn zawartych w nim treści.

Hilary, sam będąc nauczycielem, stawia się w pozycji ucznia i wskazuje na Boga — Wzór i Mistrza życia duchowego. Wierzący, ucząc się niebiańskiego elementarza, otrzymuje od Niego zrozumienie i duchową wiedzę. Na drodze poznania pomaga mu Prorok, którego Biskup z Poitiers uznaje za autora Księgi Psalmów. Celem duchowego alfabetu jest wychowanie chrześcijańskie, które opiera się na przekazywaniu wiedzy i poznaniu Prawdy. Nastawienie na nieustanne rozważanie Boskich tajemnic i wcielanie ich w życie sprawia, że nauka niebiańskiego elementarza staje się nie aktem poznawczym, lecz nieustanną pracą nad sobą oraz stanem, w którym wierzący powinien trwać aż do śmierci. Konsekwencją wychowania w duchu wiary i przyjęcia Boskiej wiedzy jest pocieszenie płynące ze Słów Bożych oraz wieczna szczęśliwość.

THE SPIRITUAL ALPHABET IN HILARY OF POITIERS' COMMENTARY ON PSALM 118

Summary

An important part of Bishop Hilary of Poitiers' "Treatise on the Psalms" is his commentary on Psalm 118, which can be called a spiritual alphabet. Just as children learn to read by recognizing letters, so believers should learn the faith and come to know God from a spiritual primer. Like an understanding teacher, Bishop Hilary explains in turn each of the different verses of the Psalms and shows their proper understanding. The heavenly primer is designed to be read and its content put into practice. Hilary puts himself in the position of the pupil and at the same time points to God, the Master of spiritual life. On the path to understanding, he also has the help of the Prophet. The purpose of the spiritual alphabet is a Christian education that is based on self-development and inner transformation. The constant contemplation of the divine mysteries and integrating them into practice makes heavenly elementary knowledge become the continuous work on oneself.

Keywords: Hilary of Poitiers, spiritual alphabet, Book of Psalms, education

Nota o Autorze: dr Helena Karczewska — absolwentka studiów Historii Literatury Wczesnochrześcijańskiej w Instytucie Nauk Historycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Adiunkt w Katedrze Historii Kościoła w Starożytności i w Średniowieczu INH UKSW w Warszawie.

Słowa kluczowe: Hilary z Poitiers, duchowy alfabet, Księga Psalmów, wychowanie

MARCIN TADEUSZ ŁUKASZEWSKI

Wydział Nauk Historycznych i Społecznych UKSW, Warszawa

STAN BADAŃ NAD ŻYCIEM I DZIAŁALNOŚCIĄ WOJCIECHA ŁUKASZEWSKIEGO (1936–1978)

1. WPROWADZENIE

Stan badań nad życiem i działalnością Wojciecha Łukaszeńskiego (ur. 10 III 1936, Częstochowa; zm. 13 IV 1978, tamże) — kompozytora (wychowanka T. Szeligowskiego i T. Paciorkiewicza w PWSM w Warszawie oraz N. Boulanger w Paryżu), krytyka muzycznego, pedagoga i działacza muzycznego — opisałem już wcześniej w kilku publikacjach¹, miały one jednak pod tym względem charakter pobieżny i ogólny. Wskazałem w nich na obecność określonego piśmiennictwa o kompozytorze, nie omawiając szerzej żadnej z tych publikacji. Do podjęcia szczegółowego opisu stanu badań nad życiem i twórczością W. Łukaszeńskiego skłoniło mnie pojawienie się w 2012 r. dwóch prac dyplomowych jemu poświęconych, wcześniej zaś kilku artykułów naukowych. Można odnotować zainteresowanie twórczością W. Łukaszeńskiego, choć stan ten jest daleki od ideału.

Piśmiennictwo o W. Łukaszeńskim obejmuje szereg zróżnicowanych publikacji oraz kilka niepublikowanych prac dyplomowych. W pierwszym rzędzie są to prace magisterskie, monografia o kompozytorze, artykuły naukowe i popularno-naukowe, hasła biograficzne w słownikach i encyklopediach, strony internetowe oraz wzmianki w różnego rodzaju publikacjach. Aktualizowany na bieżąco wykaz piśmiennictwa o kompozytorze znajduje się na poświęconej jemu stronie internetowej².

¹ M.T. Łukaszeński, *Wprowadzenie*, w: W. Łukaszeński, *Literackie interludia. Recenzje, sprawozdania, refleksje, wywiady*, red. M.T. Łukaszeński, Musica Sacra Edition, Warszawa 2009, s. 12–16; M. Łukaszeński, *Życie i działalność Wojciecha Łukaszeńskiego*, w: *Między muzykologiczną refleksją a pedagogiczną pasją. Księga Jubileuszowa dedykowana Profesorowi Leonowi Markiewiczowi w osiemdziesiątą urodziny*, red. G. Darlak i in., AM im. K. Szymanowskiego, Katowice 2008, s. 296–299; tenże, *Concertino Wojciecha Łukaszeńskiego jako przykład łączenia tradycji z nowoczesnością*, w: *Edukacja Muzyczna V*, red. M. Popowska, Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, AJD, Częstochowa 2010, s. 13–15.

² Strona internetowa o W. Łukaszeńskim, <lukaszewski.waw.pl/index.php?page=bibliography>, (data dostępu: 30.10.2012).

2. PRACE MAGISTERSKIE

Dotychczas o Łukaszewskim powstało pięć prac dyplomowych: Marii Bączyńskiej-Rajchel, Beaty Jurgi, Marcina Łukaszewskiego, Agnieszki Środowskiej i Karola Lipińskiego-Brańki. Praca Marii Bączyńskiej-Rajchel³ była pierwszą pracą magisterską podejmującą badania nad twórczością Łukaszewskiego, a jednocześnie pierwszym po śmierci kompozytora tak obszernym ujęciem, zawierającym opis dziejów życia, charakterystykę twórczości i — stanowiący zasadniczą część pracy, zgodny z jej tytułem — katalog tematyczny, w którym autorka umieściła podstawowe informacje o utworach, opatrując je incipitami nutowymi i krótkimi komentarzami. Praca ta stanowiła na wiele lat (do czasu opublikowania książki M. Łukaszewskiego⁴) główne źródło wiedzy o W. Łukaszewskim.

Późniejsza o osiem lat praca magisterska Beaty Jurgi⁵ jest poświęcona twórczości chóralnej W. Łukaszewskiego. Autorka omawia w niej utwory na chór mieszany: *Nazywam ciebie morze*, *Tysiąclecie*, *Catulli Carmina*, *Pieśń o żołnierzach z Westerplatte*, *Tryptyk ludowy*, *Nike* oraz *Dwie pieśni* na chór chłopięcy i *Mazowsze* na chór męski. Praca magisterska M. Łukaszewskiego⁶ została natomiast poświęcona twórczości fortepianowej i objęła — obok biografii kompozytora i charakterystyki jego twórczości — analizy wszystkich utworów na fortepian solo i dwóch wersji *Concertina* na fortepian i orkiestrę.

Karol Lipiński-Brańka podjął badania nad problematyką skrzypiec w twórczości W. Łukaszewskiego, a wyniki swoich dociekań ogłosił w pracy dyplomowej pt. *Skrzypce w twórczości kompozytorskiej Wojciecha Łukaszewskiego (1936–1978)*⁷. Obok krótkiego rozdziału poświęconego biografii kompozytora i przeglądu jego dorobku twórczego, znalazły się w pracy cztery rozdziały poświęcone analizie następujących utworów: *Utwór na kwartet smyczkowy*, *Exposition* na skrzypce solo, dwa utwory na skrzypce i fortepian — *Kaprys* i *Divertimento* oraz *Musica per archi* na orkiestrę smyczkową. Autor podaje ogólne informacje o każdym z omawianych utworów, a następnie koncentruje uwagę na analizie formy i środków skrzypcowej techniki gry.

³ M. Bączyńska-Rajchel, *Katalog tematyczny dzieł Wojciecha Łukaszewskiego*, praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. dra hab. L. Markiewicza, mps, WSP, Częstochowa 1981.

⁴ M. Łukaszewski, *Wojciech Łukaszewski. Życie i twórczość*, WSP, Częstochowa 1997.

⁵ B. Jurga, *Twórczość chóralna a cappella Wojciecha Łukaszewskiego*, praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. E. Bogusławskiego, mps, WSP, Częstochowa 1989.

⁶ M. Łukaszewski, *Twórczość fortepianowa Wojciecha Łukaszewskiego*, praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. B. Kawalli, wydruk komputerowy, AMFC, Warszawa 1996.

⁷ K. Lipiński-Brańka, *Skrzypce w twórczości kompozytorskiej Wojciecha Łukaszewskiego (1936–1978)*, praca dyplomowa napisana pod kierunkiem ad. dra A. Ładomirskiego, wydruk komputerowy, AM im. K. Lipińskiego, Wrocław 2012.

W 2012 roku powstała kolejna praca dyplomowa poświęcona Łukaszewskiemu, pióra Agnieszki Środowskiej⁸. Autorka w pierwszym rozdziale omawia tło historyczno-kulturowe i twórczość pieśniarską kompozytorów polskich w latach 1953–1963. W drugim przedstawia zarys życia i twórczości Łukaszewskiego, omawia również cechy jego twórczości, w tym dorobku pieśniarskiego. Trzeci natomiast rozdział został poświęcony problematyce wczesnych pieśni kompozytora. A. Środowska omawia teksty pieśni, ich formę, a następnie podejmuje analizę związków słowno-muzycznych na przykładzie pieśni *Smutną jest dusza moja*. Autorka dołączyła do pracy szereg aneksów: spis kompozycji, wywiad z synem Łukaszewskiego — Marcinem, fragment rękopisu życiorysu kompozytora i partytury analizowanych pieśni.

3. PUBLIKACJE KSIĄŻKOWE

Książka Marcina Łukaszewskiego⁹ była pierwszą książkową monografią o kompozytorze. Składa się ona z trzech części. W pierwszej (*Życie i twórczość*) zamieszczono biografię kompozytora ujętą w trzech rozdziałach: I. *Dzieciństwo i młodość. Początki nauki muzyki (1936–1960)*, II. *Warszawa — Paryż. Lata studenckie (1960–1967)*, III. *Powrót do Częstochowy (1967–1978)*. Część drugą stanowią wspomnienia o Łukaszewskim. Napisali je nauczyciele Łukaszewskiego (Tadeusz Paciorkiewicz i Witold Rudziński), kompozytorzy i teoretycy — koledzy ze studiów w PWSM w Warszawie (Marian Borkowski, Szabolcs Esztényi, Jan Fotek, Bernadetta Matuszczak, Izabela Pacewicz, Zbigniew Popielski, Marian Sawa) i w Paryżu (Gil Miranda), współpracownicy i uczniowie z częstochowskiej szkoły muzycznej oraz przyjaciele i znajomi z czasów częstochowskich (Maria Bączyńska-Rajchel, Henryk Czarniawski, Iwona Czarny, Andrzej Grądzan, Elżbieta Kamkow, Kazimierz Kloś, Barbara Łągiewka, Adam Mroczek, Stanisław Sobieraj, Józef Stępień, Zofia Wawrzynowicz, Czesław Wieczorek, Janusz Yanina-Iwański). W trzeciej części zamieszczono katalog tematyczny dzieł W. Łukaszewskiego. Stanowi on bogatsze ujęcie od katalogu M. Bączyńskiej-Rajchel, ponieważ uwzględnia również utwory nieukończone, utwory młodzieńcze, a także pełną (do roku 1993) dokumentację koncertów.

Z kolei książka *Muzyczne interludia*, to pierwsze, kompletne wydanie zebranych prac publicystycznych Łukaszewskiego¹⁰, obejmujących łącznie 126 recenzji i siedem wywiadów. Były to w większości recenzje z koncertów odbywających się w Filharmonii Częstochowskiej, publikowane w „Życiu Częstochowy”

⁸ A. Środowska, *Młodzieńcze pieśni Wojciecha Łukaszewskiego*, praca licencjacka napisana pod kierunkiem prof. KUL dr hab. B. Gogol-Droźniakiewicz, wydruk komputerowy, AM im. S. Moniuszki, Gdańsk 2012.

⁹ M. Łukaszewski, *Wojciech Łukaszewski...*

¹⁰ W. Łukaszewski, *Literackie interludia...*

oraz kilka większych recenzji z festiwalu Jeunesses Musicales i Polskiego Festiwalu Skrzypcowego im. G. Bacewicz, publikowanych w „Ruchu Muzycznym”. Ponadto zamieszczono kilka wcześniej niepublikowanych sprawozdań Łukaszeńskiego, a także jego komentarz do pracy dyplomowej, którą była kantata *De morte Boleslavi Carmina*. Całość poprzedza komentarz M. Łukaszeńskiego, zawierający podstawowe informacje biograficzne, stan badań oraz analizę stylu pisarskiego kompozytora.

4. ARTYKUŁY NAUKOWE

Dotychczas powstało dziewięć artykułów naukowych poświęconych życiu i twórczości W. Łukaszeńskiego. Napisało je pięciu autorów: Grażyna Serdak, Wanda Malko, Marcin Łukaszeński, Elżbieta Jasińska-Jędrasz i Aleksandra Kłaput-Wiśniewska.

Artykuł Wandy Malko¹¹, opublikowany w „Almanachu Częstochowy”, był pierwszym większym artykułem omawiającym życie i działalność W. Łukaszeńskiego. W. Malko dobrze знаła jego twórczość, napisała o nim szereg artykułów popularno-naukowych¹², omówienia do programów koncertów odbywających się w Filharmonii Częstochowskiej, podczas których prezentowano twórczość Łukaszeńskiego, wygłaszała prelekcje podczas tychże koncertów. W artykule omawia dzieje życia i twórczość kompozytora, przytacza szereg cytatów z wywiadów z Łukaszeńskim, a także opinię N. Boulanger o Łukaszeńskim, podaje spis utworów i bibliografię. Poza wskazaniem na pracę magisterską M. Bączyńskiej-Rajchel, bibliografia w artykule W. Malko obejmuje jednak wyłącznie publicystykę prasową z lat 1971–1977, przeważnie z prasy lokalnej — „Życia Częstochowy”, „Gazety Częstochowskiej” czy śląskiej „Trybuny Robotniczej”. W. Malko podała jednak błędną datę urodzenia kompozytora (16 zamiast 10 marca 1936, którą później powielano w innych publikacjach wydawanych przez Towarzystwo Przyjaciół Częstochowy¹³).

Z kolei artykuł Grażyny Serdak sytuuje twórczość Łukaszeńskiego na tle polskiej muzyki współczesnej. Autorka podaje podstawowe informacje biograficzne o kompozytorze, a następnie koncentruje się na ogólnej charakterystyce jego twórczości¹⁴.

¹¹ W. Malko, *Biografie kompozytorów częstochowskich. Wojciech Łukaszeński*, Almanach Częstochowy (1989)2, s. 29–34.

¹² Więcej na ten temat w rozdziale 6. *Publicystyka muzyczna*, w niniejszym artykule.

¹³ Więcej na ten temat w rozdziale 5. *Źródła encyklopedyczne*, tamże.

¹⁴ G. Serdak, *Twórczość Wojciecha Łukaszeńskiego na tle polskiej muzyki współczesnej*, w: *Częstochowa i jej miejsce w kulturze polskiej*, red. A. Zakrzewski, WSP, Polskie Towarzystwo Historyczne Oddział w Częstochowie, Częstochowa 1990, s. 190–215.

Twórczości fortepianowej W. Łukaszeńskiego są poświęcone dwa artykuły Marcina Łukaszeńskiego. Pierwszy z nich¹⁵ dotyczy muzyki na fortepian solo i jej aspektów dydaktycznych (omówiono: *Fugę a-moll*, *Preludium*, dwie sonatiny, trzy cykle wariacji, *Toccatę*), zaś drugi¹⁶ jest obszerną analizą pierwszej wersji *Concertina* na fortepian i orkiestrę. Ponadto, w obu tych artykułach zawarto krótką biografię kompozytora, a w drugim z nich także najważniejsze informacje dotyczące stanu badań nad jego twórczością. Autor poświęcił również W. Łukaszeńskiemu dwa inne artykuły, w których koncentruje się przede wszystkim na zarysowaniu dziejów życia i twórczości swojego ojca¹⁷. Omawia także dzieje częstochowskiej szkoły muzycznej, poświęcając część tego artykułu działalności pedagogicznej W. Łukaszeńskiego¹⁸.

Ciekawych informacji dostarcza artykuł Aleksandry Kłaput-Wiśniewskiej¹⁹, która zbadała i porównała dwa cykle utworów — Marka Minkova i W. Łukaszeńskiego, napisane do tekstów Federico Garcia-Lorki. Autorka przeprowadziła analizę tych utworów pod kątem obecności w nich stylu *cante jondo*. W pierwszej części artykułu omawia zagadnienie śpiewu *cante jondo*, wskazuje na jego genezę, przytacza wypowiedzi F. Garcia-Lorki, którego poezja stała się inspiracją do napisania utworów wokalnie-instrumentalnych obu twórców, w przypadku W. Łukaszeńskiego cyklu *Pieśni księżycy* na mezzosopran, głos recytujący i zespół kameralny.

Elżbieta Jasińska-Jędrasz²⁰, oprócz przedstawienia podstawowych informacji biograficznych, opisuje w swoim artykule zbiory archiwalne po Łukaszeńskim, przekazane przez rodzinę kompozytora do Archiwum Kompozytorów Polskich BUW. Autorka opisuje, jakiego rodzaju są to zbiory, podaje na końcu artykułu ich skrócony wykaz. Wskazuje również na istniejące piśmiennictwo, jednak jest ono niepełne, ponieważ autorka nie odnotowała artykułów naukowych, pisząc: „Bibliografia dotycząca sylwetki kompozytora, poza hasłami encyklopedycz-

¹⁵ M. Łukaszeński, *Charakterystyka twórczości fortepianowej i pedagogicznej Wojciecha Łukaszeńskiego*, w: *Pedagogika* VII, red. S. Podobiński i R. Derbis, Prace Naukowe WSP w Częstochowie, WSP, Częstochowa 1998, s. 95–111.

¹⁶ Tenże, *Concertino Wojciecha Łukaszeńskiego...*, s. 9–52.

¹⁷ M.T. Łukaszeński, *Wojciech Łukaszeński — kompozytor, pedagog, organizator życia muzycznego*, Saeculum Christianum (1999)2, s. 123–138; tenże, *Życie i działalność Wojciecha Łukaszeńskiego*, w: *Między muzykologiczną refleksją...*, s. 296–311.

¹⁸ Tenże, *Działalność Zespołu Szkół Muzycznych w Częstochowie w latach 1945–1985*, w: *Edukacja Muzyczna I*, red. M. Popowska, Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, AJD, Częstochowa 2005, s. 125–159.

¹⁹ A. Kłaput-Wiśniewska, *Cante jondo w pieśniach do słów F.G. Lorki Wojciecha Łukaszeńskiego i Marka Minkova*, w: *Dzieło muzyczne i jego konteksty* (5), red. A. Nowak, Prace Zbiorowe nr 29, AM im. F. Nowowiejskiego, Bydgoszcz 2009, s. 243–254.

²⁰ E. Jasińska-Jędrasz, *Wojciech Łukaszeński — postać, którą warto przybliżyć*, w: *Biblioteka Muzyczna. Music Library 2007–2009*, red. S. Hrabia, A. Spóz, Stowarzyszenie Bibliotekarzy Polskich — Sekcja Bibliotek Muzycznych, Warszawa 2010, s. 133–144.

nymi, zamyka się we wspomnieniach, recenzjach i artykułach prasowych²¹. Wspomina także o książce M. Łukaszeńskiego, na której opiera swój artykuł. W przypisie odnotowuje istnienie trzech prac magisterskich²². W odniesieniu do książki *Muzyczne interludia. Recenzje, sprawozdania, refleksje, wywiady* pisze jedynie, że dotarła ona do jej rąk już po napisaniu artykułu²³.

Szeregu informacji o W. Łukaszeńskim dostarcza książka Henryka Czarniawskiego²⁴. W tej publikacji autor zamieścił kilka zróżnicowanych tekstów związanych z muzyką. Dwa obszernie rozdziały poświęcił zaprzyjaźnionym rodzinom muzyków: Frankiewiczów z Białegostoku, Dvarionasów z Litwy, zaś jeden rozdział — rodzinie Łukaszeńskich z Częstochowy i Warszawy²⁵. Wspomnieniowo-publicystyczny charakter tej książki nie pozwala jej zaliczyć do prac o charakterze naukowym, jednak ze względu na jej obszerną treść omawiam tę publikację w rozdziale poświęconym artykułom naukowym. W części o W. Łukaszeńskim²⁶ Czarniawski omawia jego życiorys, wyróżniając w nim podrozdziały: *Droga do dyplomu, Konfrontacje i studia zagraniczne, Między powołaniem a walką o byt*, a następnie przytacza wspomnienie *Tam chciałem dotrzeć, dokąd dobrzy przybyli utrudzeni*, pierwotnie opublikowane w książce M. Łukaszeńskiego²⁷.

5. ŹRÓDŁA ENCYKLOPEDYCZNE

Hasła o Łukaszeńskim zamieszczają następujące źródła encyklopedyczne: *Encyklopedia muzyczna PWM*, słownik *Kompozytorzy polscy 1918–2000*, *Leksykon polskich muzyków pedagogów*, brytyjskie wydanie encyklopedii biograficznej *International Who's Who in Music and Musicians*²⁸, *Przewodnik po muzyce fortepianowej*, jak również publikacje o charakterze encyklopedycznym o Częstochowie: *Słownik biograficzny ziemi częstochowskiej*, książki Bogdana Snocha (*Mały leksykon miasta i Mała encyklopedia Częstochowy*) i Juliusza Sętowskiego (*Cmentarz Kule w Częstochowie. Przewodnik biograficzny*). Hasła te zaczęły się pojawiać w publikacjach tego typu dopiero od 1995 roku (z wyjątkiem *Who's Who*). Wiele lat wcześniej starania W. Rudzińskiego, aby hasło o Łukaszeńskim

²¹ Tamże, s. 133.

²² Por. tamże, s. 133, przyp. nr 5.

²³ Por. tamże, s. 133, przyp. nr 4.

²⁴ H. Czarniawski, *Muzyka w moim życiu (zwierzenia nieprofesjonalne)*, Polihymnia, Lublin 2007.

²⁵ Tamże, rozdział *Muzyczna sztafeta W. M. P. J. M. W. J. Łukaszeńskich*, s. 243–279.

²⁶ Por. tamże, s. 243–261.

²⁷ Por. M. Łukaszeński, *Wojciech Łukaszeński...*, s. 79–83.

²⁸ *Łukaszeński, Wojciech*, w: *International Who's Who in Music and Musicians' Directory*, 9th. Edition, International Biographical Centre, Cambridge 1978. Brytyjska edycja, zawierająca krótki biogram Łukaszeńskiego, ukazała się krótko po śmierci kompozytora.

znalazło się w *Almanachu polskich kompozytorów współczesnych* M. Hanuszewskiej i B. Schaeffera²⁹ — przez wiele lat jedynym kompendium tego typu o kompozytorach polskich — nie przyniosły rezultatu³⁰.

W piątym tomie *Encyklopedii muzycznej PWM*³¹ zamieszczono skromne hasło zawierające podstawowe informacje o kompozytorze z jednozdaniową charakterystyką twórczości („Styl Ł. ewoluował od neoklas. stylizacji poprzez techniki aleatoryczne do programowej zwięzłości form; odznacza się intymnością i nastrojowością”) oraz wykazem ważniejszych kompozycji. Zwraca uwagę brak bibliografii.

*Mały leksykon miasta*³² jest mini-encyklopedią napisaną przez jednego autora — Bogdana Snocha. Krótkie hasła, ułożone alfabetycznie, dotyczą zarówno osób związanych z Częstochową, jak i różnych przejawów życia społecznego i dziejów Częstochowy. Autor umieścił w książce także hasło o W. Łukaszewskim. Podaje w nim najważniejsze informacje biograficzne (błędna data urodzenia — 16 zamiast 10 marca 1936 i ten sam błąd powieliła w *Małej encyklopedii Częstochowy*³³). Omawiając twórczość kompozytorską, autor wymienia wybrane nagrody, podaje informację o napisaniu przez Łukaszewskiego muzyki do sztuk teatralnych, wystawianych na deskach częstochowskiego Teatru Dramatycznego im. A. Mickiewicza, wymienia w ujęciu liczbowym utwory według obsady (jednakże liczby przez niego podane nie uwzględniają utworów wówczas nieukończonych, a obecnie uzupełnionych przez drugiego z synów kompozytora — Pawła i wydanych drukiem). O technice kompozytorskiej Snoch pisze jednym zdaniem, że „prezentowała szeroki wachlarz środków warsztatowych”³⁴. Z kolei *Mała Encyklopedia Częstochowy* tego autora zawiera hasło w większości oparte na wcześniejszej jego publikacji, jednakże nieco skrócone w porównaniu z pierwotną wersją. W obu ww. publikacjach B. Snoch nie podaje wykazu utworów i bibliografii. Natomiast w dwóch kolejnych wydawnictwach tego typu, napisanych przez B. Snocha wspólnie ze Stanisławem Podobińskim³⁵, nie ma już ani słowa o Łukaszewskim, choć w wydawnictwie oznaczonym jako tom II znajdu-

²⁹ M. Hanuszewska, B. Schaeffer, *Almanach polskich kompozytorów współczesnych*, wyd. III, PWM, Kraków 1982.

³⁰ Por. M. Łukaszewski, *Wojciech Łukaszewski...*, s. 8.

³¹ P. Gago, *Łukaszewski Wojciech*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM*, część biograficzna pod red. E. Dziębowskiej, tom 5 — kłł, PWM, Kraków 1997, s. 470.

³² B. Snoch, *Mały leksykon miasta*, Towarzystwo Przyjaciół Częstochowy, Częstochowa [1995], s. 62–63.

³³ Por. tenże, *Mała encyklopedia Częstochowy*, Towarzystwo Przyjaciół Częstochowy, Częstochowa 2002, s. 107.

³⁴ Tamże, s. 63.

³⁵ B. Snoch, S. Podobiński, *Encyklopedyczny słownik regionu częstochowskiego*, [tom I], WSP, Częstochowa 2000.

ją się hasła o innych muzykach Częstochowy i regionu: J. Cichoniu, L. Jelonku, E. Mąkoszy i E. Reszke³⁶.

W innej publikacji o charakterze encyklopedycznym, *Słowniku biograficznym ziemi częstochowskiej*³⁷, zamieszczono hasło o Łukaszeuwskim zawierające bardziej szczegółowe niż w publikacjach B. Snocha informacje biograficzne, wraz z podaniem wszystkich nagród za kompozycje, wykazem krajowych i zagranicznych festiwali, podczas których prezentowano utwory Łukaszeuwskiego, charakterystyką twórczości, pełnym spisem utworów i wyczerpującą bibliografią. W roku 1998 było to najobszerniejsze hasło encyklopedyczne o Łukaszeuwskim.

Z kolei książka Juliusza Sętowskiego³⁸ jest poświęcona monografii częstochowskiego cmentarza Kule i zawiera biogramy spoczywających tam znanych częstochowian. Hasło o Łukaszeuwskim zawiera więcej informacji niż *Encyklopedia muzyczna PWM* i publikacje B. Snocha. We wstępie do hasła J. Sętowski podaje również kilka informacji o ojcu kompozytora — Antonim (również pochowanym na cmentarzu Kule, w tym samym, rodzinnym grobowcu). W dalszej części podano analogiczne jak w innych hasłach o Łukaszeuwskim informacje biograficzne, poszerzone o krótką charakterystykę jego działalności na stanowisku dyrektora szkoły muzycznej i podkreślono inne związki z Częstochową (współpraca z teatrem, filharmonią, redakcjami prasowymi, organizacja koncertów, udział w jury konkursów muzycznych, napisanie melodii kuranta na wieżę częstochowskiego ratusza — siedziby Muzeum Częstochowskiego). W bibliografii odnotowano *Słownik biograficzny ziemi częstochowskiej*, książkę M. Łukaszeuwskiego oraz wzmiankę z „*Życia Częstochowy*” (1978 nr 13, s. 7) dotyczącą ojca kompozytora. Autor podaje również, co zrozumiałe w tego typu przewodniku, dokładną lokalizację nagrobka kompozytora.

Nieco obszerniejsze hasło o Łukaszeuwskim zamieszczono w słowniku *Kompozytorzy polscy 1918–2000*³⁹. Hasło to zawiera informacje biograficzne, krótką charakterystykę twórczości, wykazy nagród kompozytorskich, odznaczeń państwowych, ważniejszych kompozycji, dyskografię (do roku 1999) i bibliografię (do roku 2001).

³⁶ Tychże, *Słownik encyklopedyczny regionu częstochowskiego*, tom II, WSP, Częstochowa 2001.

³⁷ M. Łukaszeuwski, *Łukaszeuwski Wojciech (1936–1978), kompozytor, pedagog, krytyk muzyczny*, w: *Słownik biograficzny ziemi częstochowskiej*, tom I, red. A.J. Zakrzewski, WSP, Częstochowa 1998, s. 77–80.

³⁸ J. Sętowski, *Cmentarz Kule w Częstochowie. Przewodnik biograficzny*, AJD, Częstochowa 2005, s. 181.

³⁹ M.T. Łukaszeuwski, *Łukaszeuwski Wojciech*, w: *Kompozytorzy polscy 1918–2000*, red. M. Podhajski, tom II: *Biogramy*, AM im. S. Moniuszki w Gdańsku, AM im. F. Chopina w Warszawie, Gdańsk–Warszawa 2005, s. 548–550.

Natomiast w *Leksykonie polskich muzyków pedagogów*⁴⁰, chronologicznie najnowszej publikacji tego typu spośród omawianych, umieszczono hasło biograficzne bez wykazu kompozycji. Obok podstawowych danych biograficznych, dotyczących wykształcenia (podano nazwiska pedagogów Łukaszewskiego), pracy zawodowej, w hasle zawarto ogólną informację o twórczości, która ogranicza się do podania danych liczbowych (wskazano liczbę 67 utworów, następnie podano ich gatunki według obsady). Autor z nagród kompozytora uzyskanych za twórczość odnotowuje jedynie I nagrodę za *Nazywam ciebie morze*, a ponadto dołącza informacje o działalności prelegenckiej i publicystycznej W. Łukaszewskiego. Natomiast w literaturze wskazuje jedynie krótką notę o śmierci kompozytora („Ruch Muzyczny” 1978, nr 11, s. 4), artykuł M. Łukaszewskiego w „Saeculum Christianum” oraz hasło w *Encyklopedii muzycznej PWM*. Warto zauważyć, że choć *Leksykon* ukazał się w 2008 r., to prace nad nim trwały od początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia i wówczas redaktorzy *Leksykonu* otrzymali materiały do opracowania hasła od rodziny Łukaszewskiego, które później nie były aktualizowane, co tłumaczy pewne braki w tym biografii.

Charakter słownikowy ma również *Przewodnik po muzyce fortepianowej*⁴¹ pióra niżej podpisanego, w którym znalazło się hasło o W. Łukaszewskim, obejmujące — zgodnie z przyjętymi założeniami w tego typu wydawnictwach — krótki biogram, wykaz utworów fortepianowych, a następnie omówienia wybranych dzieł — *Concertina* i solowych kompozycji fortepianowych.

Innym rodzajem źródła jest katalog mikrofilmów Biblioteki Narodowej⁴², w którym umieszczono wykaz zmikrofilmowanych rękopisów muzycznych W. Łukaszewskiego, które na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku zostały przekazane przez rodzinę kompozytora do tej księżnicy.

6. PUBLICYSTYKA MUZYCZNA

Piśmiennictwo popularno-naukowe poświęcone W. Łukaszewskiemu liczy ponad 80 pozycji. Są to publikacje zróżnicowane, obejmujące artykuły, wywiady, wspomnienia, recenzje koncertowe i płytowe oraz drobne wzmianki. Publikacje te są podpisane przez konkretnych autorów, sygnowane inicjałem lub anonimowe. Wśród artykułów popularno-naukowych można odnaleźć zarówno poświęcone wprost W. Łukaszewskiemu, bądź dotyczące różnych przejawów życia muzycznego w Częstochowie, relacje z festiwalu czy informacje o szkole

⁴⁰ *Leksykon polskich muzyków pedagogów urodzonych po 31 grudnia 1870 roku*, red. K. Janczewska-Sołomko, SPAM, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2008, s. 295–296.

⁴¹ M.T. Łukaszewski, *Przewodnik po muzyce fortepianowej*, tom I: A–L, PWM, Kraków 2013 [w druku].

⁴² *Katalog mikrofilmów nr 27. Rękopisy muzyczne XIX–XX wieku*, tom 2: L–R, oprac. E. Wąsowska, Biblioteka Narodowa, Warszawa 2001, s. 32–38.

muzycznej, gdzie w różnych kontekstach pojawia się sylwetka W. Łukaszeńskiego. Ukazywały się one najczęściej na łamach prasy lokalnej („Życia Częstochowy”, „Gazety Częstochowskiej”, „Gazety w Częstochowie” — lokalnego dodatku do „Gazety Wyborczej”, „Nad Wartą”, „Dziennika Częstochowskiego 24 Godziny”, „Niedzieli”, „Aleje3”), w prasie śląskiej („Trybuna Robotnicza”) i ogólnopolskiej, w tym muzycznej („Ruch Muzyczny”, „Twoja Muza”, „Muzyka21”), a także — w kilku przypadkach — w prasie rosyjskiej. Omawiane artykuły zostały napisane między innymi przez następujących autorów: Marka Brzeźniaka⁴³, Sławomira Folfasińskiego⁴⁴, Ryszarda Gabryśa⁴⁵, Andrzeja Grądmiana⁴⁶, Marcina Łukaszeńskiego⁴⁷, Wandę Malko⁴⁸, Zofię Peret-Ziemlańską⁴⁹, Janusza Płoweckiego⁵⁰, Lucjana Prigożyna⁵¹, Kazimierza Rozbickiego⁵², Andrzeja Sułka⁵³, Małgorzatę Szczodrowską⁵⁴ i Tadeusza A. Zielińskiego⁵⁵. Ponadto odnotowano szereg drobnych publikacji prasowych związanych na różnych poziomach z W. Łukaszeńskim, lecz nie podpisanych lub sygnowanych tylko inicjałami. Są to najczęściej anonse i zapowiedzi koncertów, informacje o uzyskanych przez

⁴³ M. Brzeźniak, *Wierny rodzinemu miastu. Piąta rocznica śmierci Wojciecha Łukaszeńskiego*, Trybuna Robotnicza 12 IV 1983.

⁴⁴ S. Folfasiński, *O zagranicznych wojażach i najbliższych planach kompozytorskich*, Gazeta Częstochowska 2–8 XII 1975.

⁴⁵ R. Gabryś, *Polska muzyka współczesna w Częstochowie*, Ruch Muzyczny 7 VII 1974.

⁴⁶ A. Grądmian, *Ulubieńcy bogów umierają młodo. Wspomnienie o Wojciechu Łukaszeńskim*, 24 Godziny Dziennik Częstochowski 29 IV 1993.

⁴⁷ Między innymi: M. Łukaszeński, *Festiwal Muzyki Chóralnej. Pamięci Wojciecha Łukaszeńskiego*, Niedziela 4 I 1998; tenże, *Ocalić od zapomnienia. Wojciech Łukaszeński, Aleje 3*. Częstochowski Dwumiesięcznik Kulturalny (1996)4; tenże, *Twórca kultury muzycznej Częstochowy. W 20. rocznicę śmierci Wojciecha Łukaszeńskiego*, Niedziela 12 IV 1998; tenże, *Wojciech Łukaszeński — kompozytor; pedagog, działacz muzyczny, część I*, Muzyka21 (2001)11, część II, Muzyka21 (2001)12; tenże, *Wojciech Łukaszeński — kompozytor; pedagog, działacz muzyczny*, Śpiewak Śląski, 2006(1–2).

⁴⁸ Między innymi: W. Malko, *Częstochowa to nie tylko festiwale*, Ruch Muzyczny 15 IX 1974; też, *Koncert kompozytorski Wojciecha Łukaszeńskiego*, Gazeta Częstochowska 5 VI 1973; też, *Koncert kompozytorski Wojciecha Łukaszeńskiego*, Życie Częstochowy 29 V 1973.

⁴⁹ Z. Peret-Ziemlańska, *Wojciech Łukaszeński (1936–1978). Kompozytor, pedagog, publicysta, organizator życia muzycznego — wspomnienie w 30. rocznicę śmierci*, Twoja Muza (2008/2009)6.

⁵⁰ J. Płowecki, *Laureat nagrody Ministra Kultury. Pieśni do słów Haliny Poświatowskiej komponuje Wojciech Łukaszeński*, Życie Częstochowy 19–20 XI 1977.

