

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

S E M I N A R E

POSZUKIWANIA NAUKOWE

PÓLROCZNIK

Tom 33

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 33

**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. 33 *2013* s. 11–25

Ks. KRZYSZTOF GRZEMSKI
UKSW, Warszawa

ANALIZA EGZEGETYCZNA HYMNU O CHRYSZTUSIE, CIERPIĄCYM SŁUDZE BOGA (1P 2,22–24)

W swoim artykule sprzed niespełna trzydziestu lat Thomas P. Osborne, opierając się na analizie literackiej i teologicznej 1P 2,21–25, podjął się próby prezentacji wskazówek dla niewolników doświadczających niesprawiedliwych cierpień¹. Sformułowane przez siebie wskazania (zachowanie wolności od złego moralnie postępowania; przyjmowanie cierpienia bez prób jakiegokolwiek odwetu, choćby w mowie; powierzanie swego życia Temu, który sądzi sprawiedliwie; zawierzenie mocy cierpienia Chrystusa, które wyzwoliło człowieka z grzesznego sposobu życia oraz pełne zaufanie do Boga, który zobowiązał się do ochrony swych podopiecznych²) autor ten odnosi konkretnie do niewolników chrześcijańskich.

Niniejszy artykuł, uwzględniając dorobek nowszych komentarzy, zwłaszcza autorstwa P.A. Achtemeiera³, J.H. Elliotta⁴ oraz S. Hałasa⁵, stara się — poprzez analizę egzegetyczną 1P 2,22–24 — wykazać, że przykład Chrystusa ukazany w tymże hymnie w paradygmatyczny sposób daje wzór chrześcijańskiego życia nie tylko niewolnikom w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale też wszelkim wyznawcom Chrystusa wszystkich czasów, zwłaszcza doświadczającym trudności ze względu na mało przyjazne im środowisko społeczne.

¹ Por. T. Osborne, *Guide Lines for Christian Suffering: A Source — Critical and Theological Study of 1 Peter 2,21–25*, *Biblica* 64(1983), s. 381–408.

² Por. tamże, s. 407.

³ P. Achtemeier, *1 Peter: A Commentary on First Peter* (Hermeneia), Wydawnictwo Fortress, Minneapolis 1996.

⁴ J. Elliott, *1 Peter. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 37B), Yale University Press, New York 2000.

⁵ S. Hałas, *Pierwszy List św. Piotra. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny 17), Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2007.

1. SYTUACJA ADRESATÓW W AZJI MŃIEJSZEJ

Preskrypt listu⁶ wskazuje, że list został skierowany do wybranych (ἐκλεκτοῖς), zamieszkujących Azję Mniejszą jako obcy przybysze (παρεπιδήμοις). Pięć wspomnianych tam nazw: Pont, Galacja, Kapadocja, Azja i Bitynia oznaczają rzymskie prowincje⁷ położone za zachód od rzeki Halys oraz na północ od gór Taurus, które przecinają terytorium zwane w starożytności Anatolią. Elliott podaje, że powierzchnia tego terenu wynosiła mniej więcej 334 000 km², a liczbę mieszkańców w I w. po Chr. szacuje się na ok 8,5 mln⁸. Ziemie te przechodziły spod panowania perskiego pod greckie, a wreszcie rzymskie. Tak burzliwa historia przyczyniła się do znacznego zróżnicowania kulturowego oraz trudności w politycznej unifikacji. O ile położona na zachodzie Azja była dość mocno zhelinizowana, o tyle prowincje bardziej na wschodzie, słabo zurbanizowane, przyjmowały greckie i rzymskie zwyczaje z dużo większym oporem.

W Azji Mniejszej istniała też liczna diaspora żydowska (ok. 1 mln ludzi). Jednakże, prawdopodobnie już od lat trzydziestych I wieku, tereny te były stopniowo chrystianizowane (Dz 2,9 wspominają pielgrzymów z Kapadocji, Pontu i Azji, którzy byli świadkami mowy Piotra po Zesłaniu Ducha Świętego)⁹. Pierwsi chrześcijanie wywodzili się na tamtych terenach zapewne spośród Żydów, jednak szybko zaczęli zasilać ich także poganochrześcijanie. W czasach napisania 1P¹⁰

⁶ Niniejszy artykuł nie podejmuje szczegółowo kwestii autorstwa listu. Warto wspomnieć jedynie, że hipoteza tradycyjna (autorem św. Piotr Apostoł) ma dziś coraz mniej zwolenników. Obecnie przyjmuje się na ogół, że list jest dziełem pseudonimowym przypisywanym Apostołowi Piotrowi, napisanym przez inną osobę lub też raczej przez grupę osób wywodzących się ze środowiska Piotrowego w Rzymie. Przeciwno autorstwu Piotra dobitnie świadczą m.in.: doskonały styl greki atyckiej, klasyczne słownictwo (mało prawdopodobne u prostego rybaka z Galilei); cytaty ze ST są bardzo bliskie LXX, a nie tekstowi hebrajskiemu czy aramejskim targumom, które musiały być znane Piotrowi; niewiele nawiązań do bezpośredniego nauczania Jezusa czy wydarzeń z Jego życia (czego Piotr był przecież naocznym świadkiem); brak historycznych świadectw, że Piotr misjonarzował w Azji Mniejszej, ani też potwierdzających jakkolwiek związek osobisty Apostoła z tamtymi rejonami; duże prawdopodobieństwo, że list powstał po roku 70, a więc już po śmierci Apostoła w Rzymie. Więcej nt. dyskusji dotyczącej autorstwa 1P w: J. Elliott, *1 Peter...*, s. 118–130.

⁷ Pont i Bitynia stanowiły jedną prowincję od ok. 63 r. przed Chr.

⁸ Elliott opiera się tu na wyliczeniach Broughtona, ale skrupulatnie przytacza też opinię Reickego, który opowiada się za „liczbą o połowę mniejszą”, tj. ok. 4 mln. Por. J. Elliott, *1 Peter...*, s. 84.

⁹ Por. odniesienia do świadectw biblijnych (1Mch 15,22; Dz 2,9), autorów starożytnych oraz nowożytnych dyskutujących kwestię diaspery w Azji Mniejszej w: J. Elliott, *1 Peter...*, s. 88–89 wraz z przypisem nr 22.

¹⁰ S. Hałas przyjmuje powstanie 1P na lata 70. I wieku. *Terminus ad quem* wyznaczany jest przez Pierwszy List św. Klemensa Rzymskiego do Koryntian z roku 95, z którego wynika znajomość terminologii 1P, a także wzmianka z listu Pliniusza Młodszeo do cesarza Trajana z roku 111–112, w której mówi o wyrzeknięciu się wiary przez niektórych chrześcijan z Pontu, co miało mieć miejsce 20 lat wcześniej. Jako że 1P nic o tego typu istotnym problemie nie wspomina, przyjmuje się, że list powstał wcześniej, a więc przed 92 r. Elliott, powołując się na kolejność prowincji

prawdopodobnie liczba chrześcijan z pogan przekraczała już liczbę judeochrześcijan. W sumie szacuje się na tamtych terenach liczbę wyznawców Chrystusa na 40–80 tys. Dysproporcja ta nie jest bez znaczenia. Określa bowiem istotnie sytuację chrześcijan, którzy stanowili znaczną mniejszość, oraz wskazuje, że tak też byli traktowani przez innych mieszkańców.

Niechęć do obcych, często nieposiadających stałego zamieszkania czy obywatelstwa, a przede wszystkim wyznających inną wiarę, chrześcijan skutkowałą licznymi trudnościami w codziennym życiu. Były one dotkliwe do tego stopnia, że stały się jednym z głównych motywów napisania listu 1P. Mianowicie z treści listu (por. 1P 5,9) wynika, że chrześcijanie anatolijskich prowincji doświadczali nieustannych trudności. Nie chodzi tu wprawdzie o urzędowe prześladowania prowadzone przez władze rzymskie (takie były podejmowane dopiero od czasów cesarza Septymiusza Sewera w 202 r.), ani o ewentualną samowolną przemoc stosowaną przez innych mieszkańców wobec chrześcijan (brak wzmianki o fizycznej agresji, przesłuchaniach czy torturach), ale o trudne relacje ze współmieszkańcami-poganami. Relacje te naznaczone były doświadczeniem przez chrześcijan takich przykrości jak: oczernianie (καταλαλέω — 2,12; 3,16), ubliżanie (ἐπιπηρέαζω — 3,16), przeklinanie, lżenie (βλασφημέω — 4,4), urąganie, robienie wyrzutów (ὀνειδίζω — 4,14), lżenie, urąganie (λοιδορέω — 2,23).

Tego typu trudności w przeżywaniu wiary u mieszkańców azjatyckich prowincji skłoniły autora 1P do umocnienia ich specjalnie dedykowanym listem. Z tego też powodu list ten zawiera liczne wskazania, sugestie i napomnienia odnośnie do właściwego zachowania się wierzących wobec niewierzących. Dla poparcia swych wezwań autor przywołuje cierpienia i mękę Chrystusa, czego świadectwem jest także hymn 1P 2,22–24.

2. STRUKTURA PIERWSZEGO LISTU ŚW. PIOTRA

Komentatorzy w różny sposób dzielą list na części. Nie ma obecnie na ogół różnic co do uznania wstępu listu (preskrypt epistolarny — 1P 1,1–2) oraz zakończenia (postskrypt epistolarny — 1P 5,12–14) za ramy całości¹¹. Większość egzegetów zgadza się również co do uznania sekcji 1,3–2,10 za pierwszą znaczącą część całego listu, podejmującą temat tożsamości i wybrania przez Boga wspólnoty wierzących jako świętego domu Boga.

Co do dalszych partii brak już takiej jednomyślności, aczkolwiek trzeba przyznać, że nie ma to większego znaczenia dla uchwycenia treści listu, gdyż

w 1P 1,1 (Pont, Galacja, Kapadocja), dodatkowo ustala maksymalny *terminus a quo* napisania go na rok 72, kiedy to cesarz Wespazjan podjął reformę administracyjną dotyczącą właśnie tych prowincji. Por. S. Hałas, *Pierwszy List...*, s. 30–31; J. Elliott, *1 Peter...*, s. 134–138, a zwł. s. 137.

¹¹ Elliott wzmiankuje von Harnacka 1898 i Marxsena 1979, którzy uważają jednak te sekcje za późniejsze dodatki bez tematycznego połączenia z korpusem listu. Por. J. Elliott, *1 Peter...*, s. 81.

tok myśli w każdym z nich jest wyraźnie wyeksponowany. Jako że szczegółowe rozważania na ten temat wykraczają poza problematykę niniejszej pracy, zainteresowanych autor tego artykułu odsyła do dyskusji zawartej w komentarzu J. Elliotta¹² czy też S. Hałasa¹³. Zasadniczo część pierwsza (1P 1,3–2,10) ma charakter bardziej (choć nie jedynie) kerygmaticzny, a druga (1P 2,11–5,11) — parenetyczny.

3. HYMN CHRYSOLOGICZNY 1P 2,22–24 — DELIMITACJA TEKSTU ORAZ KONTEKST

Przedmiotem badań zasadniczej części niniejszego opracowania jest fragment 1P 2,22–24. Tekst Nowego Testamentu¹⁴ nie pozostawia znaczących wątpliwości co do krytyki tekstu. Można więc zaprezentować poniżej sam tekst oraz zaproponować jego robocze tłumaczenie.

Tekst oryginalny:

A. w. 22: Niewinność Chrystusa ¹⁵		
22	a	ὅς ἀμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν
	b	οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ,
B. w. 23: Uległość Chrystusa wobec niesprawiedliwego cierpienia		
23	a	ὅς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδορεῖ
	b	πάσχων οὐκ ἠπέλει,
	c	παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως·
A'. w. 24: Usprawiedliwienie grzeszników przez zastępcze cierpienie		
24	a	ὅς τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον,
	b	ἵνα ταῖς ἀμαρτίαις ἀπογενόμενοι
	c	τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν,
	d	οὗ τῷ μῶλωπι ιάθητε.

¹² Por. J. Elliott, *1 Peter...*, s. 80–83.

¹³ Por. S. Hałas, *Pierwszy List...*, s. 52–53.

¹⁴ Zastosowano wydanie krytyczne NT: *Novum Testamentum Graece*, red. K. Aland i in., wyd. 28, Stuttgart 2012.

¹⁵ Podtytuły kolejnych trzech wierszy zostały dodane przez autora niniejszego artykułu w celu jaśniejszego ukazania tematów podejmowanych przez perykopę 1P 2,22–24. Komentarze do 1P raczej ograniczają się tylko do tłumaczenia biblijnego fragmentu i czynią to na ogół w ramach nieco szerszej jednostki (np. Achtemeier, Elliott i Hałas ujmują to w ramach sekcji 1P 2,18–25, nadając jej tytuł odpowiednio: *Godne, podporządkowane zachowanie się w przestrzeni domowej: niewolnicy domowi i Sługa Boga; Odpowiednie zachowanie chrześcijańskich sług domowych; Słudzy domowi i przykład cierpiącego Chrystusa*. Por. P. Achtemeier, *1 Peter...*, s. 189; J. Elliott, *1 Peter...*, s. 511; S. Hałas, *Pierwszy List...*, s. 190–191). Więcej nt. samego podziału jednostki 2,22–24 w punkcie 5. niniejszego artykułu : *Struktura 1P 2,22–24*.

Tłumaczenie:

22	a	[On], który grzechu nie popełnił
	b	ani w jego ustach nie został odkryty podstęp;
23	a	który, będąc łzony, nie odpowiadał lżeniem
	b	cierpiąc, nie groził,
	c	ale oddawał się Temu, który sądzi sprawiedliwie;
24	a	który sam nasze grzechy wzniosł w swoim ciele do góry na drzewo
	b	abyśmy, umarłszy dla grzechów
	c	żyli dla sprawiedliwości.
	d	Dzięki Jego ranie zostaliście uzdrowieni.

Perykopa ta stanowi zwartą jednostkę literacką. Funkcjonuje w ramach zasadniczo parenetycznej części listu, zawierającej wskazania odnośnie do właściwego zachowania się w społeczności cywilnej oraz wspólnot domowych (1P 2,11–3,12), zwłaszcza w środowisku pogańskim, wobec doświadczanych zewnętrznych trudności i prześladowań.

W poprzedzających wierszach obecny jest wyraźnie styl parenetyczny z licznymi zachętami. Sekcja ta, a zwłaszcza wiersze 13–17, zawiera zachętę do posłuszeństwa władzy świeckiej, także wobec cesarza. Jak słusznie zauważa J. Załęski, posługuje się przy tym terminologią zapożyczoną z hellenizmu (ὑποτάσσω, βασιλεύς, ὑπερέχω)¹⁶. Świecki charakter władzy doczesnej nie wyklucza jednak motywacji teologicznej dla posłuszeństwa. Z jednej strony, zachowując wewnętrzną wolność, a z drugiej, czując się sługami Boga, chrześcijanie są zobowiązani do przestrzegania prawa świeckiego¹⁷. Te ogólne zasady podprowadzają adresatów listu do jeszcze większego wyzwania, jakie postawi im doświadczanie niesprawiedliwych przykrości ze strony pogan. W wierszach 11–17 rzucają się w oczy formy imperatywu 2 os. l. mn. (τιμήσατε, ἀγαπάτε, φοβείσθε, τιμάτε).

Wiersz 2,18 podaje bezpośrednich adresatów jednostki 2,18–25. Są nimi słudzy domowi (οἱ οἰκέται). Obok niewolników pracujących w ziemskich latyfundiach stanowili oni istotną część licznej w starożytności klasy robotników, najniższej lokowanej grupy w ramach stratyfikacji społecznej Cesarstwa Rzymskiego. P. Achtemeier wzmiankuje jednak, że termin ten bywał stosowany jako ogólne określenie niewolników (jako zamiennik dla δοῦλοι, tu: być może, by ukazać także, że wszyscy chrześcijanie są sługami w domostwie Boga). Istotniejsza jest jednak jego uwaga, że autor listu zdecydował się zaadresować swoje upomnienie do niewolników, ponieważ oni klarownie ucieleśniali trudny stan chrześcijan w nieżyczliwym im społeczeństwie. Owi więc słudzy domowi mają tutaj znaczenie paradygmatyczne: ich stan odzwierciedla do pewnego stopnia sytuację

¹⁶ Por. J. Załęski, *Posłuszeństwo władzy świeckiej według 1 P 2,13–17*, *Collectanea Theologica* 54(1984)4, s. 40–41.

¹⁷ Por. tenże, *Chrześcijanin wobec władzy świeckiej według Rz 13,1–7 i 1P 2,13–17*, Wydawnictwo Fundacja ATK, Warszawa 1996, s. 144–145.

wszystkich chrześcijan w Cesarstwie. Stąd też i przykład cierpiącego Chrystusa, kierowany bezpośrednio do nich, będzie miał zastosowanie dla chrześcijańskiego sposobu postępowania w ogólności¹⁸. Styl bezpośrednio poprzedniego fragmentu listu (ww. 18–21a) ma charakter upomnienia, wezwania. Brak tam, co prawda, form imperatywnych, ale obecne jest *participium* (praesentis passivi) w znaczeniu imperatywnym (ὑποτασσόμενοι — [bądźcie] poddani).

Taki styl wyraźnie odróżnia poprzedzający fragment od wierszy 22–24, w których w podniosłym tonie opisane jest misterium cierpiącego Jezusa (używane formy czasownikowe są w 3. os. l. poj. np. ἐποίησεν, ἠπέλει, ἀνήγεικεν). Wątpliwości może nasunąć jedynie wiersz 21, w którym obecny spójnik γάρ (bo-wiem) stanowi z jednej strony podsumowanie poprzedzających parenetycznych wierszy 18–20, a z drugiej przygotowuje następującą część hymniczną. Komentarze często traktują go łącznie z kolejnymi ww. 22–24, a nawet z w. 25¹⁹.

O ile 21a (εἰς τοῦτο...) wyraźnie kończy jeszcze perykopę poprzednią, o tyle 21b (ὅτι καὶ Χριστός...) zmienia już temat ze sług domowych na samego Chrystusa i odpowiednio dostosowuje formę czasownika do 3. os. l. poj. Warto jednak zauważyć, że Osobę Jezusa Chrystusa w w. 21b desygnuje rzeczownik Χριστός, natomiast w kolejnych wierszach 22–24 do tego imienia następuje odwołanie poprzez zaimek względny ὅς (3 razy w mianowniku i raz w dopełniaczu). Ponadto, w w. 21b obecna jest fraza przypominająca mocno formułę wyznania wiary (Χριστός ἔπαθεν ὑπὲρ ἡμῶν)²⁰, a takiej formy nie mają wiersze 22–24. Pozwala to na wyróżnienie z jednostki 2,21–25 zwartej podjednostki w ww. 22–24.

Poza wspomnianym anaforycznie powtarzającym się zaimkiem względnym, o odrębności tej mniejszej perykopy świadczy także charakterystyczne słownictwo opisujące cierpiącego Chrystusa: czasownik λοιδορούμενος („będąc lżony”) oraz odpowiadający mu ἀντελοιδορεῖ („nie odpowiadał lżeniem”) w w. 23 (oba *hapax legomena* w całej Biblii, uwzględniając LXX); rzeczownik μῶλωπι („rana” w. 24, *hapax legomenon* w NT, tylko raz w ST w wersji LXX — Iz 53,5), a także inkluzyjna wzmianka o grzechu (wiersze: 22 ἁμαρτίαν i 24 ἁμαρτίας). Ponadto, tylko w tych trzech wierszach występuje kondensacja splecionych mikrocytatów z czwartej pieśni o słudze JHWH z Iz 52,13–53,12. Więcej o tych nawiązaniach do tej pieśni będzie powiedziane przy analizie semantycznej.

¹⁸ Por. P. Achtemeier, *1 Peter...*, s. 192 oraz s. 194.

¹⁹ Tak rozpatruje to L. Goppelt. Por. L. Goppelt, *Der erste Petrusbrief* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 12/1), red. F. von Hahn, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen 1978, s. 198–212. Czyni tak również J.P. Achtemeier (por. tenże, *1 Peter...*, s. 189–204) oraz J. Elliott (por. tenże, *1 Peter...*, s. 511–550). H. Langkammer uznaje wiersze 21 i 25 jako „problematiczne” co do zaliczenia ich do korpusu hymnu, ale nie wyklucza takiej hipotezy (por. H. Langkammer, *Hymny pasyjne w Pierwszym Liście św. Piotra*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 26(1973), s. 273–274).

²⁰ Por. L. Goppelt, *Der erste Petrusbrief...*, s. 199–200.

Końcowa granica jednostki wyznaczona jest przez przejście w w. 25 ponownie do mowy bezpośrednio kierowanej do sług domowych: ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι... Występuje tam ponownie czasownik w 2. os. l. mn. (ἦτε), a także spójnik γὰρ. Ten ostatni kojarzy się z takim samym spójnikiem w wierszu 21, co wskazuje na inkluzję w ww. 21.25 obejmującą mniejszą podjednostkę 22–24.

Schematycznie można przedstawić to następująco:

w. 21	A	εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε, ...
w. 22	B	ὅς ἀμαρτίαν ...
w. 23		ὅς λοιδορούμενος ...
w. 24		ὅς τὰς ἀμαρτίας...
w. 25	A'	ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι, ...

Takie ujęcie pozwala wyróżnić wiersze 2,22–24 jako zwartą i odrębną od kontekstu poprzedzającego i następującego podjednostkę literacką. Na koniec należy też wspomnieć, że omawiany hymn 1P 2,22–24 należy do powtarzającego się schematu uzasadniania wezwań parenetycznych za pomocą argumentacji chrystologicznej (pareneza → uzasadnienie chrystologiczne). Wcześniej tego typu argumentacja miała miejsce w 1P 1,18–21, a później wystąpi jeszcze w hymnie 3,18–22²¹.

4. GATUNEK LITERACKI PERYKOPY 1P 2,22–24

Omawiana perykopa ma charakter wybitnie chrystologiczny. Zawiera oparty na czwartej pieśni o Słudze JHWH z Iz 53 przykład Jezusa, który znosił cierpliwie urągania jako cierpiący Sługa²².

Pod względem literackim można odnieść wrażenie, że fragment ten jest bardziej jeszcze dopracowany niż wiersze go poprzedzające (wezwania do sług domowych odnośnie do właściwego zachowania w obliczu trudności i zniewag). Choć próbowano go klasyfikować jako „wyznanie wiary” czy „formułę katechetyczną” (poszerzając perykopę o wiersz 21), to zdaniem większości komentatorów, a także autora niniejszego artykułu, tekst ten należałoby określić jako hymn. Świadczą o tym następujące cechy:

- posiada specyficzną rytmikę,

²¹ Por. H. Giesen, *Jesu Heilsbotschaft und die Kirche: Studien zur Eschatologie und Ekklesiology bei den Synoptikern und im ersten Petersbrief* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 179), Leuven University Press, Leuven 2004, s. 400.

²² H. Langkammer podkreśla, że adresatami 1P 2,21–25 jest gmina składająca się z chrześcijan o pochodzeniu zarówno hellenistycznym, jak i żydowskim. Stąd wysiłek autora listu, aby swoje przesłanie oprzeć także na autorytecie z Pisma. Por. H. Langkammer, *Jes 53 und 1 Petr 2,21–25. Zur christologischen Interpretation der Leidenstheologie von Jes 5*, *Bibel und Liturgie* 60(1987)2, s. 93.

- występuje w nim powtarzający się anaforycznie zaimek względny ὅς (4 razy, w tym raz w dopełniaczu οὗ),
- perykopa porusza podniosły temat, dając jednolity obraz Chrystusa jako cierpliwie znoszącego cierpienia i w ten sposób stanowiącego przykład dla chrześcijan doświadczających podobnych urągania i cierpień,
- orzeczenia sformułowane zostały w 3. os. l. poj. — a więc inaczej niż w najbliższym kontekście (2 os. l. mn.),
- zawiera słownictwo nie występujące w innych sekcjach listu, w tym 4 *hapax legomena* względem całego NT (λοιδορούμενος, ἀντελοιδορεῖ, ἀπογενόμενοι, μῶλωπι).

Biorąc natomiast pod uwagę temat przewodni perykopy, którym jest zarysowanie charakterystycznego obrazu Jezusa Chrystusa cierpliwie znoszącego cierpienia, można powiedzieć, że jest to hymn chrystologiczny. Jako hymn stanowi on odpowiedź pierwotnego Kościoła na orędzie Ewangelii. Ton uwielbienia stosowany wobec dzieła Chrystusa jest zarazem zachętą do powtarzania wyrażonej w ten sposób prawdy w formie śpiewu. Świadczenia takiej praktyki można znaleźć w listach Pawłowych (1Kor 14,26 oraz Ef 5,19)²³.

5. STRUKTURA 1P 2,22–24

Perykopa 1P 2,22–24 stanowi zwartą jednostkę literacką. Jak już wspomniano przy delimitacji tekstu, osiągnięte to zostało przede wszystkim przez powtarzający się anaforycznie zaimek względny ὅς (3 razy w mianowniku i 1 raz w dopełniaczu liczby pojedynczej), specyficzną dla hymnu terminologię, dotyczącą zwłaszcza cierpienia, cytaty i aluzje do Iz 53 oraz inkluzję literacką utworzoną przez parę słów ἀμαρτίαν (w. 22) — ἀμαρτίας / ἀμαρτίας (w. 24).

W zaproponowanej strukturze zostanie dokonany podział hymnu na trzy części, na podstawie formalnego elementu, jakim jest powtarzający się anaforycznie zaimek względny ὅς („który”) w mianowniku liczby pojedynczej²⁴:

1. wiersz 22 — pierwsza część przedstawia niewinność Chrystusa przejawiającą się w wolności od grzechu zarówno w czynach, jak i w mowie. Niewinności tej dowodzi się na sposób wnioskowania negatywnego, czemu służą partykuły przeczące οὐκ i οὐδέ;
2. wiersz 23 — druga część rozwija motyw bezgrzeszności, akcentując jednak przede wszystkim brak reakcji czy jakiegokolwiek odwetu ze strony Jezusa

²³ Por. J. Kozyra, *Chrystologiczne hymny i kantyki Nowego Testamentu*, w: *Verbum Caro factum est* (Fs. Tomasz Jelonek), red. R. Bogacz, W. Chrostowski, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2007, s. 291. Ponadto warto zaznaczyć, że autor ten określa omawianą tu perykopę jako „hymn pasyjny o Chrystusie — niewinnym Baranku” (por. tamże, 292).

²⁴ Przy zastosowaniu takiego właśnie podziału autor artykułu idzie za S. Hałasem, por. tenże, *Pierwszy List...*, s. 192–193.

nawet przy doświadczanej niesprawiedliwości. Podobnie jak w części (1) tak i tutaj występuje dwukrotnie partykuła przecząca (οὐκ). Niejakie zakłócenie powyższej struktury stanowi część 23c, która nie posiada swego odpowiednika w w. 22. Następuje w niej zmiana tematyki: z podkreślania (przez negację) bezgrzeszności na wskazanie na pozytywne działanie Chrystusa: oddawanie się „Temu, który sądzi sprawiedliwie”;

3. wiersz 24 — trzecia ostatnia część hymnu powraca do tematu grzechu z części (1), jednak tylko po to, aby ukazać, że w wyniku wzięcia przez Chrystusa ludzkich grzechów na drzewo [krzyża], ludzie zostali od nich uwolnieni. W ten sposób zostali niejako sami wprowadzeni w stan niewinności, który właściwy jest z natury samemu Jezusowi, a zarazem do życia w takim stanie zostali wezwani. Występujący tu dwukrotnie w liczbie mnogiej termin grzechy (ἁμαρτίας, ἁμαρτίας) nawiązuje do takiego samego słowa w liczbie poj. w w. 22, co stanowi swoistą inkluzję obramowującą cały hymn. Podobny charakter, łączący w formie inkluzji wiersz 24 z 22, ma wyrażenie ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ (24a) odpowiadające fonetycznie i gramatycznie wyrażeniu ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ (22b).

W częściach 24b i 24c występuje paralelizm wprowadzany przez spójnik celowy ἵνα:

ἵνα ταῖς ἁμαρτίας ἀπογενόμενοι
τῇ δικαιοσύνη ζήσωμεν,

Ostatni fragment wiersza 24, mianowicie 24d, stanowi wniosek i podsumowanie tego wiersza: przez ranę Chrystusa, który jako niewinny dobrowolnie wziął na siebie ludzkie cierpienie, ludzie nie tylko zostali wezwani do życia w sprawiedliwości, ale też zostali uleczeni²⁵.

6. ANALIZA EGZEGETYCZNA

6.1. Niewinność Chrystusa (2,22)

Analizowany tekst zbudowany jest z serii mikrocytatów i aluzji do czwartej pieśni o Słudze JHWH (Iz 52,13–53,12). H. Langkammer zauważyła przy tym, że pierwotna gmina chrześcijańska, co prawda, wykorzystuje tę pieśń, czyni to jednak rzadko²⁶. J.H. Elliott, S. Hałas, a także J. Gnilka konstatują dodatkowo,

²⁵ Elliott wyróżnia 24d („By his bruise” you „have been healed”) względem całego w. 24, umieszczając zdanie z 24d na tym samym poziomie logicznym w strukturze co ww. 22a, 23a i 24a (rozpoczynające się od ὅς). Czyni to być może ze względu na powtórzony po raz czwarty na początku 24d zaimek ὅς (tu w dopełniaczu jako οὗ). Wydaje się, że, niezależnie od tego kryterium gramatycznego, podział trzyczęściowy lepiej ukazuje rozwój przesłania teologicznego w tej perykopie. Por. J. Elliott, *1 Peter...*, s. 511–512.

²⁶ Por. H. Langkammer, *Hymny pasyjne...*, s. 274.

że fragment 2,22–25 jest w NT przykładem najbardziej rozbudowanego wykorzystania Iz 53 do chrystologii²⁷.

Wiersz 22 zawiera niemalże dokładny cytat z Iz 53,9b. Jedyne słowo ἀνομίαν (nieprawość) z LXX zostało zastąpione w 1P przez ἀμαρτίαν (grzech). Ponadto, dodano na początku zaimek ὅς. Wiersz ten rozpoczyna tym samym serię występujących w kolejnych wierszach mikrocytatów i aluzji do Iz 53, które będą się ciągnęły do końca hymnu, a także występują w w. 25. Termin ἀμαρτία występuje w NT znacznie częściej na oznaczenie grzechu niż obecne w cytowanym wierszu Septuaginty ἀνομία, aczkolwiek są także przykłady cytatów z LXX w NT, gdzie ten ostatni termin został zachowany²⁸. W samym 1P termin ten ma istotne znaczenie, o czym świadczy jego 8-krotne powtórzenie. Na tej podstawie można przypuszczać, że to sam autor listu odpowiada za świadomą modyfikację tekstu LXX, a nie ewentualnie użyte przez niego źródło. Wprowadzając cytat z czwartej pieśni o Słudze JHWH do omawianego hymnu, autor chce podkreślić niewinność cierpiącego Chrystusa. Zarazem artykułuje sugestię dla adresatów, że tylko jeśli pozostaną podobnie niewinni, ich cierpienie będzie można rozpatrywać jako naśladowanie wzoru Chrystusa. Zasada ta zachowuje swą ważność nie tylko bezpośrednio dla sług domowych, ale i, na zasadzie paradygmatu, dla wszystkich chrześcijan²⁹.

Bezgrzeszność Chrystusa jest uwypuklona przez zaakcentowanie „braku podstępu w jego ustach”. Słowo δόλος (podstęp) występuje poza niniejszym wierszem jeszcze w: 1P 2,1 oraz 3,10, a także w Mt 26,4; Mk 7,22; 14,1; J 1,47; Dz 13,10; Rz 1,29; 2Kor 12,16; 1Tm 2,3. W całym liście 1P chodzi o podstęp w mowie. Tym samym autor mocno akcentuje związek grzechu w ogóle z grzechami języka, mowy. Prawdopodobnie ma to z związek ze świadomością faktu, że to właśnie z różnorakimi nadużyciami mowy (wyzwiska, obelgi, urągania, oszczerstwa) borykać się muszą adresaci listu, a czego także doświadczył wcześniej Jezus, który „cierpiał za nas” (por. 1P 2,21)³⁰.

6.2. Uległość Chrystusa wobec niesprawiedliwego cierpienia (2,23)

Choć brak w tym wierszu dosłownego cytatu z Iz 53, to w słowie ἀντελοιδῶ ρει (nie lżył, nie znieważał [w odpowiedzi]) można dopatrzeć się aluzji do Iz

²⁷ Por. J. Elliott, *1 Peter...*, s. 547; S. Hałas, *Pierwszy List...*, s. 205; J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2002, s. 550.

²⁸ Por. Rz 4,7=Ps 31,1; Hbr 1,9=Ps 44,8; Łk 22,37=Iz 53,12. Por. także T. Osborne, *Guide Lines...*, s. 393.

²⁹ Por. P. Achtemeier, *1 Peter...*, s. 200. Tego poszerzonego sensu zdaje się nie dostrzegać J. Elliott, który aplikuje model cierpiącego niewinnie Jezusa do samych cierpiących sług/niewolników. Por. J. Elliott, *1 Peter...*, s. 529.

³⁰ Por. S. Hałas, *Pierwszy List...*, s. 206.

53,7³¹: οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ (nie otwiera ust swoich)³². Autor 1P podkreśla tutaj, że Jezus nie odpowiada złorzeczeniem na kierowane pod swoim adresem złorzeczenia.

Czasownik λοιδορέω (lżyć, znieważać) występuje poza tym wierszem tylko jeszcze w 3 miejscach w NT: J 9,28; Dz 23,4; 1Kor 4,12, gdzie dotyczy odpowiednio: uzdrowionego przez Jezusa; Pawła, który odpowiadał arcykapłanowi, oraz Pawła wraz z towarzyszami, który daje siebie za przykład w obliczu doświadczanych złorzeczeń. W przeciwieństwie jednak do Pawła (gdy Annasz kazał uderzyć go w twarz, znieważony Paweł odpowiada „Uderzy Cię Bóg, ściana pobielana!” — Dz 23,4), Jezus unikał konfrontacji i ani razu nie odpowiedział zniewagą.

Uległość i brak reakcji Jezusa jest podkreślony w drugim członie paralelizmu z w. 23 (πάσχων οὐκ ἠπέιλει). Cierpienie, które wyrażone jest przez imiesłów czynny od słowa πάσχω, oznacza tu całą mękę Chrystusa³³. Termin ten jest charakterystycznym i „jednym z najbardziej lubianych określeń”³⁴ dla autora 1P. Choć nie ma go w pieśni z Iz 53, to tutaj celowo został umieszczony w kontekście chrystologicznym.

Słowo ἠπέιλει poza niniejszym wierszem występuje tylko jeszcze jeden raz w NT (Dz 4,17 — dotyczy zabronienia mówienia przez starszyznę żydowską Piotrowi i Janowi o Jezusie po uzdrowieniu chromego). Użyta tu forma indyktywu *imperfecti* („nie groził”) wskazuje na trwanie w czasie doświadczanego cierpienia i konsekwentnego powstrzymywania się od odpowiadania na nie groźbą. Przykład Jezusa uzyskuje tym samym większą moc oddziaływania nie tylko w odniesieniu do sług domowych w Anatolii (por. inwokacja w 2,18), którzy realnie mogli się liczyć z faktem, że ich sytuacja społeczna nie poprawi się zbyt szybko, ale i, w paradygmatyczny sposób, do chrześcijan wszystkich czasów czytających ten list.

Choć wezwanie do nieodpowiadania lżeniem ani groźbą stawiało bardzo wysokie wymagania przed sługami domowymi³⁵, nie byli oni jednak pozostawieni samym sobie. Można się domyślać, że autorowi chodziło o to, aby na wzór Chrystusa, który „powierzył się Temu, który sądzi sprawiedliwie”, także i oni

³¹ Por. J. Elliott, *1 Peter...*, s. 529.

³² Achtemeier stwierdza początkowo, że w tym wierszu nie ma żadnego odbicia języka z Iz 53 (później dodaje ponownie, że nie ma w nim odniesienia do Iz 53). W kontekście jednak wierszy 22 i 24, co do których uznaje on oczywisty wpływ pieśni z Izajasza, dodaje, że wobec tego i za tym wierszem może stać milczenie baranka z Iz 53,7. Autorowi artykułu wydaje się jednak słuszny drugi z tych wniosków. Por. P. Achtemeier, *1 Peter...*, s. 200–201.

³³ Por. H. Langkammer, *Hymny pasyjne...*, s. 275.

³⁴ Por. S. Hałas, *Pierwszy List...*, s. 208.

³⁵ T. Osborne powołuje się tu na liczne świadectwa w piśmiennictwie hellenistycznym, mówiące o zwyczajnej w ówczesnej mentalności praktyce odpowiadania na doświadczane ataki słowne w ten sam sposób. Por. T. Osborne, *Guide Lines...*, s. 396.

w ten sposób mieli czynić. Znaczenie frazy τῷ κρίνουντι δικαίως z 2,23 naświetlone jest przez 1P 1,17. Mowa jest tam o Ojcu, „który sądzi bezstronnie, według czynu każdego [człowieka]” (κρίνοντα κατὰ τὸ ἑκάστου ἔργον). Tak więc i w omawianym hymnie tym, który sądzi sprawiedliwie, jest Bóg Ojciec.

Ponadto sąd Boży widziany jest jako sprawiedliwy, a więc odmienny od sądu tych, którzy potępiąją poprzez naganę czy urąganie. Stąd też, wyznacza on pewien wzór dla adresatów listu. Jako że trudno ograniczać sprawiedliwy sąd Boga do samych niewolników/sług domowych, wzmianka ta stanowi dodatkowy argument, by przykład Chrystusa rozumieć jako adresowany do wszystkich chrześcijan.

6.3. Usprawiedliwienie grzeszników przez cierpienie zastępcze

W wierszu 24 autor ponownie wprowadza słowne aluzje do Iz 53, tym razem jednak mieszając i łącząc fragmenty różnych wierszy prorocstwa. Frazie ὅς τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν odpowiadają: οὗτος τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν φέρει (Iz 53, 4); μεμαλάκισται διὰ τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν (Iz 53,5; μαλακίζομαι — być zdruzgotanym); τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει (Iz 53,11; *ind fut act* od ἀναφέρω); καὶ αὐτὸς ἀμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν (Iz 53,12; *ind ao act* od ἀναφέρω).