⁵¹ L. Prigożyn, *Leningradzkaja Muzykalnaja Wiesna. Rozdzenie tradycji*, Leningradskaja Prawda 28 IV 1971.

⁵² K. Rozbicki, *W kręgu muzyki polskiej*, Głos Pomorza 18 II 1976.

⁵³ A. Sułek, *Wojciech Łukaszeński — twórca zapomniany*, Ruch Muzyczny 25 VII 1993.

⁵⁴ M. Szczodrowska, *Kompozytor i pedagog. Wojciech Łukaszeński*, Życie Częstochowy 9–10 IV 1983; też, *Wojciech Łukaszeński. Pozostawił po sobie trwałe ślad*, Życie Częstochowy 19–20 III 1988.

⁵⁵ T.A. Zieliński, *IX Wrocławski Festiwal Polskiej Muzyki Współczesnej*, Ruch Muzyczny 16–30 IV 1972.

Łukaszewskiego nagrodach, wiadomości o jubileuszach częstochowskiej szkoły muzycznej⁵⁶. Odrębną grupę publikacji popularno-naukowych stanowią wywiady z kompozytorem⁵⁷.

7. STRONY INTERNETOWE

Najobszerniejszym źródłem internetowym poświęconym Łukaszewskiemu jest strona internetowa www.lukaszewski.waw.pl. Zawiera ona informacje biograficzne o kompozytorze, katalog twórczości, w tym nagrania niektórych utworów. Na stronie zamieszczono również większość wspomnień z książki M. Łukaszewskiego o kompozytorze, bibliografię (z podziałem na książki, artykuły naukowe, popularno-naukowe, prace magisterskie oraz wywiady wraz z pełnym ich tekstem zamieszczonym na stronie), dyskografię, informacje o wydanych utworach, galerię ilustracji (zdjęcia, okładki płyt i nut, pamiątkowe medale itp.) oraz aktualności, w których znajdują się informacje o koncertach czy nowych wydaniach nutowych.

Biografię kompozytora zamieszczają także inne źródła internetowe. Obszerne hasło (zawierające informacje biograficzne, wykaz utworów i bibliografię) znajduje się na stronie popularnej Wikipedii⁵⁸. Hasła o kompozytorze zamieszcza również portal Polskiego Centrum Informacji Muzycznej⁵⁹, za którym to samo hasło przedrukował portal Culture.pl⁶⁰, wydawany pod patronatem Instytutu im. Adama Mickiewicza. Ponadto krótkie hasło o kompozytorze zawiera strona internetowa Polskiego Wydawnictwa Muzycznego⁶¹.

⁵⁶ Wykaz tych publikacji dokumentuje strona internetowa o W. Łukaszewskim, <www.lukaszewski.waw.pl>, (data dostępu: 29.10.2012).

⁵⁷ Między innymi: M. Brzeźniak, *Szkola z przeszłością*, Trybuna Robotnicza 12–13 VI 1976; J. Karkoszka, *Poezja dźwięków*, Trybuna Robotnicza 10–11 IV 1976; T. Kobic, *Kompozytor i pedagog*, Gazeta Częstochowska 29 V 1973; W. Malko, *Tradycja czy awangarda*, Nad Wartą (1977)9.

⁵⁸ Wikipedia. Wolna Encyklopedia, <pl.wikipedia.org/wiki/Wojciech_Lukaszewski>, (data dostępu: 29.10.2012).

⁵⁹ Strona internetowa Polskiego Centrum Informacji Muzycznej, <www.polmic.pl>, (data dostępu: 29.10.2012).

⁶⁰ Strona internetowa portalu Culture.pl, <www.culture.pl>, (data dostępu: 29.10.2012).

⁶¹ Strona internetowa Polskiego Wydawnictwa Muzycznego, <www.pwm.com.pl>, (data dostępu: 29.10.2012).

8. WZMIANKI

Drobne wzmianki o Łukaszewskim można znaleźć w książkach Anny Nowak⁶², Violetty Przech⁶³ i Ewy Kowalskiej-Zajac⁶⁴, w których wprawdzie nie ma żadnych omówień twórczości, jednakże utwory Łukaszewskiego reprezentujące omawiane gatunki zostały odnotowane w wykazach zamieszczonych na końcu tych książek. Kilka drobnych informacji dotyczących twórczości W. Łukaszewskiego zawarła w swojej książce, poświęconej problematyce fresku w muzyce polskiej, Hanna Kostrzewska⁶⁵. Autorka wyszczególnia *Freski wrocławskie* na baryton solo, głos recytujący, chór mieszany i orkiestrę (1969) W. Łukaszewskiego wśród 43 utworów, których tytuł zawiera słowo „fresk”, napisanych przez kompozytorów polskich XX i XXI wieku. Autorka interpretuje ponadto drugi człon tytułu „wrocławskie”, wskazując na konkurs kompozytorski we Wrocławiu, na którym W. Łukaszewski uzyskał wyróżnienie. Głębszej refleksji analitycznej nad tym utworem H. Kostrzewska jednak nie podjęła, koncentrując się na twórczości Z. Kozuba, K. Moszumańskiej-Nazar, G. Pstrokońskiej-Nawratil, M. Sawy, K. Serockiego, J. Stalmierskiego i R. Twardowskiego.

W kilku słowach wspomina o Łukaszewskim Leon Jelonek w książce *Z dziejów życia muzycznego w Częstochowie*⁶⁶. W krótkim rozdziale poświęconym szkole muzycznej odnotowuje fakt objęcia przez niego funkcji dyrektora częstochowskiej szkoły muzycznej i podaje kilka podstawowych informacji biograficznych (m.in. studia w Warszawie i Paryżu), a także informuje o obecności notki o W. Łukaszewskim w *Who's who*.

Drobne informacje o kompozytorze można odnaleźć w monografii Wandy Malko, poświęconej szkolnictwu muzycznemu w Częstochowie⁶⁷. Wspomina ona o W. Łukaszewskim kilkakrotnie, co ma związek z opisem przez nią dziejów tej placówki. Stąd znajdujemy informacje o przejściu przez Łukaszewskiego funkcji dyrektora szkoły⁶⁸ oraz podejmowanych przez niego działaniach na tym stanowisku. W innym miejscu autorka wymienia W. Łukaszewskiego wśród absolwentów szkoły (w gronie kompozytorów, do których zalicza też Sławomira Czarnieckiego, Pawła Łukaszewskiego, Iwonkę B. Szymańską i Juliusza Łu-

⁶² A. Nowak, *Współczesny koncert polski. Przemiany gatunku*, AM im. F. Nowowiejskiego, Bydgoszcz 1997, s. 305–306.

⁶³ V. Przech, *Polska twórczość na fortepian solo 1956–1985. Nowatorskie kierunki i techniki*, AM im. F. Nowowiejskiego, Bydgoszcz 2004, s. 312.

⁶⁴ E. Kowalska-Zajac, *XX-wieczny kwartet smyczkowy w twórczości kompozytorów polskich — przemiany, nurty, idee*, AM im. G. i K. Bacewiczów, Łódź 2005, s. 195 i 208.

⁶⁵ H. Kostrzewska, *Fresk w muzyce polskiej XX i XXI wieku. W poszukiwaniu differentia specifica*, AM im. I.J. Paderewskiego, Poznań 2012, s. 8, 54–55.

⁶⁶ L. Jelonek, *Z dziejów życia muzycznego w Częstochowie*, WSP, Częstochowa 1995, s. 66.

⁶⁷ W. Malko, *100 lat szkolnictwa muzycznego w Częstochowie 1904–2004*, OPK *Gaude Mater*, Częstochowa 2004.

⁶⁸ Por. tamże, s. 95.

ciuka)⁶⁹. Ponadto wspomina o W. Łukaszewskim, opisując sukcesy uczniów szkoły (gdy kompozytor był jednym z nich), omawiając działalność koncertową szkoły, wskazując również na koncerty kompozytorskie zorganizowane z okazji kolejnych jubileuszy szkoły i rocznic śmierci Łukaszewskiego⁷⁰.

W kolejnym zeszycie „Almanachu Częstochowy” (1993) zamieszczono kalendarium ważniejszych wydarzeń i faktów z dziejów Częstochowy⁷¹. Podaje ono jednozdaniową wzmiankę o urodzeniu się W. Łukaszewskiego w 1936 r., powielając wcześniejszy błąd z artykułu W. Malko w „Almanachu Częstochowy” (1989) w dacie urodzenia (16 zamiast 10 marca 1936)⁷². Z kolei Janusz Pawlikowski w swoim *Kalendarium częstochowskim*⁷³, przy dniu 13 kwietnia 1978, podaje informację o śmierci W. Łukaszewskiego i zamieszcza krótki biogram, w którym podkreśla związki kompozytora z Częstochową (autorstwo kuranta na ratuszowej wieży, kierowanie szkołą muzyczną, współpraca z Częstochowskim Towarzystwem Muzycznym, działalność publicystyczna), mniej uwagi poświęcając natomiast twórczości kompozytorskiej. Ponadto o Łukaszewskim można znaleźć kilka informacji w publikacji albumowej J. Pawlikowskiego, napisanej wspólnie z Jacentym Dędkiem, poświęconej Częstochowie⁷⁴.

Wzmianki o W. Łukaszewskim można również znaleźć w pracy poświęconej festiwalowi im. G. Bacewicz, napisanej przez Marylę Renat⁷⁵. Autorka powołuje się w swoim tekście na artykuły W. Łukaszewskiego o tym festiwalu (publikowane w „Ruchu Muzycznym”) i przytacza cytaty z tych publikacji.

Informacje poświęcone Łukaszewskiemu znalazły się ponadto w książce o Halinie Poświatowskiej⁷⁶. Kompozytor rozpoczął pracę nad cyklem pieśni do jej wierszy, jednakże jego przedwczesna śmierć w 1978 r. udaremniła te plany. We wzmiankowanej publikacji znalazł się cytat z wypowiedzi kompozytora, który mówił o swoich planach kompozytorskich („Życie Częstochowy” 1977, nr 273), a także z książki M. Łukaszewskiego, w której znalazły się informacje o nadmienionym powyżej cyklu pieśni.

⁶⁹ Por. tamże, s. 125.

⁷⁰ Por. tamże, s. 150–153.

⁷¹ *Kalendarium*, oprac. M. Batorek, Almanach Częstochowy (1993)6, s. 105.

⁷² Por. tamże, s. 112.

⁷³ *Kalendarium częstochowskie, czyli wybór dat z historii miasta i jego mieszkańców od roku 1220*, oprac. J. Pawlikowski, Wydawnictwo Kropka, Częstochowa 2001, s. 73.

⁷⁴ Por. J. Dędek, J. Pawlikowski, *Częstochowa dla każdego*, Dziennik Zachodni — Oddział w Częstochowie, Katowice–Częstochowa 1999, s. 78.

⁷⁵ M. Renat, *Polski Festiwal Skrzypcowy im. Grażyny Bacewicz w Częstochowie 1968–1987. Dzieje, recepcja, profile*, WSP, Częstochowa 2003.

⁷⁶ Por. E. Wróbel, *Ślady istnienia, znaki pamięci — Halina Poświatowska i Częstochowa*, w: *Halina Poświatowska. Czytanie wielokrotne*, red. A. Czajkowska, E. Hurnikowa, A. Wypych-Gawrońska, Muzeum Częstochowskie, Częstochowa 2010, s. 175.

Omówione powyżej pozycje niewiele wnoszą do piśmiennictwa o Łukaszewskim. Mają jednak wartość informacyjną, wskazując, że postać kompozytora została dostrzeżona i odnotowana w tych publikacjach.

9. PODSUMOWANIE

Piśmiennictwo o W. Łukaszewskim wydaje się bogate i zróżnicowane. Istnieją jednak obszary dotąd niezbadane. Nie podejmowano badań nad twórczością symfoniczną, w niewielkim zakresie pisano o utworach kameralnych i wokально-instrumentalnych, nie badano również partytur z zakresu muzyki teatralnej. Warto pokusić się o stworzenie „portretu psychologicznego” kompozytora — na podstawie wywiadów z nim przeprowadzonych, wspomnień, listów czy samych utworów w kontekście biograficznym, analizowanych na przykład pod kątem doboru tekstów literackich do dzieł wokalnych i wokально-instrumentalnych. Życie i twórczość kompozytora mogłyby również stać się tematem dysertacji doktorskiej, w której w sposób wszechstronny i kompleksowy zostałaby omówiona i zanalizowana jego twórczość w świetle muzyki polskiej okresu, w którym żył. Byłoby pożądane, aby w kolejnym suplemencie *Encyklopedii muzycznej PWM* (na litery kł) znalazło się przynajmniej uzupełnienie hasła o Łukaszewskim. Warto dodać, że w przygotowaniu jest obszerna, kilkutomowa *Encyklopedia Częstochowy*, w której — jak można przypuszczać — znajdzie się biogram Łukaszewskiego.

THE STATE OF RESEARCH ON THE LIFE AND WORKS OF WOJCIECH ŁUKASZEWSKI (1936–1978)

Summary

The literature about composer Wojciech Łukaszewski includes two books, nine scholarly articles, five theses, over 80 newspaper articles and web pages. The book by M. Łukaszewski (ed. WSP, Częstochowa 1997) contains a description of the life history and memories of W. Łukaszewski as well as a thematic catalogue of Łukaszewski's works. The book *Musical Interludes* is the first, complete edition of the collected journalistic work of Łukaszewski, which covers 126 reviews and 7 interviews. So far, nine scientific articles about Łukaszewski have appeared in scholarly journals in Częstochowa, Katowice, Bydgoszcz and Warsaw. Bibliographic entries about Łukaszewski are inscribed in: *Musical Encyclopedia of PWM*, the dictionary *Polish Composers between 1918–2000*, *Lexicon of Polish Music Teachers*, *International Who's Who in Music and Musicians* and others. A list of literature about the composer can be found at a webpage dedicated to him: www.lukaszewski.waw.pl

Trans. Bartłomiej Swobodziński

Keywords: article, composer, Częstochowa, encyclopedia, music journalism, Master's thesis, Wojciech Łukaszewski

Nota o Autorze: dr Marcin Tadeusz Łukaszewski, adiunkt na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie. Zainteresowania naukowe: polska muzyka chóralna o tematyce religijnej XX wieku, pianistyka i polska muzyka fortepianowa.

Słowa kluczowe: artykuł, Częstochowa, encyklopedia, kompozytor, praca magisterska, publicystyka muzyczna, Wojciech Łukaszewski

KLAUDIUSZ BIEŃKO
UMFC, Warszawa

DZIAŁALNOŚĆ ORGANMISTRZOWSKA WŁODZIMIERZA TRUSZCZYŃSKIEGO

1. WPROWADZENIE I STAN BADAŃ

Bogata działalność organmistrzowska Włodzimierza Truszczyńskiego nie doczekała się jeszcze większej ilości opracowań. Dotychczas powstała jedna praca dyplomowa w całości poświęcona działalności organmistrza, napisana przez autora artykułu¹. Wyposażenie zakładu organmistrzowskiego W. Truszczyńskiego było natomiast przedmiotem badań Magdaleny Ziaj w pracy magisterskiej *Wyposażenie warsztatów organmistrzowskich na podstawie literatury i badań własnych*². Ukazał się także artykuł o. Waldemara Kapcia OP, zatytułowany *Charakterystyka organów Włodzimierza Truszczyńskiego*³. Dorobek organmistrzowski Stefana Truszczyńskiego — ojca Włodzimierza — przedstawił ks. Stefan Król w pracy magisterskiej *Struktura brzmienia organów firmy Stefana Truszczyńskiego zbudowanych w latach 1935–1965*⁴.

Działalność W. Truszczyńskiego omawiam w ogólnych zarysach, ponieważ przedmiotem szczegółowych rozważań będzie ona w odrębnej publikacji. Szczególnie pomocne w rekonstrukcji wielu faktów okazały się relacje ustne osób

¹ K. Bieńko, *Budownictwo organowe Włodzimierza Truszczyńskiego w Archidiecezji Warszawskiej. Dzieje zakładu organmistrzowskiego i specyfika instrumentów*, [promotor: dr M. Łukaszewski], UKSW, Warszawa 2012.

² M. Ziaja, *Wyposażenie warsztatów organmistrzowskich na podstawie literatury i badań własnych*, [promotor: ks. prof. dr hab. J. Chwałek], KUL, Lublin 2000.

³ W. Kapeć, *Charakterystyka organów Włodzimierza Truszczyńskiego*, w: *Organy i muzyka organowa*, t. 12, Prace specjalne 61, red. J. Krassowski i in., AMiSM, Gdańsk 2003, s. 173–184.

⁴ S. Król, *Struktura brzmienia organów firmy Stefana Truszczyńskiego zbudowanych w latach 1935–1965*, [promotor: ks. doc. dr hab. J. Chwałek], KUL, Lublin 1989.

związanych z organmistrzem⁵, jak również dokumenty odnalezione w zbiorach prywatnych rodziny Truszczyńskich⁶.

2. SYTUACJA SZTUKI ORGANMISTRZOWSKIEJ W POLSCE I DZIAŁALNOŚĆ CZOŁOWYCH POLSKICH ORGANMISTRZÓW W DRUGIEJ POŁOWIE XX WIEKU

Na skutek zmian ustrojowych po II wojnie światowej została znacznie utrudniona bądź całkowicie zahamowana współpraca i wymiana handlowa z krajami Europy Zachodniej. W wyniku braku wymiany informacji pogłębiało się zapóźnienie, w jakim organmistrzostwo polskie zaczynało pozostawać względem zachodniego. Idee Orgelbewegung w naszym kraju znalazły znikomą oddźwięk⁷. W Polsce budowano najczęściej organy o wiatrownicach stożkowych, pneumatycznej lub elektropneumatycznej trakturze gry, z charakterystycznymi „parawanowymi” prospektami, wątpliwej urody tak wizualnej, jak i brzmieniowej. Sporadycznie stosowano wiatrownice upustowe (Ginter Miklis⁸, Czesław Kruszewski⁹, Tadeusz Rajkowski¹⁰). Wiatrownice klapowo-zasurowe w pojedynczych przypadkach sprowadzano z zagranicy i montowano w szczególności „reprezentacyjnych” organach (np. organy firmy Dominika /II/ Biernackiego w PWSM w Warszawie i organy Czesława Kruszewskiego w archikatedrze warszawskiej)¹¹. Do ogólnie niskiej jakości wytwarzanych w naszym kraju instrumentów przyczyniały się też utrudnienia, które wynikały z polityki komunistycznych władz wobec prywatnych przedsiębiorców (np. nakładanie domiaru podatkowego, co często prowadziło do bankructwa) oraz Kościola¹². Inaczej niż w NRD czy Czechosłowacji, w powojennej Polsce nie upaństwowiono żadnego z zakładów organmistrzowskich. Ich pozostawanie w prywatnych rękach w no-

⁵ W wielu przypadkach te relacje, wobec braku źródeł drukowanych, były jedynymi źródłami informacji.

⁶ Za możliwość zapoznania się z tymi dokumentami oraz udostępnienie archiwum wyrażam w tym miejscu podziękowanie Hannie Truszczyńskiej.

⁷ Por. J. Erdman, *Organy, poradnik dla użytkowników*, Wyd. Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1989, s. 26; J. Gołos, *Organoznawstwo historyczne*, AMFC, Warszawa 2004, s. 67.

⁸ Por. O. Nowakowski, *Działalność zabrzańskiego budowniczego organów Gintera Miklisa w latach 1948–1958*, w: *Organy na Śląsku*, t. 2, *Zeszyty Naukowe* 30, red. J. Gembalski, AM im. K. Szymanowskiego w Katowicach, Katowice 2000, s. 150, 152.

⁹ Por. Relacje ustne P. Pasternaka (W-wa, 10.01.2012) i A. Kamińskiego (W-wa, 07.02.2012), cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 22.

¹⁰ Por. S. Król, *Struktura brzmienia...*, s. 6, 9, 11–12; Relacja ustna Z. Rajkowskiej (Włocławek, 27.07.2012), cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 22.

¹¹ Por. Relacja ustna A. Kamińskiego (W-wa, 07.02.2012), cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 23.

¹² Por. J. Kukla, *Drogi i bezdroża polskiego budownictwa organowego u progu XXI wieku*, w: *Polska muzyka organowa na przełomie wieków. Podsumowania i prognozy*, red. M. Szoka, AMFC, Warszawa 2001, s. 29; Relacja ustna H. Truszczyńskiej (W-wa, 09.01.2012), cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 23.

wej rzeczywistości ustrojowej znacznie komplikowało zaopatrzenie w niezbędne do produkcji materiały (zwłaszcza metale, z których wykonywano piszczałki), stąd w wielu organach z tamtych czasów stosowane były materiały zastępcze lub części używane¹³.

Na terenie tzw. Ziemi Odzyskanych w opuszczonych kościołach znajdowało się wiele dobrej klasy organów z różnych epok, które przestały być używane wskutek nowej sytuacji społeczno-politycznej. Dużą ich ilość wywieziono w inne rejony Polski. Niektóre uratowano w ten sposób od dewastacji. Często były jednak przypadki, gdy instrumenty takie rozbierano, a z ich części montowano rzekomo nowe organy¹⁴.

W latach 70., w wyniku częściowego otwarcia Polski na wpływy zachodnie, także i polscy organmistrzowie nawiązywali współpracę z tamtejszymi kolegami po fachu. Także do Polski zaczęły docierać idee powrotu do budowy organów mechanicznych, nawiązujących do epoki baroku¹⁵. Pojawiły się instrumenty zbudowane przez firmy zagraniczne: z NRD (Eule — kościół MB Nieustającej Pomocy w Mielcu¹⁶; Sauer — PSM im. F. Chopina w Olsztynie; Schuke — Akademia Muz. w Krakowie), Czechosłowacji (Rieger-Kloss — Filharmonia Pomorska w Bydgoszczy)¹⁷, a nawet z RFN (Beckerath — kościół NMP Królowej Polski — „Arka Pana” w Krakowie-Nowej Hucie; Hammer — Akademia Muz. w Krakowie; Hillebrand — Bazylika Mariacka w Gdańsku). Zaczęto również dostrzegać konieczność ochrony i konserwacji zabytkowych organów — powstały odpowiednie oddziały przy Pracowniach Konserwacji Zabytków w Toruniu (1971) i Krakowie (1972)¹⁸.

¹³ Por. J. Kupińska, *Organmistrzowska Firma Kamińskich: monografia*, [promotor: ks. prof. dr hab. J. Pikulik], ATK, Warszawa 1998, s. 35, 43; J. Gołos, *Organoznawstwo...*, s. 67.

¹⁴ Powyższa problematyka jest treścią artykułów W.J. Brylli, publikowanych głównie na łamach czasopisma „Sudety”, m.in.: *Wrocławskie nabytki*, *Sudety* (2012)3/132, s. 28–30; tenże, *Zabrać i przywieźć*, *Sudety* (2012)6/135, s. 16–17; tenże, *Udokumentowane translokacje dolnośląskich organów*, w: *Organy na Śląsku*, t. 4, red. J. Gembalski, AM im. K. Szymanowskiego w Katowicach, Katowice 2012, s. 47–75. Por. także: J. Gołos, *Organoznawstwo...*, s. 66–67; tenże, *Warszawskie organy*, t. 2: *Zabytki*, Fundacja Artibus, Warszawa 2003, s. 171; M. Trzaskalik-Wyrwa, *Organy ze Śląska w diecezji siedleckiej i drohiczyńskiej*, w: *Organy na Śląsku*, t. 4, s. 77–92.

¹⁵ Por. J. Erdman, *Organy...*, s. 26.

¹⁶ Wszystkie informacje o omawianych poniżej instrumentach są wynikiem ustaleń autora uzupełnionymi danymi pochodzącymi z witryny internetowej: Polskie Wirtualne Centrum Organowe, <<http://www.organy.art.pl>>, (data dostępu: 13.01.2012).

¹⁷ Por. M. Pietkiewicz, *Nowe organy w Filharmonii Pomorskiej*, *Ruch Muzyczny* 22(1978)5, s. 14.

¹⁸ Por. B. Bielawski, *Program dalszej działalności Ośrodka Dokumentacji Zabytków w zakresie ochrony zabytkowych organów w Polsce*, w: *Biuletyn Informacyjny PKZ*, nr 30, Materiały z konferencji organowej, Toruń 21–22 listopada 1974 r., red. W. Kaczmarzyk i in., Warszawa 1975, s. 3; J. Chwałek, *Budowa organów. Wprowadzenie do inwentaryzacji i dokumentacji zabytkowych organów w Polsce*, Biblioteka Muzealnictwa i Ochrony Zabytków, Seria B, t. 31, Warszawa 1971; drugi nakład, KUL, Lublin 1973, s. 15–16; M. Dorawa, *Działalność konserwatorska w zakresie ochrony zabytkowych organów na terenie Polski Północnej po II wojnie światowej*, w: *Organy*

W 1976 r., w kościele św. Mikołaja Bpa w Łomnej, Kazimierz Sajdowski zbudował pierwsze polskie powojenne organy mechaniczne (I+P/12), a dwa lata później kolejny taki instrument w kościele MB Królowej Polski (II+P/21) w Warszawie¹⁹. W 1977 r. Tadeusz Rajkowski ukończył budowę organów mechanicznych w kościele MB Bolesnej w Zawadzie (dziś dzielnica Nowego Sącza; II+P/23)²⁰, zaś w 1979 r. Józef Mollin — w kościele św. Stanisława Bpa w Jaktorowie (II+P/19)²¹. W ślad za tymi organmistrzami budowę organów mechanicznych podjęły również największe polskie firmy — Włodzimierza Truszczyńskiego²², Zygmunta Kamińskiego²³ oraz Jana i Dariusza Zychów²⁴. Ten kierunek kontynuowany jest do dziś.

Wśród firm organmistrzowskich działających w Polsce w drugiej połowie XX wieku największe znaczenie miało kilka zakładów. Były to firmy Biernackich, Kamińskich i Truszczyńskich.

Pierwszym z organmistrzowskiego rodu Biernackich był Hugo Ernest Biernacki (1830–1884)²⁵. Profesję ojca przejęli jego synowie: Dominik /I/ (1870–1928), działający w Dobrzyniu nad Wisłą, Płocku, Łucku na Wołyniu i Włocławku²⁶, oraz Waclaw /I/ (1878–1954), który działał w Wilnie, Białymstoku, Warszawie i Krakowie²⁷, a także wnukowie Waclaw /II/ (1901–1968) i Dominik

i muzyka organowa, t. 4, Prace specjalne 27, red. J. Krassowski i in., AMiSM, Gdańsk 1982, s. 77–94; tenże, *Organy Torunia i okolicznych kościołów*, Toruński Oddział Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Toruń 2011, s. 54–55.

¹⁹ Por. J. Erdman, *Organy...*, s. 26.

²⁰ Por. J. Marczuk, *Mistrzowie rękodziela: pół wieku cechowego rzemiosła artystycznego (1945–1995)*, Wyd. Bis-Press, Warszawa 1995, s. 127; Protokół odbioru końcowego organów firmy Tadeusza Rajkowskiego w kościele MB Bolesnej w Zawadzie k. Nowego Sącza z dnia 12.09.1977 [kopia].

²¹ Por. J. Erdman, *Organy...*, s. 26.

²² Por. Ulotny druk reklamowy *150 lat Zakładów Organowych Biernacki-Truszczyński 1848–1998*.

²³ Por. przypis 37.

²⁴ Por. Zakłady Organowe Zych, <<http://www.zych.com/index.php?page=content&content=Historia&lang=pl>>, (data dostępu: 20.01.2012).

²⁵ Por. A. Pietrzyk, *Działalność organmistrzowska rodziny Biernackich*, w: *Organy i muzyka organowa*, t. 4, s. 158–159, 161; W.Z. Łyjak, *Organy na Mazowszu w Diecezji Płockiej od 1818 do 1925 roku*, TNP, Płock 2008, s. 92–93, 104.

²⁶ Por. W.Z. Łyjak, *Organy na Mazowszu...*, s. 104–108, 336–340; A. Pawlak, *Biernacki*, w: *Encyklopedia Muzyczna PWM*, t. 1: *AB Część biograficzna*, red. E. Dziebowska i in., PWM, Kraków 1979, s. 318; A. Pietrzyk, *Działalność organmistrzowska rodziny Biernackich*, s. 161–164; *Śpiew kościelny*, 1902, s. 123 [wzmianka o firmie D. Biernackiego, brak autora i tytułu], cyt. za: S. Król, *Struktura brzmienia...*, s. 5.

²⁷ Por. J. Gołos, *Warszawskie organy*, t. 1: *Historia*, Fundacja Artibus, Warszawa 2003, s. 220; W.Z. Łyjak, *Organy na Mazowszu...*, s. 108, 111–113; A. Pawlak, *Biernacki*, s. 318; A. Pietrzyk, *Działalność organmistrzowska rodziny Biernackich*, s. 165–167.

/II/ (1906–1970) — synowie Dominika /I/²⁸. Po zakończeniu działań wojennych Waclaw /II/ otworzył w 1945 r. warsztat w Krakowie (działał jeszcze w 1965 r.)²⁹. W tym czasie Waclaw /I/ wznowił działalność w Warszawie³⁰. W 1960 r. Dominik /II/ otworzył w Warszawie własny zakład. Po jego śmierci firmę przejęła siostra, Aleksandra Biernacka-Grandys (firma istniała do 1986 r.)³¹. W 1956 r. wyodrębniono z oddziału krakowskiego zakład zajmujący się produkcją kontuarów i innych części organowych, którego właścicielką została Wanda Biernacka. Zakład ten, prowadzony obecnie przez Tadeusza Macurę, działa do dziś³².

Firma Biernackich była największą w powojennej Polsce i działała na obszarze całego kraju. Największe organy zbudowała w Bazylice Archikatedralnej Świętej Rodziny w Częstochowie (1949, IV+P/101), Bazylice Bożego Ciała w Krakowie (1958–1963, IV+P/72), PWSM w Warszawie (1966, IV+P/62). Budowano niemal wyłącznie organy o pneumatycznej i elektropneumatycznej trakturze i wiatrownicach stożkowych.

Z firmy Biernackich wywodziło się wielu organmistrzów. W okresie krakowskim pracowali w niej i później usamodzielnili się: Józef Buła (działał głównie w diecezji kieleckiej i sandomierskiej), Henryk Siedlar (w archidiecezji krakowskiej, jego działalność obecnie kontynuuje syn Jacek), Eugeniusz i Stanisław Bałchanowie oraz Stanisław Ziaja (w diecezji przemyskiej)³³.

Firma Zygmunta Kamińskiego założona została w roku 1924³⁴. W 1948 r. do spółki z Zygmuntem Kamińskim przystąpili jego synowie: Zygmunt (1924–

²⁸ Por. W.Z. Łyjak, *Organy na Mazowszu...*, s. 106; A. Pietrzyk, *Działalność organmistrzowska rodziny Biernackich*, s. 168, 170; M. Szymanowicz, *Zabytkowe organy w województwie radomskim*, ODZ, Warszawa 1998, s. 297; Relacja ustna H. Truszczyńskiej (W-wa, 19.01.2013).

²⁹ Por. Ulotny druk reklamowy...; J. Gembalski, *Nie zachowane organy zabytkowe na terenie Archidiecezji Katowickiej*, w: *Organy na Śląsku*, t. 3, red. J. Gembalski, AM im. K. Szymanowskiego w Katowicach, Katowice 2004, s. 50, 66; A. Pietrzyk, *Działalność organmistrzowska rodziny Biernackich*, s. 167, 169.

³⁰ Por. Archiwum Archidiecezjalne Warszawskie [dalej: AAW], *Oferta na budowę organów w katedrze warszawskiej*, sygn. A.IX.S.T.311–2006, s. 1, 3; A. Pietrzyk, *Działalność organmistrzowska rodziny Biernackich*, s. 166; Relacja ustna Z. Rajkowskiej (Włocławek, 27.07.2012), cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 26.

³¹ Por. J. Gołos, *Warszawskie organy*, t. 1: *Historia*, s. 220; A. Pietrzyk, *Działalność organmistrzowska rodziny Biernackich*, s. 168, 170; Relacje ustne P. Pasternaka (W-wa, 10.01.2012) i H. Truszczyńskiej (W-wa, 09.01.2012), cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 27.

³² Por. A. Pietrzyk, *Działalność organmistrzowska rodziny Biernackich*, s. 167; Relacje ustne P. Pasternaka (W-wa, 10.01.2012) i H. Truszczyńskiej (W-wa, 29.06.2012). H. Truszczyńska w rozmowie z autorem artykułu podaje, że Wanda Biernacka była córką Waclawa /I/ Biernackiego, cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 27.

³³ Por. M. Szymanowicz, *Zabytkowe organy...*, s. 298; M. Ziaja, *Wyposażenie warsztatów...*, s. 99, 101; Relacja ustna P. Pasternaka (W-wa, 10.01.2012), cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 28.

³⁴ Por. J. Gołos, *Polskie organy...*, s. 111; J. Kupińska, *Organmistrzowska...*, s. 11–12, 16; Z. Patej, *Ewolucja budownictwa organowego w organmistrzowskiej firmie Kamińskiego w Warszawie*,

2008), Janusz (1929–2002) i Edmund (1930–1993)³⁵. Początkowo firma budowała organy niemal wyłącznie o trakturze pneumatycznej³⁶ oraz o późnoromantycznej estetyce brzmieniowej (kościół MB Loretańskiej, 1931, 2+P/16). W 1960 r. powstały pierwsze organy elektropneumatyczne w kościele Niepokalanego Poczęcia NMP w Górze Kalwarii (III+P/35). W latach 1978–1981 Kamińscy zbudowali swoje pierwsze organy mechaniczne do kaplicy SS. Franciszkanek Rodziny Maryi w Warszawie (II+P/11). Od drugiej połowy lat 80. zakład wykonuje wyłącznie instrumenty o tej trakturze³⁷.

Do najbardziej znanych instrumentów tej firmy należą m.in. organy w kościele NSPJ w Gdyni (1971–72, IV+P/102), w kaplicy NMP na Jasnej Górze (1987, III+P/34) czy w kościele Św. Ap. Piotra i Pawła parafii św. Barbary w Warszawie (2001, III+P/50). Znaczącym osiągnięciem są także organy w kościele Opatrzności Bożej w Katowicach-Zawodziu (1999, III+P/41), których dyspozycja opracowana jest w stylu baroku francuskiego, jak również w kościele Świętej Rodziny i św. Maksymiliana Kolbego w Katowicach-Brynowie (2003, III+P/37) w stylu północnoniemieckiego baroku³⁸.

Z firmy Z. Kamińskiego wywodzą się organmistrzowie: Czesław Kruszewski, Kazimierz Majszczyk, Bronisław Pulsza (spółka w latach 1949–ok. 1956, później odłączył się od niej Kruszewski) i Jan Zych. Wykształcili się w niej także piszczałkarze (Jan Chaciński, Stanisław Wocial, Tadeusz Niżnik)³⁹.

[promotor: prof. dr hab. J. Serafin], AMFC, Warszawa 2003, s. 6, 86; B. Vogel, *Przemysł muzyczny Warszawy w dwudziestoleciu międzywojennym*, Muzyka 30(1985)3–4, s. 77.

³⁵ Por. J. Kupińska, *Organmistrzowska...*, s. 38–39, 41–42, 49; J. Marczuk, *Mistrzowie rękodziela...*, s. 73–74.

³⁶ Por. A. Kozak, *Projekty prospektów organowych warszawskiej firmy organowej Kamińskich w latach 1900–1960*, [promotor: doc. dr hab. A. Olszewski], ATK, Warszawa 1986, s. 20; J. Kupińska, *Organmistrzowska...*, s. 44.

³⁷ Por. A. Kozak, *Projekty prospektów...*, s. 23, 28–30; J. Kupińska, *Organmistrzowska...*, s. 44, 99–115; Z. Patej, *Ewolucja budownictwa organowego...*, s. 10, 20, 48–53; J. Wierzbicki, *Warszawskie organy kościelne po 1945 r.: budowa, konserwacja, stan obecny*, [promotor: dr hab. J. Gołos], ATK, Warszawa 1991, s. 34.

³⁸ Por. J. Gembalski, „*Organy Buxtehudego*” w *Katowicach-Brynowie*, (rozm. S. Kosz), *Ruch Muzyczny* 47(2003)26, s. 10–13; J. Kupińska, *Organmistrzowska...*, s. 72–73; W. Szymański, *Obecne instrumentarium organowe Katowic w aspekcie koncertowo-repertuarowym*, w: *Śląskie Organy II, Materiały konferencji organoznawczej zorganizowanej przez Katedrę Muzyki Kościelnej i Wychowania Muzycznego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego oraz Studium Muzyki Kościelnej w dniu 30 marca 2011 roku*, Sympozja 81, red. G. Poźniak i in., Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2011, s. 84–85; M. Urbańczyk, *Ochrona i konserwacja organów zabytkowych na tle rozwoju sztuki organmistrzowskiej. Wybrane problemy*, AM im. K. Szymanowskiego w Katowicach, Katowice 2011, s. 282–288.