Czasownik ἀναφέρω (podnosić do góry, wznosić, ofiarowywać — tu w aoryście) występuje 3 razy w Ewangeliach synoptycznych: Mt 17,1 (przemienienie); Mk 9,2 (przemienienie); Łk 24,51 (wniebowstąpienie) oraz 8 razy w listach: Hbr 7,27 (x2); 9,28; 13,15; Jk 2,21; 1P 2,5.24. Przy czym, o ile u synoptyków oznacza on po prostu kierunek przemieszczenia się postaci (Jezusa z uczniami bądź samego Jezusa), w listach za każdym razem używany jest w znaczeniu „ofiarować [Bogu]”. W tym ostatnim znaczeniu był on kilkadziesiąt razy używany także w LXX, zwłaszcza w przepisach dotyczących składania ofiar (np. Wj 24,5; Kpł 7,5; Pwt 12,14). Zdaniem autora artykułu można wysnuć stąd wniosek, że również w niniejszym wersie słowo to niesie znaczenie nie tylko „oddalenia od nas naszych grzechów”, poprzez „wzniesienie” ich na drzewo krzyża, ale także, że to „wzniesienie” oznaczało zarazem „ofiarowanie” się Chrystusa Ojcu właśnie za ludzkie grzechy — aby przywrócić ludziom stan sprawiedliwości (o czym mówi wiersz 24)³⁶.

³⁶ Warto dodać, że T. Osborne, P. Achtemeier oraz J. Elliott odrzucają taką interpretację. Osborne twierdzi, że brak w 1P chrystologii arcykapłańskiej, a znaczenie ἀνήνεγκεν w 2,24 wyjaśniane jest w kontekście ὑποφέρει (znosi, cierpi) z 2,19 i akcentuje jedynie zastępcze, a zarazem realne (ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ) cierpienie Chrystusa — cierpiał, bo podniósł nasze grzechy. Por. T. Osborne, *Guide Lines...*, s. 399–400. Elliott dodaje, że nigdzie w NT krzyż Chrystusa nie jest postrzegany jako ołtarz, brak też w 1P traktowania śmierci Chrystusa jako ofiary (por. tenże, *1Peter...*, s. 532). W kontekście choćby 1P 1,19, gdzie jest mowa o krwi Chrystusa jako baranka (kontekst ofiar ST!) brzmi to niezbyt przekonująco. Achtemeier z kolei argumentuje, że dopełnieniem orzeczenia ἀνήνεγκεν są tu nasze grzechy (τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν), co nie ma paraleli w języku kultycznym ST, który nigdy nie mówi o grzechach kładzionych na ołtarzu jako ofiara. Por. P. Achtemeier, *1 Peter...*, s. 202. Autor artykułu skłania się jednak do tego, by widzieć tu także sens ofiarniczy. Za istnieniem

Słowo ξύλον (drzewo) jest Piotrowym odpowiednikiem σταυρός (krzyż). ξύλον występuje co prawda u synoptyków (Mt 26,47.55; Mk 14,43.48; Łk 22,52; 23,31), ale nie dotyczy tam krzyża (kije niesione przez bandę aresztującą Jezusa oraz „zielone drzewo” w zdaniu skierowanym do kobiet w trakcie drogi krzyżowej). W Dziejach Apostolskich na cztery wystąpienia tego słowa (Dz 5,30; 10,39; 13,29; 16,24) trzy pierwsze dotyczą już Jezusa zawieszonoego na drzewie, a więc krzyżu. Paweł z kolei stosuje bardzo konsekwentnie termin σταυρός. ξύλον występuje w jego listach jedynie dwukrotnie, przy czym w 1Kor 3,12 oznacza materiał budowlany. U Pawła słowo to odpowiada krzyżowi jedynie w Ga 3,13, który cytuje Pwt 21,23 o przekleństwie powieszonoego na „drzewie”. Pozostałe 7 wystąpień ξύλον w NT ma miejsce w Apokalipsie św. Jana (Ap 2,7; 18,12 (x2); 22,2 (x2); 22.14.19), ale dotyczą one opisu nowego Jeruzalem. Okrutna śmierć na drzewie krzyża miała także wydźwięk haniebny i upokarzający. Stąd występujące tu słowo „drzewo” podkreśla najgorszego rodzaju cierpienie, które podjął Chrystus za człowieka.

Wzmianka o cierpieniu zastępczym Chrystusa w 24a służy za podstawę dla wezwania w 24bc, by umrzeć dla grzechów. Słowo ἀπογενόμενι (ἀπογίνομαι — 1. nie mieć zupełnie udziału w czymś, przestać być uczestnikiem, ale też: 2. umrzeć dla czegoś) stanowi *hapax legomenon* w całej Biblii. L. Goppelt opowiada się za drugim znaczeniem, a więc „umrzeć”³⁷. Chodzi o śmierć dla grzechu, aby żyć dla sprawiedliwości (Biblia Poznańska tłumaczy to słowo „dla świętości”). Przypomina to Rz 6,2.11, gdzie jest mowa także o śmierci czy byciu martwym dla grzechu, aby żyć dla Boga w Jezusie Chrystusie. 1P używa jednak czasownika ἀπογίνομαι zamiast ἀποθνήσκω na oznaczenie umierania. Ponadto tutaj jest mowa o grzechu w liczbie mnogiej, a w Rz 6 w l. pojedynczej.

Ostatnia część wiersza, mianowicie 24d (οὐ τῷ μῶλωπι ἰάθητε), jest zmodyfikowanym cytatem z Iz 53,5 (τῷ μῶλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν). Występujące tu słowo μῶλοψ (rana, siniak, bruzda) jest *hapax legomenon* w NT. F. Gry-

takiej teologii w 1P świadczy wiersz 2,5, który zawiera wezwanie do składania „duchowych ofiar” wyrażone także przez ten sam czasownik w bezokoliczniku *aoristi* (ἀνεύγεμαι). Autor listu znał więc i mógł stosować przenośne znaczenie tego słowa. Takie podwójne rozumienie (pokonanie grzechu przez wzniesienie ich na krzyż oraz samoofiary Chrystusa) podziela także K. Weiss (por. tenże, ἀναφέρω, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. IX, red. G. Kittel, G. Friedrich, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1973, s. 63) oraz F. Gryglewicz, akcentując, że był to w LXX techniczny termin na określenie składania ofiar. Por. F. Gryglewicz, *Pierwszy List św. Piotra*, w: *Listy katolickie. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu 11), Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1959, s. 210.

³⁷ Por. L. Goppelt, *Der erste Petrusbrief...*, s. 210. Achtemeier we własnym tłumaczeniu tekstu 2,24 najpierw podaje „umarłszy”, jednakże w komentarzu dystansuje się od takiej interpretacji, sugerując, iż niekoniecznie zawiera się tu idea umierania z Chrystusem (por. tenże, *1 Peter...*, s. 190.202). Ku łagodniejszej opcji („porzuciwszy grzechy”) skłania się natomiast Elliott (por. tenże, *1 Peter...*, s. 534–535).

glewicz wyjaśnia, że chodziło tu o krwią nasiąknięte ślady ran na szacie pobitego człowieka³⁸.

7. PODSUMOWANIE

Cierpienie Chrystusa zostało opisane w hymnie 1P 2,22–24 w oparciu o cytaty i aluzje do czwartej pieśni o Słudze JHWH z Iz 52,13–53,12. Autor listu świadomie wybrał prorocstwo Deutero-Izajasza, aby także z autorytetu Pisma uwypuklić znaczenie męki Chrystusa. Z jednej strony, podkreśla jej niesprawiedliwość — Chrystus nie popełnił żadnej winy (2,22a), a z drugiej, jej realność i fizyczne cierpienie (2,24a). Wszystko to jednak ma służyć obwieszczeniu prawdy o tym, że cierpienie Chrystusa miało charakter zastępczy. Podobnie jak sługa JHWH z Iz 53, tak i Chrystus bierze na siebie ludzkie grzechy i, ofiarowując siebie Ojcu, wznosi je na drzewo krzyża. Konkluzja hymnu ukazuje, że taka postawa Syna Bożego uwalnia nas od grzechów oraz uzdalnia do życia dla sprawiedliwości (24cd).

Uwzględniając kontekst listu, a zwłaszcza sytuację adresatów, którzy doświadczali różnego rodzaju cierpień (głównie słownych) ze strony mieszkających w ich bliższym czy dalszym otoczeniu pogan, można wysnuć wniosek, że umieszczenie w liście hymnu o cierpiącym Chrystusie miało na celu zachętę do naśladowania Pana właśnie w cierpieniach. Przy czym, słudzy domowi (bezpośredni adresaci fragmentu 1P 2,18–25) czy niewolnicy innego rodzaju stanowią paradygmatyczny przykład dla wszystkich chrześcijan. Dotyczy to zarówno wyznawców Chrystusa w imperium rzymskim, jak i we wszelkich innych społecznościach. Każdy wierzący w Chrystusa, żyjący w jakiegokolwiek epoce, wezwany jest do kształtowania w sobie postawy gotowości do znoszenia niesprawiedliwego cierpienia na Jego wzór.

AN EXEGETICAL ANALYSIS OF THE HYMN ABOUT CHRIST, THE SUFFERING SERVANT OF GOD (1 PE 2:22–24)

Summary

The history of Christianity is full of various hardships which are experienced by Christians living in the world: from misunderstanding and dislike, slanders and insults, to martyrdom of blood. An interesting answer to the question “How should a Christian live in a community which is largely non-Christian?” can be found in the *First Epistle of Peter*. This article strives to depict the importance of Christ’s example, presented in 1 Pe 2:22–24, who patiently endured his suffering, in forming Christ’s disciples to live their faith maturely. The hymn sets a demanding, but also a hopeful example to imitate for first-century Christians from Anatolia, as well as for present-day ones.

³⁸ Por. F. Gryglewicz, *Pierwszy List św. Piotra...*, s. 211.

Keywords: First Epistle of Peter, Christological hymn, suffering, redemption

Nota o Autorze: ks. mgr Krzysztof Grzemski jest doktorantem w Instytucie Nauk Biblijnych na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zainteresowania naukowe dotyczą Nowego Testamentu i historii starożytnej.

Słowa kluczowe: Pierwszy List św. Piotra, hymn chrystologiczny, cierpienie, odkupienie

Ks. ERWIN MATEJA
UO, Opole

MIEJSCE SYMBOLIKI CHRZCIELNEJ W MISTAGOGII LITURGICZNEJ¹

1. ZŁOŻONOŚĆ TEMATU

Zaproponowany mi przez organizatorów XXVI Łądzkiego Sympozjum Liturgicznego temat zawiera w sobie dwa niezależne problemy. Jednym z nich jest sama symbolika chrzcielna, a drugim — mistagogia liturgiczna. Każda z tych kwestii może być rozpatrywana niezależnie od siebie, bowiem stanowi sama w sobie niezależny temat. Dziś jednak idzie o to, by widzieć te spraw razem. Aby jednak powiązać te ważne kwestie, trzeba najpierw spojrzeć na to, czym jest mistagogia liturgiczna jako taka. Wydaje się bowiem, że nadal to pojęcie jest dla wielu duszpasterzy, a co dopiero dla wiernych, niejasne.

Wypada zatem, żeby się nie rozwódzić, przywołać encyklopedyczne hasło opracowane przez ks. Czesława Krakowiaka, lubelskiego liturgistę, który przypomina, iż w starożytnym Kościele mistagogia stanowiła metodę wprowadzania neofitów w głębsze pojmowanie misterii wiary, ich treści teologicznych i znaczenia dla życia chrześcijańskiego². Widać tu dwojakie podejście — jedni wyjaśniali katechumenom obrzędy chrzcielne przed ich przyjęciem. Taką metodą posługiwali się między innymi Jan Chryzostom, Teodor z Mopsuestii i Augustyn. Z kolei św. Ambroży uważał, że nie należy wyjaśniać obrzędów przed ich przyjęciem, ponieważ światło misterii lepiej przenika do wnętrza tych, którzy stykają się z nimi jakby z zaskoczenia, niż tych, których uprzedzono jakimś wyjaśnieniem³.

Zawsze katechezy mistagogiczne były widziane jako coś innego niż katechezy katechizmowe albo homilie, będące interpretacją i wykładnią tekstu biblijnego

¹ Niniejszy tekst został wygłoszony w wersji skromniejszej jako referat na XXVI Łądzkim Sympozjum Liturgicznym, które miało miejsce w Łądzie 19 X 2012 r.

² Por. Cz. Krakowiak, *Mistagogia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. S. Wilk, t. 12, Lublin 2008, k. 1260.

³ Por. *De mysteriis*, w: *Patrologiae cursus completus Series Latina I–CCXVII*, wyd. J.P. Migne, Paris 1878–90, 14.

go. Katechezy mistagogiczne miały za zadanie wprowadzić jak najlepiej w istotę chrześcijaństwa, którą jest osobowe spotkanie Chrystusa. Ponieważ dzieje się to przede wszystkim w sakramentach, metoda mistagogii sprowadzała się do wyjaśnienia teologicznej wymowy stosowanych w liturgii znaków i symboli.

W naszych czasach problem mistagogii pojawia się oficjalnie w księdze *Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*⁴. Z wprowadzenia teologicznego i pastoralnego do tej księgi można się jedynie dowiedzieć, iż mistagogia (słowo zapisane w cudzysłowie) to okres pogłębionego wtajemniczania neofitów (por. nr 37), w którym powinni oni, przy pomocy rodziców chrzestnych, wejść w bardziej zażyłe związki z wiernymi, przekazać im świeże spojrzenie na sprawę wiary i dostarczyć nowych pobudek dla jej ożywienia (por. nr 39). O ile zatem mistagogia ma polegać na tym, że rodzice chrzestni pomagają neofitom wejść w pełni we wspólnotę wierzących, to pewnym zaskoczeniem musi być druga część zacytowanego zdania. Wynika bowiem z niego, że mistagogia ma polegać także na tym, że to neofici mają przekazać wspólnocie świeże spojrzenie na sprawy wiary i dostarczyć jej nowych pobudek dla jej ożywienia. Wydaje się, że ten aspekt mistagogii jest zupełnie zarzucony. Nie widzi go też Katechizm Kościoła Katolickiego, który mistagogię (nadal w cudzysłowie) nazywa katechezą liturgiczną mającą wprowadzić w misterium Chrystusa, poprzez przechodzenie od tego, co widzialne, do tego, co niewidzialne, od znaku do tego, co on oznacza, od „sakramentów” do „misteriów” (por. nr 1075).

2. ZAŁOŻENIA WSPÓLCZESNEJ MISTAGOGII LITURGICZNEJ

Misterium liturgii, uobecniające paschalne dzieło Chrystusa, jest w istocie swojej wydarzeniem nadprzyrodzonym, ale też czymś, co jest tu i teraz uobecnianie we wspólnocie ludzi wierzących. Zatem, jako zjawisko społeczne, podlega nieustannie zasadom aktualizacji do współczesnych realiów życia uczniów Jezusa. Duszpasterskim błędem byłoby więc akcentowanie znaczenia jedynie ceremonialnej, czyli rytualnej strony liturgii, bez wchodzenia w jej duchowy wymiar. Aby tak się nie stało, liturgia, rozumiana jako misterium wiary, ośrodek i źródło zbawienia, wymaga nieustannego wtajemniczania w rozumienie jej istoty i skutków. Miał więc rację bł. papież Jan Paweł II, który, wydając ćwierć wieku temu list apostolski o świętej liturgii, z okazji 25-lecia ogłoszenia Konstytucji *Sacrosanctum concilium*, napisał, że wiele należy jeszcze zrobić, by kapłanom i wiernym dopomóc w zgłębianiu obrzędów i tekstów liturgicznych. Winno się to

⁴ Wersja dostosowana do zwyczajów diecezji polskich została wydana w Katowicach w 1988 r.

dokonywać w zainicjowaniu na wzór Ojców Kościoła katechezy mistagogicznej sakramentów⁵.

Te wypowiedzi papieża pokazują, iż znany był mu fakt, iż mistagogię liturgiczną wyróżnia spośród innych form chrześcijańskiego wychowania to, że pomaga ona człowiekowi w osobowym spotkaniu z Bogiem działającym w liturgii Kościoła. Dokonuje się ono poprzez przygotowanie do przyjęcia sakramentów świętych, by przez ich sprawowanie miało miejsce otwarcie się na Bożą łaskę. Te słowa papieża-Polaka uwzględniały zapewne znaną mu z tamtych czasów kondycję Kościoła w Polsce. Trzeba być jednak świadomym tego, że sytuacja ta znacząco się pogorszyła. Obecny w dzisiejszej religijnej rzeczywistości proces dechrystianizacji, odznaczający się indyferentyzmem religijnym i zmniejszaniem się liczby rodaków określających się jako ludzie wierzący, stanowi poważne wezwanie dla wszystkich zaangażowanych we współczesne duszpasterstwo, także to tzw. duszpasterstwo liturgiczne.

Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, iż posoborowa reforma liturgii została zrealizowana przez Kościół w Polsce w stopniu przynajmniej zadawalającym, a widać to głównie w płaszczyźnie rubrycystyczno-obrzędowej. Ale nie można stracić z pola widzenia faktu, że Kościół w Polsce był przez lata zamknięty w swej działalności jedynie w murach swoich świątyń i sal katechetycznych. Przyjęto bowiem fałszywą zasadę, pokutującą w wielu środowiskach po dzień dzisiejszy, że duszpasterstwo w Polsce jest masowe, czyli nastawione na tłumy wiernych. Rzecz jasna, takie nastawienie wykluczało niemal całkowicie z diecezjalnego i parafialnego duszpasterstwa formację indywidualną. Ksiądz biskup i ksiądz proboszcz był, i często nadal jest, nastawiony na bezimienny tłum, ale traci w tym momencie pojedynczego, czasem zagubionego człowieka, który potrzebuje mistagogii.

Masowe celebracje mają swoje religijno-społeczne znaczenie, ale nie mają większego wpływu na liturgiczną formację wiernych, którym odpowiada klimat wielkich spotkań, ponieważ nie spotykają go potem w swoich kościołach parafialnych, gdzie liturgia sprawowana jest czasem zbyt pośpiesznie, a czasem z oznakami rutyny i znudzenia. Przekłada się to potem na samą frekwencję, która nie napawa optymizmem. Dotyczy to zarówno dorosłych, jak i młodzieży oraz dzieci. Rodzice tych ostatnich chcą, aby ich dzieci „fajnie” przeżyły uroczystość I Komunii św., ale potem ich nie widać w kościele, bo niedzielna liturgia nie jest „fajna”. Należy więc postawić pytanie: jak wiele miejsca przewiduje dzisiejsza szkolna edukacja religijna dzieci i młodzieży na formację liturgiczną młodego pokolenia? Jak ten temat widzą ciągle zmieniane programy nauczania?

Kolejnym problemem w tym temacie są sami duszpasterze, którzy są odpowiedzialni za sprawowanie świętych misterii i za mistagogię swoich parafian.

⁵ Por. Jan Paweł II, *List apostolski Ojca św. Jana Pawła II w dwudziestą piątą rocznicę ogłoszenia Konstytucji soborowej „Sacrosanctum concilium” o świętej liturgii* (4 grudnia 2003), nr 21.

Sami więc powinni być przeniknięci duchem liturgii. Jednak czasami tak nie jest. Przykładem niech tu będzie, nadal spotykana, praktyka udzielania sakramentu chrztu bez udziału wspólnoty, którą proboszczowie stosują i sugerują. W takim przypadku chrzest dziecka jest jedynie sprawą rodziny, która po krótkiej, nie do końca zrozumiałej „ceremonii”, zabiera szczęśliwa małego chrześcijanina do domu. Nie rozumiejąc istoty tego co się dokonało, cieszy się i jest zadowolona, że zrobiła to, co do niej należało.

W tym miejscu czas zatem przejść do istotnego problemu niniejszego przedłożenia, to znaczy do pokazania, iż wielce pomocną metodą w formacji liturgicznej wiernych może być przybliżanie im od czasu do czasu tego, co stało się ich udziałem, kiedy przyjmowali sakrament chrztu. Metoda ta sprowadza się do wyjaśnienia symboliki poszczególnych elementów samych obrzędów chrztu dzieci dostosowanych do zwyczajów diecezji polskich, wydanych w 2012 roku po raz trzeci.

3. SYMBOLIKA CHRZCIELNA

1. Termin chrztu. We wprowadzeniu teologicznym i pastoralnym, zamieszczonym w księdze *Obrzędy chrztu dzieci* można przeczytać, iż — aby ukazać paschalny charakter chrztu, zaleca się udzielać go w Wigilię Paschalną lub w niedzielę. Wtedy bowiem Kościół wspomina Zmartwychwstanie Pana (por. nr 9). Związek chrztu z misterium paschalnym jasno przedstawił św. Paweł w Liście do Rzymian: „Przyjmując więc chrzest zanurzający nas w śmierć, zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie — jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca” (6,4). Tak więc wybór właściwego terminu chrztu kryje w sobie głęboką symbolikę. Ubolewać jednak trzeba, iż o ile nasi parafianie chętnie zgadzają się na chrzest ich dzieci w niedzielę, to już znacznie trudniej, jeśli wręcz wcale, nie dopuszczają takiej celebracji w Wigilię Paschalną.
2. Obecność wspólnoty. Chrzest jest sakramentem, przez który ludzie wchodzi do wspólnoty Kościoła. Słusznie więc zaleca się, aby wspólnota była obecna przy udzielaniu tego sakramentu. Zgromadzony lud wyraża razem z celebransem swoją zgodę na wyznanie wiary złożone przez rodziców i chrzestnych. W ten sposób staje się widoczne, że wiara, w której chrzci się dzieci, jest skarbem nie tylko tej jednej rodziny, lecz całego Chrystusowego Kościoła. Trzeba zatem zauważyć, iż trudno mówić o czytelności znaku obecności wspólnoty w sytuacji, gdy chrzest udzielany jest po cichu, prywatnie.
3. Deklaracja rodziców i chrzestnych. W przedstawionym wyżej kontekście obecności na liturgii tego sakramentu całej wspólnoty parafialnej klarowna znakowo staje się deklaracja rodziców proszących o chrzest dla swojego dziecka, którzy obiecują wychować je po chrześcijańsku. Natomiast rodzicie

chrzestni zobowiązują się przed zgromadzoną wspólnotą, że będą pomagać rodzicom dziecka w wypełnianiu ich obowiązku. Są to deklaracje poczynione przed wspólnotą, która będzie miała prawo domagać się w przyszłości ich zrealizowania. Nie są to zatem słowa wypowiedziane tylko dlatego, że tak trzeba.

4. Drzwi kościoła. Bardzo wymownym znakiem przyjmowania nowego członka do wspólnoty Kościoła jest miejsce rozpoczynania obrzędu przyjęcia dziecka. Zgodnie z zaleceniami mają nim być drzwi kościoła. To tam udaje się szafarz wraz z asystą i wita obecnych (por. *Obrzędy chrztu dzieci*, nr 35). Drzwi lub brama miały kiedyś dużo większe znaczenie symboliczne niż obecnie. Największa symbolika kryje się w słowach Chrystusa: „Ja jestem bramą. Jeśli ktoś wejdzie przeze Mnie, będzie zbawiony” (J 10,9). Drzwi prowadzące do kościoła mają zatem nie tylko znaczenie funkcjonalne, ale i symboliczne, bowiem są znakiem samego Chrystusa i wspólnoty Kościoła, którą On sam założył, a do której wchodzi się przez chrzest. Dziecko, choć ma rodziców, którzy są chrześcijanami, nie jest jeszcze w tym momencie członkiem Kościoła katolickiego. Dlatego czeka u drzwi kościoła parafialnego, które symbolizują Kościół Chrystusowy. Warto, aby duszpasterze wyjaśniali taką głęboką symbolikę drzwi, bo to pozwoli wiernym zrozumieć powody, dla których w tym miejscu rozpoczyna się w takim dniu uroczystą liturgię i pomoże im uświadomić sobie symbolikę drzwi kościoła, przez które wchodzi na liturgię.
5. Imię dziecka. W celu zrozumienia istoty tej kwestii, warto sięgnąć do czasów starożytnych. Dla ludzi tamtych czasów imię nie było dziełem przypadku, lecz owocem analizy cech osoby, która miała otrzymać takie albo inne imię. Dla chrześcijan kolejnych generacji sprawa stawała się prostsza. Mieli oni bowiem coraz większe zastępy świętych, których imiona można było wybierać dla dzieci, spodziewając się orędownictwa wybranych patronów. Zatem pierwsze pytanie, które pojawia się w obrzędach przyjęcia dziecka, nie jest czystym formalizmem. Idzie tu o bowiem o patronat, jaki nad dzieckiem roztacza wybrany święty. Z drugiej strony idzie o pokazanie, że w dobie peseli, regonów i pitów, w religijnym świecie te cyfry nie mają żadnego znaczenia, bowiem liczy się tylko, i aż, imię, właściwe imię. W czasach, w których wybrane imię jest rezultatem panującej mody, warto zwracać uwagę wiernym na znaczenie imienia, które ma, i nadal mieć powinno, swoją głęboką symbolikę.
6. Znak Krzyża. Wśród symboli chrześcijańskich naczelne miejsce dajemy krzyżowi, który jest znakiem naszego odkupienia. Tym znakiem Kościół rozpoczyna wszelkie działanie, nim też poświęca i błogosławi wiernych. Nie chodzi tu o przedchrześcijańskie znaczenie krzyża, który był znakiem astronomicznym. Istotna jest wizja greckich ojców Kościoła, którzy widzieli

w krzyżu symbol Chrystusa rozpostartego na drzewie męki i obejmującego cały wszechświat. Wszystkich chce zbawić, także te dzieci, które rodzice przynoszą do kościoła. Dlatego w liturgii chrztu pojawiają się słowa: „znaczą was znakiem krzyża. Po mnie wy, rodzice i chrzestni, naznaczcie wasze dzieci znakiem Jezusa Chrystusa, naszego Zbawiciela” (por. *Obrzędy chrztu dzieci*, nr 41). W starożytności od tego momentu przysługiwała katechumenowi nazwa «chrześcijanin». Warto w tym miejscu wspomnieć o znacznej praktyce znaczenia znakiem krzyża czoła dziecka przez rodziców przy wielu okazjach, zwłaszcza wtedy, kiedy jeszcze nie można się z dzieckiem modlić. Problematyczny jest natomiast zwyczaj przychodzenia małych dzieci w trakcie rozdawania Komunii Świętej, by zamiast niej przyjąć znak krzyża na czole.

7. Procesja do prezbiterium. Po zakończeniu obrzędów przyjęcia, szafarz wraz z asystą udaje się do prezbiterium, a rodzice z dziećmi do wyznaczonego miejsca. Procesji tej powinien towarzyszyć odpowiedni śpiew (por. *Obrzędy chrztu dzieci*, nr 42). Symbolika procesji jest bardzo bogata i zależy od kontekstu liturgicznego. Wydaje się, że trzeba tu przypominać o wyjściu Narodu Wybranego z niewoli egipskiej do ziemi obiecanej. Można się doszukiwać pewnej analogii pomiędzy tamtą, historyczną drogą, a procesją z nieochrzczonymi jeszcze dziećmi. Oto bowiem prowadzi się je od świata niewoli grzechowej do miejsca sprawowania chrztu, dzięki któremu staną się nowym stworzeniem, które otrzymuje godność dziecka Bożego. Można tu też widzieć nawiązanie do biblijnej praktyki upamiętniania ocalenia pierwotnych synów izraelskich od śmierci w Egipcie. Według prawa Mojżeszowego należało w 40. dniu po narodzeniu zanieść syna do świątyni w Jerozolimie (por. Kpł 12,1–8), by go Bogu poświęcić (por. Łk 2,22–24). Dzisiejsza procesja rodziców z własnym dzieckiem do prezbiterium oraz chrzcielnicy jest także swoistego rodzaju powierzeniem dziecka Bogu, który przyjmuje je za swoje.
8. Egzorcyzm. Rytuał sakramentu chrztu sprzed reformy liturgicznej po Soborze Watykańskim II zawierał potrójne egzorcyzmy katechumena, w tym użycie egzorcyzmowanej soli, wody i oleju. Symbolika była więc dość bogata i wymowna. Obecnie rytuał chrztu nie zawiera takiej formy egzorcyzmów. Występuje jedynie modlitwa z egzorcyzmem i nałożenie ręki na głowę dziecka. Kapłan wybiera jedną z dwóch modlitw. W pierwszej prosi, aby Bóg uwolnił te dzieci od grzechu pierwotnego, uczynił je swoją świątynią i mieszkaniem Ducha Świętego. W drugiej natomiast, oprócz prośby o uwolnienie dzieci od grzechu pierwotnego, jest mowa o umocnieniu Chrystusową łaską i strzeżeniu nieustannie na drodze życia (por. *Obrzędy chrztu dzieci*, nr 49). Gest nałożenie ręki na głowę dziecka, dokonywany w milczeniu, oznacza przyjęcie dziecka pod opiekę i wpływ Kościoła, w którym

moc Zbawiciela będzie je umacniać i bronić w walce, o jakiej jest mowa w drugiej modlitwie⁶. Wydaje się, że w dobie coraz częstszego, dość sensacyjnego mówienia o szczególnej roli egzorcysty, któremu towarzyszy często aura niezwykłej walki z mocami zła, należałoby mocniej wyeksponować w katechezie przedchrzcielnej, a także w kaznodziejstwie, istnienie tzw. egzorcyzmu zwykłego, który w formie modlitwy może być odprawiony przez każdego wiernego, na mocy otrzymanego sakramentu chrztu. Wtedy, gdy pojawia się silna pokusa, nękanie czy niepokojenie, pochodzące od złego ducha, wierny może się w modlitwie zwrócić do Boga z prośbą o uwolnienie od wpływu szatana.

9. Poświęcenie wody. Chrześcijaństwo dwóch pierwszych wieków nie знаło obrzędu poświęcenia wody. Uważano bowiem, iż korzystanie z wody bieżącej nie wymaga takiego obrzędu, ponieważ woda ta została uświęcona przez chrzest Jezusa w Jordanie. Dopiero Tertulian (+220) jest pierwszym świadkiem poświęcania wody przygotowanej w basenie chrzcielny⁷. Dzisiejszy rytuał przewiduje trzy formuły poświęcenia wody, z których pierwsza wydaje się być najbardziej zrozumiała dla wiernych. Pojawia się w niej bardzo bogata symbolika wody, która towarzyszy człowiekowi od początku świata. Przemawia symbol potopu, w którym woda położyła kres występkom i dała początek cnotom. Historia przejścia synów Abrahama po suchym dnie Morza Czerwonego staje się obrazem przyszłej społeczności ochrzczonych. Przypomniany zostaje chrzest Jezusa w Jordanie oraz wypłyniecie wody wraz z krwią z Jego przebitego na krzyżu boku. Dochodzi też do głosu nakaz Chrystusa, by nauczać wszystkie narody i udzielać im chrztu w imię Trójjedynego Boga.

Istotne jest jednak w tej modlitwie przywołanie Ducha Świętego, mocą którego człowiek zostaje obmyty z brudów grzechu, odradza się do nowego życia dziecka Bożego, a pogrzebany wraz z Chrystusem w śmierci, z Nim też powstaje do nowego życia (por. *Obrzędy chrztu dzieci*, nr 54, wersja A). Można dziś odnieść wrażenie, że chrześcijanie zatracili teologiczną głębię w patrzeniu na poświęconą wodę. W odzyskaniu tego teologicznego spojrzenia na poświęconą wodę może pomóc kropielnica, to naczynie z wodą, umieszczane przy drzwiach kościoła, a dawnej także w domach. Wchodząc i wychodząc z kościoła, chrześcijanin żegna się, zanurzając dłoń w wodzie święconej. Ma mu to przypominać jego chrzest, który sprawił, iż jest chrześcijaninem. Jako taki przychodzi na liturgię, by chwalić Boga, i jako

⁶ Por. S. Czerwik, *Wprowadzenie do odnowionego chrztu dzieci*, w: *Sakrament chrztu. Liturgia, teologia*, Pismo Św., red. A. Skowronek, Katowice 1973, s. 95.

⁷ Por. W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, cz.1: *Initiatio Christiana, chrzest, bierzmowanie, Eucharystia*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1962, s. 23.

chrześcijanin wychodzi z kościoła, by światu nieść pokój. Zatem korzystanie z kropielnicy nie powinno być jedynie rutynowym gestem, ale w pełni świadomym działaniem przypominającym o chrześcijańskiej, zobowiązującej godności.

10. Wyrzeczenie się zła. Obecne już wcześniej w egzorcyzmie odcięcie się od szatana i jego spraw dochodzi ponownie do głosu w publicznym wyrzeczeniu się zła przez rodziców i chrzestnych. Potrójne wyrzeczenie się zła: grzechu, okazji do zła i szatana, opiera się na antytezie wolności i niewoli. Mimo iż przez chrzest człowiek otrzymuje wolność przysługującą dzieciom Bożym, to jednak szatan stale stara się ją ograniczać. Dlatego chrześcijanin musi wybierać tego, kto jest jego Panem. W dzisiejszej rzeczywistości wymowa tych słów nie jest aż tak szokująca. Inaczej ma się sprawa na tzw. terenach misyjnych, gdzie o chrzest prosi osoba, która wcześniej praktykowała jakieś kultury pogańskie. W Polsce mogłoby tak być w sytuacji kogoś, kto był satanistą. Wymowa symboliczna takiego wyrzeczenie się zła jest w takich przypadkach nie tylko bardzo mocna, ale też niezwykle istotna. Problematyczne wydaje się stawianie tych pytań rodzicom dziecka, którzy żyją w związku niesakramentalnym i nic nie wskazuje, by ta sytuacja uległa zmianie. Pojawia się kwestia, czy w ogóle stawiać im te pytania.
11. Wyznanie wiary. O ile poprzednie deklaracje miały charakter negatywny, o tyle kolejne są na wskroś pozytywne. Idzie bowiem o wiarę rodziców i chrzestnych, którzy publiczne, przed zgromadzoną wspólnotą, deklarują swoją wiarę w Trójjedynego Boga. Jest to wiara Kościoła, której wyznawanie jest chlubą, ale jest to też wiara tych, którzy przynieśli do chrztu swoje dziecko. Jej brak nie pozwala na udzielanie tego sakramentu dziecku. Wyznanie wiary posiada w dzisiejszym obrzędzie swoją powagę i autentyczność, bowiem rodzice i chrzestni składają je we własnym imieniu. Niezwykle wymowne jest deklarowanie swojej wiary przez rodziców przed zgromadzoną wspólnotą, która ma prawo domagać się potem od nich realizacji przyjętych zobowiązań.
12. Materia i forma sakramentu. To miejsce stanowi istotę liturgii tego sakramentu. Wymawiane są bowiem słowa formuły sakramentalnej, której towarzyszy potrójne zanurzenie lub polanie dziecka poświęconą wodą. Dokonuje się kąpiel odrodzenia, nowe obmycie. Zanurzenie w wodzie oznacza nie tylko oczyszczenie, lecz przede wszystkim odrodzenie. Ma tu miejsce śmierć i zmartwychwstanie, śmierć starego człowieka i narodzenie nowego stworzenia. To, co chrzest wnosi nowego do duszy ochrzczonego, jest więc określane jako nowe stworzenie, nowe narodzenie oraz zmartwychwstanie.
13. Namaszczenie krzyżmem. Jest pierwszym z obrzędów wyjaśniających. Jego wykonanie poprzedzają słowa, które wprowadzają w istotę tego symbolicznego i bogatego gestu. Aby go zrozumieć, trzeba sięgnąć do praktyk

przedstawionych w Starym Testamencie. Znajdują się tam opisy namaszczenia olejem kapłanów i królów (Kpł 8,12; 21,10; 1Sm 10,1). Obrzęd ten oznaczał, iż zostali oni wybrani przez Boga do spełnienia specyficznej funkcji w narodzie. Odtąd taki namaszczony nie był już osobą prywatną, ale stawał się Bożym pomazańcem przeznaczonym do dyspozycji Boga, który przez niego realizował swoje plany. W najwyższym stopniu takim Namaszczonym stał się obiecany Odkupiciel, którego namaszczenie Duchem Świętym zapowiedział prorok Izajasz (61,1). Fakt ten znalazł się też w nauczaniu św. Piotra, który głosił sprawę Jezusa z Nazaretu, którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą (Dz 10,38). Mając ten kontekst przed oczyma można zrozumieć to, co ogłasza kapłan przed namaszczaniem. Mówi o włączeniu dziecka do Ludu Bożego oraz do uczestnictwa w potrójnej misji Chrystusa Kapłana, Proroka i Króla.

14. Włożenie białej szaty. Wykonanie tej czynności jest także poprzedzone wyjaśnieniem istoty tego obrzędu. Celebrans przypomina skutki, jakie spowodował przyjęty chrzest. Dziecko stało się nie tylko nowym stworzeniem, ale też przyobiekło się w Chrystusa. W tym określeniu widać wyraźne nawiązanie do nauczania św. Pawła o skutkach chrztu. Mówi on między innymi o tym, że wszyscy, którzy zostali ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekają się w Chrystusa (por. Gal 3,27). Starożytni chrześcijanie realizowali tę naukę w praktyce noszenia przez katechumenów szat pokutnych. Dopiero po chrzcie otrzymywali oni szaty białe, w których chodzili przez cały tydzień po Wielkanocy. Dzisiejszy obrzęd jest więc nawiązaniem do tamtej praktyki. Poprzedza go jednak bardzo wyraźny apel skierowany do krewnych dziecka, by słowem i przykładem pomagali mu zachować nieskalaną godność dziecka Bożego, symbolizowaną przez białą szatę (por. *Obrzędy chrztu dzieci*, nr 64). W tym tak czytelnym obrzędzie razi jednak, spotykana dziś nagminnie, praktyka zastępowania białej szaty jej namiastką. Jeśli obrzęd ten ma spełnić swoją symboliczną funkcję, to szata powinna być skrojona dla konkretnego dziecka, które zostaje w nią w tym miejscu liturgii ubrane.
15. Wręczenie zapalanej świecy. Aby zrozumieć ten trzeci obrzęd wyjaśniający, trzeba sięgnąć do pierwszej części Wigilii Paschalnej, czyli do liturgii światła. Składa się na nią poświęcenie ognia, od którego zapala się paschał. Z trzykrotnym śpiewem: światło Chrystusa, wnosi się zapalony paschał do ciemnego kościoła i śpiewa się orędzie wielkanocne, w którym wyjątkowo mocno przebijają się motyw ciemności i światła. Podziwiając jasność płomienia świecy paschalnej, wierni się cieszą, że zmartwychwstały Chrystus opromienia swoim blaskiem całą ziemię i każdego z wierzących. Paschał przypomina, iż prawdziwe są słowa Jezusa: „Ja jestem światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemnościach, lecz będzie miał światło życia” (J 8,12). Po zakończeniu okresu Wielkanocy paschał stawia się przy

chrzcielnicy i od niego zapala się świecę dla każdego dziecka. Teologiczna wymowa liturgii światła Wigilii Paschalnej pozwala zrozumieć sens słów skierowanych przez celebransa do rodziców i chrzestnych: „Przyjmijcie światło Chrystusa”. Kolejne słowa kapłana są apelem do nich, by podtrzymywali w życiu dziecka to światło, którego symbolem jest zapalona świeca. Wysiłek ten ma zaowocować takim stylem życia nowo ochrzczonych, jaki powinien charakteryzować „dzieci światłości”, a owocem światłości jest wszelka prawość, sprawiedliwość i prawda (por. Ef 5,9). W obrzędzie wręczenia zapalanej świecy trzeba też jeszcze widzieć symboliczne nawiązanie do przesłania zawartego w przypowieści o pannach mądrych i głupich, które wyszły na spotkanie pana młodego (por. Mt 25,1–13). Znakiem przygotowania się na owo spotkanie były zapalone lampy. Te, które je miały weszły na ucztę, pozostałe nie. Dlatego końcowe słowa celebransa do rodziców i chrzestnych są apelem o takie wychowywanie ich dzieci, by były zawsze gotowe wyjść na spotkanie przychodzącego Pana razem z wszystkim Świętymi w niebie (por. *Obrzędy chrztu dzieci*, nr 65).