³⁹ Por. Archiwum firmy Kamińskich, *Wykaz imienny robotników powyżej 18 lat* [brak bliższych danych]; J. Gołos, *Warszawskie organy*, t. 1: *Historia*, s. 232, 234, 238; Zakłady Organowe Zych, <<http://www.zych.com/index.php?page=content&content=Historia&lang=pl>>, (data dostępu: 20.01.2012).

W Wielkopolsce nieprzerwanie od początków XX w. działała firma Polcynów z Poznania, specjalizująca się w restaurowaniu zabytkowych instrumentów (m. in.: Bazylika Zwiastowania NMP w Leżajsku). Od okresu międzywojennego dołączyli Ludwik Saganowski i Władysław Kaczmarek z Wronek, wychowanek Dominika /I/ Biernackiego, który wykształcił licznych uczniów: Bronisława Cepkę, Jarosława Kałużyńskiego, Andrzeja Mężała i Mariana Nawrot⁴⁰.

W północnej Polsce ważnym ośrodkiem budownictwa organowego była Bydgoszcz. Po zakończeniu II wojny światowej szerszą działalność na terenie Kujaw i Pomorza rozwinął Józef Sobiechowski, który przed wojną kształcił się w firmie Mieczysława Wybrańskiego⁴¹. Jego uczniami byli: Kazimierz Sobiechowski, Kazimierz Sajdowski, Kazimierz Urbański, Ryszard Wencel oraz Józef Mollin, mający swój zakład w Odrach k. Chojnic⁴². W Bydgoszczy istniały również dwa ważne zakłady piszczałkarskie Kazimierza Iglowskiego i Czesława Leszczyńskiego, zaopatrujące większość firm organmistrzowskich w Polsce⁴³. W Gdańsku, a później w Kartuzach, działał były pracownik firmy Josepha Gobelę, Fryderyk Szwarz, z którego zakładu wywodzili się: Ryszard Plenikowski i Józef Adamczyk⁴⁴. Samodzielną działalność organmistrzowską prowadził również B. Berndt w Wałczu⁴⁵.

⁴⁰ Por. Miesięcznik Kościelny dla Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Warszawskiej 38(1922)11, s. 48 [wzmianka o firmie L. Saganowskiego, brak autora i tytułu]; M. Dorawa, *Organy Torunia...*, s. 46; J. Gołos, *Polskie organy...*, s. 111–112; G. Poźniak, *Organy Bronisława Cepki w diecezji opolskiej*, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 24(2004), s. 391; K. Rottermund, *Budownictwo instrumentów muzycznych na terenie Wielkopolski w XIX i I. połowie XX wieku*, Wyd. Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2002, s. 110, 119–120; tenże, *Nowe informacje o wielkopolskich organmistrzach z XIX–XX wieku*, w: *Organy i muzyka organowa*, t. 7, Prace specjalne 44, red. J. Krassowski i in., AMiSM, Gdańsk 1988, s. 76–77; Firma organmistrzowska Nawrot & synowie, <<http://www.nawrotorgany.pl/historia.html>>, (data dostępu: 11.01.2012); Firma organmistrzowska Władysław Cepka, <<http://www.organywladyslawcepka.pl/www/index.html>>, (data dostępu: 09.06.2012); Relacja ustna W.Z. Łyjaka (Lewiczyn, 15.02.2012), cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 33.

⁴¹ Por. M. Dorawa, *Organy Torunia...*, s. 46; J. Gołos, *Polskie organy...*, s. 112; Z. Pruss i in., *Bydgoski Leksykon Muzyczny*, Kujawsko-Pomorskie Towarzystwo Kulturalne, Bydgoszcz 2004, s. 537–538, 655; K. Rottermund, *Budownictwo instrumentów muzycznych...*, s. 121, 125; tenże, *Nowe informacje...*, s. 77–78.

⁴² Por. J. Marczyk, *Mistrzowie rękodziela...*, s. 104; Z. Pruss, *Bydgoski Leksykon...*, s. 514, 538, 613; K. Rottermund, *Nowe informacje...*, s. 78; Organmistrzostwo Zdzisław Mollin, <<http://www.mollin-organy.com.pl/o-firmie/>>, (data dostępu: 21.01.2012).

⁴³ Por. M. Dorawa, *Organy Torunia...*, s. 46; Z. Pruss, *Bydgoski Leksykon...*, s. 319–320.

⁴⁴ Por. J. Janca, *O działalności organmistrzowskiej rodziny Goebłów w setną rocznicę założenia firmy*, w: *Organy i muzyka organowa*, t. 9, Prace specjalne 52, red. J. Krassowski i in., AMiSM, Gdańsk 1994, s. 251; Relacja ustna W.Z. Łyjaka (Lewiczyn, 15.02.2012), cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 34.

⁴⁵ Por. Budowniczy organów w kościele św. Antoniego w Poznaniu to B. Berndt. <http://www.organy.art.pl/instrumenty.php?instr_id=2139>, (data dostępu: 20.10.2012).

Na Dolnym Śląsku funkcjonowało kilka firm organmistrzowskich. W Uniegoszczy k. Lubania Śląskiego pracował Theodor Böhme, u którego kształcili się działający obecnie Bolesław i Stanisław Broszko oraz Adam Wolański⁴⁶. We Wrocławiu natomiast zakład organmistrzowski otworzył Józef Cynar, zapisując się w historii budownictwa organowego dzięki remontom i budowie kilkunastu nowych instrumentów w zniszczonym wojną mieście⁴⁷. Jego uczniami, dziś działającymi, są: Czesław Chrobak, Marek Mikonowicz, Antoni Szydłowski. Firmę J. Cynara do niedawna prowadził jego syn, Remigiusz Cynar⁴⁸. W przypadku Górnego Śląska, głównym ośrodkiem organmistrzostwa był Rybnik, w którym swoje zakłady prowadzili: Ludwik Kuźnik (jego działalność kontynuuje Rudolf Kuźnik)⁴⁹ i Józef Ludwig — byli pracownicy firmy Klimosz i Dyrszlag z Rybnika⁵⁰. Uczniem L. Kuźnika był Ginter Miklis. W latach 1951–1958 prowadził on swój zakład w Zabrzcu, następnie — do 1991 r. — w RFN. Wykształcił on Emanuela Cichonia, który samodzielnie działalność rozpoczął kilka lat po wyjeździe Miklisa z Polski (po 1958 r.)⁵¹.

⁴⁶ Por. A. Prasał, *Działalność organmistrzowska Theodora Böhme (1921–1991)*, w: *Śląskie Organy. Materiały konferencji organoznawczej zorganizowanej przez Zakład Muzyki Kościelnej i Wychowania Muzycznego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego oraz Studium Muzyki Kościelnej w dniu 25 kwietnia 2001 roku*, red. G. Poźniak i in., Sympozja 69, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007, s. 138–139; tenże, *Kultura muzyczna w Archidiecezji Wrocławskiej w latach 1945–2003*, Polihymnia, Lublin 2009, s. 205–208, 210–213.

⁴⁷ Por. O działalności Firmy Organmistrzowskiej Cynar powstało kilka prac dyplomowych (cyt. za: A. Prasał, *Kultura muzyczna...*, s. 27–28): A. Klarecki, *Działalność firmy organowej Józefa Cynara we Wrocławiu i na Śląsku*, [promotor: prof. A. Chorościński], AM im. K. Lipińskiego we Wrocławiu, Wrocław 1994; M. Kamiński, *Historia oraz działalność firmy organmistrzowskiej „Cynar”*, [promotor: prof. A. Chorościński], UAM, Kalisz 2004.

⁴⁸ Por. A. Prasał, *Działalność organmistrzowska Antoniego Szydłowskiego (ze szczególnym uwzględnieniem terenu diecezji świdnickiej)*, Świdnickie Studia Teologiczne 8(2011)8, s. 233–235; tenże, *Kultura muzyczna...*, s. 208–210, 213–218; tenże, *Działalność wrocławskiego zakładu organmistrzowskiego Cynar (ze szczególnym uwzględnieniem terenu diecezji świdnickiej)*, Świdnickie Studia Teologiczne 7(2011)7, s. 265–267.

⁴⁹ Por. K. Kmak, *Wkład firmy Klimosz i Dyrszlag w śląskie budownictwo organowe. Studium historyczno-instrumentoznawcze*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2009, s. 174–175; tenże, *Z działalności firmy organmistrzowskiej Klimosz i Dyrszlag z Rybnika*, w: *Studia Organologica*, t. 3, red. M. Szymanowicz, Katedra Instrumentologii Instytutu Muzykologii KUL, Polihymnia, Lublin 2009, s. 252.

⁵⁰ Por. O działalności tej firmy powstała praca doktorska [promotor: ks. prof. dr hab. J. Chwałek], KUL, Lublin 2007, wydana drukiem: K. Kmak, *Wkład firmy...*, s. 77, 80–82, 164–172; K. Kmak, *Z działalności...*, s. 251–252.

⁵¹ Por. K. Kmak, *Wkład firmy...*, s. 173–174; K. Kmak, *Z działalności...*, s. 252–253; O. Nowakowski, *Działalność...*, s. 147–160.

3. RYS BIOGRAFICZNY WŁODZIMIERZA TRUSZCZYŃSKIEGO I DZIEJE JEGO FIRMY

W. Truszczyński urodził się 19.08.1925 roku we Włocławku, jako najmłodsze dziecko Stefana i Jadwigi, córki Dominika /I/ Biernackiego⁵². We Włocławku rozpoczął naukę szkolną. O swoim pochodzeniu wypowiedział się w następujący sposób: „Mój pradziadek w czasie zaboru rosyjskiego naraził się władzom i musiał uciekać z Polski. Uciekł do Ameryki. Tam zaczął pracować w jakiejś fabryce organów i po paru latach wrócił do Polski i założył fabrykę organów w 1848 roku pod Płockiem. Od tego czasu istnieje firma, którą potem przejął mój dziadek, a po moim dziadku przejął firmę mój ojciec”⁵³.

W dniu 13.02.1940 r., w wyniku działań wojennych, Truszczyński został wraz z rodziną przesiedlony z Włocławka do Krasocina k. Włoszczowy, a następnie do Kobiel Wielkich. Tam, dzięki kontaktom ojca z miejscowym proboszczem, rodzina zamieszkała w leśniczówce, w ramach spłaty należności za wybudowane w 1938 r. organy⁵⁴. W czasie II wojny światowej brał udział w ruchu oporu, prowadząc działalność partyzancką pod pseudonimem Bogdan, w zgrupowaniu 74. pułku piechoty AK „Jodła” na terenie okręgu radomsko-kieleckiego i podokręgu piotrkowskiego. Był najmłodszy w oddziale, działał jako łącznik⁵⁵.

Po zakończeniu działań wojennych, prześladowany przez NKWD Włodzimierz ukrywał się z bratem Sławomirem w Łodzi⁵⁶, a następnie — pod koniec kwietnia 1945 r. — powrócił z rodziną do Włocławka. Jednakże, w wyniku zajęcia przez Niemców fabryki i przeznaczenia domu mieszkalnego na pocztę, a później zajęcia tegoż domu przez władze komunistyczne, Stefan Truszczyński był zmuszony zamieszkać i otworzyć zakład w innym miejscu niż przed wojną⁵⁷. W tym czasie Włodzimierz ukończył Liceum Ogólnokształcące im. J. Długosza we Włocławku, a następnie studia ekonomiczne na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu⁵⁸. Po ukończeniu studiów, w wyniku obowiązkowego trzyletniego nakazu pracy, został zatrudniony w Zakładach Wytwórczych Wy-

⁵² Por. Na podstawie *Odpisu skróconego aktu urodzenia* W. Truszczyńskiego, cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 37.

⁵³ Fragmenty reportażu o firmie W. Truszczyńskiego, *Odkrywanie Warszawy — Tajemnice organmistrzów*, wyemitowanego przez TVP 3 w 2006 roku.

⁵⁴ Por. S. Król, *Struktura brzmienia...*, s. 8; Relacja ustna Z. Rajkowskiej (Włocławek, 27.07.2012), cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 37.

⁵⁵ Por. *Wczoraj zbroja...dziś organy — Włodzimierz Truszczyński*, Warszawa 2008 [niepublikowana praca nieznanego autora], s. 15; *Żołnierz Rzeczypospolitej — Włodzimierz Truszczyński*, Warszawa 2008 [niepublikowana praca nieznanego autora], s. 2, cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 37.

⁵⁶ Por. Relacja ustna Z. Rajkowskiej (Włocławek, 27.07.2012), cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 37.

⁵⁷ Por. S. Król, *Struktura brzmienia...*, s. 9.

⁵⁸ Por. Ulotny druk reklamowy...; *Wczoraj zbroja...*, s. 16; Relacja ustna Z. Rajkowskiej (Włocławek, 27.07.2012), cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 38.

łączników Wysokiego Napięcia w Międzyzlesiu koło Warszawy. Wiosną 1953 r. w Siedlcach poślubił Krystynę Krasiejko (1929–2011), a w 1955 r. urodziła się ich jedyna córka, Hanna⁵⁹.

W. Truszczyński z organmistrzostwem zetknął się w zakładzie ojca⁶⁰. W 1955 r. objął kierownictwo zakładu instrumentatorskiego firmy Wacława /I/ Biernackiego w Warszawie przy ul. Belwederskiej 10 (uzyskał wówczas dyplom czeladniczy), który po śmierci właściciela w 1954 r. przeszedł na własność jego żony, Henryki⁶¹. W tym czasie pracował również w zakładzie Wandy Biernackiej w Krakowie. Dyplom mistrzowski (nr 18569) w zakresie rzemiosła *Instrumentarstwo muzyczne — budowa i naprawa organów*, podpisany przez Zygmunta Kamińskiego, uzyskał 29.06.1959 r. w Warszawie⁶². Dnia 24.08.1965 r. rozpoczął własną działalność pod nazwą *Zakład Organowy mgr Włodzimierz Truszczyński*⁶³. Firma początkowo zajmowała wynajęte pomieszczenia przy ul. Planetowej 29

⁵⁹ Por. Relacja ustna H. Truszczyńskiej (W-wa, 29.06.2012), cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 38.

⁶⁰ Stefan Truszczyński (1892–1966), w młodości uczył się, a następnie pracował w firmie Dominika /I/ Biernackiego w Dobrzyniu i Włocławku. W 1917 r. ożenił się z Jadwigą Biernacką, córką Dominika /I/. Po śmierci teścia w 1928 r. objął kierownictwo zakładu. W 1935 r. wydzierżawił zakład i rozpoczął w pełni samodzielną działalność zawodową. W 1940 r. został wysiedlony, a zakład we Włocławku uległ zniszczeniu. Po zakończeniu działań wojennych Truszczyński powrócił do Włocławka i otworzył nowy zakład, który prowadził w tym miejscu do śmierci. W 1966 r., w wyniku nałożonego przez urząd skarbowy domiaru finansowego firma została zlikwidowana, przechodząc na własność państwa (podobna sytuacja dotknęła zakład organmistrzowski Stefana Krukowskiego z Piotrkowa Trybunalskiego). Firma S. Truszczyńskiego w ciągu kilkudziesięciu lat istnienia zbudowała około 50 instrumentów, głównie o trakturze pneumatycznej i wiatrownicach stożkowych. W latach 50. w większych instrumentach, zaczęto stosować trakturę elektro-pneumatyczną, jak również elektryczną. Najwięcej nowych instrumentów S. Truszczyński wybudował na terenie Częstochowskiego. Organmistrz zajmował się też remontami — głównie w czasach okupacji i w latach 60. Spośród wielu uczniów S. Truszczyńskiego własne firmy otworzyli jego synowie: Włodzimierz i Sławomir Truszczyński, poza nimi Tadeusz Rajkowski i Zygmunt Pietrzak. Por. K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 30–33; S. Król, *Struktura brzmienia...*, s. 5–12, 16–17, 15–23, 25, 29, 169; W.Z. Łyjak, *Organy na Mazowszu...*, s. 119; tenże, *Pozawarszawskie losy stołecznych organów*, w: *Kultura artystyczna Warszawy XVII–XXI w.*, red. Z. Michalczyk i in., Wyd. Neriton, Warszawa 2010, s. 249–250; J. Marczuk, *Mistrzowie rękodziela...*, s. 127; A. Pietrzyk, *Działalność organmistrzowska rodziny Krukowskich*, w: *Organy i muzyka organowa*, t. 7, s. 91–92; *Monitor Polski*, 9 XII 1935, nr 282, s. 5 (odpis udostępn. przez W.Z. Łyjaka); Relacje ustne W.Z. Łyjaka (Lewiczyn, 15.02.2012) i H. Truszczyńskiej (W-wa, 09.01.2012).

⁶¹ Por. AAW, *Dokumenty dotyczące budowy organów w katedrze warszawskiej*, sygn. A.IX.S.T.311-2006, s. 1, 3, 117–118; K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 38; J. Gołos, *Warszawskie organy*, t. 1: *Historia*, s. 220; A. Pietrzyk, *Działalność organmistrzowska rodziny Biernackich*, s. 166; *Ulotny druk reklamowy...*; Relacje ustne J. Gołosa (W-wa, 14.05.2012) i H. Truszczyńskiej (W-wa, 29.06.2012). H. Truszczyńska w rozmowie z autorem pracy podaje, że Henryka Biernacka była żoną Wacława /I/ Biernackiego.

⁶² *Dyplom mistrzowski [W. Truszczyńskiego] nr 18569 z dn. 29.06.1959, Legitymacja mistrzowska [W. Truszczyńskiego] nr 18569*. Por. K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 38.

⁶³ *Zaświadczenie o wpisie do ewidencji gospodarczej z dn. 16.09.1991, nagłówki dokumentów firmowych*, cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 38.

w Warszawie-Radości. Zakład został wyposażony w odkupione od państwa maszyny ojca odebrane w wyniku nałożenia domiaru podatkowego. W połowie lat 70., w związku ze sprzedażą posesji nr 29, W. Truszczyński zakupił sąsiednią parcelę pod numerem 31 i około 1980 r. przeniósł tam zakład⁶⁴, dobudowując warsztaty (budynek mieszkalny już istniał)⁶⁵.

Pierwsze organy W. Truszczyński wybudował prawdopodobnie⁶⁶ w kościele MB Królowej Polski w Jabłonie k. Warszawy (1962, II+P/26). W początkowym okresie działalności wykonywał instrumenty o trakturze pneumatycznej (m.in.: kościół Niepokalanego Poczęcia NMP w Nieporęcie, 1964, II+P/10; kościół św. Izydora w Ostrówku, 1965, II+P/10, kościół MB Wspomożenia Wiernych w Czechowicach-Dziedzicach, rok budowy nieznan, II+P/26) i elektro-pneumatycznej (m.in.: kościół Wniebowzięcia NMP w Kamieńczyku, 1966, II+P/15; kościół Podwyższenia Krzyża Świętego w Warszawie, 1966, II+P/12; Bazylika NSPJ w Dąbrowie Górniczej — Strzemieszycach, 1970, III+P/50, Bazylika OO. Franciszkanów w Niepokalanowie, 1971–1972, III+P/49)⁶⁷.

W 1972 r. Truszczyński zastosował, jako jeden z pierwszych w Polsce, Setzer firmy Laukhuff z Niemiec⁶⁸ w organach bazyliki OO. Franciszkanów w Niepokalanowie⁶⁹. Natomiast w roku 1975, budując organy w kościele św. Wawrzyńca w Sochaczewie (III+P/30), po raz pierwszy wykorzystał wiatrownice klapowo-zasurowe w połączeniu z trakturą elektryczną (wcześniej były to wyłącznie wiatrownice stożkowe)⁷⁰.

Bliskie kontakty z Janem Jargoniem, profesorem PWSM w Krakowie, z którym organmistrz współpracował (efektami tej współpracy są m.in. organy

⁶⁴ Por. Relacja ustna M. Jakubowskiego (Włocławek, 27.07.2012), cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 38.

⁶⁵ Por. Relacja ustna H. Truszczyńskiej (W-wa, 29.06.2012), cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 38.

⁶⁶ W. Truszczyński pracował wcześniej przy wielu innych instrumentach jako kierownik zakładu Waclawa /I/ Biernackiego, jednak na obecnym etapie badań niemożliwe jest ustalenie, które z tych instrumentów są jego dziełem.

⁶⁷ Por. Relacje ustne M. Jakubowskiego (Włocławek, 02.01.2012) i P. Pasternaka (W-wa, 10.07.2012), cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 39.

⁶⁸ W. Truszczyński w czasie funkcjonowania firmy współpracował z wieloma firmami niemieckimi, m.in.: A. Laukhuff, O. Heuss, R. Killinger i Giesecke.

⁶⁹ Por. Archiwum OO. Franciszkanów w Niepokalanowie, *Protokół z odbioru wielkich organów w kościele Ojców Franciszkanów w Niepokalanowie z dnia 06.02.1972*, Echo Niepokalanowa 40(1974)2, s. 64–67; Relacja ustna M. Jakubowskiego (Włocławek, 02.01.2012), cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 39.

⁷⁰ Por. Pozostałe tego typu instrumenty powstały w kościołach: Świętej Trójcy w Chełmie Śląskim (1975, III+P/31) i Bazylice św. Małgorzaty w Nowym Sączu (1978, III+P/34), jak również w Bielskim Centrum Kultury w Bielsku-Białej (2002, III+P/42), gdzie takie rozwiązanie wybrano ze względu na konieczność zastosowania ruchomego stołu gry. Relacje ustne M. Jakubowskiego (Włocławek, 27.07.2012) i P. Pasternaka (W-wa, 27.07.2012), cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 39.

w Niepokalanowie, Trzebini⁷¹ oraz w krakowskich kościołach NMP z Lourdes na Dębnikach, św. Stanisława Bpa na Skałce i w Kościele Mariackim)⁷², udział w kongresie organmistrzów w Szwajcarii w 1970 r., jak również współpraca z niemieckimi firmami: Hammer z Hanoweru przy przebudowie organów w Bazylice św. Mikołaja w Gdańsku (1977, II+P/35) i Beckerath z Hamburga przy budowie instrumentu w kościele NMP Królowej Polski „Arka Pana” w Krakowie-Nowej Hucie (1979, III+P/44), skłoniły W. Truszczyńskiego do budowania organów o mechanicznej trakturze gry i wiatrownicach klapowo-zasuwowych⁷³. Rozpoczął współpracę z Gregoren Hradetzky z Krems (Austria)⁷⁴. Pierwszy taki instrument powstał w 1980 r. w kościele NSPJ w Trzebini (III+P/35)⁷⁵. Od tego czasu, poza kilkoma wyjątkami⁷⁶, firma wykonywała wyłącznie instrumenty o tej trakturze (m.in.: kościół św. Stanisława Kostki w Krakowie-Dębnikach, 1983, III+P/37, Aula KUL w Lublinie, 1983, III+P/40, kościół MB Cudownego Medalika w Zakopanem-Olczy, 1988, III+P/36, kościół św. Stefana w Strasskirchen, Niemcy, 1991, III+P/22)⁷⁷.

Do najwybitniejszych osiągnięć firmy należą organy w kościele Ducha Świętego w Siemianowicach Śl.-Bytkowie (II+P/28), zbudowane w 2000 r. w stylu południowoniemieckiego baroku według projektu J. Gembalskiego. Ponadto W. Truszczyński przeprowadził przebudowę organów w Kościele Mariackim w Krakowie (1989, III+P/56) i w bazylice św. Michała Archaniola i św. Stanisława Biskupa w Krakowie na Skałce (1984, II+P/24)⁷⁸.

Prawdopodobnie w roku 1990 W. Truszczyński został członkiem Międzynarodowego Stowarzyszenia Budowniczych Organów *International Society*

⁷¹ Por. J. Kukla, *Drogi i bezdroża...*, s. 30. Przykładem współpracy J. Jargonja i W. Truszczyńskiego były także wycieczki studentów Akademii Muz. w Krakowie do organów w Trzebini. Por. Relacja ustna E. Adamczyk (W-wa, 04.09.2012).

⁷² Por. Relacje ustne M. Jakubowskiego (Włocławek, 02.01.2012) i H. Truszczyńskiej (W-wa, 29.06.2012), cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 39.

⁷³ Por. Ulotny druk reklamowy....

⁷⁴ Por. Relacja ustna M. Jakubowskiego (Włocławek, 02.01.2012), cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 40.

⁷⁵ W tym roku firma oddała też do użytku instrumenty w Sanktuarium św. Antoniego w Częstochowie (II+P/25) i kościele św. Katarzyny w Grybowie (II+P/21); Por. Relacja ustna M. Jakubowskiego (Włocławek, 27.07.2012), cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 40.

⁷⁶ Były to zazwyczaj mniejsze instrumenty, przeznaczone do prowincjonalnych świątyń parafialnych: św. Antoniego w Wojkowicach Śl. (1981, II+P/24, elektr.-pneum.), NMP Królowej Polski w Jastkowie (1983, II+P/12, pneum.), św. Maksymiliana Marii Kolbego w Ciścu (1986, II+P/16), św. Marcina w Radziechowach (1986, II+P/18), św. Antoniego z Padwy w Zgoniu (1985, II+P/15, pneum. św. Maksymiliana Kolbego w Ciścu (1986, II+P/16, elektr.-pneum.), NMP Wniebowziętej w Wojakowej (1990, II+P/12, elektr.-pneum.).

⁷⁷ Por. Relacja ustna M. Jakubowskiego (Włocławek, 02.01.2012), cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 40.

⁷⁸ Por. tamże, s. 40.

of *Organ Builders* (ISO)⁷⁹. Wielokrotnie wyjeżdżał za granicę na kongresy organizowane przez ISO, m.in. do Niemiec i Szwajcarii⁸⁰. Za swoją wieloletnią działalność uzyskał liczne dyplomy i medale od Izby Rzemieślniczej i Centralnego Związku Rzemiosła. Do najważniejszych z nich należą: Złoty Medal im. Jana Kilińskiego za zasługi dla polskiego rzemiosła, przyznany 27.05.2004 r., i Złoty Medal Prymasowski Zasłużonemu w Posłudze dla Kościoła i Narodu, przyznany 29.05.2006 roku. Za działalność w Armii Krajowej został uhonorowany stopniem pułkownika w stanie spoczynku (4.01.2005 r.)⁸¹. Ponadto w okresie PRL był wielokrotnie odznaczany przez Rząd Rzeczypospolitej Polskiej na uchodźstwie⁸².

W zakładzie powstało około 180 organów o różnych typach traktury, w tym 4 instrumenty o trakturze elektrycznej, 26 o trakturze pneumatycznej, 60 o trakturze elektropneumatycznej i 66 o trakturze mechanicznej⁸³. Ostatni instrument firmy W. Truszczyńskiego został wybudowany w kościele Wniebowstąpienia Pańskiego w Warszawie w 2006 r. (III+P/55). W tym samym roku, z powodu podeszłego wieku właściciela i braku następcy, firma została zlikwidowana, a zakład przy ul. Planetowej 31 zamknięty.

O swojej działalności W. Truszczyński wypowiedział się następująco: „Moja firma jest bardzo znanym zakładem organowym. Wybudowaliśmy bardzo dużo [...] organów, jak w Krakowie, [...] Warszawie, w Niemczech [...]. Ogólnie ponad dwieście [instrumentów powstało w mojej firmie — dop. K.B.]. Wychowałem [wielu — dop. K.B.] uczniów [...] [którzy — dop. K.B.] są dobrymi, wykwalifikowanymi organmistrzami”⁸⁴.

W. Truszczyński wykształcił około dwudziestu uczniów na czeladników i mistrzów⁸⁵, których najczęściej zatrudniał w swoim zakładzie. Trzon firmy stanowili Mirosław Jakubowski i Andrzej Ragan⁸⁶. M. Jakubowski (ur. 1956 r.) pracował u niego od 1981 r. do zamknięcia zakładu. Zajmował się intonacją, strojeniem i montażami, podobnie jak jego brat Krzysztof, pracownik firmy od 1970 r., który rok po zdobyciu dyplomu mistrzowskiego w 1983 r. rozpoczął działalność

⁷⁹ Por. Ulotny druk reklamowy...; Relacja ustna M. Jakubowskiego (Włocławek, 02.01.2012), cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 40.

⁸⁰ Por. Relacja ustna H. Truszczyńskiej (W-wa, 26.10.2012).

⁸¹ Por. *Wczoraj zbroja...*, s. 2, 7, 9.

⁸² Por. Relacja ustna H. Truszczyńskiej (W-wa, 29.06.2012), cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 41.

⁸³ Por. P. Pasternak, *Katalog organów Stefana i Włodzimierza Truszczyńskich*, Warszawa 2012 (wydruk komputerowy).

⁸⁴ Fragmenty reportażu o firmie W. Truszczyńskiego, *Okrywanie Warszawy — Tajemnice organmistrzów*, wyemitowanego przez TVP 3 w 2006 roku.

⁸⁵ Por. Ulotny druk reklamowy...

⁸⁶ Por. Relacja ustna H. Truszczyńskiej (W-wa, 09.01.2012), cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 41.

w Wieprzu k. Żywca⁸⁷. Ich ojciec, Wiesław Jakubowski, wiele lat pracował jako intonator i stroiciel w firmie Waclawa /I/ Biernackiego (od 1946 r.), a później w firmie W. Truszczyńskiego. M. Jakubowski obecnie prowadzi własny zakład, opiekuje się też organami W. Truszczyńskiego m.in. w Bazylice OO. Franciszkanów w Niepokalanowie, w kościele NMP Królowej Świata w Warszawie i Bazylice Nawiedzenia NMP w Tuchowie. A. Ragan (ur. 1952 r.) pracował u Truszczyńskiego od 1971 r. do zamknięcia zakładu, zajmując się mechaniką. Obecnie prowadzi własną działalność⁸⁸.

Wiatrownice w zakładzie Truszczyńskiego wykonywali Zbigniew Tukien-dorf i Marian Siekierka (odbył praktykę u Gregora Hradetzky'ego w Austrii), a w ostatnim czasie M. Jakubowski. Kontuarami zajmował się Władysław Nowacki. Instalacje elektryczne wykonywał Kazimierz Bryl, zatrudniony również jako monter organów. Oprócz Jakubowskich, strojeniem i intonacją zajmowali się: Stanisław Rafalski (w początkowym okresie), Józef Karwat (przed wojną pracował w zakładzie Biernackich), Tomasz Nowak i Sławomir Truszczyński, brat Włodzimierza. Przy montażach pracowali również Kazimierz Ciechowski i jego syn Jan oraz Ryszard Waśk. Ponadto uczniami W. Truszczyńskiego byli m.in.: Marek Baszanowski, Wojciech Czarniak, Andrzej Czyżewski, Andrzej Jakubowski, Krzysztof Stolarski, Dariusz Suchocki, Marcin Tyrąła i Tadeusz Wrzos⁸⁹.

Projekty prospektów wykonywał W. Truszczyński osobiście. Czasami współpracował z architektami takimi jak Maciej Gintowt i Małgorzata Kotarska⁹⁰. Piszczalki metalowe zakupywano w firmie Stanisława Wociała, a także u Wiesława Niźnika z Warszawy oraz u Jana i Ryszarda Chacińskich z Kobyłki. Piszczalki drewniane wykonywali: Zygfryd Krzynówek z Cianowic (w późniejszym czasie wykonywał również szafy organowe i obudowy kontuarów)⁹¹ i Antoni Kuczaj z Gołkowic. Głosy językowe początkowo kupowano u Czesława Leszczyńskiego z Brzozy koło Bydgoszczy, a od lat osiemdziesiątych sprowadzano je z firm niemieckich (głównie Killinger i Giesecke). Wiatrownice, miechy, jak również piszczalki drewniane wykonywał zakład Stanisława Czarnego z Warszawy (długoletni kooperator firmy Biernackich). W latach późniejszych wiatrownice zamawiano także u Ryszarda Świderka z Ząbek (były pracownik firmy Kamińskich), jak również u Jana Zycha z Wołomina. Elektryczne i pneumatyczne stoły

⁸⁷ Por. Jakubowski organmistrzostwo, <http://www.organy.org.pl/o_firmie.html>, (data dostępu: 01.06.2012).

⁸⁸ Por. Relacje ustne M. Jakubowskiego (Włocławek, 02.01.2012), W. Jakubowskiego (Włocławek, 27.07.2012), P. Pasternaka (18.09.2012) i H. Truszczyńskiej (W-wa, 28.10.2012), cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 42.

⁸⁹ Por. tamże.

⁹⁰ Por. Relacja ustna M. Jakubowskiego (Włocławek, 02.01.2012), cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 42.

⁹¹ Por. M. Ziaja, *Wyposażenie warsztatów...*, s. 93.

gry sprowadzono z zakładu Wandy Biernackiej oraz od wspomnianego wyżej Jana Zycha⁹². Od niemieckiej firmy Laukhuff sprowadzono klawiatury, elementy traktury i cichobieżne dmuchawy, a z firmy Heuss — klawiatury i elektroniczne systemy kombinacji typu Setzer. Te ostatnie z czasem kupowano też u wykonawców polskich: Sławomira Syjoty z Kóz k. Bielska Białej i Piotra Hawlinga z Krakowa⁹³.

4. ZAKOŃCZENIE

W latach 1965–2006 zakład organowy W. Truszczyńskiego był jednym z wielu polskich firm organmistrzowskich o ustalonej renomie. Działalność firmy zasługuje na uznanie z dwóch powodów. Po pierwsze, w tak krótkim czasie samodzielnej działalności (41 lat) wybudowała tak dużą ilość instrumentów (około 180, z czego 1/3 organów została wyposażona w mechaniczną trakturę gry). Po drugie, jako jedna z pierwszych polskich firm organmistrzowskich rozpoczęła budowę instrumentów mechanicznych.

Budowa organów o trakturze mechanicznej spowodowała istotny wzrost znaczenia firmy. Był to największy zakład wykonujący tego rodzaju instrumenty, którego działalność w dużej mierze przyczyniła się do ich upowszechnienia w naszym kraju. Duże znaczenie ma też fakt, iż W. Truszczyński wykształcił wielu czeladników i mistrzów, z których większość swoje życie zawodowe związała z budownictwem organowym, a niektórzy prowadzą obecnie własną działalność. Praca W. Truszczyńskiego zasługuje na upamiętnienie, a działalność jego firmy powinna doczekać się dalszych badań.

⁹² Por. Relacje ustne M. Jakubowskiego (W-wa, 15.07.2009), P. Pasternaka (W-wa, 01.12.2012), J. Zycha (Wołomin, 19.04.2013) i E. Żaka (Jabłonna, 15.11.2012).

⁹³ Por. Relacja ustna M. Jakubowskiego (Włocławek, 02.01.2012), cyt. za: K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 43.

Wykaz prac organmistrzowskich Włodzimierza Truszczyńskiego z Archidiecezji Warszawskiej⁹⁴

Instrumenty nowe

Miejscowość	Kościół	Rok budowy	Ilość klawiatur	Liczba głosów ogółem	Liczba głosów w poszczególnych sekcjach	Traktura gry	Traktura rejestrów	Typ wiatrownic
W-wa-Jelonki	Podwyższenia Krzyża Świętego	1966	II+P	12	I — 5 II — 6 P — 1	elektro-pneum.	elektro-pneum.	stożkowe
Niepokalanów	Bazylika Niepokalanej Wszecchośredniczki Łask — org. główne	1971–72	III+P	49	I — 13 II — 15 III — 9 P — 12	elektro-pneum.	elektro-pneum.	stożkowe
Brwinów	św. Floriana	1978 (1974–76?)	II+P	24	I — 8 II — 10 P — 6	elektro-pneum.	elektro-pneum.	stożkowe
W-wa-Bielany	św. Zygmunta	1989	II+P	24	I — 11 II — 7 P — 6	mech.	mech.	klapowo-zasuwo-we
W-wa-Stare Miasto	św. Marcina	1990	II+P	14	I — 5 II — 6 P — 3	mech.	mech.	klapowo-zasuwo-we
W-wa-Wawrzyszew	Maryi Matki Zawierzenia	1995	III+P	23	I — III/II II — 11 III — 7 P — 5	mech.	mech.	klapowo-zasuwo-we
W-wa-Rakowiec	Opatrzności Bożej	1996	III+P	25	I — III/II II — 11 III — 7 P — 7	mech.	mech.	klapowo-zasuwo-we
Mogielnica	św. Floriana	1997	III+P	22	I — III/II II — 8 III — 9 P — 5	mech.	mech.	klapowo-zasuwo-we
W-wa-Ochota	NMP Królowej Świata	1998	III+P	20	I — III/II II — 9 III — 7 P — 4	mech.	mech.	klapowo-zasuwo-we
Raszyn	św. Szczepana	2002	II+P	25	I — 12 II — 8 P — 5	mech.	mech.	klapowo-zasuwo-we
W-wa-Ursynów	Wniebowstąpienia Pańskiego	2006	III+P	52 realne + 3 transm.	I — 17 II — 10 III — 17 P — 11	mech. i elektr.	elektr.	klapowo-zasuwo-we

⁹⁴ W niniejszym artykule zamieszczam wykaz prac W. Truszczyńskiego wyłącznie z terenu Archidiecezji Warszawskiej, które były przedmiotem moich badań w pracy mgr; por. K. Bieńko, *Budownictwo organowe...*, s. 172–174. Wykaz wszystkich prac organmistrza zawiera niepublikowany *Katalog organów...*, autorstwa P. Pasternaka.