16. Procesja do ołtarza. Za każdym razem po obrzędach wyjaśniających, ma miejsce przejście do ołtarza, gdzie albo sprawuje się liturgię eucharystyczną, albo ma miejsce zakończenie obrzędu, na które składa się odmówienie Modlitwy Pańskiej oraz udzielenie błogosławieństwa zebrany. W jednym i drugim przypadku przejście do ołtarza wskazuje symbolicznie na Eucharystię, rozumianą jako zwieńczenie całego procesu chrześcijańskiego wtajemniczenia.

4. PODSUMOWANIE

Wymienione tu elementy, obecne w liturgii sakramentu chrztu, zawierają w sobie, jak widać, olbrzymi ładunek głębokiej teologii ukrytej pod wieloma postaciami. Bez jej zrozumienia, udział wiernych w liturgii będzie nadal jedynie zewnętrzny, sprowadzający się do bycia pasywnym uczestnikiem czegoś, czego do końca nie pojmują. Jeżeli chcemy, aby liturgia spełniała dziś te zadania, które realizowała w pierwotnym Kościele, gdzie była szkołą wiary, modlitwy, moralności i ofiarności chrześcijańskiej, to trzeba nieustannej mistagogii rozumianej jako permanentne wprowadzanie wiernych w głębsze pojmowanie misterium wiary, ich treści teologicznych i znaczenia dla życia chrześcijańskiego.

Wydaje się, że mistagogia liturgiczna w wydaniu parafialnym pozostawia nadal wiele do życzenia. Aby wielkość liturgii, która z jednej strony jest oddaniem czci Bogu, a z drugiej uświęceniem człowieka, była przez wiernych rozumiana i doceniana, trzeba o niej mówić i ją wyjaśniać. Miał zatem rację ks. prof. Wacław Schenk, który przed laty postulował, by duszpasterz, który przez długie lata przewodniczył tej samej parafii, przynajmniej co siedem lat głosił cykl kazań

o zasadniczych prawdach liturgii, a zwłaszcza o Mszy św. i innych sakramentach⁸. Wypada więc życzyć dzisiejszym duszpasterzom, aby to wskazanie wzięli sobie do serca i chcieli je realizować.

THE PLACE OF BAPTISMAL SYMBOLISM IN LITURGICAL MYSTAGOGY

Summary

This article concerns two problems. The first is baptismal symbolism, and the second liturgical mystagogy understood as a constant initiation of the faithful into the understanding of the faith. Hence, the first part shows the assumptions of contemporary liturgical mystagogy, which calls for an appropriate approach to the baptism of children on the part of both pastors and parents. The baptismal rites, rich in symbolism, can be helpful in this respect. The second part of the paper provides an explanation of baptismal symbolism. It discusses the importance of baptism, the presence of the community, the questioning of the parents and the godparents, the significance of the church door, the name of the child, the sign of the cross, the procession to the chancel, the exorcism, the blessing of water, the renunciation of evil, the profession of faith, the matter and form of the sacrament, the anointing with chrism, the putting on of a white garment, the giving of a lighted candle and the procession to the altar.

Keywords: liturgical mystagogy, baptismal symbolism

Nota o Autorze: ks. dr hab. Erwin Mateja, prof. UO zajmuje się hagiografią z akcentem na dzieje kalendarzy świętych, dziejami liturgii na Śląsku oraz duszpasterstwem liturgicznym.

Słowa kluczowe: mistagogia liturgiczna, symbolika chrzcielna

⁸ Por. W. Schenk, *Msza w duszpasterstwie parafialnym*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, red. F. Blachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, Poznań –Warszawa–Lublin 1967, s. 363.

S. HALINA WROŃSKA CMW
KUL, Lublin

ZNACZENIE I SPECYFIKA DIALOGU W KATECHEZIE

W społeczeństwie totalitarnym jedynym usprawiedliwionym językiem jest język monologu. W systemie tym występuje swoista komunikacja, przebiegająca z góry w dół. Informacja przychodzi zawsze z góry; z dołu wyłącznie przyzwolenie. Społeczeństwa totalitarne nie znają doświadczenia wyboru i wolności. Człowiek może osiągnąć swoje znaczenie w kolektywie i poprzez kolektyw.

W społeczeństwie demokratycznym istnieje zupełnie inna koncepcja wychowania. Zrodziła się ona w Grecji, a potem została przeniesiona na grunt chrześcijański przez św. Augustyna. Człowiek według tej koncepcji nosi w sobie jakąś wewnętrzną prawdę. Zadaniem wychowawcy jest udzielenie pomocy osobie ludzkiej w rozwijaniu tej prawdy. Kluczem do wychowania jest zatem umiejętność dialogu nauczyciela z uczniem¹.

Katecheza tradycyjna była katechezą monologu. Przygotowywała katechizowanego do obrony doktryny wiary. Katecheza współczesna chce być katechezą dialogu, który odgrywa ważną rolę w spotkaniu z Bogiem i ludźmi. Doceniając różnorodność metod katechetycznych, na pierwszym miejscu stawia osobę. Dialog nie może być wówczas traktowany tylko jako jedna z wielu metod katechetycznych, choćby najskuteczniejszych, ale jako zasada, która przenika każdą działalność katechetyczną. W takim ujęciu dialog konstruktywny i otwarty staje się czynnikiem jednoczącym poszczególne elementy. Pomaga on usunąć rozdzźwięk zaistniały w katechezie między tym, co nadprzyrodzone, a tym, co naturalne, między Kościołem a światem, niebem a ziemią. Takie podejście umożliwia też integrację wiary i życia człowieka, co jest istotnym zamierzeniem katechezy.

1. POJĘCIE I WARUNKI DIALOGU

Dialog (grec. *dialogein* — rozmawiać) jest rozmową mającą na celu wzajemne zrozumienie poglądów, a także współdziałanie w zakresie wspólnego poszukiwania prawdy, obrony wartości ogólnoludzkich i współpracy dla sprawiedliwości społecznej i pokoju. Zakłada on „uznanie godności oraz wolności

¹ Por. M. Śnieżyński, *Dialog edukacyjny*, Kraków 2001, s. 7–22.

każdego człowieka i jego prawa do wyrażania własnych poglądów [...] z racji światopoglądowego pluralizmu, wolności sumienia i religii oraz tolerancji; uważany jest za podstawowy środek regulujący stosunek Kościoła do świata w celu pełnienia misji religijnej, a także współpracy w różnych dziedzinach”².

Według M. Śnieżyńskiego dialog jest wzajemną wymianą myśli co najmniej dwóch osób, z pełnym poszanowaniem prawa do zachowania własnej podmiotowości, posiadania własnych poglądów, celem wzajemnego poznania się i zrozumienia, prowadzącego do zbliżenia się osób³. Niekiedy zachodzi dialog, choć nie używa się żadnych słów. Uśmiech czy spojrzenie są ważnym czynnikiem zrozumienia i zbliżenia. Wytwarza się wtedy atmosfera dialogu, która powinna być przedłużeniem stosunków międzyludzkich. Takie ujęcie wskazuje, że dialog najbardziej uwytadnia się w słowach, ale nie można sprowadzić go jedynie do wymiany słów, gdyż w rzeczywistości ma on charakter personalny⁴.

Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* przypomina, że postawa dialogiczna odpowiada naturze osoby i jej godności. Poszczególne osoby, jak też każda ludzka wspólnota, mogą dojść do samospelnienia jedynie na drodze dialogu (por. nr 28). Człowiek ze swej natury jest istotą dialogową i urzeczywistnia siebie w relacji z drugim człowiekiem. Już od pierwszych chwil życia jest skazany na bycie z innymi ludźmi. Cała rodzina jest otwarta, by przyjść mu z pomocą. W dzieciństwie, w okresie rozwijającego się egocentryzmu, dziecko koncentruje wszystkich na sobie. W okresie młodzieńczym relacje interpersonalne i ludzka komunikacja należą do stylu życia. Przez kryzys, charakterystyczny dla tego okresu, wzmacnia się indywidualność osoby i otwarcie na innych. Można mówić o dokonującej się wówczas równowadze dawania i otrzymywania, kochania i pragnienia bycia kochanym. Wiek młodzieńczy jest więc okresem ważnym dla pogłębienia dialogu międzyosobowego⁵.

Człowiek ma swoistą głębię, która się odsłania i wypowiada przez słowo. Chętnie otwiera się i nawiązuje trwały kontakt z innymi, w czym również istotną rolę odgrywa słowo. Wyraża ono rzeczywistość ludzką i jest skutecznym znakiem wzajemnej komunikacji, czynnikiem spotkania i międzyludzkiego dialogu. W mowie odsłania się duchowe życie człowieka. Ale nie każde słowo jest jego odbiciem. Są słowa będące zwykłą informacją, mające charakter opisowy i bezosobowy, lub przypominające pustą gadaninę w towarzystwie włączonego telewizora. Trudno wtedy, aby dokonywał się przez nie dialog interpersonalny.

² R. Łukaszyk, *Dialog*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. 3, Lublin 1989, kol. 1258.

³ Por. M. Śnieżyński, *Dialog edukacyjny*, s. 9.

⁴ Por. R. Czekalski, *Katecheza komunikacją wiary*, Płock 2006, s. 260–261; H. Słotwińska, *Różne oblicza dialogu*, w: *Dialog w katechezie*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 1998, s. 133–146; też, *Komunikacja niewerbalna w nauczaniu katechetycznym*, w: *In Persona Christi. Księga na 80-lecie Ks. prof. Czesława Bartnika*, red. K. Gózdź, Lublin 2009, s. 1083–1093.

⁵ Por. P. Mąkosa, *Poznać, zrozumieć i... polubić gimnazjalistów*, Lublin 2012, s. 17–37.

Komunikacja egzystencjalna jest możliwa wówczas, gdy słowo jest zdolne być nośnikiem doświadczenia dwóch stron. Tylko rozmowa zasadzająca się na spotkaniu prowadzi do egzystencjalnego dialogu osób⁶.

W dialogu zasadniczą rolę odgrywa zarówno postawa mówiącego, który przez słowo przekazuje wartości, jak i postawa słuchającego, który przyjmuje przekazywane mu wartości. Słuchający, dzięki swej uwadze i zaangażowaniu, a także akceptacji, przyczynia się do tego, że wypowiedziane przez słowo wartości nie zamierają, ale przechodząc przez doświadczenie, ubogacają inną osobę. Dialog jest spotkaniem wzbogacającym osoby biorące w nim udział, gdyż podczas niego następuje przeniesienie wartości jednej osoby na drugą. Pod wpływem partnera dialogu dochodzi też do przemiany w sensie szerszego patrzenia na świat, głębszego zaangażowania się w jakąś dziedzinę i wzmocnienia swojej duchowości⁷.

Dialog zawiera w sobie dążenie do prawdy. Niezbędna jest wówczas jasność formułowania treści, szacunek dla poglądów i przekonań partnera dialogu, wyciszenie swoich mechanizmów obronnych, wyjście poza własny schemat myślenia, by w świetle obustronnych poszukiwań odnaleźć nowe możliwości zrozumienia prawdy i zaangażowania w konstruktywne współdziałanie. Nieodzowna staje się również umiejętność milczenia i otwarcia się, by móc uchwycić od wewnątrz myśli i stanowisko swego rozmówcy. Tylko człowiek skłonny do słuchania i akceptowania innych może uczestniczyć w dialogu w postawie szczerości i zaufania⁸.

Punktem wyjścia dialogu jest udostępnienie swoich przekonań partnerom w taki sposób, aby ułatwić im ich zrozumienie i przyjęcie. Reszta jest sprawą wolnej woli. Strony dialogu mają się wzajemnie ubogacać przez lepsze rozumienie i poznanie wartości. Chodzi również o to, by znaleźć bądź poszerzyć to, co jest wspólne i co może być podstawą współdziałania. Współczesny młody człowiek, żyjąc w rzeczywistości pluralistycznej, wystawiony jest na wewnętrzne rozdarcie i zagrożenie tożsamości osobowej. Zadaniem dialogu jest — wychodząc od pluralistycznej rzeczywistości — budowanie jedności międzyludzkiej, ale jedności rzeczywistej, a nie pozornej; jedności zarówno zewnętrznej, z innymi ludźmi, jak i jedności wewnętrznej, polegającej na integracji osobowości⁹.

Koniecznością w dialogu jest wierność podstawowym wartościom: prawdzie, dobru i pięknu. Jest paradoksem, że właśnie w wypadku tych trzech wartości nie wolno iść na żadne ustępstwa, a równocześnie trzeba budować jedność.

⁶ Por. M. Dziewiecki, *Empatia czyli sztuka słuchania*, Katecheta (2000)11, s. 6–14.

⁷ Por. H. Słotwińska, W. Głowa, *Dialog Boga z człowiekiem w katechezie i homilii*, Lublin 2012, s. 63–67.

⁸ Por. M. Śnieżyński, *Dialog edukacyjny*, s. 12–17.

⁹ J. Wał przyjmuje w dialogu augustiańską zasadę: „Niech w rzeczach koniecznych będzie jedność, w innych wolność, we wszystkich zaś miłość”. J. Wał, *Vademecum dialogu*, Kraków 1998, s. 49–51.

Paradoks ten jest tylko pozorny, bo kompromisy niczego tu nie załatwią, niezbędne jest natomiast wspólne odkrywanie istoty tych wartości i wzajemna pomoc we właściwym ich odczytaniu. W innych sprawach, gdy mamy do czynienia z pluralizmem poglądów, obowiązuje wolność. Tylko pluralizm w sferze podstawowych wartości antagonizuje ludzi, wprowadza w orbitę życia społecznego zakłamanie i nienawiść. Dochodzi wówczas do swoistego równouprawnienia prawdy i kłamstwa, dobra i zła, a w konsekwencji do zagubienia i frustracji ludzi. Tracą oni bowiem trwałe punkty odniesienia. Dlatego dialog w budowaniu jedności międzyludzkiej odgrywa tak ważną rolę. Prowadzenie dialogu daje szansę odkrywania nowych wartości, oddzielenia różnic pozornych od istotnych, określenia płaszczyzny, na której możliwa jest współpraca, od tej, na której może istnieć tylko konfrontacja¹⁰.

Dla skutecznego prowadzenia dialogu ważne jest, aby osoby biorące w nim udział zdawały sobie sprawę z jego istoty. Podstawowe reguły dialogu to: dobra wola do podjęcia dialogu; uznanie, że przeciwnik też może mieć swoje racje i argumenty; zapewnienie obu stronom prawa krytykowania i poddawania się krytyce; obowiązek uzasadniania głoszonych sądów, ocen i opinii; wiarygodność stron, czyli zgodność głoszonych słów i idei z własnymi czynami; kultura prowadzenia dialogu zgodnie z zasadami etyki, bez zbędnych emocji i wykorzystywania uprzywilejowanej pozycji¹¹.

W dialogu może dojść do zaburzeń komunikacyjnych, które wiążą się z niedojrzałością punktu widzenia jednego lub obu partnerów dialogu, z dystansem dzielącej ich kultury intelektualnej lub moralnej, z niedoskonałością kanałów informacji i samego komunikatu. Dialog może być też blokowany przez: swoiście pojmowaną zasadę solidarności, która polega na łatwym uzasadnianiu ukrywania prawdy; założenia złej woli przeciwnika; przyzwyczajenie do lekceważenia prawa; zastępowanie argumentów emocjami również w przekazie wiary. Świadomość tych ograniczeń dialogu jest dla katechety konieczna, by nie stawiać przed dialogiem zadań nie do spełnienia, ale równocześnie stanowi wyzwanie, by te przeszkody przynajmniej częściowo usuwać. Potrzebna jest do tego dobra wola, motywacja oraz zrozumienie, że dialog stanowi przygotowanie do porozumienia. W odniesieniu do wychowania to porozumienie winno być budowane wokół dobra wychowanków¹².

¹⁰ Por. J. Tarnowski, *Pedagogika dialogu*, w: *Edukacja alternatywna — dylematy teorii i praktyki*, red. B. Śliwerski, Kraków 1992, s. 141–151.

¹¹ Por. H. Wrońska, *Katecheza a małe grupy szkolne i parafialne*, Lublin 2007, s. 314–315.

¹² Por. P. Tomasik, *Wzajemny dialog rodziny, szkoły i Kościoła*, w: *Rodzina — szkoła — Kościół. Korelacja i dialog*, red. P. Tomasik, Warszawa 2003, s. 47–49.

2. KATECHEZA W SŁUŻBIE DIALOGU ZBAWCZEGO

Katecheza służy procesowi zbawczemu, zachodzącemu między Bogiem a człowiekiem¹³. Proces ten ma strukturę międzyosobowego spotkania. *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (DOK) poucza, że „katecheza, jako komunikacja Objawienia Bożego, jest pedagogią, która wpisuje się w dialog zbawienia między Bogiem i człowiekiem, oraz służy temu dialogowi, zakorzenia się w relacjach międzyosobowych i czyni własnym proces dialogu” (nr 143).

Dialog zbawczy został zainicjowany przez Boga. Historia zbawienia ukazuje głębię tego dialogu, wejście Boga w życie człowieka, aby uczynić go dzieckiem Bożym. Dzieje Abrahama, Mojżesza, proroków są kolejnymi etapami tego dialogu w ciągu wieków. Charakterystycznym przykładem jest dialog między Bogiem a Abrahamem. Cechą tego dialogu, także innych, jest wzajemne wybranie zapoczątkowane przez Boga. Bóg, chcąc uszanować wolność swego rozmówcy, zanim zacznie jakąkolwiek wymianę słów, pragnie, aby ten uznał Go za partnera. Człowiek na wezwanie Boga odpowiada wiarą, pozostając nadal sobą, z własnym sposobem myślenia, wartościowania i reagowania (por. Rdz 32,25–27).

Szczytem dialogu zbawienia jest Odwieczne Słowo, które znajduje swój wyraz w osobie Chrystusa (Kol 2,9). W Nim to nieustannie toczy się dialog Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem. Chrystus jako Odwieczne Słowo nie jest słowem monologu, ale Słowem nieustannego dialogu. Ewangelia ukazuje Go jako wrażliwego na ludzkie potrzeby i doskonale rozumiejącego każdego człowieka. W fakcie Wcielenia Chrystus stał się pełnym objawieniem miłości Ojca, a równocześnie miłości człowieka, uczestniczącego w miłości Boga. Dzięki Duchowi Świętemu życie człowieka jako bytu będącego w relacji z Chrystusem jest włączone w perspektywę Boga. Człowiek staje się zdolny do dialogu osobowego z Bogiem. Jest to najgłębsze misterium ludzkiego życia — relacja interpersonalna z Bogiem, nacechowana wolnością i miłością. Tajemnica ta przedłuża się w relacji człowieka z innymi ludźmi na świecie. Miłość braterska, tworząca wspólnotę międzyludzką, jest uzewnętrznieniem osobowego stosunku do Boga. Bliźni jest w ten sposób „fundamentalną, sakramentalną formą łaski Bożej”¹⁴.