Instrument przebudowany

Miejscowość	Kościół	Rok budowy	Rok przebudowy	Budowniczy	Ilość klawiatur	Liczba głosów ogółem	Liczba głosów w poszczególnych sekcjach	Traktura gry	Traktura rejestrów	Typ wiatrownic
Niepokalanów	Bazylika Niepokalanej Wszechpośredniczki Łask — org. w prezbiterium	1951	1971	Ludwik Saganowski	II+P	16	I — 6 II — 7 P — 3	elektro-pneum.	elektro-pneum.	stożkowe

Instrumenty remontowane

Miejscowość	Kościół	Rok budowy	Rok remontu	Budowniczy	Ilość klawiatur	Liczba głosów ogółem	Liczba głosów w poszczególnych sekcjach	Traktura gry	Traktura rejestrów	Typ wiatrownic
Zalesie Górne	św. Huberta	1901	2003	Antoni Adolf Homan	I+P	10	I — 8 P — 2	pneum.	pneum.	stożkowe
Czersk	Przemienienia Pańskiego	1912	2004	Dominik /I/ Biernacki	II+P	15	I — 7 II — 5 P — 3	pneum.	pneum.	stożkowe



Fot. 1. Włodzimierz Truszczyński z córką Hanną, 09.01.2012 (fot. K. Bieńko).



Fot. 2. Prospekt organów głównych w bazylice OO. Franciszkanów w Niepokalanowie, 18.02.2012 (fot. K. Bieńko).

THE ACTIVITY OF MASTER ORGAN BUILDER
WŁODZIMIERZ TRUSZCZYŃSKI

Summary

This article is dedicated to Włodzimierz Truszczyński, a Polish master organ builder active in the second half of the 20th century. The author discusses the historical background of concern including the situation of Polish organ building in the difficult socio-political reality after the Second World War. He also outlines the activities of the most important Polish organ building firms, Biernacki's and Kamiński's, describes the most important instruments built by them, and clarifies the situation of organ building in Pomerania, Greater Poland, and Silesia. Next, the author discusses the story of Włodzimierz Truszczyński's life and organ building activities since in-depth and exhaustive studies on this subject have not yet been developed and the only scholarly work on this topic is the author's Master's thesis. Due to the lack of printed sources, much information included in the article comes from the archives of the Truszczyński family and from oral accounts. In Włodzimierz Truszczyński's plant, one of the first in Poland to build mechanical organs, about 180 instruments of different types were built.

Keywords: organ building, organ builder, organ, Stefan Truszczyński, Włodzimierz Truszczyński

Nota o Autorze: mgr Klaudiusz Bieńko — organista i muzykolog. W latach 2003–2009 był słuchaczem Instytutu Szkolenia Organistów przy Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie. W latach 2007–2012 odbył studia w specjalności Muzykologia Teoretyczna i Stosowana w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. W 2012 r. rozpoczął Podyplomowe Studia Teorii Muzyki w Uniwersytecie Muzycznym Fryderyka Chopina w Warszawie oraz naukę śpiewu solowego w Zespole Państwowych Szkół Muzycznych nr 1 im. F. Chopina w Warszawie. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół budownictwa organowego.

Słowa kluczowe: budownictwo organowe, organmistrz, organy, Stefan Truszczyński, Włodzimierz Truszczyński

SPRAWOZDANIA

SEMINARE
t. 34 *2013* s. 387–404

XXIII MIĘDZYNARODOWY FESTIWAL MUZYKI RELIGIJNEJ IM. KS. STANISŁAWA ORMIŃSKIEGO W RUMI (Rumia, 13–15 października 2011 r.)

W dniach 13–15 października 2011 r., w Rumi, odbył XXIII Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. S. Ormińskiego. Jak co roku, do tego gościnnego miasta na Wybrzeżu przybyło kilkaset młodych wykonawców i sympatyków muzyki religijnej. Festiwalowi patronuje Zgromadzenie Salezjańskie (Inspektoriat św. Wojciecha, z siedzibą w Pile)¹, a gospodarzem Imprezy jest parafia pw. Najświętszej Maryi Panny Wspomożenia Wiernych, którą prowadzą księża salezjanie. W tej właśnie parafii ostatnie lata swego życia pracował Patron Festiwalu, ks. S. Ormiński SDB, twórca powszechnie znanej melodii *Apelu Jasnogórskiego*. W 2011 r. przypadła 100. rocznica jego urodzin². W tym roku Organizatorzy Festiwalu³ przeprowadzili dwa konkursy⁴: muzyki organowej oraz zespołów chóralnych⁵.

¹ Instytucje finansujące i wspomagające Festiwal: Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Zgromadzenie Salezjańskie (Prowincja św. Wojciecha z siedzibą w Pile), Kuria Metropolitalna w Gdańsku, Polska Filharmonia Bałtycka, Urząd Marszałkowski Województwa Pomorskiego, Urząd Miasta Rumi, Miejski Dom Kultury w Rumi, Rada Chórów Kaszubskich, Związek Harcerstwa Rzeczypospolitej, PKP Szybka Kolej Miejska w Trójmieście Sp. z o.o., Spółdzielnia Mieszkaniowa *Janowo* w Rumi, Hotel *Faltom* w Rumi, Bar *Expresso* w Rumi, Agencja Usług Turystycznych *Columbus*. Por. *XXIII Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi. Informator*, Rumia 2011, s. 8.

² Ks. Stanisław Ormiński SDB (1911–1987), kompozytor, autor licznych opracowań utworów chóralnych i instrumentalnych, organista, chórmistrz i kapelmistrz, wybitny działacz, popularyzator i wydawca pieśni choralnych, pedagog i wychowawca młodzieży.

³ Komitet Organizacyjny Festiwalu stanowią: prof. R. Perucki (dyrektor Filharmonii Bałtyckiej), dyrektor artystyczny Festiwalu; D. Ptach, dyrektor Festiwalu; E. Waškowska, przewodnicząca Komitetu Organizacyjnego oraz członkowie — ks. K. Chudzicki SDB, proboszcz miejscowej parafii i dyrektor salezjańskiego domu zakonnego; J. Borys, K. Głodowska, Agnieszka Głodowska, Anna Głodowska, P. Kobylis, ks. T. Balicki SDB, M. Pniewski, br. W. Rogowski SDB, A. Sowirko, K. Sowirko, A. Waškowski, D. Waškowski, J. Zwierzchowska. Por. tamże.

⁴ W ramach Festiwalu odbywają się są co najmniej dwa konkursy. To jedna ze specyficznych cech Festiwalu w Rumi, która go wyróżnia od innych imprez artystycznych.

⁵ W ramach konkursu zespołów chóralnych przeprowadzono także konkurs na najlepsze wykonanie pieśni religijnej w języku kaszubskim. Dobrowolne wzięcie w nim udziału wiązało się z wykonaniem dodatkowego utworu w języku kaszubskim w programie występu konkursowego w obu kategoriach.

I. KONKURS MUZYKI ORGANOWEJ

Konkursowe przesłuchania młodych organistów⁶ odbywały się w dwóch etapach. Pierwszy z nich przeprowadzono w czwartek, 13 października. Siedemnastu uczestników reprezentowało tym razem jedynie polskie ośrodki kształcenia muzycznego⁷. Występy organistów oceniali uznani artyści-jurorzy, w następującym składzie: prof. Andrzej Chorośniński (Uniwersytet Muzyczny w Warszawie) — przewodniczący kolegium jurorów; prof. Roman Perucki (Akademia Muzyczna w Gdańsku); prof. Mario Perestegi (Akademia Muzyczna w Lublanie, Słowenia); prof. Tomasz Adam Nowak (Wyższa Szkoła Muzyczna w Detmold, Niemcy); ks. dr Maciej Szczepankiewicz SDB (Salezjańska Szkoła Organowa im. ks. kard. A. Hłonda w Szczecinie). Funkcję sekretarza pełnił ks. Mariusz Kowalski SDB (WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie).

Zgodnie z regulaminem Festiwalu, w ramach I etapu konkursu, organiści zobowiązani byli do wykonania następującego programu: (1) Johann S. Bach: *Trio c-moll*, BWV 585; (2) ks. Idzi O. Mański — do wyboru: *Preludium c-moll* lub *Preludium As-dur*; (3) Franz Liszt: *Trauerode*; (4) Alexandre Guilmant: *Andante con moto* op. 16.

Siedemnaście wystąpień konkursowych w pierwszym etapie stanowiło zapewne duże wyzwanie, zarówno dla jurorów, jak i publiczności. Zespołowi oceniającemu młodych artystów na pewno nie było łatwo wyłonić grupę finałową. Werdykt jury przedstawiony został tego samego dnia wieczorem. W protokole czytamy, że do drugiego etapu konkursu zakwalifikowało się pięciu wykonawców, w tym aż czterech organistów z Uniwersytetu Muzycznego w Warszawie: Dominik Pawlik, Jakub Stefek, Marek Smoczyński i Mateusz Rzewuski oraz Kamil Gadomski z Akademii Muzycznej w Gdańsku.

Jeszcze tego samego dnia wieczorem odbył się kurs mistrzowski przewidziany dla wszystkich uczestników konkursu organowego. Przeprowadził go jeden z tegorocznych jurorów, prof. Tomasz Adam Nowak z Niemiec⁸. Spotkanie z mistrzem gry organowej spotkało się z zainteresowaniem zarówno młodych organistów, jak i innych uczestników Festiwalu.

⁶ W regulaminie Festiwalu czytamy, że w konkursie mogą uczestniczyć organiści wszystkich narodowości, urodzeni po 1 stycznia 1986 r. Por. *XXIII Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi. Regulaminy*, Rumia 2011, s. 5.

⁷ Były to następujące ośrodki: Uniwersytet Muzyczny im. F. Chopina w Warszawie (D. Pawlik, M. Pyrzyński, M. Rzewuski, M. Smoczyński, J. Stefek), Akademia Muzyczna im. S. Moniuszki w Gdańsku (K. Gadomski, D. Kozłowski, M. Ogonowski), Akademia Muzyczna im. G. i K. Bacewiczów w Łodzi (D. Długosz), Akademia Muzyczna im. I.J. Paderewskiego w Poznaniu (M. Badora, D. Nowak), Akademia Muzyczna im. F. Nowowiejskiego w Bydgoszczy (M. Przywarty, M. Stropa), Akademia Muzyczna im. K. Szymanowskiego w Katowicach (T. Soczek), Zespół Szkół Muzycznych II stopnia im. F. Nowowiejskiego w Szczecinie (R. Kalinowska, P. Krzyżanowski), Państwowa Szkoła Muzyczna II stopnia im. R. Bukowskiego we Wrocławiu (A. Romanek).

⁸ Prof. Tomasz A. Nowak jest absolwentem warszawskiej Akademii Muzycznej (1987 — dyplom z wyróżnieniem, klasa organów J. Grubicha). Studia organowe kontynuował w Monachium u F. Lehrndorfera, Amsterdamie u E. Kooimana oraz w Paryżu u M.C. Alain. Ukończył też studia muzyki kościelnej w Wyższej Szkole Muzycznej w Essen. Jest laureatem wielu międzynarodowych konkursów organowych, m.in. jako pierwszy Polak w ponad 40-letniej historii konkursu był zwycięzcą Międzynarodowego Konkursu Improwizacji Organowej w Haarlem (Holandia) w 1994 r. Koncertuje w większości krajów europejskich. Dokonał nagrań dla PR oraz niemieckich rozgłośni radiowych, jak też nagrań płyt CD. W latach 1994–2008 wykonał w Niemczech (w cyklu koncertów) aż sześciokrotnie wszystkie dzieła organowe J.S. Bacha. W 2001 r. utrwalił komplet tych dzieł na 12 płytach CD. Jest profesorem organów i improwizacji w Wyższej Szkole Muzycznej w Detmold, jak również organistą w kościele Św. Lamberta w Münster. Prowadzi międzynarodowe kursy z zakresu interpretacji i improwizacji organowej. Jako solista współpracuje z wieloma orkiestrami

Drugi, finałowy etap konkursu odbył się następnego dnia. Piątka najlepszych wykonawców z pierwszego etapu wykonywała następujący program: (1) Jan S. Bach — do wyboru: *Preludium i fuga a-moll* BMV 543 lub *Preludium i fuga h-moll* BMV 544; (2) Mieczysław Surzyński: *Capriccio* op. 36; (3) Jehan Alain: *Variationes sur un theme de Clément Jannequin*.

Zwycięzcą konkursu organowego 23. edycji Festiwalu Muzyki Religijnej w Rumi został Kamil Gadomski z Akademii Muzycznej im. S. Moniuszki w Gdańsku z klasy organów prof. Romana Peruckiego i prof. Hanny Dys. Laureat otrzymał nagrodę pieniężną, ufundowaną przez Burmistrza Miasta Rumi, w wysokości pięciu tysięcy złotych. Drugą nagrodę przyznano Jakubowi Stefkowi z Uniwersytetu Muzycznego im. F. Chopina w Warszawie z klasy organów prof. Andrzeja Chorońskiego. Młody artysta odebrał nagrodę pieniężną w wysokości tysiąca pięciuset złotych, którą ufundował Metropolita Gdański, ks. Arcybiskup Sławoj Leszek Głódź. Nagroda za trzecie miejsce w konkursie przypadła Markowi Smoczyńskiemu z Uniwersytetu Muzycznego im. F. Chopina w Warszawie, z klasy organów prof. Magdaleny Czajki. Fundatorem nagrody pieniężnej (pięćset złotych) był również Ksiądz Arcybiskup, Metropolita Gdański.

Dwudniowy konkurs muzyki organowej zwieńczył znakomity koncert gościnny w wykonaniu artysty, znakomitego mistrza improwizacji organowej, pedagoga i jednocześnie tegorocznego członka jury, prof. Tomasza A. Nowaka z Detmold. Program recitalu stanowiły *Improwizacje na temat muzyki ks. Stanisława Ormińskiego*. Wirtuoza z Niemiec publiczność nagrodziła gromkimi brawami. Koncert był znakomitą ucztą dla melomanów muzyki organowej. Szkoda, że nie znalazł on szerszego zainteresowania miejscowej publiczności.

2. KONKURS ZESPOŁÓW CHÓRALNYCH

W sobotę, trzeciego dnia Festiwalu, odbywały się przesłuchania konkursowe chórów, które, zgodnie z wymogami regulaminu, sklasyfikowano w dwóch kategoriach: „Zespoły chóralskie”⁹ oraz „Zespoły kameralne”¹⁰. Dla wyjaśnienia należy dopowiedzieć, że organizatorzy przewidzieli także trzecią kategorię — „Chóry młodzieżowe”¹¹, w tej jednak grupie nie sklasyfikowano żadnego zespołu.

W ramach konkursu zespołów chóralskich organizatorzy zaproponowali Konkurs na najlepsze wykonanie pieśni religijnej w języku kaszubskim. Dla zwycięzcy przewidziano oczywiście oddzielną nagrodę. Stąd też w programie niektórych zespołów znalazł się taki właśnie utwór.

Przed rozpoczęciem przesłuchań konkursowych wszystkie zespoły, pod batutą prof. Marcina Tomczaka, wykonały tradycyjny śpiew *Gaude Mater Polonia*. Wszystkich uczestników konkursu oraz coraz liczniej gromadzącą się publiczność powitał gospodarz Festiwalu, ks. proboszcz Kazimierz Chudzicki SDB. Natomiast prowadzący konkurs — redaktor Radia Gdańsk¹², Konrad Mielnik — przedstawił zespół tegorocznych jurorów. Skład kolegium oceniających stanowili: prof. Marcin Tomczak (Akademia Muzyczna im. S. Moniuszki w Gdańsku), przewodniczący kolegium jurorów; prof. Janusz Stanecki (Akademia Muzyczna im. F. Nowowiejskiego w Bydgoszczy); prof. Dariusz Dyczewski (Akademia Muzyczna im. I.J. Paderewskiego w Poznaniu, filia w Szczecinie);

symfonicznymi Europy. Jest dyrektorem artystycznym Międzynarodowego Westfalskiego Festiwalu Organowego. Por. <http://www.muzycznespotkania.pl/wykonawca_tomasz_adam_nowak,45.html>, (data dostępu: 14.02.2013).

⁹ W tej kategorii ilość chórzystów powinna stanowić od 17 osób wżwyż. Por. *XXII Międzynarodowy Festiwal... Regulaminy*, s. 9.

¹⁰ Skład takiego zespołu nie może przekroczyć 16 osób (nie licząc dyrygenta). Por. tamże.

¹¹ W kategorii tej nie ma określonego limitu śpiewaków. Został natomiast określony maksymalny ich wiek, nieprzekraczający 18 roku życia. Por. tamże.

¹² Radio Gdańsk, wraz z Radiem Plus, Telewizją Polską (oddział Gdańsk) oraz Portalem Województwa Pomorskiego — *Wrota Pomorza* — objęło patronat medialny nad Festiwalem.

Tomasz Fopke (Rada Chórów Kaszubskich); ks. dr Krzysztof Niegowski SDB (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie) oraz pełniący funkcję sekretarza jury, ks. Mariusz Kowalski SDB (Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie).

W pierwszej kolejności wystąpiło pięć z sześciu chórów zakwalifikowanych do kategorii „Zespoły chórálne”¹³. Każdy zespół, zgodnie z regulaminem, miał 15 minut na prezentację swojego programu. Czas występu mógł się wydłużyć jedynie wtedy, kiedy w programie zespołu znalazł się (dodatkowo) utwór w języku kaszubskim. W programie wszystkich zespołów śpiewających obowiązkowo musiał znaleźć się utwór ks. S. Ormińskiego *Modlitwa*¹⁴. Pierwsze miejsce jurorzy przyznali dwom zespołom: Chórowi Akademii Techniczno-Humanistycznej z Bielska Białej pod dyrekcją Jana Borowskiego¹⁵ oraz Akademickiemu Chórowi Uniwersytetu Łódzkiego z Łodzi pod dyrekcją Andrzeja i Aleksandry Ryłko¹⁶. Oba, świetnie prezentujące się chóry, podzieliły się nagrodą pieniężną w wysokości siedmiu tysięcy złotych, ufundowaną przez Marszałka Województwa Pomorskiego. Ponadto chórowi akademickiemu z Łodzi przyznano nagrodę pieniężną, w wysokości trzech tysięcy złotych, za wysokie walory artystyczne programu konkursowego. Nagrodę ufundował Starosta Powiatu Wejherowskiego. Zespół ten otrzymał także nagrodę za najlepsze wykonanie pieśni religijnej w języku kaszubskim, a stanowiła ją suma dwóch tysięcy złotych, ufundowana także przez Starostę Powiatu Wejherowskiego. Natomiast Chór Akademii Techniczno-Humanistycznej z Bielska Białej otrzymał dodatkową nagrodę pieniężną, ufundowaną przez Księdza Arcybiskupa Metropolity Gdańskiego, w wysokości dwóch tysięcy złotych, za najlepsze wykonanie utworu obowiązkowego *Modlitwa* ks. S. Ormińskiego. Zespołowi temu przyznano wreszcie najważniejszą nagrodę — Grand Prix — w wysokości dziesięciu tysięcy złotych, ufundowaną przez Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego.

W przerwie pomiędzy przesłuchaniami zespołów z obu kategorii uczestnicy i publiczność oddali hołd Patronowi Festiwalu — ks. S. Ormińskiemu SDB. Przed pomnikiem, popiersiem Patrona, złożono kwiaty oraz odśpiewano wspólnie *Apel Jasnogórski*. Był to bardzo wzruszający moment, który na chwilę pozwolił uczestnikom oderwać się od emocji związanych z konkursem.

Do konkursu w kategorii „Zespoły kameralne” przystąpiły cztery zespoły¹⁷. Pierwsze miejsce w tejże kategorii i nagrodę pieniężną, w wysokości czterech tysięcy złotych, ufundowaną przez Inspektora Salezjańskiej Prowincji św. Wojciecha z siedzibą w Pile, przyznano chórowi *Art'n Voices*

¹³ Zespoły w kategorii „Zespoły chórálne”, które wzięły udział w konkursie: Akademicki Chór Uniwersytetu Łódzkiego z Łodzi (dyr. Andrzej Ryłko, Aleksandra Ryłko); Chór Akademii Techniczno-Humanistycznej z Bielsko-Białej (dyr. Jan Borowski); Chór *Akademia Musica* ze Słupska (dyr. Jolanta Otwinowska); Chór *Canzona* z Koszalina (dyr. Radosław Wilkiewicz); Zespół Pieśni Dawnej Uniwersytetu im. Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy (dyr. Karolina Pettke).

¹⁴ Obowiązkowe wykonanie tego utworu przez każdy zespół wiązało się z podkreśleniem przez organizatorów 100. rocznicy urodzin Patrona MFMR.

¹⁵ W programie występu zespołu znalazły się następujące utwory: (1) ks. S. Ormiński, *Modlitwa*; (2) J.P. Sweelinck, *Canatate Domino*; (3) P. Łukaszewski, *Beatus vir, Sanctus Martinus*; (4) Woo Hyo-Won, *Gloria*.

¹⁶ Zespół ten wykonał następujący program: (1) Z. Joskowski, T. Formela, *Drzewo żęcygò* — pieśń kaszubska; (2) T. Fopke, T. Formela, *Matkò Bòżò* — pieśń kaszubska; (3) B. Stieler, *Modlitwa lat osiemdziesiątych (stanu wojennego)*; (4) ks. S. Ormiński, *Modlitwa*; (5) C. Fonseca, *Gloria*; (6) F. Poulenc, *Ave Verum Corpus*; (7) J. Świder, *Modlitwa do Bogurodzicy*.

¹⁷ Były to następujące zespoły: Chór *Art'n Voices* z Wejherowa (dyr. A. Roćławska), Chór *Kant* z miejscowości Gusiew w Rosji (dyr. T. Matwiejewa), Chór parafii katedralnej pw. św. Janów *Schola Cathedralis Thoruniensis* z Torunia (dyr. T. Niżygorocki) oraz Chór *Voce Familiae* z Warszawy (dyr. A.A. Suchta).

z Wejherowa pod dyrekcją Anny Rocławskiej¹⁸. Jury przyznało także następujące wyróżnienia: (1) Puchar Prezesa Zarządu Głównego PZChiO — chórowi *Kant* z miejscowości Gosiew w Rosji pod dyrekcją T. Matwiejewej; (2) Puchar Prezesa Oddziału Gdańskiego PZChiO — chórowi *Schola Cathedralis Thoruniensis* z Torunia pod dyrekcją T. Niżygorockiego.

Po zmaganiach konkursowych, w sobotę, odbyło się ponadto seminarium dla dyrygentów, które poprowadził prof. Marek Dyżewski, uznany autorytet muzyczny, publicysta, animator życia muzycznego i wykładowca akademicki. Prelegent zaproponował temat: *Poprzez brzmienie do prawdy dzieła*. Jego wystąpienie spotkało się z zainteresowaniem nie tylko samych dyrygentów, ale także wielu innych osób, które przybyły na festiwal w Rumi.

3. ZAKOŃCZENIE FESTIWALU

Po zakończonych konkursach, wczesnym wieczorem, odbył się Koncert Finałowy. Kościół w Rumi, tym razem wypełniony „po brzegi”, gościł znakomitych artystów, którzy wykonali dzieło Gioachino Rossiniego — *Petite Messe Solennelle*. Wykonawcami koncertu byli: Marta Boberska (sopran), Dorota Lachowicz (alt), Krzysztof Kur (tenor), Andrzej Klimczak (bas), Liliana Grobelny (fortepian), Roman Perucki (fisharmonia) oraz chór *Camerata Nova* ze Szczecina (przygotowanie chóru, E. Kus). Znakomite dzieło G. Rossiniego zostało wykonane w rumskiej świątyni pod dyrekcją prof. Ryszarda Zimaka, obecnie rektora Uniwersytetu Muzycznego im. F. Chopina w Warszawie. Koncert spotkał się z należnym uznaniem publiczności, która długo oklaskiwała wykonawców.

Zwieńczeniem Festiwalu była uroczysta Msza św. koncelebrowana, pod przewodnictwem seniora Metropolity Gdańskiego, abpa Tadeusza Gocłowskiego, który wygłosił okolicznościową homilię. W koncelebrze uczestniczył także przedstawiciel prowincjała księży salezjanów prowincji pińskiej, ks. Jarosław Pizoń SDB. W czasie Mszy św. połączone chóry (uczestnicy konkursu), pod batutą prof. M. Tomczaka, wykonywały wspólnie śpiewy. Po Eucharystii odbyło się oficjalne ogłoszenie wyników obu konkursów, któremu towarzyszyło wyjątkowe, skądinąd zrozumiałe, napięcie. Po wręczeniu nagród i dyplomów odbył się tradycyjny koncert laureatów.

XXIII Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej w Rumi należy uznać za ważne wydarzenie artystyczne 2011 roku w Polsce. Poza specyfiką (przypomnijmy, co najmniej dwa konkursy), ta impreza muzyczna wyróżnia się znakomitym przygotowaniem organizacyjnym, zauważonym i docenianym zarówno przez jurorów, uczestników, jak i publiczność. Poza zmaganiem konkursowymi, towarzyszą jej warsztaty muzyczne, prelekcje oraz koncerty znakomitych artystów, co sprawia, że jest to rzeczywiście wielkie święto muzyki religijnej. Przyjazny klimat wokół „wspólnoty muzycznej” i wyraźnie odczuwalna życzliwość to dodatkowe atuty Festiwalu, na który naprawdę warto przyjechać. Gospodarzom i organizatorom należą się słowa uznania i życzenia dalszego dynamicznego rozwoju. Wydaje się, że można by dołożyć większego wysiłku dla promocji tej znakomitej imprezy artystycznej, która praktycznie wciąż nie jest zauważana w mediach ogólnopolskich, a niewątpliwie na to zasługuje.

ks. Krzysztof Niegowski SDB
Wydział Nauk Historycznych i Społecznych
UKSW, Warszawa

¹⁸ Zespół wykonał następujący program: (1) G.P. Palestrina, *Sicut cervus*; (2) ks. S. Ormiński, *Modlitwa*; (3) W. Frankowska, A. Rocławska (aranżacja), *W szteczku chleba* — religijna pieśń kaszubska; (4) F. Anerio, *Christus factus est*; (5) S. Rachmaninow, *Bogurodzico Dziewico, raduj się*.

SPRAWOZDANIE Z BERLIŃSKICH DNI ETYKÓW SPOŁECZNYCH KRAJÓW
NIEMIECKOJĘZYCZNYCH
ETYKA SPOŁECZNA W CZASACH POSTDEMOKRATYCZNYCH
(Berlin, 27–29 lutego 2012 r.)

Formy ustrojowe stanowią przedmiot analiz, których wyniki wpływają bezpośrednio na kondycję obywateli, szczególnie w zakresie realizacji ich fundamentalnych praw i obowiązków. Państwo w określonym stopniu umożliwia następnie rozwój natury społecznej człowieka. Ponadto społeczność państwowa określa i stwarza warunki dla procesów doskonalenia ontycznego i etycznego jednostek¹⁹. W kontekście powyższych zależności pomiędzy jednostką a społecznością państwowa demokracja jawi się jako sposób wykonywania władzy, w ramach którego lud, a więc obywatele, mają zagwarantowaną największą z możliwych szansę bycia wysłuchanymi²⁰.

W wymiarze etymologii demokracja należy do terminów budzących zdecydowanie pozytywne konotacje społeczne i polityczne. Analiza współczesnych systemów rządzenia i próba ich systematyzacji pozwala wyróżnić dwa pojęcia omawianej formy ustrojowej, a mianowicie pojęcie proceduralne oraz pojęcie substancjalne. Pojęcie proceduralne dotyczy mechanizmów, na mocy których następuje pokojowa zmiana grup rządzących. Natomiast demokracja w perspektywie koncepcji substancjalnej oznacza system rządów realizujący postulaty dobra wspólnego, które w swojej istocie jest dobrem osobowym poszczególnych obywateli. Według ostatniego z wymienionych znaczeń demokracja stanowi zatem najpełniejszą formę realizacji woli ludu²¹.

Demokracja cechuje się dynamiką. Charles Tilly ujmuje demokratyzację jako proces, w wyniku którego następuje rozwój demokratycznych form rządzenia. Ten sam autor mówi również o dedemokratyzacji jako o regresie, a więc cofaniu się społeczności państwowych do form przeddemokratycznych czy nawet anarchicznych. Wskazane powyżej procesy można określić, operując niezmiennymi kryteriami²². W dobie współczesnej ocena demokracji lub jej braku przy założeniu obiektywnego układu odniesienia może okazać się nieadekwatna. Sugerowany brak zgodności wynika najczęściej z oddziaływania bezimiennych podmiotów, cechującego trendy globalizacyjne. Rzeczywistość wzajemnego przenikania się globalizacji i polityki narodowych wspólnot politycznych stanowi fundament dla koncepcji postdemokracji autorstwa Colina Croucha. Charakteryzując postdemokrację, Crouch ma na myśli zupełnie nowy system rządzenia, zakładający wyłącznie fasadowy udział obywateli we władzy. Zakreślony powyżej układ staje się jeszcze bardziej niekorzystny dla jednostki, jeśli uwzględnic oddziaływanie tzw. aktorów globalnych²³.

Doświadczenie postdemokracji należy do niezwykle istotnych współczesnych zagadnień, cechujących aktualny rozwój wielu wspólnot obywatelskich. Z tego powodu było ono tematem Berlińskich Dni Roboczych Etyków Społecznych Krajów Niemieckojęzycznych, jakie odbyły się w dniach 27–29 lutego 2012 roku. Miejscem teje konferencji pod hasłem *Etyka społeczna w czasach postdemokratycznych* była siedziba Akademii Katolickiej, usytuowana w części dawnego Berlina Wschodniego. Szczególna pod względem historycznym i politycznym lokalizacja obrad stanowiła ważne tło analiz współczesnych zagadnień społecznych, dla których globalizacja otwiera zupełnie nowy okres w dziejach ludzkości. Ogólnoświatowe przemiany owocują bowiem podważeniem tradycyjnego podziału na konkurujące ze sobą doktryny socjalizmu i kapitalizmu.

Berlińska konferencja składała się z sześciu tematycznych paneli oraz otwartej dyskusji, na którą zaproszono gości z zewnątrz. Problematyka poszczególnych paneli odpowiadała

¹⁹ Por. KDK 26.

²⁰ Por. J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 268–269.

²¹ Por. M. Kuniński, *Demokracja*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 116–117.

²² Por. C. Tilly, *Demokracja*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 2008, s. 69–102.

²³ Por. C. Crouch, *Postdemokratie*, Frankfurt am Main 2008, s. 10–11, 45–50, 108–109.

kompleksowości współczesnego życia politycznego w dobie postdemokracji. Pierwsza sesja Dni Roboczych odbyła się pod hasłem „*Demokracja*” w *chrześcijańskiej etyce społecznej*. Prelegentami byli: Markus Krienke (Lugano) oraz Daniel Bogner (Muenster). Przedstawiciel ośrodka naukowego z Lugano zreferował zagadnienie politycznej i ekonomicznej racjonalności w ramach demokratycznych form ustrojowych. Prelegent z Muenster, Daniel Bogner, podjął się analizy zagadnienia: *Czy chrześcijańska etyka społeczna potrzebuje teorii radykalnej demokracji?* W pierwszej części swojego wystąpienia sformułował tezę, iż współczesna polityka znajduje się w stanie kryzysu. Z dalszej części wystąpienia prelegenta Bognera wyłania się koncepcja przezwyciężenia tak postrzeganego stanu impasu. Jest ono możliwe poprzez ponowne odkrycie tożsamości poszczególnych obywateli, posiadających niezatarty rys osobowy.

Drugi panel dotyczył zagadnienia gospodarki i polityki. Udział w tychże obradach wzięli następujący eksperci: Edeltraud Koller (Linz), Eike Bohlken (Hanower) oraz Johannes J. Fruehbauer (Lucerna). Przedstawicielka linckiej uczelni analizowała zależność polityki i ekonomizacji społeczeństwa. W zakresie owego wpływu prelegentka akcentowała negatywne oddziaływania lobbystów ekonomicznych. Podkreśliła również, iż w celu przywrócenia właściwego wymiaru demokracji należy dążyć do autonomizacji systemów politycznych, w znaczeniu uniezależnienia się od oddziaływania gospodarki. Drugi spośród prelegentów omawianego panelu, Eike Bohlken, podjął próbę charakterystyki elit transnarodowych wobec dobra wspólnego. Punktem wyjścia prezentowanych analiz było rozróżnienie pomiędzy bazowym i wyższym dobrem wspólnym. Dobro wspólne bazowe obejmuje tzw. dobra egzystencjalne, których podział nie jest regulowany przez demokratyczne prawidła. Natomiast wyższe dobro wspólne dotyczy dóbr przekraczających zakres konieczności egzystencjalnej. Ostatni, trzeci prelegent omawianego panelu, Johannes J. Fruehbauer, określił zależność pomiędzy demokratyzacją polityki a gospodarki. W kontekście owego wystąpienia warto zauważyć, iż demokracja w zakresie gospodarki stanowi podłoże demokratyzacji w polityce.

Trzeci panel dotyczył władzy międzynarodowej w odniesieniu do demokracji. Prelegentami byli: Ingeborg Gabriel (Wiedeń) oraz Michael Reder (Monachium). Przedstawicielka wiedeńskiego ośrodka badawczego wskazała na erozję fundamentu etycznego i moralnego współczesnych demokracji. Kolejny prelegent, Michael Redner, wskazał natomiast na konieczność poszukiwania nowych form partycypacji w procesach globalizacyjnych. Światowa opinia publiczna stanowi rzeczywistość otwartą w aspekcie rozwoju demokratycznych struktur.

Czwarty panel berlińskich dni roboczych dotyczył zagadnienia populizmu we współczesnych systemach społecznych i politycznych. Prelegentami w ramach tej części sesji byli: Wolfgang Palaver (Innsbruck) oraz Andreas Fisch (Dortmund). Wolfgang Palaver, co wywołało znaczne poruszenie pośród uczestników konferencji, rozróżnił pomiędzy negatywnym a pozytywnym pojęciem populizmu. Natomiast Andreas Fisch zwrócił uwagę na współczesne zróżnicowanie społeczne i wynikającą z tego faktu konfliktowość.

W ramach piątego panelu dyskutowano zagadnienie społeczności obywatelskiej. Ekspertami byli Bernhard Laux (Regensburg) oraz Hermann-Josef Grosse Kracht (Darmstadt). Pierwszy z nich przedstawił w swoim wykładzie kwestię zależności między postdemokracją a opinią publiczną. Hermann-Josef Grosse Kracht referował zagadnienie postdemokracji w kontekście polityki społecznej, obserwowane w ramach współczesnych państw.

Po piątym panelu tematycznym miało miejsce dyskusyjne forum wieczorowe, poświęcone zagadnieniu *Komisje etyczne jako zamiennik dla polityki demokratycznej*. Brał w nim udział profesorowie, pełniący rolę ekspertów: Kathrin Braun (Hanower), Dietmar Mieth (Tybinga) oraz Gary S. Schaal (Hamburg). Dyskusja specjalistów i uczestników dni roboczych zmierzała w kierunku stwierdzenia, na ile komisje etyczne są pomocne w funkcjonowaniu państwa czy też gospodarki. Sugestie uczestników spotkania oscyływały pomiędzy dwoma skrajnościami. Część spośród dyskutantów wskazywała na iluzoryczność komisji etycznych; niektórzy natomiast podkreślali realny wpływ wniosków autorstwa owych komisji na ustawy oraz decyzje rządowe.

Ostatni panel Berlińskich Dni Roboczych przebiegał pod hasłem *Komunikacja polityczna*. Zaproszonymi specjalistami w tej dziedzinie byli: Patrick Donges (Greifswald) oraz Alexander Filipović (Muenster/Westf.). Przedstawiciel ośrodka naukowego w Greifswaldzie podjął zagadnienie wpływu Internetu na politykę. Alexander Filipović jako drugi prelegent panelu wskazywał na zależność pomiędzy strukturą Internetu a systemem społecznym. Teza wyjściowa brzmiała: „Internet jest częścią naszego życia”. Na zakończenie tzw. obserwatorzy (Antonius Liedhegener, Lucerna; Christian Polke, Hamburg; Andreas Lob-Huedepohl, Berlin) dokonali podsumowania, wskazując na idee przewodnie Berlińskich Dni Roboczych.