Katecheza, mając charakter dialogiczny, chce stworzyć optymalne warunki do spotkania z Bogiem. Dlatego nie nastawia się wyłącznie na przekazywanie wiedzy, ale dąży do tego, by mieć charakter spotkania osobowego. Wówczas dialog zewnętrzny, jaki istnieje w katechezie, będzie prowadzić do dialogu wewnętrznego¹⁵.

¹³ Por. H. Słotwińska, W. Głowa, *Dialog Boga z człowiekiem...*, s. 69–73; T. Panuś, *Zasada wierności Bogu i człowiekowi i jej realizacja w polskiej katechizacji*, Kraków 2001, s. 212–222; A. Kiciński, *Pedagogiczne poszukiwania m(M)istrza dialogu*, *Katecheta* (2007)7–8, s. 107–115.

¹⁴ E. Schillebeeckx, *Dio e l'uomo*, Roma 1967, s. 274.

¹⁵ Por. H. Wrońska, *Katecheza a małe grupy...*, s. 316–317.

W tak rozumianej katechezie, katecheta powinien być bezpośrednim mediatorem, ułatwiającym komunikację między katechizowanymi i misterium Boga oraz między osobami we wspólnocie (por. DOK 156). W wypełnianiu swojej misji jest pośrednikiem w komunikacji między osobami i tajemnicą Boga oraz między uczniami, rodzicami i nauczycielami. Nie jest to tylko dar, ale i wielkie zadanie. Aby móc postępować w sposób godny powołania, katecheta „musi zaangażować się, by jego wizja kulturowa, pozycja społeczna i styl życia nie stawały przeszkodą drodze wiary, tworząc raczej warunki sprzyjające temu, by orędzie chrześcijańskie było szukane, przyjmowane i pogłębiane” (DOK 156). Stanie się tak, jeśli katecheta zjednoczony z Bogiem będzie utrzymywał osobowe relacje z wszystkimi ludźmi.

Nasilający się współcześnie proces sekularyzacji oraz fascynacji życiem i postępem technicznym sprawia, że młody człowiek bardziej niż kiedykolwiek jest zatrwożony i pozbawiony trwałych wartości. Życie w atmosferze propagandy sukcesu, reklamy i narzucającej się mody nie sprzyja wewnętrznemu skupieniu. Człowiekowi brakuje refleksji nad swoim życiem, skoncentrowania na Bogu i na tym, co chce mu On powiedzieć. Świat atakujący coraz silniejszymi bodźcami zabija naturalną zdolność zdziwienia, zaskoczenia i zobowiązania. Tym samym osłabia zdolność człowieka do dialogu z Bogiem. Nadmiar obrazów zmysłowych, utrudniających wewnętrzną refleksję, sprzyja zatrzymaniu się na tym, co przeciętne. Taka sytuacja zdaje się wskazywać, że spotykamy się ze zjawiskiem wyrastania nowego pokolenia, które zostało pozbawione doświadczeń dialogu z Bogiem. Oznacza to, że dla wielu osób modlitwa, jako spotkanie z Bogiem, przestała być czymś oczywistym¹⁶.

Nie należy zakładać, że wszyscy katechizowani nie mają doświadczenia dialogu z Bogiem. Są bowiem środowiska i grupy przeniknięte głęboką wiarą. W nich łatwo kształtuje się duch dialogu. Inaczej przedstawia się sytuacja, gdy pracę katechetyczną trzeba prowadzić pośród tych, którzy wiarę dopiero z trudem muszą zdobywać. Jeszcze bardziej skomplikowane staje się wychowywanie do dialogu tam, gdzie uczniowie w ogóle nie odczuwają potrzeby poznania Chrystusa¹⁷. Rzeczywistość szkolna ukazuje, że wielu katechetów nie radzi sobie z trudnościami i rezygnuje z jednego z podstawowych zadań katechezy: wychowywania do dialogu z Bogiem.

¹⁶ Por. Z. Marek, *Wychowywać do wiary. Zagadnienia wychowania religijnego dziecka w wieku przedszkolnym*, Kraków 1996, s. 84–85.

¹⁷ Por. H. Wrońska, *Katecheza w stowarzyszeniach, ruchach i grupach*, w: *Miejsca katechezy: rodzina, parafia, szkoła*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2005, s. 99–138; R. Murawski, *Katecheza jako głoszenie Chrystusa*, *Ateneum Kapłańskie* 129(1997)530, s. 69.

3. DIALOG KATECHETY Z KATECHIZOWANYMI

Prowadzenie dialogu jest szansą na rozwój katechezy i najlepszym sposobem na personalne spotkanie z Bogiem i spotkanie międzyludzkie. Podstawowym składnikiem dialogu są pytania i udzielone na nie odpowiedzi. Dlatego katecheza powinna stwarzać katechizowanym możliwość zadawania pytań. Zdziwienie człowieka wyraża się głównie w zadawaniu pytań, jest przejawem niewiedzy albo manifestacją chęci zdobycia wiedzy.

Małe dzieci, poznające otaczający je świat, pytają niemal bez przerwy. Z czasem owe pytania o wszystko manifestują dystans wobec otaczającego świata i innych ludzi. Zdziwienie staje się wówczas kwestionowaniem wszystkiego, stawianiem pod znakiem zapytania tego, co zastane i powszechnie znane. Sprzeciw młodych wobec rutyny dorosłych jest formą zdziwienia prowadzącą do buntu przeciwko zastanemu światu. Wreszcie przychodzi czas samokrytycyzmu, pojawiają się pytania o własne możliwości, cele, zadania, o wartość własnych myśli, przekonań i uczuć. Mogą one wyzwolić energię, poczucie siły i wiary we własne możliwości, ale mogą również — jeżeli nie znajdą się osoby, które w sposób kompetentny potrafią na nie odpowiedzieć — rodzić lęki, frustracje, poczucie bezradności. Jeżeli na katechezie stworzy się płaszczyznę dialogu, będzie można wyzwać, a nawet prowokować katechizowanych do zadawania pytań. To właśnie monolog stwarza dogodne warunki do bierności i uprzedmiotowienia ucznia, który przyjmuje bez zastrzeżeń to, co mu się powie¹⁸.

Zadawanie pytań zakłada zainteresowanie pytającego określonymi problemami, zaciekawienie i chęć uzyskania wyczerpujących odpowiedzi. Pytając, katechizowany ma prawo oczekiwać, że katecheta udzielający odpowiedzi potraktuje go poważnie, że nie zostanie on zlekceważony czy ośmieszony. Zadaniem katechety jest stwarzanie katechizowanemu warunków do stawiania pytań, ujawniania problemów, by wspólnie szukać odpowiedzi i wydobywać wartości życiowe Ewangelii¹⁹.

Dialog katechetyczny powinien umożliwiać katechecie nawiązanie bliższego kontaktu z osobą katechizowaną. Często odnalezienie sposobu dotarcia do młodzieży stanowi większą trudność niż samo jej katechizowanie. Papież Paweł VI zauważa, że aby doprowadzić świat do wiary, trzeba się do niego zbliżyć i z nim rozmawiać w takim usposobieniu, żeby najpierw zrozumieć sposób myślenia ludzi, następnie zaofiarować im dary prawdy i łaski, a w końcu uczynić ich uczestnikami boskiego Odkupienia i płynącej zeń nadziei (por. *Adhortacja „Evangelii Nuntiandi”*, 68–69). Idąc za wskazaniem papieskiego nauczania,

¹⁸ Por. A. Mirski, *Edukacja dialogu jako szansa kształtowania podmiotowej i aktywnej orientacji ucznia*, w: *Nauczyciel — uczeń. Między przemocą i dialogiem. Obszary napięć i typy interakcji*, red. M. Dudzikowa, Kraków 1996, s. 55–56.

¹⁹ Por. B.D. Gołębiak, *„Językowy” model nauczania szansą zmniejszenia napięć między nauczycielem i uczniem*, w: *Nauczyciel — uczeń...*, s. 103–110.

katecheta powinien od początku zatroszczyć się o nawiązanie dobrych relacji z dziećmi i młodzieżą katechizowaną.

G. Klimowicz przekazuje nauczycielom interesujące wskazania, które mogą im pomóc w nawiązaniu bliskiego kontaktu z uczniami: zauważenie i spostrzeżenie zmian u ucznia; oferowanie swego czasu i troski; uważne słuchanie ucznia; werbalne poświadczanie zrozumienia poprzez powtórzenie sensu wyrażanej przez ucznia myśli; milczenie redukuje tempo rozmowy, daje czas na rozważenie alternatyw, jest sygnałem oczekiwania na słowa ucznia; umożliwienie szerokiego porozumienia, co stanowi zachętę do podjęcia tematów interesujących ucznia; zachęcanie głosem, mimiką, gestem do kontynuowania wypowiedzi ucznia; przekazywanie obserwacji i komunikowanie odczuć uczniowi; poszukiwanie źródeł emocji; proponowanie współpracy²⁰. Tego typu gesty okazane uczniowi przez katechetę mogą stać się pomostem do podjęcia wzajemnego dialogu.

W katechezie duże znaczenie ma dialog indywidualny katechety z katechizowanym. Może on wyzwalać energię służącą rozwojowi dobra. Wśród młodzieży są osoby, którym wystarczą zwykle środki oddziaływania katechetycznego, ale występują też tacy, względem których należy stosować specjalne metody. Szczególnie ważne są indywidualne rozmowy katechety z katechizowanym, ukierunkowane na udzielenie wychowankowi pomocy do wyjścia z kryzysu i umocnienia w dobru. Dialog umożliwi dotarcie do osoby, poznanie jej trudności. Niejednokrotnie dopiero po pewnym czasie przełamywania oporów psychicznych dochodzi do dialogowego spotkania katechety z młodzieżą²¹.

Osoby katechizowane, żyjące w atmosferze anonimowości bloków mieszkalnych, szkoły, w kontakcie personalnym z katechetą doświadczają własnej tożsamości. Konkretnym przejawem upersonalnienia katechezy może być rozmowa, zainicjowana przez katechetę przed lekcjami lub w czasie przerwy na korytarzu, lub na placu przed wejściem do szkoły. Niepowtarzalną okazję do nawiązania dialogu indywidualnego stwarzają wszelkiego rodzaju wycieczki, obozy i pielgrzymki²².

Dialogowego charakteru katechezy nie wolno sprowadzać do dwukierunkowej komunikacji katechety i katechizowanego. Katecheta ma nie tylko nawiązać dialog z poszczególnymi osobami katechizowanymi, ale dać pierwszeństwo relacjom między członkami grupy, ułatwiając im wzajemną komunikację. Występują przeciwko dialogowi katecheci uważający się za jedynych i uprzywilejowanych

²⁰ Por. G. Klimowicz, H. Rylke, *Szkola dla ucznia. Jak uczyć życia z ludźmi*, Warszawa 1992, s. 12.

²¹ Por. M. Śnieżyński, *Dialog w nauczaniu*, w: *Dialog w katechezie...*, s. 43–44.

²² Por. J. Węgrzynowska, *Jak przeciwdziałać przemocy w klasie*, w: *Poradnik wychowawcy*, red. M. Pomianowska, Warszawa 2000, s. 9–15.

rozmówców z młodzieżą. Katecheta nie jest kimś, kto przychodzi do grupy z zewnątrz, ale włącza się w jej życie²³.

Podstawą dialogu jest zaufanie. W katechetyce temu zagadnieniu poświęca się niewiele uwagi, mimo że dla katechezy jest ono istotne. Młodzież odczuwa potrzebę zaufania, które nadaje relacjom ludzkim cechę intymności i głębi. Z zaufaniem łączy się pewien rodzaj obawy, która jest naturalna. Jeśli obawa jest silniejsza niż zaufanie, przeradza się w nieufność, będącą przejawem podejrzliwości. Nie przekreśla natomiast zaufania zasada ograniczonego zaufania, biorąca pod uwagę niedoskonałość katechizowanego, jego słabość, a niekiedy także złą wolę. W takim podejściu zawiera się pewna doza obawy słusznej i uzasadnionej. Dialog wiąże się z podjęciem przez katechetę ryzyka szczególnie wtedy, gdy przychodzą różne trudności i momenty zwątpienia. Wysiłek dialogu jest jednak zawsze owocny. Nawet, jeśli nie urzeczywistnia w pełni związanych z nim nadziei, to przynajmniej zatrzymuje lub opóźnia negatywne trendy współczesnej cywilizacji²⁴.

Właściwością wieku młodzieńczego jest dynamika. Aktywność grupy katechetycznej zasadza się bardziej na poszukiwaniu prawdy niż na jej przyjmowaniu. W dialogu katechetycznym mamy do czynienia nie tylko z rozumieniem prawdy, ale i z moralnym jej pojmowaniem. Bardzo niebezpieczne w dialogu katechetycznym jest mylenie prawdy z racją. Dlatego uczestnicy katechezy muszą pytać samych siebie, czy rzeczywiście chodzi im o poznanie prawdy, czy też chcą tylko przekonać kogoś o swojej słuszności. Prawda jest rzeczywistością złożoną. Ma ona najpierw charakter osobowy. Jeśli ktoś włożył wiele wysiłku w poznanie prawdy, to nawet jeśli mu się tylko wydaje, że ją znalazł, przyłgnął do niej i gotów jest jej bronić. Dlatego tak trudno kogoś przekonać, że błądzi²⁵.

Prawda ma charakter komplementarny. To nie prawda jest relatywna, ale relatywne w pewnym sensie jest postrzeganie prawdy przez człowieka. Jest on zdolny do poznawania prawdy obiektywnej, ale poznaje ją aspektowo i wycinkowo. Dopiero dopełnianie się w dialogu różnych punktów widzenia tej samej rzeczywistości daje pełniejszy obraz prawdy o niej. Komplementarność polega także na tym, że wiele prawd ma nie tylko wymiar przedmiotowy, ale i egzystencjalny. Chcąc poznać przedmiotowy wymiar prawdy, pytamy, czym dana prawda jest sama w sobie i jakie niesie istotne treści. Jeśli chodzi o egzystencjalny wymiar prawdy, stawiamy pytanie, jakie ma ona znaczenie dla naszego życia. Aby poznać możliwie pełną prawdę, musimy postawić obydwie pytania i udzielić na nie odpowiedzi, zgodnej z faktycznym stanem rzeczy. Większość prawd

²³ Por. H. Wrońska, *Udział współczesnej klasy szkolnej w realizacji zadań dydaktyczno-wychowawczych*, w: *Wychowanie a wyzwania ponowoczesności*, red. E. Osewska, Warszawa 2011, s. 147–160.

²⁴ Por. J. Wał, *Vademecum dialogu*, s. 55–58.

²⁵ Por. P. Mąkosa, *Katecheza młodzieży gimnazjalnej w Polsce. Stan aktualny i perspektywy rozwoju*, Lublin 2009, s. 104–127.

nie występuje samoistnie, ale w powiązaniu z innymi prawdami. Jedna prawda implikuje bowiem drugą i w ten sposób powstaje łańcuch prawd²⁶. Jeśli uznam za prawdę istnienie Boga, to muszę też w konsekwencji rozstrzygnąć, jaki On jest, jakie stawia człowiekowi wymagania, dlaczego są one takie, a nie inne, po co zostały postawione itd.

Odpowiedzialność za prawdę zasadza się również na tym, aby unikać kłamstwa, które przekreśla możliwość dialogu, i nie posługiwać się półprawdami będącymi przejawem manipulacji. Manipulacja polega na tym, że z rzeczywistości wybieramy prawdziwe fakty, ale tylko te, które są dla nas wygodne. Choć komentarz do nich też jest prawdziwy, to jednak obraz rzeczywistości ma charakter tendencyjny, bo część jej zostaje przemilczana i pominięta. Wartość dialogu w katechezie polega na tym, że znalezienie prawdy jest rezultatem żmudnych poszukiwań katechety i katechizowanych. Nie można zdobyć prawdy raz na zawsze, aby później jedynie jej strzec. Prawda jest dynamiczna, jak dynamiczna jest rzeczywistość, do której się odnosi. Dlatego katecheza dialogiczna wciąż poszukuje prawdy, zarówno indywidualnie, jak i zbiorowo²⁷.

Człowiek młody jest całością fizyczną i psychiczną. W okresie młodzieńczym dochodzi niejednokrotnie do napięć między oczekiwaniami osobowymi a wymaganiami społecznymi. Dla ich złagodzenia młodzież potrzebuje serdecznej bliskości osób znaczących i jej oddanych²⁸. W dialogu z tymi osobami dochodzić będzie do upodmiotowienia i uwspólnotowienia młodzieży, co jest jednym z zadań katechezy.

W centrum zainteresowań chrześcijańskiej formacji młodzieży znajdują się problemy personalizacji, socjalizacji i kwalifikacji osoby. Współczesne przemiany społeczno-kulturowe w dużym stopniu alienują człowieka i zniewalają go do bycia, myślenia i działania rzeczowego. W takim kontekście bywa również zachwiana tożsamość chrześcijańska. Jedno i drugie domaga się ukierunkowania katechezy na osobę, aby włączyć ją w zbawczy plan Boga i uczynić odpowiedzialną za proces własnego wzrostu wiary. Dialog, który opiera się na wolności, a nie na przymusie, będzie pobudzać do odpowiedzialności za siebie i innych²⁹.

Duch obecnych czasów wpłynął na osłabienie wrażliwości moralnej, wskutek czego człowiek, przekraczając prawo moralne, winę składa na niesprzyjające okoliczności. Wielu ludzi bardziej kieruje się poprawnością społeczną aniżeli dyrektywami sumienia. W konsekwencji zmiana środowiska prowadzi nieraz do zmiany postawy moralnej. W dialogu katechetycznym chodzi o przygotowanie młodzieży do tego, by wchodząc w bezpośrednie relacje ze światem, była

²⁶ Por. H. Wrońska, *Katecheza a małe grupy...*, s. 323–324.

²⁷ Por. tamże, s. 325–327.

²⁸ Por. M. Dziewiecki, *Wychowawca w dobie ponowoczesności*, w: *Wychowanie a wyzwania ponowoczesności*, s. 234–239.

²⁹ Por. E. Osewska, *Personalizm jako fundament wychowania w szkole*, w: *Wychowanie a wyzwania ponowoczesności*, s. 85–89.

w stanie krytycznie ocenić różne sytuacje życiowe, stawić czoła napotykanym pseudowartościom i samodzielnie podejmować decyzje zgodne z zasadami wyznawanej wiary³⁰.

Na jakość dialogu, oprócz wymienionych elementów komunikacji niewerbalnej, znaczny wpływ wywierają także czynniki paralingwistyczne, np. donośność i natężenie głosu. Nauczyciele i uczniowie często, szczególnie w szkole, krzyczą. Zjawisko to wydaje się narastać. Wychowawcy podnoszą głos głównie dlatego, że czują się bezsilni. Kiedy zawodzą inne metody oddziaływania na uczniów, krzykiem próbują wymusić na nich pożądane zachowanie³¹.

Powszechność krzyku w szkole potwierdzają uczniowie. Prawie dwie trzecie uczniów badanych przez K. Polaka stwierdziło, że nauczyciele krzyczą. Powodem tego jest złe zachowanie, rozmowy na lekcji, brak zadania domowego³². W szkole oprócz krzyku można zaobserwować także inne nieodpowiednie zachowania nauczycieli, w tym także katechetów. Można do nich zaliczyć obrażanie, brak dyskrecji, izolowanie niektórych uczniów, niedopuszczanie ucznia do wypowiedzenia własnego zdania w istotnych sprawach dotyczących jego osoby, niesprawiedliwość w ocenianiu i uprzedzenia do ucznia, chłód emocjonalny, groźenie itd.