Dynamika życia ludzkiego sprawia, że również formy ustrojowe, kultura oraz gospodarka znajdują się w stanie ciągłego rozwoju. Teza Colina Croucha o postdemokracji z perspektywy etyki jest dość kontrowersyjna, na co wskazywali niemalże wszyscy autorzy wystąpień podczas berlińskiej konferencji. Owe kontrowersje dotyczą co najmniej dwóch kwestii. Po pierwsze, przedstawiony przez Croucha materiał empiryczny ma charakter szczątkowy. Można nawet mówić o pewnej wybiórczości w podejściu do tematu. Po drugie, postdemokracja jest pojęciem zbyt otwartym, powiązaniem zarówno z dziedziną nauk politycznych, jak również z naukami ekonomicznymi czy kulturoznawstwem. Może przy tym podlegać badaniom przy użyciu metodologii wskazanych powyżej nauk. Apogeum nieścisłości koncepcji Croucha stanowią postulaty wskazujące, iż stan współczesnej polityki kształtowany jest przez bezimiennych, globalnych aktorów, uformowanych pierwotnie w dziedzinie gospodarki, a następnie przeniesionych do sfery rządzenia.

Pomimo przedstawionego powyżej braku precyzji Crouch zwraca jednak uwagę na istotny problem, z jakim borykają się współczesne wspólnoty polityczne. Otóż, w istocie brak jest komunikacji pomiędzy obywatelami a elitami kierującymi państwem, wybieranymi na drodze wolnych wyborów. Ów brak komunikacji dotyczy nie tylko zaniku transferu informacji, ale przede wszystkim wyeliminowania realnego wpływu obywateli na kształt ustroju. Współcześnie można odnieść wrażenie, iż rządzący nie są zainteresowani obywatelami, co może być uwarunkowane przedmiotawiającymi tendencjami w ramach relacji wewnątrzpaństwowych. Obywatele natomiast zajęli stanowiska obronne lub co najwyżej pasywne wobec decyzji rządzących, ukierunkowanych w głównej mierze na zdobycie maksimum trwałej władzy.

Interesujące z perspektywy nauk społecznych jest ukazanie zależności pomiędzy kryzysem a postdemokracją. Przy tak postawionym problemie możliwe są dwa rozwiązania: albo postdemokracja stanowi konsekwencję kryzysu i formę przejściową pomiędzy demokracją a kolejną formą ustrojową w dziejach ludzkości, bardziej wkomponowaną w specyfikę aktualnych potrzeb obywatelskich; albo też postdemokracja sama w sobie jest objawieniem kryzysu demokracji. Wówczas jednak pojawia się kolejna nierozwiązywalna wątpliwość: czy należy powrócić do demokracji w jej klasycznym ujęciu, czy może postdemokracja jest symptomem końca dziejów.

Fenomen postdemokracji ukazuje niezbitcie, iż elementy ekonomizmu, wyznaczające zasadniczy charakter uprawiania polityki, ostatecznie oddalają władzę od problemów konkretnego człowieka. Konsumpcjonizm lub absolutyzacja praw wolnego rynku uprzedmiotawiają osobę, pozabawiając ją indywidualnej tożsamości i duchowego powołania. Stąd też powrót do człowieka jako hasło przywracające podmiotowy charakter polityce powinno stanowić punkt wyjścia dla kształtowania nowych struktur w państwie. Wówczas też dyskusja na temat pierwszeństwa ekonomii przed polityką czy też geneza form ustrojowych lub gospodarczych będą stanowiły kwestię pochodną. W tym kontekście jako pomoc w reinterpretacji świata może posłużyć nauka chrześcijańska, zbudowana na fundamencie personalizmu, który najpełniej chroni dobro osoby. Podsumowując, należy stwierdzić, iż refleksja etyczna stanowi konieczny warunek dla zrozumienia sensowności zaangażowania człowieka w życie polityczne i ekonomiczne. Obywatele są w naturalny sposób ukierunkowani, aby realizować dobro. Postępowanie sprzeczne z tak określonym powołaniem oznacza kształtowanie różnego rodzaju systemów skierowanych na unicestwienie w społeczeństwie elementu humanizującego.

Etyka społeczna wyrabia u człowieka zmysł czujności, który dotyczy w równym stopniu zagrożeń, jak odnajdywania w świecie pokładów dobra. W tym też kontekście z niecierpliwością należy oczekiwać rozpoczęcia Berlińskich Dni Roboczych Etyków Społecznych 2013, poświęconych tematyce pokoju i przemocy.

Ks. Janusz Szulist
WT UMK Toruń

II MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA KANONICZNEGO PRAWA PROCESOWEGO *PROBLEMY Z SĄDOWĄ OCHRONĄ PRAW CZŁOWIEKA*

(Olsztyn, 7–8 maja 2012 r.)

W dniach 7–8 maja 2012 r. Katedra Prawa Kanonicznego i Wyznaniowego WPiA UWM zorganizowała w Olsztynie II Międzynarodową Konferencję Kanonicznego Prawa Procesowego pt. *Problemy z sądową ochroną praw człowieka*. Współorganizatorami konferencji byli: Korpus Adwokatów Kościelnych w Polsce, Studenckie Koło Naukowe Prawników Kanonistów UWM, Olsztyński Oddział Okręgowy Katolickiego Stowarzyszenia *Civitas Christiana* oraz Europejskie Stowarzyszenie Studentów Prawa Elsa Olsztyn. Obrady dwudniowej konferencji miały miejsce w Bibliotece UWM, a poprzedzone zostały Mszą św. w kościele akademickim, której przewodniczył biskup pomocniczy archidiecezji warmińskiej, ks. dr Jacek Jezierski. Zamierzeniem organizatorów konferencji, w tym roku poświęconej sądowej ochronie praw człowieka, było pogłębienie dyskusji na temat działań warunkujących i ułatwiających zainteresowanym osobom dochodzenie swoich uprawnień na forum sądowym.

Patronat honorowy nad konferencją objęli: kardynał abp Zenon Grocholewski, Prefekt Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego; abp Celestino Migliore, Nuncjusz Apostolski w Polsce; abp Józef Kowalczyk, Prymas Polski, Metropolita Gnieźnieński; bp Antoni Stankiewicz, Dziekan Roty Rzymskiej; abp Wojciech Ziemba, Metropolita Warmiński; abp Andrzej Dzięga, Metropolita Szczecińsko-Kamieński, Przewodniczący Rady Prawnej KEP; Marian Podziewski, Wojewoda Warmińsko-Mazurski; Jacek Protas, Marszałek Województwa Warmińsko-Mazurskiego; Piotr Grzymowicz, Prezydent Olszyna; prof. dr hab. Józef Górniewicz, Rektor UWM; prof. dr hab. Bronisław Sitek, Dziekan WPiA UWM; Waław Bryżys, Prezes Sądu Okręgowego w Olsztynie oraz Otolia Siemieniec, Burmistrz Miasta Mrągowo.

Konferencja spotkała się z szerokim zainteresowaniem, o czym świadczył bogaty program konferencji — obrady podzielono na 5 sesji tematycznych: 1. ochrona praw człowieka w procesach kanonicznych, 2. ochrona praw człowieka w procesach cywilnych, 3. ochrona praw człowieka w Trybunale Konstytucyjnym oraz w postępowaniu i procesie administracyjnym, 4. ochrona praw człowieka w procesach karnych, 5. ochrona praw człowieka w procesach przed trybunałami międzynarodowymi.

Uczestników konferencji w imieniu wszystkich organizatorów powitał ks. prof. Ryszard Sztuchmiller, kierownik Katedry Prawa Kanonicznego i Wyznaniowego WPiA UWM, który wyraził głęboką radość z przygotowania tej konferencji oraz przybycia na nią tak wielu dostojnych uczestników, prelegentów, przewodniczących sesji, słuchaczy i studentów. Przemówienia na rozpoczęcie obrad wygłosili: Janusz Smoliński — sekretarz województwa warmińsko-mazurskiego oraz prof. UWM dr hab. Piotr Krajewski — prodziekan ds. studiów stacjonarnych WPiA UWM i dr Paweł Jaros z Ministerstwa Sprawiedliwości (Departament Współpracy Międzynarodowej i Praw Człowieka).

Sesji I zatytułowanej *Ochrona praw człowieka w procesach kanonicznych* przewodniczyła wykładowcy z Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW: ks. prof. Wojciech Góralski (w części 1.) oraz ks. prof. Jan Krajczyński (w części 2.). Jako pierwszy głos zabrał prof. Ludger Müller

z Uniwersytetu Wiedeńskiego, który wygłosił w języku niemieckim referat pt. *Schutz der Menschenrechte durch kirchliche Prozesse?* Autor przypomniał, że sens i cel procesów kościelnych wynika z podstawowych funkcji Kościoła, w każdym procesie kościelnym (zwłaszcza w sprawach karnych i małżeńskich) istotne jest zbawienie konkretnego człowieka. Dlatego tak istotne jest, aby wszystkie sprawy kościelne zachowywały prawo człowieka do sprawiedliwego (solidnego) procesu. Żadna decyzja wydana w Kościele, czy na drodze sądowej czy administracyjnej, nie może łamać praw człowieka. Podsumowując swoje wystąpienie, Autor stwierdził, że procesy w Kościele, nawet jeśli niekoniecznie bezpośrednio, to przynajmniej pośrednio, mają funkcję ochrony praw człowieka. Następnie głos zabrał ks. prof. UŚ dr hab. Andrzej Pastwa, który wygłosił referat pt. *Ochrona praw podmiotowych w kościelnym porządku prawnym: w optyce systemowej zasady aequitas canonica (kan. 221 KPK)*. Jak zaznaczył Autor, osnową opracowania referatu była prawda przypomniana przez Benedykta XVI w przemówieniu do Roty Rzymskiej w 2010 r.: „związek prawa i duszpasterstwa stanowi centrum posoborowej debaty nad prawem kanonicznym”. Autor w swoim wystąpieniu nawiązując także do słynnego przemówienia rotalnego Jana Pawła II z 1990 r., podkreślił, że „sądzenie w myśl zasady *aequitas canonica* daje gwarancję, że procesowa ochrona dobra konkretnego wiernego nie podważy *bonum commune*”. Następnym referat pt. *Znaczenie udziału adwokata w kanonicznych procesach małżeńskich* wygłosił ks. prof. Ryszard Sztuchmiller (UWM, przewodniczący Korpusu Adwokatów Kościelnych w Polsce). Prelegent wskazał, że w sprawach małżeńskich prowadzonych w sądach kościelnych w Polsce adwokaci występują tylko w ok. 5% spraw, chociaż mamy korzystne warunki studiowania prawa kanonicznego, a tym samym przygotowania się do pełnienia funkcji adwokata kościelnego. Warto zatem starać się stworzyć takie warunki, aby funkcja adwokata w procesach kanonicznych — zwłaszcza małżeńskich — była powszechniejsza. Adwokat służy stronie pomocą we wprowadzeniu uzasadnionej sprawy na drogę sądową, w skompletowaniu dowodów czy zredagowaniu uwag po publikacji akt. Swoje wystąpienie Autor zakończył konkluzją, że adwokat w sprawach małżeńskich jest bardzo potrzebny. Kolejnym prelegentem był ks. prof. Tomasz Rozkrut (UPJPII), który wygłosił referat pt. *Motywy formalno-merytoryczne odrzucenia skargi powodowej przez sąd kościelny*. W wystąpieniu Prelegent poruszył takie zagadnienia, jak: kompetencje przewodniczącego trybunału kolegialnego w przedmiocie oceny skargi powodowej, odrzucenie skargi powodowej, ponowne złożenie skargi powodowej oraz rekurs przeciwko jej odrzuceniu. W wielu sądach kościelnych odrzucenie skargi powodowej, to — według Autora — raczej sporadyczna sytuacja, aczkolwiek prawnie oraz faktycznie jest ona możliwa. Za odrzuceniem skargi powodowej muszą przemawiać poważne racje merytoryczne, bowiem w wątpliwości zachodzącej w konkretnym wypadku preferuje się przyjęcie skargi powodowej. Autorem kolejnego referatu pt. *Ochrona praw dziecka w kanonicznych procesach małżeńskich* był ks. prof. UKSW dr hab. Jan Krajczyński. Jak podkreślił Prelegent, w systemie prawa kanonicznego nie akcentuje się w szczególności sposób praw małoletnich, którzy nie ukończyli jeszcze siódmego roku życia, ale nie daje to nikomu żadnych podstaw, aby twierdzić, że prawa dzieci w Kościele nie są należycie chronione. Prawodawca określa przecież konkretne obowiązki wiernych chrześcijan, zwłaszcza rodziców, ordynariuszy miejsca, proboszczów i innych duszpasterzy, których realizacja gwarantuje dzieciom faktyczną możliwość korzystania z przysługujących im praw. Prelegenci zgodnie podkreślali, że ustawodawca kościelny wyraźnie uznaje i chroni prawa człowieka, także w zakresie ochrony procesowej. W dalszej części tej sesji wystąpili młodzi naukowcy z Polski (zwłaszcza reprezentanci UWM i KUL) oraz z zagranicy (Wiedeń, Koszyce na Słowacji), a także wyróżniający się członkowie Studenckiego Koła Naukowego Prawników Kanonistów UWM. Ostatni referat w sesji pierwszej wygłosiła mgr lic. Zofia Orłowska (Sąd Biskupi w Rzeszowie) i był on poświęcony zagadnieniu *Znaczenie prawa do rzetelnego procesu sądowego w prawie państwowym i w prawie Kościoła katolickiego*.

Druga sesja, poświęcona ochronie praw człowieka w procesach cywilnych, ze względu na wielość referatów również została podzielona na 2 części. Części pierwszej przewodniczył ks. prof. Ryszard Sztuchmiller. Uczestnicy konferencji (w tym liczne grono studentów prawa i administracji)

mieli możliwość wysłuchania prelekcji dotyczących m.in. następujących tematów: ochrona praw człowieka w procesie cywilnym na przykładzie prawa świadka do odmowy zeznań i odmowy odpowiedzi (prof. Krzysztof Knoppek, UAM), podstawy prawne i aksjologiczne przyznania praw ubogich w postępowaniu cywilnym (dr Paweł Cioch, KUL), ireniczne zakończenie sporu cywilnego (dr Aneta Arkuszewska i dr Anna Kościółek z Uniwersytetu Rzeszowskiego) czy prawo do sprawiedliwego wyroku w postępowaniu cywilnym (dr Edyta Gapska, KUL). Drugiej części sesji, poświęconej ochronie praw człowieka w procesach cywilnych, przewodniczył prof. UAM Krzysztof Knoppek. Głos zabrali pracownicy i doktoranci Wydziału Prawa i Administracji UWM. Dr Magdalena Rzewuska i dr Maciej Rzewuski poruszyli kontrowersyjne zagadnienie, jakim jest stosowanie prekluzji dowodowej przez sąd cywilny w kontekście realizacji zasady prawdy materialnej. Z kolei mgr Hanna Frąckowiak w referacie pt. *Nierówne wymogi proceduralne stawiane pełnomocnikom profesjonalnym a prawo do sądu* wskazała, że „zastępstwo stron przez profesjonalnych pełnomocników w postępowaniu cywilnym ma na celu przede wszystkim podniesienie standardów procesowych oraz wzmocnienie sytuacji prawnej strony zastępowanej”. Doktorant mgr Paweł Sнопек zaprezentował referat pt. *Prawo do rozpoznania sprawy bez nieuzasadnionej zwłoki*. W razie stwierdzenia naruszenia tego prawa istnieje możliwość zasądzenia na rzecz strony procesowej określonej sumy pieniężnej jako rekompensaty za doznaną opieszałość sądu. Kolejną prelegentką mgr Marzena Żulewska omówiła zagadnienie *Ochrona prawa do dobrego imienia w sprawach o rozwód*. Autorka przypomniała o ograniczaniu jawności rozprawy oraz kręgu osób mogących w niej uczestniczyć. Przedmiotem rozważań doktoranta mgr. Bartosza Pawłaka było prawo strony postępowania do rzetelnego procesu w kontekście zakresu orzekania Sądu Ochrony Konkurencji i Konsumentów.

W pierwszym dniu konferencji odbyła się jeszcze jedna sesja (III) poświęcona tym razem ochronie praw człowieka w Trybunale Konstytucyjnym oraz w postępowaniu i procesie administracyjnym. Jako pierwsza wystąpiła dr Dorota Lis-Staranowicz (UWM) z referatem pt. *Skarga konstytucyjna jako procesowy środek ochrony konstytucyjnych praw i wolności*. Ciekawy referat wygłosił dr Piotr Piszczek (UWM, NSA), który przedstawił niepublikowane dotąd orzecznictwo Naczelnego Sądu Administracyjnego dotyczące nadawania oraz pozbawiania statusu uchodźcy. Tematem rozważań dra Macieja Gapskiego (KUL) było prawo do pomocy społecznej, czyli do uzyskania od organów publicznych odpowiedniego wsparcia przez osobę lub rodzinę znajdującą się w trudnej sytuacji życiowej. Autor przedstawił przesłanki przyznania takiej pomocy oraz wskazał, że prawo do pomocy społecznej nie ma charakteru typowego publicznego prawa podmiotowego. Na zakończenie sesji III wystąpił ks. dr Robert Piega (Sąd Biskupi Diecezji Sosnowieckiej) z referatem pt. *Prawo człowieka do wolności religijnej w postępowaniu o wpis do rejestru Kościołów i innych związków wyznaniowych i jego sądowa ochrona*. Autor zaznaczył, że „zasada bezstronności władz publicznych nie pozwala organowi prowadzącemu rejestr związków wyznaniowych na dokonywanie ocen doktryn wyznawanych przez wnioskodawców. Jednocześnie prawo wpisu do rejestru przysługuje tylko organizacjom założonym w celu wyznawania i szczenia wiary religijnej. Organ rejestrowy winien więc odmówić wpisu do rejestru organizacji, która w jego ocenie nie ma charakteru religijnego. Ochronie powyższego prawa służy skarga do sądu administracyjnego na decyzję organu rejestrowego”. Wystąpienie ks. dra Piegi było ostatnim wystąpieniem w pierwszym dniu konferencji.

W drugim dniu konferencji (8 maja) przewidziane zostały 2 sesje tematyczne: sesja IV — ochrona praw człowieka w procesach karnych i sesja V — ochrona praw człowieka w procesach przed trybunałami międzynarodowymi. Jako pierwszy wystąpił bp dr Antoni Dziemianko, Sekretarz Generalny Konferencji Katolickich Biskupów na Białorusi. Bp A. Dziemianko wygłosił referat pt. *Ochrona danych osobowych w Kościele katolickim na terenie dzisiejszej Białorusi w latach 1939–1989 jako ochrona przed ewentualnymi procesami*. Temat referatu odnosił się do okresu prześladowań Kościoła na Białorusi. Ks. Biskup w swoim wystąpieniu podkreślił, że władza państwowa nie przestrzegała żadnych zasad co do ochrony danych osobowych, wykorzystywała je

przy każdej możliwości do własnych celów. Nie były prowadzone księgi bierzmyowanych, kandydaci przygotowujący się do kapłaństwa nie mieli pisemnych adnotacji, ponieważ ateistyczne władze państwowe stosowałyby wobec nich presje.

Sesji IV *Ochrona praw człowieka w procesach karnych* przewodniczył prof. UWM dr hab. Jerzy Kasprzak. Wystąpienia dotyczyły wielu interesujących problemów. Dr Katarzyna Kaczmarczyk-Kłak z Uniwersytetu Rzeszowskiego omówiła środki prawne służące ochronie godności człowieka w toku procesu karnego. Dr Robert Dziembowski (UWM) przedstawił regulacje dotyczące ochrony czci człowieka w polskim prawie karnym na tle regulacji międzynarodowych. Z kolei dr Marcin Wielec (UKSW) starał się odpowiedzieć na pytanie: czy arogancja jest określeniem tylko potocznym, bez interakcji z prawem? Również w tej sesji doktoranci UW, UJ, US czy UKSW mieli możliwość przedstawienia wyników prowadzonych przez siebie badań naukowych. Ponadto, dr Bogna Orłowska-Zielińska i dr Krystyna Szczechowicz (obie z UWM) zwróciły uwagę na fakt, iż „ogromna liczba skarg kierowanych do Trybunału Praw Człowieka przez obywateli polskich dotyczy naruszenia prawa do rzetelnego procesu”.

Funkcję przewodniczącego sesji w drugiej części poświęconej ochronie praw człowieka w procesach karnych pełnił ks. prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański. Jako pierwsza wystąpiła mgr Bogumiła Lubera (UŚ), która zaprezentowała referat pt. *Prawa człowieka a postępowanie nakazowe w polskim procesie karnym*. Autorka przypominała, że najistotniejszą odmiennością postępowania nakazowego wobec klasycznego postępowania jest eliminacja rozprawy głównej. Następnie głos zabrała mgr Katarzyna Syroka (UW). Przedmiotem jej wystąpienia było przedstawienie tematyki ochrony praw pacjenta w procesach sądowych z perspektywy prawa do wyrażenia zgody na udzielenie świadczeń zdrowotnych oraz prawa do informacji. Kolejni Prelegenci poruszyli m.in. takie zagadnienia, jak: prawa uczestników procesu karnego w związku z zaskarżeniem decyzji procesowych bez uruchamiania toku instancji (dr Damian Gil, KUL), ochrona prawa do prywatności w kontekście wywiadu środowiskowego (dr hab. Radosław Koper, UŚ), prawo człowieka niepełnosprawnego do obrony w postępowaniu w sprawach o wykroczenia (dr Tomasz Sienkiewicz, KUL). Dwa ostatnie referaty w sesji czwartej wygłosiły studentki KUL: Beata Rodak (*Sprawiedliwy, czyli indywidualny wymiar kary wobec współsprawców przestępstwa*) oraz Katarzyna Dryka (*Postępowanie przyspieszone a ochrona podstawowych praw pokrzywdzonego i oskarżonego w polskim procesie karnym*).

Ostatnia z sesji (V) została poświęcona ochronie praw człowieka w procesach przed trybunałami międzynarodowymi. Pierwszej części przewodniczył prof. UWM dr hab. Piotr Krajewski, zaś drugiej — prof. dr hab. Tadeusz Jasudowicz (UWM, UMK). Jako pierwszy wystąpił prelegent z Włoch, ks. mgr lic. Maciej Kubala (Papieski Uniwersytet św. Krzyża), który wygłosił referat pt. *Wolność sumienia w orzecznictwie europejskim*. Prelegent podkreślił, że „doniosłość ostatnich wyroków ETPC polega na odniesieniu pojęcia zasad panujących w społeczeństwie demokratycznym do sumienia ludzkiego jako aksjologicznego fundamentu, organizującego wspólną przestrzeń światopoglądowej ekspresji w społeczeństwie”. Następnie dr Maciej Lubiszewski (UWM) w referacie pt. *Zwiększenie efektywności Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w świetle prac nad reformą konwencyjnego systemu kontrolnego* wskazał, że stały wzrost liczby skarg wnoszonych do ETPC doprowadził do dużych zaległości w ich rozpatrywaniu. Aktualne statystyki pokazują, że na zbadanie oczekuje ok. 150.000 skarg. Autor wskazywał postulowane lub wdrożone już rozwiązania usprawniające pracę Trybunału. Ponadto referaty w tej części wygłosili: dr Marta Szuniewicz (Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni) — *Koncepcja «ofiary pośredniej» przed ETPC — na przykładzie rodzin katyńskich*; dr Izabela Gawłowicz (US) — *Wbrew pozorom nadal tortury? Uwagi na tle sprawy Kupczak przeciwko Polsce przed Europejskim Trybunałem Praw Człowieka*, dr Jakub Czepek (UWM) — *Początkowe zastosowanie przez ETPC procedury wyroku pilotażowego na przykładzie sprawy Broniowski przeciwko Polsce*, mgr Krystyna Ziółkowska (UWM) — *Ochrona praw pracowniczych w orzecznictwie sądów międzynarodowych i Unii Europejskiej* oraz dokto-

ranci mgr Mateusz Fąfara (PWT we Wrocławiu, UPJPII), mgr Michał Hucal (ChAT) i mgr Michał Indan-Pykno (UMK).

W sumie referaty przedstawiło ponad 70 prelegentów związanych z sądownictwem i różnymi ośrodkami naukowymi w Polsce i za granicą (Austria, Białoruś, Słowacja, Włochy). Owocem każdej sesji były ożywione dyskusje w przedmiocie zagadnień poruszonych w referatach.

Obrazy dwudniowej konferencji podsumował ks. prof. dr hab. Ryszard Sztymiler, który podziękował wszystkim za udział w tym naukowym przedsięwzięciu. Ks. Sztymiler podkreślił, że organizacja konferencji o charakterze interdyscyplinarnym to niemałe wyzwanie dla jej organizatorów, ale radość, że stanowiąc ona będzie trwały przyczynek do dalszego rozwoju podjętej tematyki, wynagradza wszelki trud i wysiłek.

Monika Krzywkowska
doktorantka w Katedrze Prawa Kanonicznego i Wyznaniowego
Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

„MÓWIĄC OJCZYŻNA”
*KSZTAŁTOWANIE POLSKIEJ TOŻSAMOŚCI — WYCHOWANIE PATRIOTYCZNE —
EDUKACJA KULTURALNA*

IV KRAJOWE SPOTKANIE KSIĘŻY REGIONALISTÓW

(Wyższe Seminarium Duchowne w Drohiczynie, 19–21 września 2012 r.)

Fenomenem regionalizmu polskiego jest masowy ruch towarzystw regionalnych, który na ziemiach polskich istnieje od ponad 200 lat, licząc od powstania w 1800 r. Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Warszawie. Regionalne towarzystwa naukowe i kulturalne wyrosły z obrony narodowej tożsamości Polaków, z dążeń do pielęgnowania tradycji i zachowania narodowych wartości kulturalnych. Zawsze były ośrodkami zachowania dzieła ojczyźnego i służyły ojczyźnie. Dla stowarzyszeniowego ruchu regionalistycznego przesłaniem był zapis w statucie Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Warszawie: „Cokolwiek ojczyzny się tyczy zgromadzić i od niepamięci zachować szczególnie przywiązanie do niej w rodakach ożywić, utrzymać i rozszerzać”. Drugim źródłem inspiracji w ciągu 200-letniej tradycji działalności stowarzyszeń były zadania, które postawili sobie filomaci, Związek Przyjaciół Wilna: „zbierać wiadomości o kraju, zaszczepiać zamiłowanie do rzeczy ojczyźnych, wpływać na kształtowanie świadomości narodowej”.

Od początków lat 80. zaczął się odradzać wolny regionalistyczny ruch stowarzyszeniowy. Powstała w 1981 r. demokratycznie wybrana krajowa reprezentacja regionalnych towarzystw kultury oraz opracowana i uchwalona przez samych regionalistów Karta Regionalizmu Polskiego. W latach 90. podwoiła się liczba stowarzyszeń. Było zarejestrowanych ok. 1300, dla których regionalizm jest ideologią.

Stowarzyszeniowy ruch regionalistyczny w ciągu swojego 200-letniego istnienia kieruje się maksymą „być narodowi pożytecznym”. Te słowa Stanisława Staszica, prezesa Królewskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Warszawie, wyznaczyły w przeszłości i wyznaczają współcześnie rolę służby społecznej dla kraju. Główną funkcją ich działania było pielęgnowanie polskości poprzez wydobywanie tradycji danego regionu i na tych tradycjach uczenie historii ojczyźnej, doskonalenie języka poprzez piśmiennictwo regionalno-oświatowe, zbieractwo folklorystyczne czy kronikarskie, kontynuowanie obyczajów i obrzędów polskich. Te inicjatywy regionalistyczne służyły rozwojowi poczucia narodowego.

Dzisiaj w Polsce działa ok. 3000 towarzystw, dla których regionalizm jest ideologią. Spośród obecnie działających towarzystw regionalnych 20 powstało w XIX w., 32 towarzystwa powstały w pierwszym czterdziestolecu XX w. (do II wojny światowej). Ponad 600 towarzystw powstało

po II wojnie światowej w latach 1945–1970. Większość z nich powstało w okresie odwilży — polskiego października i w czasie obchodów Milenium Chrztu Polski. Sprzyjającym czasem dla powstawania towarzystw były reformy administracyjnego podziału kraju w latach 70. i przełom lat 80/90. W ostatnich 20 latach podwoiła się ilość stowarzyszeń. Działają one w około 1000 miejscowości. Terenem działania stowarzyszeń regionalnych są: wsie (ponad 300 stowarzyszeń); na obszarze regionów, np. Dolnośląskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne, Wielkopolskie Towarzystwo Kulturalne, Stowarzyszenie Społeczno-Kulturalne „Pojezierze”, Związek Podhalan; około 2/3 towarzystw to towarzystwa miłośników swoich miejscowości, realizujące też cele kulturalne; ponad 400 towarzystw zajmuje się upowszechnianiem sztuki. To towarzystwa muzyczne, teatralne, filmowe, sztuk pięknych, plastyczne i fotograficzne; ponad 50 towarzystw posiada status regionalnych towarzystw naukowych lub przyjaciół nauk; wiele towarzystw w nazwie używa słów „promocji i rozwoju”, najczęściej swojej gminy; działają też towarzystwa miłośników miast i ziem obecnie znajdujących się poza granicami kraju, np. Miłośników Wilna i Grodna, Miłośników Wołynia i Polesia, albo Miłośników Wołkowyska, Lidy, Brześcia czy Drohobycza.

W IV krajowym spotkaniu księży regionalistów wzięły udział 34 osoby, w tym 27 kapłanów oraz współpracujące z nimi osoby z całej Polski, zaangażowane w promocję swych regionów i pomoc w kultywowaniu miejscowych tradycji. Organizatorem sesji było Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz Rada Krajowa Ruchu Stowarzyszeń Regionalnych RP, zaś kierownikiem naukowym — ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski, były rektor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Otwierając konferencję, powiedział on, że spotkania te będą się odbywały regularnie co dwa lata, aby problemy całej ojczyzny i małych ojczyzn, czyli regionów, przedyskutować i próbować je przenieść do środowisk naukowych, seminaryjnych oraz diecezjalnych. Mówiąc o swej małej ojczyźnie, którą dla niego są Kaszuby, podzielił się refleksją, że idąc z niej w świat, wyniósł fundament aksjologiczny — system wartości, który pozwolił budować własny świat wartości nie na piasku, tylko na skale. Pozwoliło mu to również przetrwać i żyć w miarę odpowiedzialnie. „Dzisiaj chciałbym być, kontynuował, obywatelem trzech ojczyzn: swojej małej ojczyzny — Kaszub, mojej dużej ojczyzny — Polski, a także chciałbym, aby Europa była moja ojczyzną. Musi to jednak być Europa, która uszanuje to wszystko, co stanowi moją tożsamość wyniesioną z najmniejszej ojczyzny oraz tej dużej. Jeżeli Europa chce lub chciałaby zabijać tożsamość, to nigdy nie będzie ona moją ojczyzną”.

Ks. Profesor Skorowski kontynuował, że w duchu tych trzech ojczyzn powinniśmy wychowywać młodzież na uczelniach, w seminariach i przekazywać to księżom, którzy mają ogromne zadanie wpisywania w tożsamość kulturową środowisk przepowiadania Dobrej Nowiny. Ukazał również, że istnieje dzisiaj wiele zagrożeń w mówieniu o patriotyzmie, który ukazuje się w świetle nacjonalistycznym czy separatystycznym. Tym tendencjom trzeba jednak próbować zaradzić. W nowej edukacji patriotycznej wskazał na cztery cele: wyposażenie człowieka w zasób określonej wiedzy o własnej ojczyźnie, ukazywanie jej jako kategorii aksjologicznej, przygotowanie człowieka do afirmacji tych wartości oraz kształtowanie tożsamości pluralistycznej. Temu także miało służyć drohiczyńskie spotkanie, na którym dyskutowano o problemach edukacji patriotycznej i kulturalnej oraz o relacjach pomiędzy wiarą a kulturą. Jak podkreślano, religijność jest osadzeniem wiary w kontekście kulturowym.

Anatol Omelaniuk — honorowy prezes Rady Krajowej Ruchu Stowarzyszeń Regionalnych RP — przypomniał na otwarciu konferencji historię dotychczasowych spotkań regionalistów, odbywających się najpierw w ramach społeczności lokalnych, a po raz czwarty mających charakter ogólnopolski. Biskup drohiczyński Antoni Dydycz, przypomniał źródłosłów słowa regionalizm w łacińskich słowach: *rex* i *regnum*. Można z tego wnioskować, że dawniej władza królewska wielokrotnie nie dotyczyła tylko jednego narodu, ale większych obszarów, w których była zachowana odrębność językowa i dziedzictwo kulturowe. Zebrani obejrzeni także zamyślenia o ojczyźnie, zawarte w filmie redaktora Macieja Woźniakiewicza *Mysłąc Ojczyzna*. Został on poprzedzony

wprowadzeniem reżysera w tematykę ojczyzny w nauczaniu Jana Pawła II. Dyskusja nad filmem, którego głównym przesłaniem było ukazanie dojrzewania do świętości Karola Wojtyły w swojej ojczyźnie, zakończyła pierwszy dzień obrad. Wieczór poświęcono na wymianę doświadczeń w pracy regionalnej.

W kazaniu podczas Eucharystii na rozpoczęcie drugiego dnia obrad, celebrowanej w kaplicy seminaryjnej, ks. bp Antoni Dydyca powiedział, że chrześcijaństwo w Polsce nosi w sobie wiele motywów kulturowych, gdyż nie było ono przez nie tylko przyjęte. „Nasi poprzednicy w to chrześcijaństwo od początku coś wnosili. Była to ogromnie istotna wymiana darów. Przyjmowali oni to, co przynosili misjonarze, ale od razu także wnosili pierwiastki własnej kultury. Niektórzy mogą się dziwić, mówił ksiądz biskup, że ta nasza religijność nie mieści się w różnego rodzaju ocenach religijności innych części świata. W tym jednak wyraża się jej pewna siła, a Polacy wnosili do życia Kościoła bardzo wiele praktyk i myśli obecne w pismach osób duchownych i dziełach ludzi świeckich”. Jako przykłady ks. bp Dydyca ukazał autorstwo wielu pieśni i wierszy, będących wykładnią prawd teologicznych, czy bogactwo setek polskich kolęd. Polska ofiarowała także Kościołowi, kontynuował, wiele zwyczajów związanych z poszczególnymi okresami liturgicznymi, a atak na kulturę narodową w Polsce był często odbierany jako atak na Kościół. „Ciągłe tworzymy też ten Kościół, mówił do zebranych biskup drohiczyński, bo nowa ewangelizacja, to nowi ludzie, nowe wysiłki i nowe postacie wartości, aby życiu nadawać ewangeliczny wymiar. Nie będziemy wtedy obawiać się tendencji płynących do nas ze wschodu czy zachodu, ale to my będziemy im światłem. Do tego zachęcał nas bardzo błogosławiony Jan Paweł II”.

Uczestnicy IV Krajowego Spotkania Księży Regionalistów wysłuchali kolejno referatów: na temat nowej edukacji patriotycznej — ks. prof. dr hab. Henryka Skorowskiego, w bloku tematycznym sesji przedpołudniowej 20 września 2012 r. *Kościół w regionie-regionalizm w Kościele* przybliżono elementy kultury trzech regionów Polski. O Podkarpaciu mówił ks. dr Jan Cebulak, o Kaszubach — prof. dr hab. Józef Borzyszkowski z Uniwersytetu Gdańskiego, zaś o Podlasiu — gospodarz miejsca ks. prof. dr hab. Tadeusz Syczewski, rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Drohiczyźnie i profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Na szczególną uwagę zasługuje bardzo ożywiona dyskusja po referatach wraz ze zgłaszanymi przez dyskutantów postulatami. I tak, dr A. Borowy ze Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie zgłosiła postulat, aby kłaść większy nacisk na uczenie w szkołach historii i geografii Polski. Zobrazowała to na przykładzie doświadczeń z Ciechanowa, gdzie w ramach dobrego projektu edukacyjnego pogłębianie wiedzę dzieci i młodzież, bo ta grupa wiekowa ma w tej dziedzinie braki. Ks. Skorowski zaproponował, aby włączać w kontekst lekcji ścieżki edukacyjne i wprowadzić elementy regionalizmu do *ratio studiorum* w seminariach duchownych. Pan Krzysztof Sobczak, Dyrektor Muzeum Szlachty Mazowieckiej w Ciechanowie, mówiąc o doświadczeniach edukacji regionalnej, zaproponował wspólne działania szkoły, władz samorządowych i ośrodków kultury, dla których jest to dzisiaj szczególnie ważne zadanie, np. w dziedzinie ochrony dziedzictwa kulturowego. Natomiast Pan Tadeusz Żebrowski dał świadectwo troski Kurpiów o kapliczkę kurpiowskie.