Niektórzy katecheci poszukują innych metod oddziaływania niż krzyk. Opierają się na rozumieniu empatycznym, dokładnym przeanalizowaniu sytuacji, postrzeganiu sytuacji oczyma ucznia i poszukiwaniu sposobu rozwiązania konfliktu. Szczególne znaczenie ma umiejętność aktywnego słuchania. Polega ona na cierpliwym i uważnym wysłuchiwaniu tego, co uczeń ma do powiedzenia, otwartości na punkt widzenia ucznia oraz powściągliwości w wyrażaniu własnego zdania³³.

Wielu katechetom słuchanie kojarzy się ze stratą czasu. W istocie, pod wieloma względami, zapewnia ono więcej czasu na skuteczne nauczanie i uczenie się, ponieważ pomaga uczniom rozładować silne uczucia i ułatwia rozwiązanie problemu przez stworzenie możliwości wypowiedzenia się. Uczniowie czują się bardziej odpowiedzialni za przeanalizowanie i rozwiązanie problemu. Takie sposoby radzenia sobie z przemocą w szkole wydają się o wiele bardziej skuteczne. Wymagają wprawdzie od katechety więcej zaangażowania i czasu, ale przyczyniają się do kształtowania dobrego klimatu na katechezie, służącej realizacji zbawczego dialogu człowieka z Bogiem³⁴.

³⁰ Por. M. Dziewiecki, *Wychowawca w dobie ponowoczesności*, s. 233–248.

³¹ Por. K. Polak, *Krzyk w pracy nauczyciela*, w: *Procesy komunikacyjne w szkole*, red. W. Kojasa, Katowice 2001, s. 292–293.

³² Por. tamże, s. 294–295.

³³ Por. J. Michalski, B. Strychalska, *Szkola ma uczyć, jak powinno się rozmawiać*, Nowa Szkoła (1997)9, s. 24.

³⁴ Por. T. Gordon, *Wychowanie bez porażek w szkole*, tłum. D. Szafrąńska-Poniewierska, Warszawa 1999, s. 91–92.

4. PODSUMOWANIE

Z przytoczonych treści na temat dialogu katechetycznego wynika, że nawiązanie prawidłowych relacji interpersonalnych jest procesem bardzo złożonym i trudnym. Każdy człowiek, a w szczególności katecheta, musi podjąć trud uczenia się komunikowania z innymi ludźmi. Dialog międzyludzki umożliwia katechecie dotarcie do katechizowanych, poznanie ich problemów i wspólne poszukiwanie dróg wyjścia z trudnych sytuacji życiowych. Zadaniem katechety jest przede wszystkim pomóc młodemu człowiekowi nawiązać dialog z Bogiem. Dzięki dialogowi katechizowany staje się bardziej uzdolniony do przyjęcia orędzia zbawienia i kształtowania postawy chrześcijańskiej.

Dialog katechetyczny stanowi specyficzny rodzaj świadectwa. W dialogu świadectwo jest potwierdzeniem uczestnictwa w tym samym dramacie ludzkiego losu. Dlatego dialog musi być rozmową katechety z katechizowanymi, a nie tylko mówieniem do nich.

THE IMPORTANCE AND SPECIFICITY OF DIALOGUE IN CATECHESIS

Summary

Catechesis is intrinsically geared towards the salvific process which goes on between God and man. This process has the structure of an interpersonal dialogue. The task of catechesis is to help young people to engage in a dialogue with God. In the structure of catechesis, pride of place goes to personal contact. It consists in the sharing of the experience of faith and human values which takes place as part of a common search for the will of God. Catechetical dialogue should be characterized by a pursuit of truth; clarity of expression; respect for the other person; transcending one's thought patterns in order to find new possibilities for understanding and constructive cooperation through a shared quest; and the ability to remain silent and open up to the other person to understand their viewpoint from the inside.

Keywords: dialogue, interpersonal meeting, co-operation, pursuit of truth, trust, freedom, responsibility

Nota o Autorze: s. dr hab. Halina Wrońska CMW, prof. KUL — od 1986 r. pracownik naukowy w Instytucie Teologii Pastoralnej i Katechetyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; kierownik Katedry Katechetyki Formalnej; rzeczoznawca do spraw oceny programów nauczania religii i podręczników katechetycznych; autorka rozprawy habilitacyjnej: *Katecheza a małe grupy szkolne i parafialne* oraz licznych artykułów, współautorka podręczników katechetycznych dla młodzieży szkół licealnych i zawodowych.

Słowa kluczowe: dialog, międzysobowe spotkanie, współdziałanie, poszukiwanie prawdy, zaufanie, wolność, odpowiedzialność

Ks. JAN SŁOWIŃSKI
Wydział Teologiczny UAM w Poznaniu

OCHRONA WŁASNOŚCI INTELEKTUALNEJ W PRAWIE PAŃSTWA-MIASTA WATYKAŃSKIEGO

1. ZAGADNIENIA WSTĘPNE — STOLICA APOSTOLSKA A PAŃSTWO WATYKAŃSKIE

Obecność Kościoła w życiu wspólnoty międzynarodowej stanowi fakt historyczny, wobec którego nie można przejść obojętnie. Od samego początku formowania się tej wspólnoty, Stolica Apostolska — która w myśl obowiązujących przepisów jest najwyższym organem władzy Kościoła Katolickiego, posiadającym podmiotowość publicznoprawną i utrzymującym stosunki z innymi podmiotami na zasadzie partnerstwa stron¹ — aktywnie uczestniczyła w stosunkach między rodzącymi się państwami. Może dzisiaj dziwić, że od czasów średniowiecza papież — nie tyle jako władca suwerennego państwa, którym *de facto* był i jest nadal, ile jako reprezentant i najwyższy zwierzchnik „mocarstwa duchowego”², jakim jest Kościół — jest przez świeckich władców uznawany za równorzędnego partnera. Jest to jedna z zawilości prawnych sprawiających do dziś nie mały problem badaczom pragnącym zrozumieć i usprawiedliwić fakt posiadania przez Stolicę Apostolską podmiotowości publicznoprawnej we wspólnocie międzynarodowej. Wydaje się, że starania ze strony Kościoła o stałą obecność Stolicy Apostolskiej na arenie międzynarodowej, odpowiadają palącej potrzebie niezależnienia Kościołów partykularnych od wzrastającego wraz z upływem wieków wpływu władzy świeckiej nowożytnych państw narodowych. Celem nadrzędnym Stolicy Apostolskiej stało się więc w tej materii utrzymanie pozycji równorzędnego partnera w rozmowach z poszczególnymi państwami na temat regulacji prawnych dotyczących szeroko pojętego interesu Kościoła obecnego na ich terytorium.

¹ Por. J. Krukowski, *Komentarz do kan. 361*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. J. Dyduch, W. Góralski, J. Krukowski, M. Sitarz, t. II/1, Poznań 2005, s. 203. Por. także H. Misztal, *Systemy relacji państwo — Kościół*, w: *Prawo Wyznaniowe*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 51–52.

² Por. G. Dalla Torre, *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e Comunità politica*, Roma 2002, s. 238–239.

Warto również zaznaczyć, że obecnie, zgodnie z wielowiekową tradycją, wspólnota międzynarodowa traktuje Stolicę Apostolską jako reprezentanta interesów nie tylko Kościoła powszechnego, ale również poszczególnych Kościołów partykularnych. Stąd też wysnuć można logiczny wniosek, że prawna podmiotowość Stolicy Apostolskiej gwarantuje również w pewien sposób jedność Kościoła, oddalając niebezpieczeństwo formowania się autonomicznych Kościołów narodowych pozostających pod wpływem władzy świeckiej³.

Kwestia podmiotowości publicznoprawnej Stolicy Apostolskiej na arenie międzynarodowej komplikuje się w dużym stopniu przez fakt istnienia Państwa-Miasta Watykańskiego. Jego powstanie zawdzięczamy Paktom Lateraneńskim, czyli umowie dwustronnej zawartej między Stolicą Apostolską a Królestwem Włoch dnia 11 lutego 1929 roku i ratyfikowanego 7 czerwca tego samego roku⁴. Wraz z utworzeniem Państwa-Miasta Watykańskiego, czyli państwa *sui generis*, Traktat Lateraneński położył kres tzw. „kwestii rzymskiej” (*la questione romana*), trwającej od zdobycia Rzymu dnia 20 września 1870 roku, kiedy to przestało istnieć Państwo Kościelne i papież bł. Pius IX ogłosił się więźniem Watykanu. Po kilkudziesięciu latach konfliktu powstało owo Państwo, które, jak stwierdził papież Pius XI, miało za zadanie: „potwierdzić i, jeśli *hominibus licet*, zapewnić Stolicy Świętej prawdziwą i rzeczywistą suwerenność terytorialną”⁵.

Można więc z ściśle prawnego punktu widzenia stwierdzić, że precyzyjny zamiar Paktów Lateraneńskich stanowiło utworzenie Państwa Watykańskiego nie jako celu samego w sobie, ale jako podmiotu podporządkowanego Stolicy Apostolskiej i zapewniającego jej niepodważalną suwerenność w prawie międzynarodowym. Powstało więc suwerenne państwo, którego niepodległość ma swoje uzasadnienie w duchowej suwerenności papieża, uwidocznionej i zmanifestowanej przez jego zwierzchnictwo nad Państwem Watykańskim⁶. Należy jednocześnie podkreślić, że to państwo *sui generis* podlega, nie mniej niż cały Kościół powszechny, jednej i tej samej suwerennej władzy, czyli Stolicy Apostolskiej, co zresztą znajduje swoje potwierdzenie w kan. 113 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku, gdzie wyłącznie Kościół Katolicki i Stolica Apostolska są określone jako osoby moralne *ex ipsa ordinatione divina*. Do niepodważalnej, nawet w czasach pomiędzy rokiem 1870 a 1929, suwerenności Stolicy Apostolskiej Państwo-Miasto Watykańskie dodaje więc w pewnym sensie charakter terytorialny tej suwerenności oraz możliwość stworzenia struktury organizacyjnej typowej dla

³ Por. tamże, s. 245.

⁴ Por. Regno d'Italia, *Il Trattato del Laterano*, Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia 70(1929)130, z dnia 5 czerwca 1929 (numer specjalny).

⁵ Pius XI, *Sermo ad Parochos Urbis et Concionatores sacri temporis quadragesimalis: Il Nostro*, 11 februarii 1929, w: AAS XXI (1929), s. 105 (tłum. autora).

⁶ Por. W. Hilgeman, *La nuova Legge sulle Fonti del Diritto dello Stato della Città del Vaticano. Prime note ed osservazioni*, Apollinaris LXXXIII(2010), s. 46.

niepodległych państw, choć w bardzo okrojonej skali i z zachowaniem pewnych cech własnych charakterystycznych ze względu na religijny wymiar.

Jak dowodzi J. Krukowski, Państwo Watykańskie i Stolica Apostolska to dwa odrębne podmioty o dwóch historycznie różnych suwerennościach. Pierwszy z nich posiada suwerenność doczesną, czyli terytorialną, drugi zaś jest wyposażony w suwerenność duchową. Oba te podmioty posiadają także atrybuty podmiotowości publicznoprawnej w stosunkach międzynarodowych i są ze sobą historycznie powiązane⁷.

W konsekwencji podpisania Traktatu Lateraneńskiego, Stolica Apostolska nadała Państwu Watykańskiemu *Ustawę zasadniczą* oraz ustawy uzupełniające, które w łączności z nią tworzą pewien całościowy korpus⁸. Po ratyfikowaniu Paktów Lateraneńskich, jeszcze tego samego dnia, papież Pius XI jako suwerenny władca Państwa Watykańskiego, wydał *motu proprio*, na mocy którego zdefiniowany został system prawny nowoutworzonego państwa (N. I — *Legge fondamentale della Città del Vaticano*; N. II — *Legge sulle Fonti del Diritto*; N. III — *Legge sulla cittadinanza e il soggiorno*; N. IV — *Legge sull'Ordinamento amministrativo*; N. V — *Legge sull'Ordinamento economico, commerciale e professionale*; N. VI — *Legge di pubblica sicurezza*)⁹. Obecnie system prawny Państwa-Miasta Watykańskiego oparty jest przede wszystkim na nowej ustawie zasadniczej, czyli *Legge fondamentale dello Stato Città del Vaticano*, którą promulgował w roku 2000 papież Jan Paweł II, a która weszła w życie 22 lutego roku następnego¹⁰. Wymienić tu należy również nowelizowaną przez tego samego papieża ustawę regulującą sposób rządzenia Państwem Watykańskim¹¹ oraz niezwykle ważną *Ustawę o źródłach prawa*, którą papież Benedykt XVI podpisał dnia 1 października 2008 roku¹². Powszechnie uważa się, że nowa *Ustawa o źródłach prawa*, kontynuując drogę reformy ustroju wewnętrznego Państwa-Miasta Watykańskiego zapoczątkowaną przez Jana Pawła II w roku 2000, jest kolejnym, choć nie ostatnim etapem odnowy wewnętrznej Watykanu, koniecznej

⁷ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 293–294.

⁸ Por. W. Jakubowski, *Podstawowe akty ustrojowe Państwa Miasta Watykańskiego*, Pułtusk–Warszawa 2004, s. 19.

⁹ Sześć nowych praw opublikowano dnia 8 czerwca 1929 roku w suplementie do *Acta Apostolicae Sedis* [dalej: *AAS Suppl.*], który od tej pory stał się zwyczajowym miejscem publikowania aktów prawnych dla Państwa Watykańskiego. Nowe prawo weszło w życie tego samego dnia.

¹⁰ *Legge fondamentale dello Stato Città del Vaticano*, w: *AAS Suppl.*, XVIII(2000), s. 75–83. Dla pogłębienia wiedzy na temat tej ustawy odsyłam do komentarza autorstwa G. Corbellini, *Il governo dello Stato della Città del Vaticano e la nuova Legge Fondamentale*, *Apollinaris LXXVII*(2004), s. 623–665.

¹¹ *Legge sul governo dello Stato Città del Vaticano*, N. CCCLXIV, w: *AAS Suppl.*, LXII(2001), s. 64–67.

¹² *Legge sulle fonti del diritto*, N. LXXI, w: *AAS Suppl.*, C(2008).

ze względu na zmienione warunki jego funkcjonowania w odniesieniu do samego Kościoła oraz do wspólnoty międzynarodowej, w której funkcjonuje.

Nie sposób tutaj wymieni i przeanalizować wszystkie istotne ustawy regulujące funkcjonowanie Państwa Watykańskiego. Dla potrzeb niniejszego artykułu wystarczy bowiem powyższe wyjaśnienie odnośnie do sposobu funkcjonowania tego państwa *sui generis*, jego natury i podmiotowości prawnej. Pozostając w ścisłych związkach zależności od Stolicy Apostolskiej, Watykan, podobnie jak każde inne niepodległe państwo, dysponuje i rządzi się pewnym dobrze określonym i ciągle aktualizowanym zbiorem praw, które odpowiadają jego wewnętrznym potrzebom oraz relacjom zewnętrznym, nawiązywanym z innymi podmiotami prawa międzynarodowego.

2. OCHRONA PRAW AUTORSKICH W PAŃSTWIE WATYKAŃSKIM

Świadomość wyjątkowości relacji prawnej istniejącej między Stolicą Apostolską a Państwem-Miastem Watykańskim, opisanej powyżej w sposób z konieczności bardzo skrótowy, przybliży do tematu szczegółowego niniejszego opracowania, a mianowicie do kwestii ochrony prawnoautorskiej papieskiego magisterium oraz wizerunku. Poruszony wcześniej wątek funkcji służebnej, jaką Państwo Watykańskie sprawuje wobec Stolicy Apostolskiej, posłuży tutaj jako konieczne tło ułatwiające zrozumienie mechanizmów powstawania omawianej ustawy oraz zakresu jej obowiązywania. Już na wstępie można zauważyć, że choć sama omawiana w niniejszym artykule ustawa dotyczy Państwa Watykańskiego, nie znaczy to jednak, że obowiązuje wyłącznie na jego terenie. Nierozzerwalny związek, jaki łączy Watykan i Stolicę Apostolską, wskazuje, że przepisy zawarte w ustawie nie mogą być omawiane lub interpretowane w oderwaniu od całego złożonego systemu relacji prawnych, o których była mowa we wstępie.

Problem prawnoautorskiej ochrony własności intelektualnej nie jest w Watykanie nowy. Pierwsza ustawa odnośnie do zagadnień związanych z szeroko pojętym prawem autorskim weszła w życie za pontyfikatu bł. Jana XXIII w roku 1960¹³. Ówczesne prawo watykańskie przyjęło *in toto*, za wyjątkiem kilku detali, prawo Republiki Włoskiej nr 633 z roku 1941, wraz z nowelizacjami wprowadzonymi do roku 1960¹⁴. Z biegiem lat okazało się jednak, że jej przepisy nie odpowiadają już aktualnym potrzebom. W dobie powszechnego dostępu do informacji oraz w obliczu zagrożeń wynikających z nieodpowiedzialnego ich wykorzystania, Stolica Apostolska postanowiła więc dostosować do obowiązujących w świecie standardów prawo Państwa-Miasta Watykańskiego odnośnie

¹³ Por. Ioannes PP. XXIII, *Motu proprio "Legge sul Diritto di autore"*, N. XII, 12.01.1960, w: *AAS suppl.*, XXXII(1960), s. 45–46.

¹⁴ *Repubblica Italiana, Protezione del diritto d'autore e di altri diritti connessi al suo esercizio, Legge del 22 aprile 1941 n. 633*, *Gazzetta Ufficiale* 66(1941), z dnia 16 lipca 1941.

do własności intelektualnej. Nowe przepisy, opublikowane 19 marca 2011 roku¹⁵, weszły w życie już tydzień później. Nowa ustawa otrzymała dnia 14 lutego 2011 roku specjalną aprobatę papieża Benedykta XVI.

Papieska Komisja dla Państwa-Miasta Watykańskiego potraktowała temat bardzo kompleksowo, świadoma faktu, że powszechny dostęp do informacji, ułatwiając z jednej strony współczesną ewangelizację, z drugiej jednak strony wymaga ochrony w celu zagwarantowania jej integralności, szczególnie gdy przekaz dotyczy spraw wiary chrześcijańskiej i Magisterium Kościoła. Gwoli ścisłości należy tu zaznaczyć, że omawiana ustawa zajmuje się pewnym wycinkiem zjawiska własności intelektualnej, czyli prawami autorskimi i z nimi powiązanymi, czyli tymi, które wyrażone zostały w formie literackiej i artystycznej. W związku z powyższym, nie odnosi się wcale do innych aspektów własności intelektualnej, takich jak patenty, wynalazki, znaki chronione i tajemnice handlowe¹⁶. Powyższe aspekty własności intelektualnej chronione są przez znowelizowane prawo nr LXXI z roku 2008¹⁷.

Nowa ustawa, po odwołaniu się do podstawowych praw obowiązujących w Państwie Watykańskim, w pierwszym artykule nawiązuje właściwie do poprzednio obowiązującej regulacji prawnej, zaaprobowanej przez bł. papieża Jana XXIII w roku 1960. Chodzi o zapis z §1, według którego w sprawach dotyczących praw autorskich i z nimi związanych Watykan przyjmuje prawo Republiki Włoskiej, o ile nie stoją one w sprzeczności z prawem Bożym, prawem kanonicznym, oraz z Traktatem Lateraneńskim z 1929 roku wraz z późniejszymi zmianami¹⁸. Nowością, w stosunku do ustawy z 1960 roku, jest zastrzeżenie konieczności koherencji prawa włoskiego z umowami międzynarodowymi, które Stolica Apostolska zawarła lub będzie chciała zawierać¹⁹. Włoskie prawo o ochronie własności intelektualnej może być przez Państwo Watykańskie przyjęte, jeśli, w oparciu o stan faktyczny i prawny, okaże się tam możliwe do zastosowania.