Ks. kan. Stanisław Draguła z Wrocławia — pracujący ponad 40 lat w ZSRR, a po jego rozpadzie, w krajach Europy Wschodniej — zwrócił uwagę na mniejszości narodowe, które tam mieszkają i które wzbogacają kulturę całego państwa. Zakończył apelem do zebranych, że należy tych mniejszości bronić i im pomagać. Ks. Władysław Piwowarczyk z Nowego Targu opowiedział, jak częste zmiany parafii (jako wikariusz miał ich 17) nauczyły go regionalizmu i właściwego do niego podejścia. W rodzinnej miejscowości Orawie nic nie wyniósł ze szkoły o regionalizmie, jedynie matka uczyła go, czytała książki o historii Orawy i zakorzeniała w region, w którym mieszkał. Dzisiaj utworzył gminno-parafialne muzeum w Orawie.

Profesor Józef Borzyszkowski zwrócił uwagę na regionalizm kaszubski i potrzebę troski o kulturę mniejszości narodowych w Polsce oraz zachowanie ich dziedzictwa. I tak jak w przypadku Kaszubów, w każdym regionie, czy to Kociewskim, Kurpiowskim, czy Śląskim „nikt nam niczego nie zniszczy, jeżeli my na to nie pozwolimy”. Kościół również ma wielkie zadanie do

spełnienia, bo dbając o elementy regionalne w Kościele, nie tylko kształtuje postawy człowieczeństwa i uświadamia innym bogactwo w różnorodności, ale zachęca do pielęgnowania i poznawania elementów regionalnych, po to, by wzrastała w społeczeństwie miłość do tego, co własne, bo kochać można tylko to, co się zna.

Kolejne referaty drugiego dnia konferencji dotyczyły: patriotyzmu i regionalizmu w szkole — temat ten przedstawiła mgr Ewa Repsch (twórczyni programów edukacyjnych w Ministerstwie Edukacji Narodowej w latach 90 poprzedniego stulecia), a także idei regionalizmu — o której mówił dr Anatol Omelaniuk. Po obiedzie uczestnicy zwiedzili Katedrę Drohiczyńską, gdzie dyrektor Muzeum Diecezjalnego zapoznał zebranych z najcenniejszymi eksponatami muzeum i archiwum.

Na zakończenie drugiego dnia obrad wystąpiły dwa miejscowe zespoły regionalne: „Małe Podlasie” i „Kapela z Zaszkolnej”. Występ został nagrodzony gromkimi brawami przez uczestników spotkania.

Trzeci dzień konferencji przeznaczono na zwiedzanie kościołów Drohiczyzna z ich pięknymi budowlami, wyposażeniem i bogatą historią.

Kolejny zjazd księży regionalistów zaplanowano na 10–12 września 2013 r. w Łądzie n/Wartą ku radości uczestniczących w tegorocznym zjeździe.

Ks. Jerzy Zajac
UKSW, Warszawa

III MIĘDZYKRAJOWE SYMPOZJUM RESOCJALIZACYJNE (Młodzieżowy Ośrodek Wychowawczy Towarzystwa Salezjańskiego w Trzcincu, 20 października 2012 r.)

Inicjatywa sympozjów resocjalizacyjnych dla pracowników Młodzieżowych Ośrodków Wychowawczych przybrała konkretny kształt, gdy 23.10.2010 odbyło się pierwsze z nich w Młodzieżowym Ośrodku Wychowawczym Towarzystwa Salezjańskiego w Trzcincu. Rozpoczęło ono coroczny cykl spotkań zajmujących się tematyką resocjalizacji młodzieży trudnej i zdemoralizowanej przebywającej w ośrodkach wychowawczych. Tegoroczne sympozjum podjęło tematykę bardzo żywo omawianą podczas zeszłorocznego spotkania, która z braku czasu nie mogła być wówczas wystarczająco rozwinięta. Jako temat wiodący trzeciego sympozjum resocjalizacyjnego wybrano zagadnienie: *Relacje osobowe wychowawca — wychowanek w procesie resocjalizacji. Poszukiwania naukowo-praktyczne*. Odpowiedzialność za stronę organizacyjną spotkania po raz kolejny wzięł na siebie Salezjański Ośrodek Wychowawczy w Trzcincu w kooperacji z kierunkiem resocjalizacyjnym Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą. Honorowy patronat przyjął Papieski Uniwersytet Salezjański w Rzymie (Università Pontificia Salesiana) — Wydział Wiedzy Edukacyjnej, Katedra Psychologii Wychowawczej, a także Ogólnopolskie Stowarzyszenie Pracowników Resocjalizacji oraz Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego. Sympozjum było zorganizowane z myślą o dyrektorach, wychowawcach, terapeutach i osobach pracujących w młodzieżowych ośrodkach wychowawczych (MOW), naukowcach zajmujących się tą tematyką, studentach i innych osobach zainteresowanych problemem wzajemnego oddziaływania osób podejmujących wysiłki resocjalizacyjno-wychowawcze i ich wychowanków w kontekście poszukiwania prawidłowych relacji międzyosobowych.

Program tegorocznego sympozjum został tak ułożony, aby — nawiązując do tradycji wręczania w Dniu Edukacji Narodowej nagród organu prowadzącego oraz dyrektorów placówek oświatowo-wychowawczych — wybrani nauczyciele, wychowawcy i pracownicy MOW w Trzcincu zostali wyróżnieni podczas sympozjum za sumienną i kompetentną pracę. Z tego względu, pierwszą część stanowiło wręczenie nagród przez ks. Stefana Makurackiego, szefa Biura ds. szkół i ośrodków naszej prowincji zakonnej, reprezentującego Księdza Inspektora Marka Chmielewskiego. Nagrody Księdza Inspektora otrzymali: ks. Tomasz Kościelny — dyrektor ośrodka i szkół istniejących

przy MOW w Trzcíńcu, Władysław Piotrowski — nauczyciel praktycznej nauki zawodu. Nagrody Dyrektora otrzymali: Ewa Hnatowska — pielęgniarka, Katarzyna Gąszcz — referent, Maja Dołńska — wychowawca, Beata Resiak — sekretarz, Violetta Kucka — wychowawca, Agnieszka Żbikowska — wychowawca.

Następnie rozpoczęto sesję prezentacji przygotowanych referatów. W celu zapoznania się z aktualnymi badaniami naukowymi, a także doświadczeniami praktyków, zaproponowano do rozważenia następujące zagadnienia: dr Chiara Vallini — Uniwersytet w Padwie, prezentacja efektów prowadzonego przez nią projektu (*Progetto uomo*) badającego środowiska wychowawcze: *Resocjalizacja w procesie wychowawczym młodzieży defaworyzowanej*; dr Tadeusz Wolan — Uniwersytet Śląski, prezentacja zagadnień dotyczących funkcjonowania wychowanka w ośrodku wychowawczym: *Źródła i przejawy „ukrytego programu” w placówce wychowawczo-resocjalizacyjnej*; ks. prof. dr Zbigniew Formella SDB — Università Pontificia Salesiana — Rzym, temat dotyczący osoby wychowawcy: *Przyjaźń w relacjach interpersonalnych wychowawca-wychowanek — szanse i zagrożenia*; prof. dr hab. Marek Konopczyński, temat dotyczący osoby wychowanka i osoby wychowawcy: *Twórcza resocjalizacja — potrzeba przebudowy tożsamości wychowanka a osoba wychowawcy*.

Wzorem wcześniejszych spotkań, pierwsza sesja miała charakter wystąpień teoretycznych, których podsumowaniem była dyskusja panelowa, której moderatorem był ks. dr Mariusz Charniczuk SDB, prorektor ds. studiów WSD TS w Łądzie i pracownik naukowy UKSW. Tematyka przewidzianych wystąpień koncentrowała się wokół obszarów: środowisko wychowawcze — wychowanek — wychowawca w kontekście relacji międzyosobowych, z odniesieniem do środowiska wychowawczego trudnego (MOW). Niestety, z powodów niezależnych od organizatorów, na sympozjum nie dotarł zarówno dr Tadeusz Wolan (którego prezentację przedstawił mgr Julian Zieliński — Prezes Ogólnopolskiego Stowarzyszenia Pracowników Resocjalizacji), jak i prof. Marek Konopczyński.

Druga część sympozjum, której moderatorem był ks. mgr Tomasz Kościelny, dyrektor MOW w Trzcíńcu, miała charakter wystąpień praktycznych. Prelegenci podzielili się problemami, z jakimi spotykają się w pracy w MOW-ach, a także doświadczeniami i stosowanymi rozwiązaniami. Zaprezentowano następujące wystąpienia: mgr Julian Zieliński — Prezes OSPR: *Wychowawca jako opiekun prawny wychowanka*; mgr Marian Mierzejewski — psycholog MOW Trzebież: *Założenia teoretyczne i niektóre aspekty pracy wychowawczej w MOW w Trzebieży*; mgr Beata Mally — dyrektor MOW Wrocław: *Metody i formy pracy wychowawczej w MOW we Wrocławiu*.

Trzecią, końcową część sympozjum stanowiła ożywiona dyskusja panelowa prowadzona przez ks. mgr Tomasza Kościelnego. Częściowo dotyczyła ona *stricte* tematyki omawianej w referatach prelegentów, ale także wychodziła dalej, zajmując się praktycznymi problemami zauważanymi w relacjach wychowawca — wychowanek. Poruszano m.in. zagadnienie zapewnienia właściwego powrotu do społeczeństwa i pomocy w „nowym starciu” po opuszczeniu ośrodka przez wychowanka, a także konieczność utrzymywania z nim kontaktów jako sposobu na dalsze, pozytywne oddziaływanie. Zajęto się tematem „zdrowej granicy” w przyjaźni między wychowawcą a wychowankiem w kontekście wysiłków wychowawczych, zwłaszcza w relacjach kobieta — dorastający mężczyzna. Obszernie zastanawiano się nad propozycją formy pracy wychowawczej wspierającej resocjalizację, a mianowicie zjawiskiem tzw. rodzin zaprzyjaźnionych, oraz starano się odpowiedzieć na pytanie: czy faktycznie wysyłanie wybranych wychowanków na czas świąt (lub z innej okazji) do właściwie funkcjonujących, zdrowych rodzin jest szansą dla wychowanków czy raczej praktyka taka wprowadza chaos w proces ich resocjalizacji dokonujący się w ośrodku wychowawczym? W tym kontekście zauważono, iż krótkookresowe wyjazdy wychowanków do rodzin zaburzają z pewnością ich życie uczuciowo-emocjonalne oraz wprowadzają pewien nieporządek w wewnętrzne życie ośrodków wychowawczych (Z. Formella); podzielono się pozytywnymi efektami takich praktyk w warunkach pracy z młodzieżą polonijną w Szwecji w oparciu o metodę harcerską, gdy na weekendowych wyjazdach harcerskich gromadzono młodzież zarówno z rodzin

właściwie funkcjonujących w warunkach odmienności kulturowej, jak i z rodzin rozbitych lub wymieszanych kulturowo bez umiejętności i możliwości rodziców oddziaływania wychowawczego na młodzież (M. Chamarczuk); zauważano konieczność wykorzystywania każdej możliwości uczenia wychowanków życia w normalnych warunkach istniejących w społeczeństwie — a taką szansą z pewnością jest rodzina (J. Zieliński); podkreślono potrzebę tworzenia alternatywnych środowisk wychowawczych, do których mamy zaufanie i w których trudna młodzież może doświadczyć innego — w znaczeniu właściwego — życia (T. Kościelny).

III Międzynarodowe Sympozjum Resocjalizacyjne w Młodzieżowym Ośrodku Wychowawczym w Trzcińcu, podobnie jak w latach ubiegłych, zgromadziło praktyków z całego kraju. Byli to przedstawiciele m.in.: 11 młodzieżowych ośrodków wychowawczych: Czaplinka, Julianpola, Kalisza, Krzepic, Kuźni Raciborskiej, Łękawy, Polanowa, Rzepczyna, Trzcińca, Trzebieży, Wrocławia; 1 młodzieżowego ośrodka socjoterapii: z Białej koło Trzcianki; 2 placówek opiekuńczych: Domu Młodzieży z Poznania, placówki socjalizacyjnej ze Szczecina; 4 szkół: Szkoły Salezjańskiej ze Szczecina, Zespołu Szkół Ponadgimnazjalnych z Czaplinka, Gimnazjum z Czaplinka, Szkoły Podstawowej z Budzyna; 1 poradni: Poradni Psychologiczno Pedagogicznej w Drawsku Pomorskim; 3 uczelni wyższych: Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego z Krakowa, Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego z Łądu, Wyższej Szkoły Informatyki i Ekonomii w Olsztynie (nie licząc uczelni reprezentowanych przez prelegentów); 2 stowarzyszeń: Salezjańskiego Stowarzyszenia Wychowania Młodzieży i Ogólnopolskiego Stowarzyszenia Pracowników Resocjalizacji; 1 kursu instruktorskiego (podharcemistrzowskiego) Związku Harcerstwa Rzeczypospolitej. W rozmowach kulaarowych uczestnicy podkreślali, że trzcinieckie sympozja to dobra i potrzebna inicjatywa, odpowiadająca na zapotrzebowanie środowiska resocjalizacyjnego. Szeroki wachlarz zagadnień pojawiających się podczas takich spotkań podsuwa tematykę kolejnych sympozjów i zachęca do ich organizacji.

Ks. Mariusz Chamarczuk SDB
UKSW, Warszawa

RECENZJE

Wilfrid Stinissen, *Det nya vinet. Om Andens frukter*, Artos & Libris bokförlag, Lettland 2012, ss. 216.

Skandynawia to region Europy i świata charakteryzujący się obecnie wielką różnorodnością. Każdy przejaw życia społeczno-kulturalnego przesiąknięty jest zarówno postępową nowoczesnością, tolerancją i wielokulturowością, jak i poszukiwaniem tradycyjnych wartości będących dotąd gwarantem harmonijnego społecznego współzycia. Zauważa się również wszelkiego rodzaju próby połączenia obu tych tendencji. Podstawową płaszczyzną, na której należy poszukiwać możliwości pogodzenia wielowątkowości funkcjonowania społeczeństw postmodernistycznych, jest płaszczyzna religijna. W jednym z krajów skandynawskich, w Szwecji, takiej próby na gruncie rozważań religijnych dokonuje pracujący od 1967 roku w Szwecji Flamandczyk, karmelita Wilfrid Stinissen — uważany za najważniejszego przedstawiciela tzw. współczesnego mistycyzmu skandynawskiego — w nowo wydanej pozycji pt. *Det nya vinet. Om Andens frukter* (*Nowe wino. Rozważania o owocach Ducha św.*, tłum. własne MCh). Jest to kolejny przewodnik duchowy, przygotowany przez tego autora, skierowany do współczesnego człowieka poszukującego dobrej propozycji pogłębienia życia chrześcijańskiego.

Omawiana pozycja została przygotowana do druku w języku szwedzkim w 2012 roku przez znane w Szwecji wydawnictwa o nazwie *Artos bokförlag* i *Libris förlag*, przy współpracy z fundacjami *Samfundet Pro Fide et Christianismo* i *Birgittaföreningen*. Staranny, estetyczny i pomysłowy projekt składu całości oraz profesjonalna szata graficzna zarówno okładki, jak i tekstu, a także czytelne, logiczne podziały proponowanych części (a jest ich dziewięć, zgodnie z biblijnym katalogiem św. Pawła Apostoła prezentującym owoce Ducha św. — por. Ga 5,22–23) sprawiają, że wizualnie pozycja ta przyciąga i zachęca do zapoznania się z jej treścią.

Rozpoczynając lekturę właściwego tekstu książki, dotyczącego poważnej i głębokiej tematyki religijnej, czytelnik zostaje do niej starannie przygotowywany poprzez rozbudowany wstęp. Autor tłumaczy w nim, czym są owoce Ducha św. i jaka jest ich rola w życiu duchowym, traktowanym jako element i znak boskiej obecności w człowieku. Uświadamia w ten sposób, iż królestwo Boże jest obecne «tu i teraz» na tyle, na ile potrafimy odnaleźć w życiu wewnętrznym kontakt ze Stwórcą. Gdy tak się stanie, wówczas nasze życie będzie przepełnione nadzieją, świadectwem, rozwojem cnót, „owocowaniem” duszy, a także doświadczeniem głębokiej wewnętrznej wolności.

Pierwszy rozdział to propozycja refleksji nad podstawową wartością chrześcijaństwa, jaką jest miłość. Autor w bardzo subtelny sposób prezentuje ją jako owoc obecności Ducha św. w człowieku, podejmując próbę tłumaczenia, czym ona jest, uzasadniając naszą zdolność do kochania faktem, iż sami jesteśmy obdarzani miłością na różny sposób i w różnych okolicznościach. Dzięki temu miłość w nas jest czymś, co pociąga nas ku innym z pragnieniem, by im służyć, przede wszystkim ukazując piękno prawdy. Poprzez to stajemy się autentyczni podczas modlitwy i w życiu codziennym, a miłość do Boga uczy nas miłości w prawdzie do bliźnich. Najbardziej realnym i prawdziwym znakiem i symbolem takiej miłości jest Eucharystia, w której urzeczywistnia się wielka służba Bożej miłości wobec człowieka, gdy Syn Boży za każdym razem ponawia swoją

ofiary za zbawienie wszystkich na Krzyżu, aby następnie zmartwychwstać, dając nadzieję, że każdy może zwyciężyć słabość i powstać z upadku.

Kolejny rozdział zajmuje się radością jako owocem Ducha św. wypływającym ze świadomości, że jesteśmy przez Stwórcę niesłyszalnie szczerze obdarowani. Świadomość znaczenia i bogactwa, jakim jest nasze istnienie w perspektywie Bożej hojności, motywuje nas do tego, aby być dla innych żywym darem przynoszącym radość poprzez dyskretną lecz mądrą obecność. Odkrywanie w sobie głębokiej wewnętrznej potrzeby „dawania” i pójście za jej głosem sprawia, że nasza dusza śpiewa radością, ponieważ czyni to, czego pragnie Bóg. Obecnie, zauważa autor, wiele osób nie potrafi przeżywać głębokiej, duchowej radości ponieważ noszą w sobie bardzo poważne zranienia psychiczne blokujące doznawanie jakiegokolwiek radości — nie tylko duchowej. Żyją one w stanie nocy ducha, którą opisuje w swoich dziełach św. Jan od Krzyża, a nawet popadają w stan bardziej skomplikowany i bolesny. Wyjście z takiego stanu, uzdrowienie, doświadczenie Bożej troski i łaski, jest możliwe, ale wymaga przejścia przez trudne, oczyszczające etapy duchowej drogi opisywanej zarówno przez w św. Jana od Krzyża, jak i św. Teresę od Dzieciątka Jezus. Owocem takiego oczyszczenia jest głęboki duchowy pokój i radość, dopełniane poprzez wewnętrzną potrzebę dziękczynienia, co autor określa jako „królewską drogę ubogacenia wewnętrznego” (s. 64).

Kolejnym omawianym owocem Ducha św. jest pokój. Autor przeprowadza najpierw prezentację biblijnego rozumienia, czym on jest, ukazując następnie, czym jest i jak się przejawia psychiczny i duchowy niepokój. Powołując się na św. Teresę z Avila i jej dzieło pt. *Refleksje o Bożej miłości*, autor podkreśla, że czasami pojawia się w życiu duchowym fałszywy pokój (bardziej jako spokój), który jest nietrwały i powierzchowny. Powodem takiego stanu duszy jest przyzywczajenie do grzechu i utrata ostrości oceny oraz rozróżnienia dobra od zła. Zauważa też, że wewnętrzny pokój rodzi się i kształtuje w człowieku jako owoc dobrych wyborów, zgodnych z ludzką naturą kształtowaną przez Bożą obecność, pełnych odwagi i odpowiedzialności. Pełny Boży pokój pochodzi stąd, że człowiek żyje w harmonii z Bogiem i w wewnętrznym porządku — twierdzi autor, powołując się na św. Augustyna. Bóg staje się wówczas bardzo konkretny i rzeczywisty, obdarzający poczuciem opieki, a także stanem bezpieczeństwa rodzącym pokój.

Wśród katalogu owoców Ducha św. kolejnym darem tego typu w podejmowanej refleksji jest cierpliwość. Bóg uczy człowieka cierpliwości poprzez swój własny przykład. Jako Stwórca doświadczając wciąż niewierności, upokorzeń i rozczarowań człowiekiem, a jednak nieprzerwanie obdarza go miłością, przebacza i daje szansę na przemianę. W tym procesie wszystko ma swój czas i każdy ma własną drogę oraz moment odkrywania głębi i powagi powołania, jakim Bóg obdarza indywidualnie każdą istotę ludzką. Indywidualność ta rodzi różne sytuacje, które wymagają od innych cierpliwego budowania jedności i znoszenia odmienności jako daru. Szczególną formą cierpliwości wymienianą przez autora jest cierpliwość w cierpieniu oraz doświadczaniu różnych form bólu. Przypomina on, że jeśli taki stan przeżywany jest w łączności z Chrystusem cierpiącym, to staje się współuczestnictwem w dziele zbawienia. Owocem takiej świadomości jest siła do znoszenia cierpienia z cierpliwością godną wielkości ponoszonej ofiary.

Następnym owocem Ducha posiadającym niezwykle wartość ze względu na relacje personalne jest uprzejmość. Autor przypomina, że ma ona swe naturalne źródło w naśladowaniu Chrystusa i Jego przykazaniu miłości oraz w szacunku dla człowieka, który jest Bożym dziełem. Uprzejmość ma bardzo ważne znaczenie dla życia społecznego, jest wspólnototwórcza oraz podtrzymuje relacje międzyludzkie. Autor, powołując się na nauczanie św. Pawła Apostoła, przypomina, że powinniśmy prześcigać się we wzajemnej uprzejmości (por. Rz 12,10), gdyż jest ona naturalnym wyrazem duchowego dojrzenia.

Jednym z podstawowych owoców Ducha św. jest dobroć i to nią ojciec Wilfrid zajmuje się w kolejnym rozdziale swej najnowszej publikacji. To owoc szczególnie, będący jednym z najważniejszych punktów odniesienia dla chrześcijańskiej duchowości oraz emanacja Bożej miłości wśród ludzi i dla ludzi. Proponując refleksję o dobroci, nie można tego czynić z pominięciem ewangelicznego fragmentu mówiącego o tym, że tylko Bóg jest dobry (por. Mk 10,18), a człowiek

— zbliżając się do Niego — staje się w tej dobroci podobny do Stwórcy-Ojca. Podstawowym przejawem Bożej dobroci jest miłosierdzie i przebaczenie (por. Łk 6,36; Ef 4,31), bez których nie ma w życiu chrześcijanina autentycznego naśladowania Chrystusa i głębokiego życia duchowego. Autor zauważa, że w dzisiejszych społeczeństwach dobrobytu jest bardzo wiele osób, które nie doświadczyły prawdziwej dobroci i dlatego rolą chrześcijanina jest tę Bożą dobroć przekazywać, ponieważ sam każdego dnia od nowa jej doświadcza.

Kolejny, siódmy rozdział poświęcony jest wierności. Doskonała wierność jest obecna w Bogu odwiecznym, który nie zmienia swoich postanowień i jest dla człowieka gwarantem prawdy, wiarygodności, stabilności, ładu i harmonii. Spontaniczność ludzkich reakcji i wpływ okoliczności zewnętrznych, moda, kultura modernistyczna i lansowany obecnie laicki styl życia nie są sprzymierzeńcem wierności. Jednak wewnętrzne życie chrześcijanina zakorzenione w Bogu, niezależnie od warunków zewnętrznych (nawet bardzo aktywnych i oddziałujących z dużą siłą), gwarantuje dochowywanie wierności, a wewnętrzne zmaganie, aby to czynić, prowadzi do odczuwania i doświadczenia innych owoców Ducha św., jak miłość, pokój, radość. Poza tym, wewnętrzna walka, aby pozostać wiernym Bogu, ludziom, wartościom, ideałom kształtuje w nas postawę bardzo cenną w relacjach międzyludzkich, zwłaszcza małżeńskich i rodzinnych, a mianowicie uczy nas wiarygodności i niezawodności w szczerzej przyjaźni.

W kolejnym rozdziale autor łączy dwa ważne przejawy życia duchowego, jakimi są pokora i łagodność. Wskazując na niezbędność obecności takich postaw i wewnętrzną potrzebę ich eksponowania na zewnątrz, powołuje się po raz kolejny na przykład Boga. Podkreśla, że człowiek uczy się takich postaw, akceptując zależność od Niego i uznając, że wobec Bożych tajemnic musi stanąć bezradny i przyjąć postawę niższości wobec Bożych planów i Jego dzieła. Autor zauważa także i przypomina podstawową prawdę życia duchowego, że pokora jest człowiekowi niezbędna, aby żyć w prawdzie o sobie, o sytuacji, w jakiej się znajduje, o przemijaniu i przechodzeniu ku innej, nieznanej rzeczywistości. Ten związek pokory z prawdą w życiu duchowym uczy realizmu i pomaga zrozumieć innych, co rodzi w chrześcijaninie postawę łagodnej dobroci na wzór Boga.

Ostatnim owocem Ducha św. z katalogu św. Pawła Apostoła, poddanym refleksji autora omawianej publikacji, jest opanowanie. W prezentowanym rozważaniu punktem wyjściowym jest analiza terminologii greckiej i łacińskiej próbującej tłumaczyć zawartość treściową rzeczownika opanowanie. Greckie słowo *egkrateia* znaczy dosłownie: posiadać siebie samego, mieć kontrolę i władzę nad sobą. Natomiast łaciński termin *continentia* odnosi się do całości bytu, opisuje coś, co posiada własną konsystencję i formę, jest scalone i konkretne. W tradycji chrześcijańskiej termin ten oznaczał także cnoty: czystość i wstrzemięźliwość. Obecnie powszechne jest powoływanie się na te terminy przy wyjaśnianiu postawy opanowania poprzez zwracanie uwagi na fakt, że człowiek od urodzenia staje się kimś, osobą, podmiotem. Autor przywołuje francuskiego pisarza okresu romantyzmu Gustava Flauberta (1821–1880), który opisuje okres dojrzewania człowieka jako przechodzenie ze stanu całkowitego chaosu ludzkiej natury poddanej wichrom wszelkich namiętności do osiągnięcia ładu i harmonii, która przejawia się w dojrzałym opanowaniu. Człowiek z «czegoś» staje się «kimś» i dlatego jest w stanie panować nad swą naturą. Najtrudniejszym etapem osiągnięcia takiej dojrzałości jest dojście do wewnętrznego opanowania i kontroli nad wszystkimi napięciami emocjonalno-psychiczno-duchowymi, co — jeśli się uda — tworzy strukturę głębokiego ładu oraz umiejętności trzymania pod władzą i kontrolą wszystkich elementów składowych osobowości. Ostatecznym osiągnięciem i owocem jest opanowanie wypływające ze zjednoczenia z Bożym planem, powołaniem, przeznaczeniem do udziału w życiu Bożym, do współistnienia, bytowania z Bogiem.

Prezentowana pozycja ojca Wilfrida Stinissena pt. *Det nya vinet. Om Andens frukter* jest kolejnym dziełem z cyklu głębokich rozważań o życiu duchowym powstałych w oparciu o klasykę szkoły karmelitańskiej. Wnosi ona w literaturę z zakresu teologii duchowości, podobnie jak dzieła ją poprzedzające, mądrość i doświadczenie duchowe mnicha, mistyka, kierownika duchowego, spowiednika, ale także prostotę świadka i obserwatora współczesnych przemian społecznych i ich

wpływu na duchową oraz psychiczną kondycję człowieka. Ogromnym atutem omawianej pozycji jest styl pisarski ojca Wilfrida, który w konkretny i zwięzły sposób opisuje trudne, zawile prawidłowości życia duchowego, proponując konkretne rozwiązania i zachęcając do odkrywania własnej ścieżki kroczenia za głosem Stwórcy.

Ks. Mariusz Chamarczuk SDB

Maciej Müller, Tomasz Ponikło, *Miłość z odzysku. Nowy związek — jak żyć w Kościele?*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010, ss. 219.

Małżeństwo i rodzina przechodzą w Polsce w ostatnich latach swoistą próbę, która objawia się w zachodzących zmianach prawa stanowionego (dyskusja o związkach partnerskich), społecznych (niski przyrost naturalny, migracja zarobkowa rodziców, atrofia relacji międzyludzkich) czy obyczajowych (kwestia finansowania przez państwo procedury zapłodnienia *in vitro*, wzrost liczby rozwodów, wolne związki). Kościół katolicki wyraża swoje zainteresowanie tymi problemami i stałą troskę o przekazywanie właściwych wzorców i obronę fundamentalnych wartości — np. rodziny czy małżeństwa. Problem rozpadu małżeństw i życia niektórych małżonków w nowych związkach staje się obecnie dla duszpasterzy sporym wyzwaniem. Szczególną kwestią jest status takich osób w Kościele: ich obecność i czynne praktykowanie wiary przy jednoczesnej niemożności przystępowania do spowiedzi i Komunii sakramentalnej.

Publikacja Macieja Müllera i Tomasza Ponikło *Miłość z odzysku* wychodzi naprzeciw tym, którzy doświadczyli rozpadu swojego małżeństwa i żyją w nowym związku. Podtytuł książki *Nowy związek — jak żyć w Kościele?* precyzuje główny jej cel: pomóc osobom żyjącym w związkach niesakramentalnych odnaleźć swoje miejsce w Kościele. Autorzy: Maciej Müller — historyk i Tomasz Ponikło — socjolog, są dziennikarzami Tygodnika Powszechnego. Ich książka ukazała się w Krakowie w 2010 r. i została wydana przez Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.

Struktura recenzowanej pozycji jest prosta, natomiast konstrukcja logiczna i spójna. Jest swoistym trójgłosem i łączy różne poziomy refleksji: osób żyjących w związkach niesakramentalnych, nauczania Kościoła i duszpasterzy. Książka podzielona jest na sześć rozdziałów, mających charakter beztytułowy, z których każdy składa się z trzech części. Rozdziały rozpoczynają się od opisu przeżyć konkretnych osób doświadczających zdrady, rozwodu, nowej relacji oraz dylematów moralnych, tęsknoty za spowiedzią i sakramentalną komunią. Po tej części autorzy przechodzą do drugiej, w której przedstawiają wybrane przez siebie zagadnienia. Rozdziały zamyka trzecia część, zawierająca wypowiedzi kapłanów i zakonników zaangażowanych w duszpasterstwo osób żyjących w związkach niesakramentalnych.

Lektura książki pozwala ustalić zakres poruszanych w poszczególnych rozdziałach problemów. Pierwszy rozdział dotyczy źródeł biblijnych sakramentu małżeństwa. W oparciu o nauczanie Jezusa i fragmenty Starego Testamentu czytelnik otrzymuje swoisty „klucz” do rozumienia dalszych rozważań i nauczania Kościoła. Cennym dodatkiem do tej części jest opis pierwszego — powstałego w latach 80. XX w. w Warszawie — duszpasterstwa osób żyjących w związkach niesakramentalnych.

Drugi rozdział prezentuje wewnątrzkościelną dyskusję hierarchów i teologów katolickich o osobach żyjących w związkach niesakramentalnych i próbie wyjścia naprzeciw ich problemom. W tej części zawarta jest także opinia kilku duszpasterzy odpowiadających na pytanie: „Dlaczego niesakramentalni nie mogą przystępować do sakramentów?”. Autorzy poprosili o zdanie ks. Antoniego Świerczka — doktora teologii, prodziekana Wydziału Nauk o Rodzinie Uniwersytetu Papieskiego w Krakowie; ks. Jana Abrahamowicza — proboszcza parafii pw. Świętego Krzyża w Krakowie i duszpasterza związków niesakramentalnych i rozwiedzionych samotnych; jezuitów: o. Wojciecha Nowaka, o. Mirosława Pacuszkiewicza — duszpasterzy związków niesakramentalnych i rozwiedzionych samotnych w Warszawie oraz o. Jacka Prusaka — duszpasterza,

psychoterapeutę i publicystę; a także ks. Krzysztofa Bojana — duszpasterza związków niesakramentalnych w Bielsku-Białej.

Trzeci rozdział poświęcony został kwestiom proceduralnym w kościelnym procesie dotyczącym stwierdzenia nieważności zawartego sakramentalnie małżeństwa. W tej części książki czytelnik może zapoznać się z wypowiedziami kapłanów i duszpasterzy związków niesakramentalnych, którzy tym razem zastanawiali się nad kwestią: „Jak się przygotować do małżeństwa, by się nie rozstać?”.

Rozdział czwarty kontynuuje prezentację dyskusji w Kościele katolickim nad tematem dopuszczania osób żyjących w związkach niesakramentalnych do Komunii św. oraz prowadzenia duszpasterstwa tej grupy wiernych. Przywołuje się tu także — ważne dla podejmowanego w książce zagadnienia dokumenty Stolicy Apostolskiej: *Zalecenia XIII Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady do spraw Rodziny* z lutego 1997 roku; *Deklarację w sprawie Komunii świętej wiernych rozwiedzionych i żyjących w nowych związkach*, wydaną w czerwcu 2000 roku przez Papieską Radę do spraw Tekstów Prawnych, oraz nauczania papieskiego: Encyklikę Jana Pawła II, *Ecclesia de Eucharistia* z 2003 roku. Wszystkie one porządkują i przypominają w sposób autorytatywny nauczanie Kościoła o dopuszczaniu wiernych rozwiedzionych do sakramentów świętych. Autorzy umieścili również w tym rozdziale odpowiedzi duszpasterzy na pytanie: „Czy niesakramentalni mieszczą się w Kościele?”.

W piątym rozdziale przedstawiona została prawosławna wizja małżeństwa i rozwodu. Rozdział ten został uzupełniony opiniami księży-duszpasterzy wyjaśniającymi „Czym jest białe małżeństwo?”.

Ostatni — szósty — rozdział zawiera trzecią część kościelnej dyskusji o osobach żyjących w związkach niesakramentalnych, a także świadectwo jezuitę — o. Jarosława Naliwajki pt.: „Chrystus przychodzi do tych, co źle się mają — Medytacja”. To zapis osobistego doświadczenia pracy duszpasterskiej z rozwiedzionymi i żyjącymi w nowych związkach: różnych formach relacji (spotkania, rozmowy telefoniczne, poczta elektroniczna), odczuciach tych osób (bycie ocenianym, potępienie, upokorzenie), potrzebie towarzyszenia im w nadziei przemiany i nawrócenia.

Recenzowana publikacja odznacza się: przystępnym językiem i szerokim ujęciem tematu. Książka posiada także cenny walor praktyczny. Ideą autorów było, aby stała się ona poradnikiem dla katolików po rozwodzie (zob. okładka). Fakt, że autorzy są osobami świeckimi może także pomóc w dotarciu z ważnym przesłaniem do tych czytelników, którzy odczuwają dystans czy uprzedzenie do duchownych. Należy także podkreślić rzetelność oraz poprawność merytoryczną publikacji, która jest przejawem dojrzałej pedagogii wiary opartej na nauce Jezusa Chrystusa, Tradycji Kościoła i wymagającym języku Ewangelii o grzechu, pokucie, nawróceniu, a także zaślubieniu.

Powyższe przesłanki pozwalają uznać książkę Macieja Müllera i Tomasza Ponikło *Miłość z odzysku. Nowy związek — jak żyć w Kościele?* za wartościową i godną polecenia szerokiej grupie odbiorców. Z punktu widzenia wychowawczego dobrze, jeśli po tę publikację sięgną ludzie młodzi, którzy myślą o założeniu rodziny lub przygotowują się do zawarcia sakramentalnego małżeństwa. Opisane sytuacje zaczerpnięte z życia pokazują płaszczyzny, o które przyszli małżonkowie i rodzice winni się troszczyć: wzajemna komunikacja, szczerłość i szacunek dla tego, co różni dwie bliskie osoby, wspólny wzrost duchowy, uczenie się współpracy, szukanie rozwiązań w sytuacjach kryzysu. Lektura książki może zatem pomóc uniknąć wielu błędów i przeżywania w przyszłości bolesnych rozczarowań.

Warto polecić także tę publikację wszystkim, którzy przeżyli lub doświadczają małżeńskiego kryzysu, rozwodu lub żyją w nowych związkach i szukają swojego miejsca w Kościele oraz pomocy w rozwiązywaniu ich — często skomplikowanych — sytuacji życiowych.

Dobrze, aby czas na lekturę tej pozycji znaleźli również duszpasterze, konsultanci oraz osoby udzielające wsparcia rodzinom w różnych centrach opieki i punktach kryzysowych. Książka choć nie daje gotowych rozwiązań wszystkich możliwych sytuacji, pomaga jednak czytelnikowi wejść

w świat osób, które żyją „miłością z odzysku” i zrozumieć rodzące się w ich sercach uczucia: żal, ból, poczucie winy i wykluczenie.

Ks. Piotr Szlufik SDB

M. Chamarczuk SDB, *Hans Brask (1464–1538), Linköping (Szwecja) — Lenda (Polska): biskup, polityk, nowator*, Sztokholm–Łąd nad Wartą 2012, ss. 56, il.

W ścianie skrzydła wschodniego gotyckiego krużganka klasztoru w Łądzie nad Wartą, tuż obok wejścia do dawnego kapitułarza, obecnie kaplicy, znajduje się ciemna kamienna tablica nagrobna z herbem, pastorałem i mitrą, a także zatartym przez wieki napisem w języku łacińskim. Niewielu wie, że jest to płyta nagrobna ks. bp. Hansa Braska (1464–1538) — jednego z biskupów szwedzkich do końca wiernych Stolicy Apostolskiej, którzy próbowali powstrzymać proces luteranizacji tego kraju. Bp Brask zmuszony był opuścić ojczyznę w 1528 roku. Ostatnie lata życia spędził w Polsce. W 1538 roku, wybrawszy się z Gdańska na planowany Sobór do Mantui, który ostatecznie nie doszedł do skutku, zatrzymał się u cyserysów w Łądzie, gdzie zmarł i został pochowany. Temu właśnie biskupowi poświęcona jest cenna książka ks. dr. Mariusza Chamarczuka SDB.

Książka ta, choć niewielka pod względem rozmiaru, prezentuje postać, która bez wątpienia jest istotna dla historii Kościoła i dla dziejów Szwecji i Polski, a u nas niemal zupełnie nieznaną. Autor książki, który, jako duszpasterz, wiele lat spędził w Szwecji, zaprezentował nie tylko stan wiedzy na temat bp. Braska w szwedzkiej literaturze historycznej, dla nas — także z powodu języka — nie zawsze dostępnej, ale także elementy wiedzy o tym biskupie istniejące w kulturze ludowej dzisiejszej Szwecji. Autor książki trafnie porównuje znaczenie działalności bp. Braska z działalnością ks. kard. Stanisława Hozjusza (1504–1579) w Polsce. Choć bp Brask był czterdziści lat starszy od kard. Hozjusza i zmarł przed rozpoczęciem Soboru Trydenckiego (1545–1563), to jednak chęć udziału bp. Braska w planowanym Soborze w Mantui (1538), który miał między innymi wypracować stanowisko Kościoła wobec reformacji, rzeczywiście daje podstawę do porównania działalności tych dwóch mężów Kościoła i stanu, dwóch humanistów i duszpasterzy. Bp Brask działał w czasie, gdy dopiero rozpoczynała się reformacja, gdy nie wszystko było jeszcze zdecydowane i wielu liczyło jeszcze na pojednanie. Działał w Szwecji, a ostatnie lata życia spędził w Polsce. Z kolei kard. Hozjusz, biskup warmiński, poeta i humanista, urodzony w Krakowie, działał w Polsce, gdzie pełnił również liczne funkcje państwowe, i w Italii, gdzie zmarł i został pochowany — w Rzymie, w Bazylice Najświętszej Marii Panny na Zatybrzu. Obu łączyła nie tylko wierność Kościołowi, ale także działalność na obszarze krajów regionu Morza Bałtyckiego. Do rangi symbolu urasta fakt, że biblioteka została podczas II wojny północnej (zw. „potopem”) wywieziona przez Szwedów do Uppsali, gdzie przechowywana jest w Bibliotece Uniwersyteckiej *Carolina Rediviva*. Zaznaczmy, że badania polskich uczonych ostatnich lat doprowadziły do opublikowania przez Bibliotekę Narodową w Warszawie i Bibliotekę Uniwersytecką w Uppsali katalogu zrabowanych w połowie XVII wieku zbiorów braniewskich, które przechowywane są w Bibliotece Uniwersyteckiej w Uppsali (oprac. J. Trypućko, wyd. M. Spandowski, S. Szyller. 3 tomy, Warszawa–Uppsala 2007).

Ks. dr Chamarczuk przedstawia najpierw pochodzenie, dzieciństwo i lata młodości bp. Braska, jego działalność jako duszpasterza i wiernego syna Kościoła, następnie — jako polityka, kulturoznawcy i historyka, a także zarządcę swej diecezji, modernizatora i hojnego mecenas sztuki, by następnie ukazać polityczne tło wprowadzenia luteranizmu do Szwecji, które zadecydowało o wygnaniu biskupa z ojczyzny i o jego pobycie w Polsce. Wydaje się, że ten sposób uporządkowania materiału biograficznego i tła historycznego jest jak najbardziej uzasadniony pod wzglę-

dem chronologicznym i rzeczowym, a jednocześnie ukazuje te dziedziny działalności, w których przejawiać się powinna aktywność większości dobrych duszpasterzy — także w naszych czasach.

Pod względem formalnym omawiana książka ks. dr. Mariusza Chamarczuka odwołuje się zarówno do szwedzkiej dziewiętnastowiecznej, a w związku z tym nacechowanej wyznaniowo (luterkańsko), literatury przedmiotu (J.G.A. Broman, 1851), jak i do opracowań nowszych (P. Stobaueus, 2008, 2010; T. Stilberg, 2008; M. Nyman, 2002; S. Borgerhammar, 1993; S. Steinberg, 1972; G. Carlsson, 1961), a także do opracowań w języku polskim (W. Odyniec, 1982; J. Domasłowski, 1981; E. Cieślak, 1978; H. Samsonowicz, 1958; J. Woś, 1965 — maszynopis; K. Estericher, 1990; M. Kamiński, 1939) i in. Tekst uzupełniają trafnie dobrane i cenne ilustracje — zarówno ze zbiorów i publikacji szwedzkich, jak i polskich.

Adam Fijałkowski
Wydział Pedagogiczny UW

Prymas Polski kard. August Hlond wobec wielkich konfliktów epoki: drugiej wojny światowej i zimnej wojny, red. L. Kuk, S. Zimniak, Roma 2012, ss. 261.

W serii wydawniczej „Conferenze” Stacji Naukowej Polskiej Akademii Nauk w Rzymie w 2012 r. ukazał się tom 127 pt. *Prymas Polski kard. August Hlond*, pod redakcją dyrektora wspomnianej Stacji dr. hab. Leszka Kuka prof. UMK i ks. dr. Stanisława Zimniaka SDB, pracownika naukowego Salezjańskiego Instytutu Historycznego w Rzymie i sekretarza Międzynarodowego Stowarzyszenia Historyków Salezjańskich przy Domu Generalnym w Wiecznym Mieście. Recenzowana książka zawiera materiały pokonferencyjne jednodniowej sesji naukowej, która odbyła się 14 grudnia 2009 r. w siedzibie Stacji w Rzymie. Wypada w tym miejscu dodać, że ks. S. Zimniak wykorzystywał różne okazje do upowszechniania postaci prymasa Polski. Podobną konferencję zorganizował 20 maja 1999 r. w Instytucie Polskim w Rzymie. Setną rocznicę ukończenia studiów na Papieskim Uniwersytecie w Rzymie przez A. Hlonda uczczono 17 października 2000 r. w polskim kościele pw. św. Stanisława. Okolicznościową Mszę św. odprawił kard. Zenon Grocholewski, ks. prof. Giacomo Martina SJ miał odczyt, a ks. prof. Tadeusz Lewicki SDB opracował inscenizację audiowizualną. Tam też, z okazji sześćdziesiątej rocznicy śmierci prymasa Polski, 22 października 2008 r., abp Edward Nowak, były Sekretarz Kongregacji do Spraw Kanonizacyjnych, odprawił Mszę św. i wygłosił kazanie, a następnie odbyła się projekcja filmu w reżyserii Pawła Woldana *Kardynał August Hlond*.

Recenzowana praca zbiorowa składa się z wprowadzenia (s. 12–14) napisanego przez L. Kuka, sześciu referatów, uwag końcowych i noty biograficznej. Wśród wybranych prelegentów znalazł się jeden Włoch i jeden Niemiec oraz czterech Polaków. Wszystkie teksty są w dwóch wersjach językowych, najpierw włoskiej, a następnie polskiej. Wyjątkowo, w przypadku referatu R. Grulichy i noty biograficznej o prymasie Polski, dołączono jeszcze tłumaczenie w języku niemieckim. Dobór tematów okazał się trafny, a organizatorzy każdemu z nich przeznaczili tyle samo miejsca na druk. Autorzy kolejny już raz zajęli się hierarchą — ofiarą permanentnego zniesławiania. Trudno znaleźć biskupa z tamtych czasów, który by był tak szkalowany w różnych środowiskach: państwowych, partyjnych, kościelnych, zarówno w swojej Ojczyźnie, jak i w innych krajach. W latach 1939–1948 kard. A. Hlond przeżył wyjazd z Polski, pobyt przymusowy za granicą, internowanie, więzienie, powrót do kraju i leczenie w nim ran zadanych przez II wojnę światową i powojenną rzeczywistość.

Uważam, że wśród zaprezentowanej dość różnorodnej problematyki badawczej należało jeszcze uwzględnić temat dotyczący wyjazdu kard. A. Hlonda z Polski i jego pobyt w Rzymie. Przed czterdziestoma laty zagadnienie to opracował ks. S. Wilk i opublikował w trzech artykułach. Od tamtego czasu znacznie poszerzyła się baza danych i trzeba ją wykorzystać. Opuszczenie własnego kraju prymas przeżywał jako osobistą tragedię, a do swoich archidiecezji nie mógł już wrócić

podczas okupacji. Według *Wspomnienia żołnierza* (*Erinnerungen eins soldaten*) autorstwa gen. Heinza Guderiana¹, jednego z czołowych dowódców Wehrmachtu, wojskowi od dowódcy batalionu wzywać mieli rozkaz schwywania kard. A. Hlonda, a każdemu polskiemu biskupowi spotkanemu poza jego diecezją uniemożliwić powrót do własnej siedziby. Niemcy mieli za zadanie szybko tworzyć wakaty stanowisk kościelnych i następnie wolne miejsca obsadzać swoimi ludźmi.

Pierwszy referat zamieszczony w omawianej publikacji ks. Cosimo Semeraro SDB podejmuje temat *Pius XII i prymas August Józef Hlond. Stan badań i postulaty badawcze* (s. 32–51). Tytuły poszczególnych paragrafów w sposób jednoznaczny sugerują zastosowanie metody chronologicznej, jednak lektura treści wyraźnie wskazuje na posługiwanie się metodą analityczno-porównawczą.

Sformułowanie tematu artykułu nie w pełni odpowiada zawartej w nim treści, a nawet miejscami wprowadza pewnego rodzaju niedosyt co do właściwego opracowania problematyki. Przedstawione na początku zagadnienia wstępne zostały dodatkowo rozwinięte w dwóch pierwszych punktach. Ks. Semeraro, jak sam zaznaczył, świadomie przekroczył cezurę czasową określoną w tytule omawianej książki. Przez to okres został nieproporcjonalnie wydłużony. Jako *terminus a quo* Autor przyjął rok 1917 — tj. mianowanie E. Pacellego arcybiskupem tytularnym Sardes i Nuncjuszem Apostolskim w Monachium. Natomiast *terminus ad quem* nie został jednoznacznie sprecyzowany, ale z całą odpowiedzialnością można przyjąć rok 1948 — jako datę śmierci kard. A. Hlonda. Przyjęte ramy czasowe okazały się konieczne i uzasadnione. Ponadto wskazują one pośrednio, że Autor *alternatim* potraktował wymienionych hierarchów.

Książd Semeraro w pierwszym paragrafie miał ukazać okres „przygotowawczy”, który swoim zasięgiem objął ponad 20 lat, tj. od momentu wysłania abp E. Pacellego do Bawarii aż do wyboru na papieża. Tymczasem skupił się głównie na porównaniu głównych bohaterów (formacji intelektualnej, posłuszeństwie Kościołowi, karierze). Podane informacje są cenne, a nawet potrzebne w tym opracowaniu, tylko, czy w pełni korespondują z tytułem paragrafu? W kolejnym, krótkim fragmencie referatu, ks. Semeraro omawia postać prymasa Polski od mianowania go kardynałem w 1927 r. do wyboru nowego papieża Piusa XII. Autor wykorzystał głównie wywiady radiowe i znane publikacje na temat osoby A. Hlonda. Zasadniczą ośnowę zagadnienia opracowano dopiero w trzecim paragrafie. Autor przedstawił prymasa Polski — w latach 1939–1948 — jako rzecznika „sprawy polskiej” w Rzymie i na zachodzie Europy. Ukazał wkład kard. Hlonda w przygotowanie inauguracyjnej encykliki Piusa XII *Summi pontificatus* z 20 października 1939 r. i uwzględnienie w niej sytuacji podbitej i zniewolonej Polski. Ks. Semeraro nie pominął żadnych ze środków, które wykorzystał polski hierarcha dla przedstawienia całościowej sytuacji w okupowanej i zniewolonej Ojczyźnie. Temu celowi służyły m.in. prywatne audyencje papieskie, przygotowywane raporty pisemne, wygłaszane audycje na antenie Radia Watykańskiego, obfita korespondencja oraz uzyskanie nadzwyczajnych uprawnień papieskich.

Czytelnik, mimo woli stawia sobie pytanie, czy ostatni punkt nie powinien być zmodyfikowany i nazwany np. podsumowanie i postulaty badawcze? Pojawia się dodatkowa wątpliwość, na jakiej bazie źródłowej Autor twierdzi (s. 47), że kard. Stefan Wyszyński był czołową postacią Soboru Watykańskiego II i decydująco wpłynął na wybór papieża Jana Pawła II?

W drugim referacie Witold Zahorski przedstawił *Życie prymasa Polski kardynała Augusta Hlonda we Francji (1940–1944)*. W tym kraju polski hierarcha przebywał najdłużej podczas II wojny światowej. Pobyt kard. A. Hlonda we Francji chronologicznie dzieli się na dwa okresy. Początkowy, od czerwca 1940 r. do czerwca 1943 r., kiedy prymas Polski był gościem J. Choquet’a, biskupa diecezji Lourdes, i następny — do lutego 1944 r., gdy kard. Hlond był internowany w opactwie Hautecombe na terenie Sabaudii. Tam aresztowany przez policję niemiecką do 4 kwietnia przebywał w areszcie w Paryżu, a później do 28 czerwca 1944 r. jako internowany mieszkał w Bar-le-Duc. Po uwolnieniu z odosobnienia w Wiedenbrück w Westfalii przez żołnierzy amerykańskich, na krótko powrócił do Paryża (8–24.04.1945 r.).

¹ Por. H. Guderian, *Wspomnienia żołnierza*, tłum. J. Nowacki, wyd. 2, Warszawa 1992, s. 70.

Autor artykułu w sposób dojrzały i wyważony przedstawił różnorodną i owocną działalność kard. A. Hlonda, ale też czujną jego inwigilację ze strony gestapo. Z wieloma informacjami czytelnik spotyka się pierwszy raz, np. na temat sposobu i możliwości pozyskiwania finansów na pracę charytatywną i wydawniczą przez prymasa Polski.

Z pewnością Autor liczył nie tylko na polskiego odbiorcę prezentowanego artykułu i to usprawiedliwia zamieszczenie przez niego zbyt rozbudowanych informacji wstępnych, wręcz podręcznikowych, o sytuacji Kościoła katolickiego w Polsce w 1939 r. i pod okupacją. Przy tym nie ustrzegł się błędów i braku precyzji, np. kard. Hlond nie podróżował z rządem polskim do Rumuni (s. 68). Warszawę opuścił 6 września 1939 r. Być może spotkał się z niektórymi ministrami w Łucku, a na pewno w Krzemieńcu. Prymas Polski, po rozmowie 13 września w Krzemieńcu z Nuncjuszem Apostolskim abp. Filippo Cortesim, zdecydował się na wyjazd do Rzymu. Następnego dnia przekroczył granicę państwową polsko-rumuńską. Jak powszechnie wiadomo, rząd polski i korpus dyplomatyczny zrobił to dopiero 17 września. Adam Stefan Sapieha nie był kardynałem podczas II wojny światowej (s. 69), został nim dopiero 18 lutego 1946 r. Papież Pius XII nie obdarzył kapeluszem kardynalskim ostatniego nuncjusza w przedwojennej Polsce (s. 72). Jego „kariera” skończyła się po opuszczeniu II Rzeczypospolitej, mimo iż do śmierci (1.02.1947 r.) zachował ostatni tytuł, nawet po wypowiedzeniu Konkordatu przez Rząd Jedności Narodowej (12.09.1945 r.).

Tematyce społeczno-politycznej został poświęcony artykuł ks. Stanisława Zimniaka, *Stanowisko prymasa Hlonda wobec systemów totalitarnych: nazistowskiego i sowieckiego* (s. 104–127). Autor w krótkim wstępie w sposób skondensowany przedstawił systemy rządów totalitarnych w czterech państwach europejskich: Włoszech, Związku Radzieckim, III Rzeszy i Hiszpanii. Zasadniczą problematykę zaprezentował w pięciu paragrafach. Rozpoczął od ujemnych doświadczeń ks. A. Hlonda z ruchem socjalistycznym i jego pochodnymi już na samodzielnej placówce w Przemysłu (1907–1909), a także w Wiedniu (1909–1919) i na Górnym Śląsku (1922–1926). Sporo miejsca ks. Zimniak przeznaczył sprawie koncepcji państwa według nauczania prymasa Polski. W trzecim punkcie ukazał dezaprobatę kard. A. Hlonda wobec sowieckiego komunizmu i niemieckiego narodowego socjalizmu. Przy okazji wykazał też niebezpieczeństwa i zagrożenia, jakie niosą totalitaryzmy dla ludzi wierzących. W kolejnym punkcie Autor referatu omówił wysiłki podejmowane przez prymasa Polski w celu nawiązania przyjaznych relacji z katolicyzmem niemieckim. Ostatni, krótki paragraf poświęcił wykładni orędzia legata papieskiego na VI Międzynarodowym Kongresie Chrystusa Króla w Ljublanie (20.07.1939 r.). Całość zamyka podsumowanie, w którym Autor nie omieszczał porównać działań kard. Hlonda z postawą bp. Klemensa von Galena.

Książd Zimniak formuje swoje wnioski na podstawie obszernie przytaczanych wybranych wystąpień prymasa Polski (listów pasterskich, przemówień, orędzi, wygłaszanych kazań). Dodatkowo sięga do obfitej już literatury obcojęzycznej (niemieckiej i włoskiej) i polskiej. Szkoda, że wśród tych publikacji pominął milczeniem artykuł ks. Stanisława Kosińskiego, *Kardynał August Hlond a sprawa brzeska*, *Studia Gnesnensia* 8(1990), s. 93–113.

Kolejny już raz ks. Stanisław Wilk miał okazję ukazać postać *Kard. Augusta Hlonda jako organizatora życia kościelnego w Polsce po II wojnie światowej. Nadzwyczajne uprawnienia papieskie dla prymasa Polski (8 VII 1945)*, s. 143–157. Autor od wielu lat zajmuje się tą problematyką i ciągle poszerza zakres badań. Należy do pierwszych polskich historyków, który dotarł do źródeł z tego okresu przechowywanych w Archiwum Watykańskim w Rzymie. Ks. Wilk w swoim artykule przedstawił prymasa Polski jako zdecydowanego przywódcę, trafnie oceniającego sytuację Kościoła w Polsce i w swoich czynach wykazującego dalekowzroczność. Ponadto pozytywnie zaprezentował postawę papieża Piusa XII oraz jego wyrozumiałość wobec prymasa Polski za popełnione przez niego „nadużycia” w powoływaniu się na nadzwyczajne uprawnienia. Prawdopodobnie nie dowiemy się, czy poza *facoltà specialissime in scriptis*, kard. Hlond otrzymał także inne — *viva voce*. Później Prymasa Tysiąclecia Stolica Apostolska wyposażyła w jedne i drugie². Autor referatu

² Por. J. Krukowski, *Uprawnienia nadzwyczajne kard. Stefana Wyszyńskiego, prymasa Polski, wobec zagrożeń ze strony reżymu komunistycznego*, *Studia Prymasowskie* 5(2011), s. 32.

podkreśla wprost heroiczną pokorę kard. Hlonda, który „całą winę” wziął na siebie. Wobec jego działań organizacyjnych na ziemiach zachodnich i północnych nie było żadnych zastrzeżeń do połowy października 1945 r. Dopiero negatywne donosy z Niemiec i Czechosłowacji wpłynęły na „zmięnię orientacji” Sekretariatu Stanu. Z przytoczonej noty z 16 października 1945 r. dotyczącej rozmowy papieża Piusa XII z abp. Domenico Tardinim wynika, „że Stolica Apostolska nie zwykła deponować ordynariuszy w taki sposób, jak to uczynił kar. Hlond” (s. 150). Czyżby rozmówcy zapomnieli o „dyplomatycznym powiadomieniu” bp. Stanisława Okoniewskiego o mianowaniu biskupa gdańskiego Karla Marii Spletta administratorem apostolskim diecezji chełmińskiej? Pismo Sekretariatu Stanu z 15 grudnia 1939 r., zawierające szereg błędnych informacji o stanie tej wyżej wymienionej jednostki kościelnej, jednoznacznie wskazywało na jednostronne dane przekazane przez Niemców lub Nuncjaturę Apostolską w Berlinie. Co więcej, zostało ono wysłane do kard. Hlonda jako metropolity. Listu nie zaadresowano do zainteresowanego hierarchy, wymawiając się brakiem znajomości jego miejsca zamieszkania, co nie zgadzało się ze stanem faktycznym³.

Rudolf Grulich w dziesięciu punktach przedstawił *Kardynała Augusta Hlonda widzianego oczami Niemców* (s. 170–182). Autor z pełną odpowiedzialnością potwierdza znaną Polakom tezę, że obywatele „tzw. krajów dwunastki”, a nawet historycy, posiadają znikome wiadomości dotyczące przeszłości innych państw europejskich. Co więcej, dla zdecydowanej większości Niemców II wojna światowa rozpoczęła się od ich przymusowego lub dobrowolnego exodusu ze wschodnich terenów III Rzeszy na zachód od Odry i Nysy. Dla zachodnich sąsiadów Polski głównym źródłem informacji o powojennej działalności kard. A. Hlonda nadal pozostaje wznawiana, ekstremalnie tendencyjna (bez rzetelnej konsultacji materiałów archiwalnych), książka ks. Franza Scholtza⁴. Według R. Grulich, publikacja ta w znaczącym stopniu przyczyniła się do negatywnego, wypaczonego przedstawiania obrazu prymasa Polski w prasie wypędzonych (s. 175). Dla pewnej równowagi, w tym miejscu wypada zaproponować niemieckim czytelnikom lekturę recenzji opracowaną przez Zygmunta Zielińskiego, *Miedzy rzeczywistością a legendą*⁵, która w całości została opublikowana również w języku niemieckim.

Autor omawianego referatu — jak sam podaje — urodził się na Morawach i po II wojnie światowej został przymusowo wypędzony przez Czechów. Jego informacje są ciekawe, wyważone i w jakimś stopniu oddają mentalność tamtych ludzi (głównie niektórych wysiedlonych duchownych niemieckich). Ze względu na swoje korzenie, R. Grulich najwięcej uwagi poświęca skrawkom archidiecezji praskiej, włączonym do polskiej organizacji kościelnej. Jego informacje są cenne i nowatorskie dla polskiego czytelnika, ponieważ polscy historycy z wiadomych względów w swoich badaniach więcej uwagi poświęcali archidiecezji wrocławskiej i diecezji warmińskiej, a rejon Kłocka i Branic traktowali wprost marginalnie.

Globalnie powojenną działalność kard. Hlonda zaprezentował Jerzy Pietrzak w artykule pt. *Prymas August Hlond w Polsce komunistycznej (1945–1948). Najnowszy stan badań*, s. 207–216. Autor od prawie czterdziestu lat zajmuje się tym wybitnym hierarchą i należy do pionierskich historyków zajmujących się dziejami Kościoła w Polsce w czasach najnowszych. Niemal do obchodów setnej rocznicy urodzin kard. Hlonda, przypadającej w 1981 r., a nawet rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego w 1991 r., przedstawiano Hlonda jako uciekiniera we wrześniu 1939 r. z walczącej jeszcze Ojczyzny, później kolaboranta Watykanu czy też agenta zachodnich mocarstw, wroga władzy ludowej oraz zdezorientowanego przywódcę Kościoła w Polsce i człowieka nierozumiejącego biegu wydarzeń dokonujących się w nowej rzeczywistości. Sprzyjała temu długoletnia cenzura państwowa i brak dostępu do materiałów źródłowych proveniencji państwowej i kościelnej. Rzetelni historycy przez długie lata byli w sytuacji pewnego rodzaju petentów, natomiast badacze

³ Por. A. Liedke, *Wojenne losy biskupa chełmińskiego Stanisława Okoniewskiego 1939–1944*, Pelplin 1983, s. 22–23.

⁴ F. Scholtz, *Zwischen Staatsräson und Evangelium Kardinal Hlond die Tragödie der ostdeutschen Diözesen*, Frankfurt a/M 1988.

⁵ Wiąż (1989)6, s. 73–90.

z tzw. kręgów marksistowskich dysponowali nad nimi ogromną przewagą. Mieli oni zarówno legalne, jak i nielegalne możliwości pozyskiwania danych z państwowych archiwów centralnych i terenowych, a poprzez kolaborantów i przy pomocy wyspecjalizowanych służb zajmujących się inwigilacją duchowieństwa otrzymywali konieczne akta i dokumenty dotyczące działalności Kościoła katolickiego w Polsce.

W pierwszej części artykułu J. Pietrzak słusznie w sposób skondensowany zaprezentował swój warsztat pisarski. Wśród licznych publikacji Autor wyszczególnił jeden z pierwszych swoich artykułów o *Działalności kard. Hlonda na tzw. Ziemiach Odzyskanych*⁶ i dwutomową monografię pt.: *Pełnia prymasostwa. Ostatnie lata prymasa Polski kardynała Augusta Hlonda 1945–1948*, Poznań 2009, w której nadzwyczaj szczegółowo ukazał jego działalność w kontekście dokonujących się zmian w życiu politycznym, kulturalnym, społecznym i gospodarczym. Następnie J. Pietrzak omówił dorobek innych badaczy z kręgów kościelnych i świeckich zajmujących się najnowszymi dziejami Kościoła w Polsce. Zaprezentował edytorów drukowanych źródeł i w związku sposobem przedstawił książki i artykuły znanych historyków polskich badających wielopłaszczyznową działalność prymasa Hlonda. Ten historiograficzny zestaw jest bardzo cenny zarówno dla zwykłego czytelnika, jak i profesjonalisty zajmującego się tym zagadnieniem.

Część drugą artykułu można delikatnie określić mianem streszczenia wydanego przed kilkoma laty monumentalnego dzieła o Prymasie Polski. Dobrze, że wśród przywoływanych wielu ważnych dokonań kard. Hlonda, Autor nie pominął postawy prymasa Polski względem tzw. pogromu kieleckiego z 4 lipca 1946 r. i listu z 1 lutego 1948 r. napisanego przez pap. Piusa XII do biskupów niemieckich. Wydarzenia te czynniki partyjno-państwowe wykorzystywały do zdyskredytowania zarówno Stolicy Apostolskiej, jak i Polaków w światowej opinii publicznej. Na tle tych wydarzeń prymas Polski został ukazany w roli męża stanu, który odważnie wobec komunistów bronił nie tylko Kościoła w Ojczyźnie oraz papieża przed germanofilstwem, ale także narodu przed niesłusznym oskarżaniem o antysemityzm. Szkoda, że w tym artykule Autor nie przypomniał orędzia kard. Hlonda z 24 maja 1948 r. *Do katolickiej ludności Ziemi Odzyskanych*.

W uwagach końcowych (s. 222–227) ks. S. Zimniak dokonał krótkiego streszczenia poszczególnych referatów i zamieścił swoje refleksje o prymacie Polski. Całość pracy zbiorowej zamyka obszerna nota biograficzna pióra ks. Zimniaka. Autor w dwunastu punktach ułożonych chronologicznie przedstawił etapy życia i działalności prymasa Polski kard. A. Hlonda.

Recenzowana książka została wydana staranie i bez tzw. literówek. Dla pewnej precyzji należało też podać imię dr. Jerzego Sławika (s. 178), jak i poprawnie nazwę diecezji chełmińskiej (s. 148). Szkoda, że wydawca nie zaopatrzył książki w indeksy. Na zakończenie należy pogratulować organizatorom, autorom i wydawcy udanego dzieła. Z pewnością pozycja ta przyczyni się do pozytywnego zapoznania szerszego grona postacią prymasa Polski i większego zainteresowania osobą Sługi Bożego kard. A. Hlonda.

Ks. Jan Pietrzykowski SDB
Warszawa, UKSW

Wszyscy proletariusze bądźcie piękni! Pomarańczowa Alternatywa w dokumentach aparatu represji PRL (1987–1989), wstęp, wybór i opracowanie J. Dardińska, K. Dolata, Wrocław 2011, ss. 365, XXIV.

W ramach działalności naukowej Instytutu Pamięci Narodowej regularnie wydawane są prace poświęcone różnym aspektom najnowszej historii Polski. Dla usystematyzowania tych publikacji stworzone zostały serie wydawnicze, które ukazują się zarówno w centrali Instytutu, jak i w jego

⁶ Por. J. Pietrzak, *Działalność kardynała Augusta Hlonda jako wysłannika papieskiego na Ziemiach Odzyskanych w 1945 r.*, *Nasza Przeszłość* 42(1974), s. 195–249.

oddziałach. Dla badaczy szczególnie cenne wydają się serie edycji źródeł, które koncentrują się wokół szczegółowych zagadnień. Publikowane są w niej nieznanne dotychczas materiały z historii Polski z l. 1939–1989, które pokazują m.in. różne formy represji, jakich Polacy doświadczyli ze strony władz okupacyjnych, a później komunistycznych, także materiały dotyczące oporu społecznego wobec totalitarnych reżimów. Do ostatniej ze wspomnianych grup należy zakwalifikować pozycję *Wszyscy proletariusze bądźcie piękni! Pomarańczowa Alternatywa w dokumentach aparatu represji PRL (1987–1989)*, która ukazała się pod koniec roku 2011. Prezentowana tu edycja źródłowa została przygotowana przez Joannę Dardzińską oraz Krzysztofa Dolatę.

Pomarańczowa Alternatywa (PA) z Wrocławia, której liderem był Waldemar Frydrych „Major”, wprowadziła nową jakość i niezwykły koloryt w młodzieżowe inicjatywy niezależne w schyłkowej fazie PRL-u. Najbardziej znaną formą jej działalności były uliczne happeningi zaskakujące humorem i świeżością komentarzy odnoszących się do absurdów codziennego życia. Choć ta forma kontestacji ówczesnego systemu związana była głównie z Wrocławiem, szybko rozprzestrzeniła się do innych miast, m.in. do Łodzi, Warszawy, Gdańska, Poznania, Krakowa i Rzeszowa.

Prezentowana edycja źródłowa podzielona została na kilka tradycyjnych części dla tego rodzaju publikacji. Po krótkim wprowadzeniu prof. Włodzimierza Sulei, Dyrektora Oddziału IPN we Wrocławiu, można zapoznać się ze wstępem do edycji przygotowanym przez jej redaktorów (s. 21–38). Prezentują oni w syntetyczny sposób dzieje wrocławskiej opozycji po wprowadzeniu stanu wojennego, kładąc szczególny nacisk na rozwój i działalność w tym okresie organizacji młodzieżowych. Ze zrozumiałych względów największą uwagę autorzy koncentrują na Pomarańczowej Alternatywie (s. 15–35). W tej części wstępu znajdują się także informacje na temat happeningów organizowanych przez różne środowiska niezależne w innych częściach kraju oraz o zwalczaniu tych inicjatyw przez Służbę Bezpieczeństwa. Na końcu umieszczono notę edytorską, w której przedstawione zostały zasady publikacji zaprezentowanych materiałów wytworzonych przez SB. Wszystkie dokumenty zgodnie z obowiązującymi normami edycji źródeł do historii najnowszej zostały zaopatrzone w przypisy tekstowe (umieszczono w nich brakujące lub nieczytelne fragmenty tekstów, treści pieczęci, podpisów, rękopiśmiennych adnotacji) i rzeczowe (głównie biogramy osób występujących w dokumentach oraz merytoryczne wyjaśnienia odnośnie do informacji zawartych w materiale źródłowym). Imponuje skala przeprowadzonej kwerendy. Autorzy prezentowanej edycji źródłowej dotarli do archiwów IPN we Wrocławiu, Warszawie, Łodzi, Poznaniu, Gdańsku, Krakowie, Lublinie, Białymstoku, Rzeszowie, Radomiu.

W części zasadniczej zaprezentowano 134 dokumenty w układzie rzeczowo-chronologicznym, wytworzone w okresie od czerwca 1987 r. do października 1989 r. Edycje źródeł podzielono na następujące części tematyczne: Pomarańczowa Alternatywa (dok. 1–79); Warszawska Pomarańczowa Alternatywa (dok. 80–96); Pomarańczowa Alternatywa Diecezji Łódzkiej (Galeria Działań Maniakalnych) (dok. 97–106); Komitet Obrony Czerwonych Kapturków Poznań (dok. 107–119); Różowa Alternatywa Gdańsk (dok. 120–126); Echa Pomarańczowej Alternatywy — Kraków, Białystok, Rzeszów, Radom, Kielce (dok. 127–134).

Kolejną część publikacji stanowi *Aneks*, w którym znajduje się kalendarium najważniejszych happeningów, jakie odbyły się w l. 1986–1989 w Polsce. Niezwykle cenne wydają się opublikowane w tej części wspomnienia happenerów z różnych ośrodków w kraju. Uzupełniają one wiedzę na temat kulisów przygotowania poszczególnych imprez. Ważne jest właśnie i to, że redaktorzy prezentowanej publikacji dotarli do wielu osób, które przygotowywały happeningi nie tylko we Wrocławiu, ale w takich ośrodkach, jak Warszawa, Łódź, Poznań, Trójmiasto, Rzeszów. Zrozumiałe wydaje się także, iż nie umieszczono w tym miejscu wspomnień „Majora”, który swoją działalność relacjonował już w bardzo wielu artykułach i książkach (z większości skorzystano, przygotowując wstęp do edycji źródeł). W książce zamieszczono więc wypowiedzi przeważnie nowe, które nie pojawiały się dotąd w żadnych publikacjach (może poza fragmentami wypowiedzi Krzysztofa Skiby).

Na końcu publikacji zamieszczony został wykaz skrótów, indeks osób oraz aneks fotograficzny (s. I–XXIV), w którym znajdują się zdjęcia happeningów z różnych miejsc kraju, funkcjonariuszy SB rozpracowujących PA we Wrocławiu, fotokopie ulotek, plakatów, okładki zinów.

Po przeczytaniu całości opracowania nasuwa się kilka postulatów. Pierwszy dotyczy wstępu do edycji źródłowej. Wydaje się, że autorzy, powinni odwołać się w nim do wielu publikacji traktujących o opozycji młodzieżowej czy też samych happeningów lat 80-tych, które niestety pominięli, albo nie są im znane. Przykładowo, wspominając Federację Młodzieży Walczącej nie odnotowują w przypisach, ani jednej publikacji dotyczącej tej organizacji, a jest ich już w obiegu naukowym co najmniej kilkanaście. Podobnie w odnośniku dotyczącym Niezależnego Zrzeszenia Studentów, zamiast cytować opracowanie Andrzeja Anusza z 1991 r., warto było odwołać się do najnowszych publikacji o NZS-ie, których — podobnie jak w przypadku FMW — ostatnimi czasy co najmniej kilka ukazało się drukiem. Na temat strajków w maju i sierpniu 1988 r., wywołanych przez środowiska młodzieżowe, też ukazało się kilka szczegółowych opracowań, które warto byłoby zacytować zamiast opracowania *Paulina Codogni o okrągłym stole*, czy też Antoniego Dudka i Tomasza Marszałkowskiego o walkach ulicznych w PRL. Autorzy, pisząc o PA i happeningach wykorzystali wprawdzie większość literatury, ale w przypisach brakuje znanej powszechnie pozycji prof. Wojciecha Polaka *Śmiech na trudne czasy*, w której tej właśnie formie kontestacji autor poświęca cały jeden rozdział. Piszący te słowa, też popełnił jeden artykuł całościowo omawiający happeningi organizowane przez niezależne środowiska młodzieżowe w Trójmieście. Ponadto na początku 2011 r. ukazało się opracowanie *Artyści, wariaci, anarchiści* opracowane przez Jarosława Janiszewskiego, Krzysztofa Skibę i Pawła Konnaka. W tym jednak przypadku pominięcie tego opracowania można uznać za usprawiedliwione, bo ukazało się zapewne w czasie redagowania prezentowanej tu edycji źródłowej. Odwoływanie się do najnowszych publikacji jest niezmiernie ważne, ponieważ w ostatnim okresie badania nad opozycją młodzieżową bardzo przyśpieszyły, przez co udało się dokonać nowych ustaleń, które korygują wiele błędów pojawiających się we wcześniejszych opracowaniach.

Kolejny postulat dotyczy staranności w przygotowaniu przypisów rzeczowych do dokumentów. Zdaje sobie sprawę, że jest to niezwykle mozolna praca, w niektórych przypadkach, kiedy trzeba sporządzić biogram pojawiających się w dokumentach osób, mało znanych, zaangażowanych w latach 80-tych w działalność niezależną, wręcz nie możliwa do wykonania. Tam jednak, gdzie można, trzeba starać się unikać błędów, tym bardziej, kiedy istnieją już opracowania dotyczące konkretnych wydarzeń czy też organizacji. Z racji swoich zainteresowań badawczych przyjrzałem się szczegółowo dokumentom związanym z happeningami organizowanymi w Trójmieście. W tych fragmentach opracowania autorom nie udało się uniknąć drobnych błędów. Pozwolę sobie je w tym miejscu wymienić. W przypisie biograficznym Andrzeja Miszka nieprawdziwa jest informacja, że jest on jezuitą; w dokumencie 121, w przypisach tekstowych błędnie zapisano nazwisko Małgorzaty Gorczewskiej, jednej z liderek gdańskiego WiP-u (jest Goroczewska); w dokumencie 123, w przypisie rzeczowym dotyczącym Ruchu Społeczeństwa Zaangażowanego, pominięto niezwykle ważną informację, że w wyniku różnic programowych wyłonił się on z Federacji Młodzieży Walczącej z grupy skupionej wokół Tomasza Stoppy, tymczasem odnieść można wrażenie, że środowisko to dopiero rozpoczęło swoją niezależną działalność w 1987 r. W indeksie nazwisk przekreślono nazwiska rodzeństwa Aleksandry i Macieja Bakierów, prawidłowo brzmi ono Bakiera, nie Bakier. Ponadto polemizowałbym nieco z relacją Mariusza Romana (s. 345–346), przynajmniej co do informacji, iż marzannę stylizowaną na postać gen. Jaruzelskiego, która miała zostać zatopiona w morzu podczas happeningu 21 marca 1988 r. przygotowali działacze Polskiej Partii Niepodległościowej. Organizacja ta uaktywniła się w Trójmieście dopiero po strajkach w maju i sierpniu 1988 r. Bliższa prawdy wydaje się informacja zamieszczona we wspomnieniach Roberta Kwiatka (s. 338), że została ona przywieziona przez Zbigniewa Mańczyka. Warto byłoby wyłapywać takie delikatne różnice w relacjach i odnieść się do nich w przypisach.

Wszystkie powyższe uwagi mają jednak charakter bardzo szczegółowy i w niczym nie umniejszają wartości prezentowanej edycji źródłowej. W ewentualnym wznowieniu warto jednak je wyeliminować. Publikacja *Wszyscy proletariusze bądźcie piękni! Pomarańczowa Alternatywa w dokumentach aparatu represji PRL (1987–1989)*, okaże się zapewne przydatna nie tylko dla badaczy opozycji młodzieżowej w PRL, ale również historyków kultury, socjologów czy też pedagogów zainteresowanych aktywnością polskiej młodzieży lat 80-tych ubiegłego stulecia.

ks. Jarosław Wąsowicz SDB
Archiwum Salezjańskie Inspektorii Piłskiej

Janusz Nowiński SDB, *Czerwińsk*, Wydawnictwo Tamkapress, Warszawa 2012, ss. 96, il. 150.

Czerwińsk, wydany nakładem Towarzystwa Salezjańskiego Inspektorii pw. św. Stanisława Kostki w jubileuszowym roku 400-lecia obrazu Matki Bożej Czerwińskiej, przybliży czytelnikom dzieje opactwa i jego skarbów poprzez doskonale w tym celu dobrany materiał ilustracyjny oraz zwięzy, acz bogaty w fachowe informacje tekst. Publikacja łączy cechy albumu do oglądania i specjalistycznego opracowania, co świadczy o szacunku twórców (za stronę graficzną odpowiada Sławomir Krajewski) dla inteligencji i poczucia estetyki czytelników. Ale *Czerwińsk* to więcej niż album, więcej niż rys historyczny. To, moim skromnym zdaniem, książka-wotum. Nie chciałabym przypisywać Autorowi intencji, które podczas pisania mu nie towarzyszyły. Udało mu się jednak zamknąć historię zabytku w opowieść, która wypełnia go życiem. Burzliwe losy samego założenia, kolejne zniszczenia i odbudowy, fundacje i straty, kasata opactwa, są odbiciem historii kraju. W końcu przeplatają się z życiem wiernych, poczynając od władców polecających Ojczyznę i przedsięwzięcia polityczne opiece Matki Bożej Czerwińskiej, przez lokalne władze, po małuczkich, którzy pozostawili wota anonimowe. Nie można zapominać również o kolejnych pokoleniach duchownych pracujących na splendor miejsca, sprawujących opiekę nad jego duchową i artystyczną spuścizną.

Zwraca uwagę kompozycja książki. Nowiński przyjmuje określoną optykę: od ogółu do szczegółu, używając terminologii właściwej fotografii, która w książce dominuje — od szerokiego kadru (zdjęcia architektury z zewnątrz, fotografie wnętrza świątyni) do zbliżeń (detale architektoniczne, fotografie pojedynczych dzieł rzemiosła artystycznego, itp.).

W kalendarium otwierającym publikację Autor kreśli panoramę wydarzeń: od sprowadzenia do Czerwińska w XII w. przez biskupa płockiego Aleksandra z Malonne kanoników regularnych, do koronacji cudownego obrazu Matki Bożej koronami papieskim w 1970 r. i 400-lecia obecności wizerunku w czerwińskiej bazylice.

W rozdziale *Dawne widoki Czerwińska* zamieszcza serię archiwalnych rysunków z połowy XIX w. oraz fotografie czerwińskiego kościoła i klasztoru. Można zobaczyć tu kolotypię Karola Beyera z 1853 lub 1854 r., zdjęcia z początku XX stulecia wykonane na zlecenie Towarzystwa Opieki nad Zabytkami Przeszłości, a także fotograficzne pocztówki z lat 20. i 30. ubiegłego wieku. Oglądając je wszystkie ma się wrażenie, że silniejsze od potrzeby obiektywnego dokumentowania było, romantyczne z ducha, pragnienie oddania malowniczości miejsca.

Następnie Autor poświęca trzy bloki romańskiej bazylice (*Bazylika romańska, Romański portal, Romańskie freski*). Współczesnym fotografiom towarzyszą propozycje rekonstrukcji romańskiej bryły świątyni i portalu. Symboliczna wydaje się być fotografia eksponująca romańską kolumnę wewnątrz barokowego filara. Unaocznia jak architektura „zmienia skórę”. Narzuca też refleksję nad stosunkiem kolejnych pokoleń fundatorów i artystów do dziedzictwa minionego okresu.

Kolejny rozdział wprowadza czytelnika do wnętrza dzisiejszego kościoła. Zostały tu omówione przemiany: od XVII-wiecznej barokizacji (rozpoczętej przez opata Mikołaja Szyszkow-

skiego 1621–1634) po XX-wieczne artystyczne interwencje (polichromie sklepienia prezbiterium i sklepienia kruchty).

Kolejny blok poświęcony jest obrazowi Matki Bożej Czerwińskiej (namalowany został w 1612 r. przez Łukasza z Łowicza). Obok reprodukcji obrazu Autor zamieścił reprodukcję ryciny z kopią cudownego wizerunku. Wydana została w 1672 r. z myślą o pielgrzymach odwiedzających czerwińskie sanktuarium; i tak jak obraz stanowi obiekt oficjalnego kultu, tak rycina odpowiadała potrzebom prywatnej dewocji, z dala od swojego pierwowzoru. W tym samym rozdziale znajduje się przegląd XVII- i XVIII-wiecznych srebrnych plaket wotywnych.

Rozdział *Ornamenta ecclesiae* prezentuje sprzęty, księgi, szaty liturgiczne ze skarbcza czerwińskiego kościoła. Skarbiec został rozproszony po kasacie opactwa w 1819 r., zatem — dzięki zebranym przez Autora w rozmaitych archiwach i muzeach zdjęciom — można wyobrazić sobie splendor dawnych ceremonii liturgicznych i docenić arcyzm, z jakim te obiekty zostały wykonane. Wymienię tu chociażby XII-wieczny relikwiarz skrzynkowy — dzieło emalierów z Limoges — obecnie w zbiorach Ermitażu w Sankt Petersburgu.

Rozproszone lub zaginione dzieła (jak *Biblia Czerwińska* spalona przez Niemców w pałacu Kraszińskich w 1944 r.) spotykają się na kartach książki, w „papierowym” skarbcu, jakim jest publikacja *Czerwińsk*.

Karolina Prymlewicz

Wiesław Adam Koński, *Dwa wieki prasy płockiej*, t. 1: 1810–1945, Towarzystwo Naukowe Płockie, Płock 2012, ss. 209.

Rozważania nad prasą regionalną wymagają zdefiniowania samego pojęcia regionu. Czym innym jest region dla historyka, ekonomisty, etnografa, socjologa czy językoznawcy. Region w rozumieniu historycznym oznacza obszar o historycznie ukształtowanej specyfice kulturalnej i gospodarczej z ośrodkiem miejskim pełniącym funkcję jego stolicy. Współczesna prasa regionalna i lokalna miała poprzedniczkę w prasie prowincjonalnej. Proces terytorialnego różnicowania się prasy rozpoczął się w Polsce w XIX w. i wynikał z podziału na centrum i prowincję i zachował się nawet w trzech zaborach. Prasa prowincjonalna przeżywała swój rozwój. Skupiały się w niej najbardziej twórcze jednostki z inteligencji. Nawet w *Programie regionalizmu polskiego* z 1926 r. zawarto zadania stojące przed tym typem prasy: „odzwierciedlać wszechstronnie życie własnego środowiska, budzić przywiązanie i zainteresowanie do wszystkiego, co się najbliższym otoczeniu dzieje, niećić energię oraz inicjatywę, stać na straży umiejętności wypiechania swych zadań oraz każdego obywatela”. Tak więc czasopismo regionalne miało kształtować i odtwarzać całość życia środowiska i to w jego dynamicznej, a więc zmiennej postaci. Zjawisko masowego powstania prasy regionalnej obserwujemy w latach 20-lecia międzywojennego oraz w Polsce Ludowej.

W *Encyklopedii prasy* z kolei, pod pojęciem prasy lokalnej rozumie się niejednorodną grupę wytworów prasowych ukazujących się poza głównym centrum lub ośrodkami życia społeczno-kulturalnego kraju i kolportowanych na terenie wyznaczonym granicami podziału administracyjnego. Kryteriami klasyfikującymi prasę lokalną są: miejsce jej wydawania, miejsce redagowania, obszar kolportażu i treść pisma. W prasie regionalnej zarówno jej część informacyjna, jak też publicystyczna pozostaje w bezpośredniej łączności z odbiorcą i ma duże możliwości oddziaływania na społeczność lokalną. O powodzeniu pism regionalnych decyduje ich lokalność. Czytelnik poszukuje informacji bezpośrednio go dotyczących, mających związek z życiem jego miejscowości. Prasie regionalnej przypisuje się wiele funkcji: informacyjną, propagandowo-agitacyjną, organizatorską, integracyjną lub dezintegrującą czy interwencyjną. Są to funkcje typu politycznego, które mają doprowadzić do uspołecznienia mieszkańców danego regionu i ich uczestnictwa w działalności publicznej. Ważną funkcją prasy regionalnej jest także funkcja kulturotwórcza, która wyraża się

w zakresie programowania, upowszechniania i popularyzowania życia kulturalnego na terenie jej oddziaływania. Prasa regionalna przyczynia się do kształtowania więzi terytorialnych i patriotyzmu lokalnego dzięki publikowaniu uporządkowanej wiedzy z zakresu historii regionu, życia politycznego, gospodarczego i kulturalnego. Badacze prasy regionalnej traktują ją m.in. jako źródło wiedzy o regionie.

Komunikowanie się ludzi jest podstawą istnienia i funkcjonowania społeczeństwa, a prasa stanowi ważny czynnik tego komunikowania. „Stan badań nad historią prasy w Płocku nie jest zadowolający. Mamy do czynienia jedynie z artykułami przyczynkarskimi i nielicznymi pracami licencyjnymi i magisterskimi dotyczącymi poszczególnych tytułów. Nie brak w nich błędów, w tym faktograficznych, których sprostowania zawarte zostały w poszczególnych rozdziałach przedstawionej monografii” — tak w przedmowie do opracowania *Dwa wieki prasy płockiej*, t.1: *1810–1945*, napisał Wiesław Adam Koński.

Treść książki zawarta jest w pięciu rozdziałach. W rozdziale I, który stanowi wstęp do publikacji, autor skupia się na przedstawieniu życia umysłowego w Płocku na początku XIX wieku i pierwszych tytułach prasowych. Zauważa, że miasto, które w swych dziejach wielokrotnie aspirowało do roli stolicy, przez trzy wieki nie posiadało własnej drukarni, a pierwsza została założona w 1810 r. i jako pierwszy tytuł prasowy drukowała „Dziennik Departamentowy Płocki” wydawany od 6 października 1810 r.

W kolejnym rozdziale autor omawia rozwój prasy w Płocku w II połowie XIX wieku. Wymienia dzienniki urzędowe, kolejne ukazujące się tytuły płockie „Korespondent Płocki”, „Echa Płockie i Łomżyńskie” oraz prasę szkolną i rosyjską. Trzeci rozdział przedstawia prasę płocką w latach 1905–1918, a omówione w nim zostały: „Kurier Płocki”, który walczył o narodową kulturę i obyczajowość, oraz prasa socjalistyczna: „Brzask”, „Głos Robotniczy”, „Do Czynu”. Jak zauważa autor, brak było jednak szerszego zainteresowania tym gatunkiem prasy wśród robotników, co przyczyniło się do zaprzestania wydawania wyżej wymienionych tytułów. W kolejnym IV rozdziale, poświęconym prasie płockiej w latach 1918–1939, wymienione zostały tytuły prasy codziennej, czasopisma wyznaniowe i prasa szkolna wydawana po 1918 roku. Jak zauważa autor, wydawane w okresie dwudziestolecia międzywojennego pisma szkolne i młodzieżowe są przykładem wielkiego rozbudzenia aktywności intelektualnej i społecznej, różnorodności myślowych wątków, nowych środków wyrazu, a także wyraźnych zmian w opracowaniu graficznym. Zmieniła się nie tylko technika — periodyki już były drukowane — ale także szata graficzna i treść. Tytuły pism szkolnych informowały o życiu społeczności szkolnych, wydarzeniach nie zawsze odnotowanych przez tzw. „dużą prasę”, o swoich kłopotach organizacyjnych i finansowych, redakcyjnych czy wreszcie o innych pismach szkolnych. Jak zauważa autor, prasa szkolna, nie była wytwarzana przez samą młodzież, ale m.in. przez organizacje polityczne, Kościół Katolicki, Starokatolicki Kościół Mariawitów, instytucje religijne i pedagogiczne.

Ostatni, piąty rozdział książki autor poświęcił prasie wydawanej w okresie okupacji na terenie Płocka. Wraz z rozpoczęciem działań wojennych w 1939 roku Niemcy pozbawili ludność polską dostępu do polskich źródeł i środków masowego przekazu. Także w Płocku okupant hitlerowski przejął wszystkie drukarnie i przez czas działań wojennych nie ukazywał się tu żaden polski tytuł prasowy. Niemy wydawali własne tytuły prasowe, obwieszczenia m.in. na maszynach rotacyjnych przeniesionych do Płocka z Niepokalanowa. Czas pożogi wojennej zapoczątkował, jak podaje autor, wydawanie prasy konspiracyjnej, a pierwszym tytułem była, wydawana co dwa tygodnie, pisana na maszynie w 50 egzemplarzach „Sztafeta”. Od sierpnia 1940 r. do sierpnia 1944 ukazywało się w kilkudziesięciu egzemplarzach czasopismo konspiracyjne „Mazowsze o Wolność Polski”. Materiały do niego opracowywała i pisała matryce, redaktor wydawanego przez Akcję Katolicką w Płocku „Hasła Katolickiego”, Jadwiga Jędrzejewska. Inną grupę prasy konspiracyjnej w ramach akcji „N” tworzyły odezwy, plakaty, rysunki, listy, nalepki, prasa podziemna wydawana w języku niemieckim, których głównym zadaniem było wywołanie wśród Niemców przekonania o istnieniu niemieckiego antyhitlerowskiego ruchu oporu. Książka kończy się opisem wojennych losów red.

Michała Niemira i innych plockich dziennikarzy. Publikacja zawiera także indeks tytułów wymienionych w niej dzienników i czasopism.

Warto zaznaczyć, że w swojej publikacji autor podaje inne dane niż pozostali badacze prasy plockiej, o których nie wspomina w opracowaniu. I tak, jako pierwszy tytuł podają oni „Directorium — p.t. Ordo” oraz „Catalogus”, który w zmienionej formie funkcjonuje przynajmniej od 1772 r. do dzisiaj. Autor zaznaczył, że opracowanie jest kompleksowe, a jego cezurę wyznaczają lata 1810–1945, i dodaje, że w publikacji przedstawia zarówno całą prasę, jaka ukazywała się w tym okresie w Płocku, jak również tytuły, które drukowano poza tym miastem, z przeznaczeniem dla jego mieszkańców (s. 7). W ponad 200 przywołanych tytułach podaje także efemerydy „Młodzi idą” — ukazały się dwa numery (s. 71); „Nasz głos”, „Świt” — ukazały się 4 numery, a nawet nie wspomina o takich tytułach, jak: „Wiadomości z Sekretariatu diecezjalnego do spraw społecznych w Płocku” — ukazywały się przez cztery lata i są opracowane w formie monografii, w ramach serii wydawniczej „Z plockiego czasopiśmiennictwa katolickiego”, której autor nie wykazał nawet w bibliografii. Pominięty został też tytuł „Życie Społeczno-Katolickie. Dwutygodnik stowarzyszeń katolickich w diecezji plockiej”, opracowany również w drugim tomie serii „Z plockiego czasopiśmiennictwa katolickiego”. Autor opracowania przemilczał także dodatki. Notowane tylko w plockim czasopiśmiennictwie katolickim liczą dziesięć pozycji. Były one ważnym elementem czasopism w okresie międzywojnia, pełniąc zarówno funkcje prasowe, jak i komunikacyjno-kulturowe, nierozzerwalnie związane z wieloma przejawami życia społeczno-politycznego, gospodarczego i kulturalnego, a w omawianej pracy nie zostały uwzględnione.

Według autora, „specjalnie dla celów propagandy wśród chłopstwa, endecja wydawała w latach 1926–1928 nakładem biskupiego wydawnictwa «Dobra Praca»[?!] (poprawna nazwa tego biskupiego [?!] wydawnictwa to «Dobra Prasa») miesięcznik «Niwa»”. Wystarczyło zajrzeć do pierwszego numeru „Niwy”, aby stwierdzić, że w dotychczasowych opracowaniach autorzy powielają także tę nieprawdziwą informację. W artykule redakcyjnym pierwszego numeru napisano: „Kryzys, zubożenie, upadek wielu zasłużonych posterunków służby publicznej — a tu nowe czasopismo. Cui bono? Zamiast programowych deklaracji, obietnic, ubranych w frazeologiczną szatę — geneza nowego tygodnika. Grono osób dobrej woli stwierdziło brak takiego tygodnika, który by planowo omawiał najaktualniejsze sprawy w świetle nieśmiertelnych zasad katolickich, szerzył wśród inteligencji świeckiej [podkreślenie własne] znajomość podstawowych zasad. Omawiał drogi i metody społecznego czynu”.

Recenzowane opracowanie, jak na monografię o prasie plockiej w latach 1810–1945, zawiera wiele braków, a pierwsze zdanie zawarte w przedmowie, że „dotychczas żadne z polskich miast czy regionów nie doczekało się kompleksowego opracowania dziejów swej prasy”, nie jest prawdziwe. Jest bowiem wiele takich opracowań, np. prasy kieleckiej, lwowskiej, łowickiej czy krakowskiej, co prawda z pewnymi, ale niewielkimi już brakami. Szkoda, że książka Wiesława Końskiego powieliła te same błędy, które zawarto w różnych artykułach i opracowaniach dotyczących prasy plockiej. Tymczasem tylko sięgnięcie do źródeł może uchronić od wielu nowych pomyłek.

Tak więc publikacja p.t. *Dwa wieki prasy plockiej*, t.1: 1810–1945, właściwie jest tylko książką o prasie plockiej, i nie może pretendować do — w miarę pełnego — przedstawienia tego tematu. Nie wymienia ona bowiem wszystkich tytułów prasy plockiej wydawanych w latach 1810–1945, nie mówiąc już o jej dodatkach i wcześniejszych tytułach; nie uwzględnia szerokiej literatury (przede wszystkim najnowszej) poświęconej tej prasie; zbyt zawęża — w pierwszym rzędzie z krzywdą dla redaktorów i korespondentów — czasopiśmiennicze środowisko plockie. To zaledwie kilka z podstawowych uwag, jakie nasunęły się przy lekturze tej pozycji, która — w trosce o pełną prawdę o prasie plockiej — możliwie szybko winna stać się przedmiotem szczegółowej i kompleksowej analizy.

ks. Jerzy Zając
UKSW, Warszawa

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, ukaza się w jednym z kolejnych numerów „Seminare” roku następnego.
2. Redakcja wprowadza limity czasowe dotyczące publikacji recenzowanych książek. Przyjmujemy recenzje książek polskojęzycznych, które ukazały się nie później niż trzy lata przed publikacją rocznika. Przykładowo, w tomie 33(2013) zamieszczane są recenzje pozycji z lat 2010–2012. Redakcja przyjmuje recenzje pozycji obcojęzycznych, które ukazały się nie później niż pięć lat przed publikacją rocznika. Przykładowo, w tomie 33(2013) znajdują się recenzje książek z lat 2008–2012.
3. Każdy nadesłany artykuł jest poddawany recenzji specjalistów z danej dziedziny, dlatego należy się liczyć z faktem, że Redakcja może zwrócić się do autora z prośbą o dokonanie, sugerowanych przez recenzentów, uzupełnień czy poprawek lub odrzucić artykuł. Ze względu na wydłużony w ten sposób proces wydawniczy, prosimy o możliwie wczesne przesyłanie materiałów do Redakcji. Na decyzję o publikacji danego materiału będzie wpływała kolejność nadesłania tekstu przez autora oraz opinia recenzentów.
4. Redakcja przyjmuje materiały w wersji elektronicznej pod adresem seminare@seminare.pl. Od autorów z Polski oczekuje się ponadto przesłania jednego egzemplarza 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 należy nazwać plik zawierający jego artykuł: `nowosielski-jan.doc`.
6. Wydruk powinien być jednostronny, czytelny, na papierze formatu A4. Czcionka: Times New Roman 14 pt., odstępnę 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 wyrażen 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). Książa 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 karcie.

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. 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 SPOSOB 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/cmc/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’.

Proponowany sposób cytowania znosi konieczność umieszczania wykazu bibliograficznego na końcu artykułu.

SPIS TREŚCI

34 (2013)

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

Kacper Zyżek, <i>Alegoryczny komentarz Filona Aleksandryjskiego do perykopy Rdz 6,1–14</i>	11
Ks. Arkadiusz Siergiejuk, <i>Obraz faryzeuszów w świetle współczesnych badań</i>	21
Ks. Jerzy Gocko SDB, Katarzyna Kołtun, „Trzy dobre uczynki” w ujęciu teologii moralnej społecznej	39
Ks. Tadeusz Zadykowicz, <i>Egzemplaryzm moralny jako postawa solidarna</i>	67
Ks. Arkadiusz Domaszek SDB, <i>Środki komunikacji społecznej w nauczaniu Kościoła i misji ewangelizacyjnej</i>	81

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

Aleksandra Szulc, <i>W poszukiwaniu utraconego sensu. Człowiek współczesny jako „homo patiens”</i>	97
--	----

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

Rafał Wiśniewski, Izabela Bukalska, <i>Educational Exchange and New Opportunities — The Perspectives of Polish Erasmus Students in Portugal</i>	113
Ks. Jerzy Zając, <i>Kościół w służbie chorym</i>	125
Ks. Mariusz Chamarczuk SDB, <i>Emigracyjne formy przepowiadania Ewangelii w Szwecji. Prezentacja wybranego aspektu działalności Polskiej Misji Katolickiej (PMK) w Szwecji w 60. rocznicę funkcjonowania</i>	141
Katarzyna Kącka, <i>Geneza i źródła wolności religii w europejskiej przestrzeni politycznej i prawnej</i>	155
Ks. Grzegorz Szubtarski, <i>Encyklika Piusa XI „Dilectissima nobis” jako reakcja na próby ograniczania wolności religijnej w Hiszpanii</i>	175
Bartłomiej Skowroński, <i>Wartości deklarowane nieletnich matek</i>	189
Beata Szluz, <i>Bezdomna kobieta jako matka</i>	205
Ks. Jan Niewęglowski SDB, <i>Rozwój Towarzystwa Salezjańskiego w latach 1888–1910</i>	219
Edyta Wolter, <i>Kształtowanie świadomości ekologicznej w kulturze polskiej</i>	231
Dariusz Adamczyk, <i>Wypalenie zawodowe nauczyciela — w perspektywie odpowiedzialności i troski o człowieka</i>	241

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

Marcin Karczewski, Stefan Krukowski (1890–1982) — <i>Kustosz Państwowego Muzeum Archeologicznego w Warszawie</i>	253
Jakub Dziewulski, <i>Ilość pożywienia i posiłków oraz czas ich spożywania w klasztorach starożytnych</i>	269
Karolina Kochańczyk-Bonińska, <i>Ontyczne podstawy przeobstwienia człowieka w nauczaniu św. Maksyma Wyznawcy</i>	285
Ks. Janusz Nowiński SDB, <i>Opat Łądu Konstancy Iłowiecki i jego pamiątkowe tablice</i>	295
Teresa Wontor-Cichy, <i>Salazjanie w obozie Auschwitz</i>	311

Ks. Jarosław Wąsowicz SDB, <i>Relacja o pracy duszpasterskiej i społecznej ks. Franciszka Szczygłowskiego (1876–1941), dobrodzieja dzieł salezjańskich w Aleksandrowie Kujawskim i Łądzie nad Wartą. Edycja źródłowa</i>	325
Ks. Adam Wiśniewski SDB, <i>Aktywność duszpasterska i inwestycyjna księży salezjanów w parafii Kryniczno w latach 1951–1993</i>	333
Helena Karczewska, <i>Duchowy alfabet w świetle Komentarza do Psalmu 118 Hilarego z Poitiers</i>	341
Marcin T. Łukaszewski, <i>Stan badań nad życiem i działalnością Wojciecha Łukaszewskiego (1936–1978)</i>	351
Klaudiusz Bieńko, <i>Działalność organmistrzowska Włodzimierza Truszczyńskiego</i>	367

SPRAWOZDANIA

Ks. Krzysztof Niegowski SDB, <i>XXIII Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi (Rumia, 13–15 października 2011)</i>	387
Ks. Janusz Szulist, <i>Berlińskie Dni Etyków Społecznych Krajów Niemieckojęzycznych „Etyka społeczna w czasach postdemokratycznych” (Berlin, 27–29 lutego 2012)</i>	392
Monika Krzywkowska, <i>II Międzynarodowa Konferencja Prawa Procesowego „Problemy z sądową ochroną praw człowieka” (Olsztyn, 7–8 maja 2012)</i>	395
Ks. Jerzy Zajęc, <i>IV krajowe spotkanie księży regionalistów „Mówiąc Ojczyzna”. Kształtowanie polskiej tożsamości — wychowanie polityczne — edukacja kulturalna (WSD w Drohiczynie, 19–21 września 2012)</i>	399
Ks. Mariusz Chamarczuk SDB, <i>III Międzynarodowe Sympozjum Resocjalizacyjne (Młodzieżowy Ośrodek Wychowania Towarzystwa Salezjańskiego w Trzcincu, 20 października 2012)</i>	402

RECENZJE

W. Stinissen, <i>Det nya vinet. Om Andens frukter</i> , Artos & Libris bokförlag, Lettland 2012 — ks. Mariusz Chamarczuk SDB	405
M. Müller, T. Ponikło, <i>Miłość z odzysku. Nowy związek — jak żyć w Kościele?</i> , Wydawnictwo Znak, Kraków 2010 — rec. ks. Piotr Szlufik SDB	408
M. Chamarczuk SDB, <i>Hans Brask (1464–1538), Linköping (Szwecja) — Lenda (Polska): biskup, polityk, nowator</i> , Sztokholm–Łąd nad Wartą 2012 — rec. Adam Fijałkowski	410
<i>Prymas Polski kard. August Hlond wobec wielkich konfliktów epoki: drugiej wojny światowej i zimnej wojny</i> , red. L. Kuk, S. Zimniak, Roma 2012 — rec. ks. Jan Pietrzykowski SDB	411
<i>Wszyscy proletariusze bądźcie piękni! Pomarańczowa Alternatywa w dokumentach aparatu represji PRL (1987–1989)</i> , wstęp, wybór i opracowanie J. Dardzińska, K. Dolata, Wrocław 2011 — rec. ks. Jarosław Wąsowicz SDB	415
J. Nowiński SDB, <i>Czerwińsk</i> , Wydawnictwo Tamkapress, Warszawa 2012 — rec. Karolina Prymlewick	418
W. A. Koński, <i>Dwa wieki prasy płockiej. Tom I: 1810–1945</i> , Towarzystwo Naukowe Płockie, Płock 2012 — rec. ks. Jerzy Zajęc	419
Wymagania redakcyjne stawiane tekstem publikowanym w <i>Seminare</i>	423

CONTENTS

34 (2013)

THEOLOGY

Kacper Zyzek, <i>Philo of Alexandria's Allegorical Commentary on Genesis 6:1–4</i>	11
Fr. Arkadiusz Siergiejuk, <i>Portrait of the Pharisees in Light of Contemporary Scholarship</i>	21
Fr. Jerzy Gocko SDB, Katarzyna Koltun, „ <i>Three Good Deeds</i> ” in the Context of Social Moral <i>Theology</i>	39
Fr. Tadeusz Zadykowicz, <i>Moral Exemplarism as an Attitude of Solidarity</i>	67
Fr. Arkadiusz Domaszek SDB, <i>The Role of the Mass Media in the Teachings of the Church and the Mission of Evangelization</i>	81

PHILOSOPHY

Aleksandra Szulc, <i>In Search of Lost Sense. Contemporary Man as “Homo Patiens”</i>	97
--	----

SOCIO-PEDAGOGICAL SCIENCES

Rafał Wiśniewski, Izabela Bukalska, <i>Educational Exchange and New Opportunities — The Perspectives of Polish Erasmus Students in Portugal</i>	113
Fr. Jerzy Zajac, <i>The Church in the Service of the Sick</i>	125
Fr. Mariusz Chamarczuk SDB, <i>Immigrant Forms of Preaching the Gospel in Sweden: An Attempt to Analyze Selected Aspects of the Activities of the Polish Catholic Mission in Sweden on its 60th Anniversary</i>	141
Katarzyna Kačka, <i>The Origin and Source of Religious Freedom in European Political and Legal Space</i>	155
Fr. Grzegorz Szubtarski, <i>Pius XI's Encyclical “Dilectissima Nobis” as a Reaction to Attempts to Limit Religious Freedom in Spain</i>	175
Bartłomiej Skowroński, <i>The Values Declared by Teenage Mothers</i>	189
Beata Szluz, <i>The Homeless Woman as Mother</i>	205
Fr. Jan Niewęglowski SDB, <i>The Development of the Salesians in the Years 1888–1910</i>	219
Edyta Wolter, <i>Shaping Ecological Awareness in Polish Culture</i>	231
Dariusz Adamczyk, <i>Teacher Burnout from the Perspective of Responsibility and Care for Human Beings</i>	241

HISTORY

Marcin Karczewski, Stefan Krukowski (1890–1982) — <i>Curator at the State Museum of Archeol- ogy in Warsaw</i>	253
Jakub Dziewulski, <i>The Amount and Timing of Meals in Ancient Monasteries</i>	269
Karolina Kochończyk-Bonińska, <i>The Ontological Basis of Man's Deification in the Teachings of St. Maximus the Confessor</i>	285
Fr. Janusz Nowiński SDB, <i>The Lqd Abbot Constantine Iłowiecki and His Commemorative Plaques</i>	295
Teresa Wontor-Cichy, <i>Salesians in the Auschwitz Concentration Camp</i>	311

Fr. Jarosław Wąsowicz SDB, <i>Report on the Pastoral and Social Ministry of Fr. Francis Szczygłowski (1876–1941), Salesian Benefactor in Aleksandrów Kujawski and Łąd on the Warta. Source Edition</i>	325
Fr. Adam Wiśniewski SDB, <i>The Pastoral and Investment Activity of the Salesian Priests in the Parish of Kryniczno from 1951–1993</i>	333
Helena Karczevska, <i>The Spiritual Alphabet in Hilary of Poitiers' Commentary on Psalm 118</i>	341
Marcin T. Łukaszewski, <i>The State of Research on the Life and Works of Wojciech Łukaszewski (1936–1978)</i>	351
Klaudiusz Bieńko, <i>The Activity of Master Organ Builder Włodzimierz Truszczyński</i>	367

REPORTS

Fr. Krzysztof Niegowski SDB, <i>The 23rd Fr. Stanisław Ormiński International Festival of Religious Music in Rumia (Rumia, October 13–15, 2011)</i>	387
Fr. Janusz Szulist, <i>A Report on the Berlin Days of Social Ethicists from German-Speaking Countries. Social Ethics in Post-Democratic Times (Berlin, February 27–29, 2012)</i>	392
Monika Krzywkowska, <i>The 2nd International Conference on Procedural Law "Problems with Judicial Protection of Human Rights" (Olsztyn, May 7–8, 2012)</i>	395
Fr. Jerzy Zajac, <i>A Report on the 4th National Meeting of Regionalist Priests "Speaking of the Fatherland" — Shaping the Polish Identity — Political Education — Cultural Education (The Diocesan Seminary in Drohiczyn, September 19–21, 2012)</i>	398
Fr. Mariusz Chamarczuk SDB, <i>The 3rd International Conference on Rehabilitation (The Salesian Educational Youth Center in Trzcinec, October 20, 2012)</i>	402

REVIEWS

W. Stinissen, <i>Det nya vinet. Om Andens frukter</i> , Artos & Libris bokförlag, Lettland 2012 — reviewed by Fr. Mariusz Chamarczuk SDB	405
M. Müller, T. Ponikło, <i>Miłość z odzysku. Nowy związek — jak żyć w Kościele?</i> , Wydawnictwo Znak, Kraków 2010 — reviewed by Fr. Piotr Szlufik SDB	408
M. Chamarczuk SDB, <i>Hans Brask (1464–1538), Linköping (Szwecja)–Lenda (Polska): biskup, polityk, nowator</i> , Sztokholm–Łąd nad Wartą 2012 — reviewed by Adam Fijałkowski	410
<i>Prymas Polski kard. August Hlond wobec wielkich konfliktów epoki: drugiej wojny światowej i zimnej wojny</i> , ed. L. Kuk, S. Zimniak, Roma 2012 — reviewed by Fr. Jan Pietrzykowski SDB	411
<i>Wszyscy proletariusze bądźcie piękni! Pomarańczowa Alternatywa w dokumentach aparatu represji PRL (1987–1989)</i> , wstęp, wybór i opracowanie: J. Dardzińska, K. Dolata, Wrocław 2011 — reviewed by Fr. Jarosław Wąsowicz SDB	415
J. Nowiński SDB, <i>Czerwińsk</i> , Wydawnictwo Tamkapress, Warszawa 2012 — reviewed by Karolina Prymlewicz	418
W. A. Koński, <i>Dwa wieki prasy płockiej. Tom I 1810–1945</i> , Towarzystwo Naukowe Płockie, Płock 2012 — reviewed by Fr. Jerzy Zajac	419

EDITORIAL REQUIREMENTS FOR PUBLICATIONS IN SEMINARE	423
---	-----