¹⁵ Pontificia Commissione per lo Stato Città del Vaticano, *Legge sulla protezione del diritto di autore sulle opere dell'ingegno e dei diritti connessi*, N. CXXXII, 19.03.2011, *Ius Ecclesiae* XXIV(2012), s. 207–212.

¹⁶ Por. J.C.R. Martinez Villalbe, *Comentario a la „Legge sulla protezione del diritto d'autore sulle opere d'ingegno e dei diritti connessi”*, *Ius Ecclesiae* XXIV(2012), s. 213.

¹⁷ Por. *Legge sulle fonti del diritto*, art 12.1, pkt a), nr 2 i 5.

¹⁸ Obecnie w Republice Włoskiej obowiązuje znowelizowane w 2008 i 2009 roku prawo nr 633 z roku 1941. Tekst i komentarz do włoskiej ustawy prawnoautorskiej znajdzie czytelnik w artykule G. D'Amassa, R. Bellantoni, *La legge del 22 aprile 1941 n. 633. Protezione del diritto d'autore e di altri diritti connessi al suo esercizio. Annotata e aggiornata al Decreto legge 30 dicembre 2008 n. 207, convertito in legge, con modificazioni, dalla Legge di conversione del 27 febbraio 2009 n. 14*, <http://www.dirittodautore.it/freedocs/LDA633-41_Agg_2009.pdf>, (data dostępu: 31.10.2012).

¹⁹ Szczegółowy spis umów międzynarodowych zawartych przez Stolicę Apostolską w materii ochrony własności intelektualnej znajduje się w cytowanym komentarzu do ustawy: J.C.R. Martinez Villalbe, *Comentario a la „Legge...”, s. 214–215.*

Pewne zdziwienie wywołuje fakt, że — zgodnie z §2 pierwszego artykułu nowej ustawy — Państwo Watykańskie odtąd automatycznie przyjmuje każdą zmianę włoskiego prawa w dziedzinie ochrony praw autorskich, o ile spełnia warunki wymienione w §1. Można łatwo przewidzieć, że nieustannie wprowadzane zmiany przepisów, monstualna biurokracja i wiele podobnych problemów, z którymi boryka się Republika Włoska, generować będą konieczność ciągłej weryfikacji zgodności zmieniających się paragrafów z interesem Kościoła oraz z prawem obowiązującym w Państwie Watykańskim.

Artykuł drugi nowej ustawy watykańskiej można uznać za powtórzenie analogicznej normy z 1960 roku. Znajduje się w nim zapis, w myśl którego przedmiotem ochrony prawnoautorskiej stają się przede wszystkim akty prawne i oficjalne dokumenty publikowane przez Stolicę Apostolską oraz Państwo Watykańskie. Podobną funkcję spełnia również wydany 31 maja 2005 roku dekret Sekretariatu Stanu, na mocy którego Libreria Editrice Vaticana ma dbać o ochronę prawnoautorską wszystkich dokumentów magisterialnych papieża²⁰. Niniejszy artykuł wypada komentować w łączności z art. 5 *Ustawy*, który precyzuje na jej potrzeby, co należy rozumieć pod pojęciem „Stolica Apostolska”. Chodzi tutaj nie tylko o Biskupa Rzymu, ale również, w myśl kan. 361 KPK, o Sekretariat Stanu, Radę Publicznych Spraw Kościoła, Kongregacje, Trybunały oraz inne instytucje Kurii Rzymskiej. Według norm zawartych w art. 5 §1, prawa odnośnie do wszystkich dzieł będących autorstwa tak właśnie pojmowanej Stolicy Apostolskiej i Państwa-Miasta Watykańskiego, bądź na ich zlecenie zrealizowanych, stanowią własność obu wymienionych wyżej podmiotów. Ponadto, na każdym z tych organizmów, w ramach ustalonej przez prawo własnej kompetencji i zgodnie z ich wewnętrznym statutem, spoczywa obowiązek czuwania nad ochroną własności intelektualnej Stolicy Apostolskiej²¹.

Ze względu na nowatorskie podejście oraz oryginalność zawartej w nim treści, artykuł trzeci omawianej ustawy zasługuje na szczegółowe omówienie. Składa się on z czterech paragrafów i zawiera normy prawne odnośnie do prawnoautorskiej ochrony twórczości papieża oraz jego wizerunku. W myśl §1, prawnej ochronie, poza pojedynczymi wypadkami, w których sam papież zechce zdecydować inaczej, podlegają przemówienia i pisma Ojca Świętego. Wbrew temu, co mogliby sądzić krytycy niniejszej ustawy, nie chodzi tutaj absolutnie o ograniczenie swobodnego dostępu do treści papieskich pism i przemówień. Mass-media oraz osoby prywatne mają przecież nieustanny dostęp do nich, chociażby poprzez watykańską stronę internetową. Wszystkie zamieszczone tam dokumenty autorstwa Ojca Świętego lub poprzednich papieży oraz podległych

²⁰ Por. *Decreto del Cardinale Segretario di Stato Angelo Sodano per la tutela degli scritti del Santo Padre e della Santa Sede*, <http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2005/documents/rc_seg-st_20050531_decreto-lev_it.html>, (data dostępu: 31.10.2012).

²¹ Por. *Legge sulla protezione del diritto di autore...*, art. 5 §3.

im instytucji, mogą być w sposób darmowy rozpowszechniane, przetrzymywane i pozyskiwane, pod warunkiem jednak zachowania ich oryginalnego brzmienia, przy braku czerpania z nich jakichkolwiek korzyści majątkowych.

W §§ 2 i 3 artykułu 3 ustawy z 19 marca 2011 znajdują się nowe regulacje prawne odnośnie do wizerunku papieża. Według obowiązującego w Państwie Watykańskim prawa, nie może on być w żaden sposób wykorzystywany, jeśli wiąże się to z niebezpieczeństwem dla godności, reputacji i dobrego imienia osoby Ojca Świętego. Wizerunek papieża może być wykorzystywany dla celów religijnych, kulturalnych, dydaktycznych lub naukowych i w tych kontekstach może pojawiać się podczas wydarzeń lub ceremonii publicznych. Poza ww. okolicznościami nie może on być używany, szczególnie w celach komercyjnych, bez osobistej zgody samego papieża lub bez zezwolenia kompetentnych instytucji, które w sytuacjach wyjątkowej wagi są zobowiązane informować o nadużyciach Sekretariat Stanu Stolicy Apostolskiej.

Największą nowość, na tle obowiązujących w innych państwach analogicznych norm prawnych, stanowi §4 omawianego art. 3, dotyczący prawnoautorskiej ochrony głosu papieża²². Co prawda, zatwierdzony w roku 1995, statut Radia Watykańskiego²³ nakłada na tę instytucję obowiązek utworzenia dźwiękowego archiwum papieskiego, dysponowania nim w celach duszpasterskich oraz ochrony własności intelektualnej, jednak omawiane tu regulacje prawne stanowią rzeczywistą nowość. Można powiedzieć, że w żadnym innym systemie prawnym nie istnieją przepisy chroniące głos autora i trudno byłoby sobie wyobrazić sytuację, w której spadkobiercy zmarłego celebryty pozywają twórców reklamy za bezprawne użycie w niej jego głosu. Taka sytuacja może zdarzyć się w przypadku złego wykorzystania głosu jednego z Biskupów Rzymu. Należy ponownie zauważyć, że powyższa norma, podobnie zresztą jak pozostałe, nie została utworzona w celach merkantylnych. Wręcz przeciwnie — nowe prawo Stolicy Apostolskiej daje możliwość użycia odpowiednich środków prawnych w sytuacjach, w których użycie papieskiego głosu uwłacza godności osoby bądź instytucji, ośmiesza wiarę katolicką lub służy celom komercyjnym (por. art. 3, §§2 i 3).

W kolejnym paragrafie nowa ustawa przewiduje równocześnie, że normy prawnoautorskie w niej zawarte znajdują zastosowanie również w przypadku wykorzystania, nawet ściśle dokumentalnego, dóbr kultury wymienionych przez

²² Jako rewolucyjną nowość na tle innych podobnych rozwiązań prawnych komentuje ochronę papieskiego głosu Giorgio Assumma, profesor rzymskiego uniwersytetu Roma Tre. Por. Gian Guido Vecchi, *La voce del pontefice è protetta dal copyright*, Corriere della sera 76(2011), z dnia 31 marca 2011, s. 26.

²³ Tekst statutu znajduje się na stronie internetowej Watykanu pod adresem: <http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19950901_statuto-radio-vaticana_it.html>, (data dostępu: 31.10.2012).

art. 1 ustawy nr CCCLV z dnia 25.07.2001²⁴. Chodzi o wszystkie dobra ruchome i nieruchome będące własnością Stolicy Apostolskiej i instytucji jej podległych, przedstawiające wartość historyczną, artystyczną, archeologiczną bądź etnograficzną. Ustawa o dobrach kultury wymienia w tym miejscu wszystkie obiekty paleontologiczne, prehistoryczne i archeologiczne, przedmioty o wartości numizmatycznej, manuskrypty, rękopisy, mapy, ważne dokumenty (nie tylko spisane na papierze), inkunabuły, książki, zapisy nutowe, fotografie, ryciny i grafiki o znacznej wartości. Poza tym ochroną objęte zostają środki transportu o wartości historycznej, przedmioty cenne ze względu na ich techniczną i naukową wyjątkowość, kolekcje stanowiące wartość artystyczną lub historyczną, wille, parki, ogrody²⁵. W myśl obowiązujących w Państwie Watykańskim nowych przepisów prawnoautorskich jedynymi instytucjami uprawnionymi do utrwalania ww. patrymonium na fotografiach lub w inny podobny sposób są te, którym zlecono opiekę nad nimi.

Jeśli chodzi o czas trwania praw autorskich dotyczących reprodukcji, to wygasa ono po upływie siedemdziesięciu lat od ich wykonania²⁶. Podobnie ma się rzecz z własnością intelektualną dotyczącą wszystkich innych dzieł zrealizowanych przez Stolicę Apostolską lub Państwo-Miasto Watykańskie. Czas trwania prawa na wyłączne wykorzystanie w celach komercyjnych ustalony został w art. 5 §4 na siedemdziesiąt lat od daty pierwszej publikacji dzieła, niezależnie od formy, w jakiej to nastąpiło. Jeżeli natomiast w dziele pojawiło się nazwisko jego autora, prawa autorskie wygasają siedemdziesiąt lat od daty jego śmierci.

W świetle zasygnalizowanej wyżej wyjątkowości i znaczenia zapisu odnośnie do ochrony integralności papieskiego Magisterium, niezwykle wagi nabiera art. 6 nowej watykańskiej ustawy o własności intelektualnej. Prawodawca zaznacza w nim, że niezależnie od wygaśnięcia praw czysto komercyjnych do dzieła autorstwa jakiegokolwiek osoby lub instytucji wchodzącej, w rozumieniu ustawy, w skład Stolicy Apostolskiej lub Państwa-Miasta Watykańskiego, wszystkie te podmioty zachowują niezmiennie prawo do roszczeń związanych z autorstwem dzieła²⁷. Ponadto posiadają prawo sprzeciwu wobec jakiegokolwiek próby deformacji, wypaczenia treści bądź okrojenia lub innej modyfikacji szkodliwej dla samego dzieła. Trudno nie odnieść powyższego przepisu do norm zawartych w Kodeksie Prawa Kanonicznego odnośnie do nauczania Kościoła oraz różnych stopni posłuszeństwa, jakie wierni mają obowiązek okazywać Magisterium na wszystkich jego szczeblach²⁸.

²⁴ Por. Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano, *Legge sulla tutela dei beni culturali*, N. CCCLV, 25 lipca 2001, w: *AAS Suppl.*, LXXII(2001), s. 37–47.

²⁵ Por. *Legge sulla tutela dei beni culturali*, art. 1.

²⁶ Por. *Legge sulla protezione del diritto di autore...*, art. 4, §2.

²⁷ Por. tamże, art. 6.

²⁸ Por. KPK, kan. 747–755.

Niewątpliwie, troska o integralność nauczania Stolicy Apostolskiej, a w szczególności Biskupa Rzymu, wynika z obawy o negatywne skutki duchowe każdego zafałszowania dokumentów magisterialnych. Nie chodzi tu z pewnością o względy ekonomiczne, lecz o uchronienie wiernych przed niebezpieczeństwem błędzenia w wierze na skutek wypaczenia nauczania Kościoła opartego na Piśmie Świętym i Tradycji. Odpowiednie normy znajdują się również w Kodeksie Prawa Kanonicznego, który w kan. 760 wyraźnie podkreśla: „W posłudze słowa, która winna się opierać na Piśmie Świętym, Tradycji, liturgii, Nauczycielskim Urzędzie i życiu Kościoła, należy przedstawiać w całości i wiernie tajemnicę Chrystusa”. Deformacja dokumentów Stolicy Apostolskiej jest również przestępstwem kanonicznym, gdyż kan. 1391 stanowi: „Stosownie do ciężkości przestępstwa, może być ukarany sprawiedliwą karą: 1° kto sporządza fałszywy dokument kościelny lub prawdziwy zmienia, niszczy, ukrywa, albo posługuje się fałszywym lub zmienionym; 2° kto w sprawie kościelnej posługuje się innym fałszywym lub zmienionym dokumentem; 3° kto w publicznym dokumencie kościelnym potwierdza fałsz”.

W związku z powyższym można zauważyć, że artykuł 6 nowej ustawy prawnoautorskiej w interesujący sposób odróżnia przepisy watykańskie od tych spotykanych w innych państwach, wprowadzając ochronę prawną nie tylko odnośnie do rozpowszechniania oraz powielania własności intelektualnej autora (w tym wypadku Stolicy Apostolskiej), lecz dotyczącą przede wszystkim jej oryginalnego brzmienia i integralności. W konsekwencji aktem prawnie niedozwolonym oraz etycznie niegodziwym będzie każda, nieusankcjonowana przez odpowiednią władzę, modyfikacja Magisterium Kościoła. Należy zaznaczyć, że w większości krajów zachodnich teksty głowy państwa nie są objęte ochroną prawnoautorską. Stanowi to kolejną niewątpliwą oryginalność nowej regulacji prawnej Państwa Watykańskiego. Zgodnie z obowiązującym prawem, Stolica Apostolska mogłaby więc zażądać od każdego wydawcy naniesienia korekty lub usunięcia tekstu Magisterium, który zostałby opublikowany w celach handlowych bez odpowiedniego zezwolenia lub zawierałby modyfikacje tekstu oryginalnego.

Na zakończenie wypada zasygnalizować, kolejną interesującą nowość wprowadzoną przez *Ustawę* z dnia 19.03.2011. Jest nią ustanowienie specjalnej Komisji ds. Własności Intelektualnej²⁹, która w ramach obowiązujących przepisów zajmować się będzie kwestiami szczególnej wagi w materii praw autorskich oraz koordynacją współpracy na tym polu pomiędzy poszczególnymi instytucjami watykańskimi. W jej skład wchodzi przedstawiciele wszystkich zainteresowanych dykasterii, a na czele stoi Asesor Sekretariatu Stanu. Nowa Komisja, działająca na podstawie własnego regulaminu zaaprobowanego przez Sekretariat Stanu, zbierać się ma przynajmniej dwa razy w roku i zajmować wszelkimi sprawami ewentualnego naruszenia praw autorskich Stolicy Apostolskiej i Państwa-Miasta

²⁹ Por. *Legge sulla protezione del diritto di autore...*, art. 7.

Watykańskiego. Jest ona równocześnie organem doradczym, do którego mogą zwracać się w miarę potrzeb poszczególne zainteresowane urzędy Stolicy Apostolskiej. Organem odwoławczym od decyzji komisji w przypadku kontrowersji między dykasteriami co do kompetencji w sprawie naruszenia praw autorskich danego urzędu, jest w myśl *Ustawy Sekretariat Stanu Stolicy Apostolskiej*³⁰.

3. PODSUMOWANIE

Powyższa analiza nowej prawnoautorskiej ustawy watykańskiej dowodzi bezsprzecznie, że Stolica Apostolska stara się w swoim ustawodawstwie nadążać za zmieniającymi się coraz szybciej potrzebami w tak dziś aktualnej kwestii, jak ochrona praw autorskich i integralności Magisterium Kościoła. Nie wystarczy dziś zapewnić ochronę nauczania Stolicy Apostolskiej na poziomie prawa kanonicznego, obowiązującego jedynie katolików, a tylko w szczególnych wypadkach przedstawicieli innych wyznań. Powszechny dostęp do informacji oraz niezwykle przyspieszenie rozwoju technik medialnych, jakie nastąpiło w drugiej połowie XX wieku, wymusiło niejako na Stolicy Apostolskiej takie sformułowanie nowych norm prawnych odnośnie do podejmowanej tu kwestii, które zapewni potrzebne bezpieczeństwo powadze wizerunku papieża oraz treści nauczania Kościoła, również na arenie międzynarodowej. Widać tutaj konkretny przykład wypełnienia owej funkcji ochronnej i służebnej Państwa-Miasta Watykańskiego wobec Stolicy Apostolskiej, o czym mowa była we wstępie do niniejszego opracowania.

Jeśli chodzi o problemy interpretacyjne, które pojawić się mogą w związku z wejściem w życie nowej watykańskiej ustawy o ochronie prawnoautorskiej, najwięcej nastęrcza ich wspomniana już automatyczna recepcja prawa włoskiego, która może okazać się skomplikowana w praktyce. Poza tym nie zostało uściślone, w jakiej formie owo odesłanie do norm włoskich ma się odbywać. Większej precyzji można by się spodziewać również po przepisach odnośnie do ochrony papieskiego wizerunku, czyli o uściślenie, w jakich okolicznościach nie trzeba prosić o wymagane przez ustawę zezwolenie. Należy życzyć sobie, aby nowo utworzona w myśl ustawy Komisja odpowiednio rozwiązała powyższe wątpliwości.

Na zakończenie wypada zauważyć, że praktyczne zastosowanie nowej ustawy miało miejsce w przypadku słynnej i zakończonej już kontrowersji z Grupą Benetton. Chodzi o kampanię walki z nienawiścią „Unhate” z roku 2011³¹. Wykorzystano w niej fotomontaż przedstawiający Benedykta XVI całującego imama meczetu Al-Azhar w Kairze Ahmeda al-Tajeba. Kontrowersja zakończy-

³⁰ Por. tamże, art. 7 §3.

³¹ Opis zdarzenia znajduje się m.in. na stronie internetowej <<http://www.fronda.pl/a/watykan-benetton-polubowne-zakonczenie-sporu,19792.html>>, (data dostępu 31.10.2012).

ła się na początku roku 2012, kiedy to rzecznik Watykanu, ks. Federico Lombardi zakomunikował, że oświadczenie Grupy Benetton, w którym wyraziła ona ubolewanie z powodu niedopuszczalnego wykorzystywania wizerunku papieża oraz zapewniła, że nigdy bez zgody Stolicy Apostolskiej nie będzie wykorzystywała wizerunku Ojca Świętego w przyszłości, wycofała kontrowersyjne obrazy i zaangażuje się w wycofanie ich przez innych użytkowników, stanowi, na drodze ugody, zwieńczenie sporu między prawnikami obydwu stron. Należy podkreślić, że Watykan nie domagał się odszkodowania materialnego, ale jedynie natury moralnej. Strona kościelna poprosiła natomiast i otrzymała ze strony Grupy Benetton akt darowizny na rzecz działalności charytatywnej. Ponadto Grupa Benetton obiecała wykorzystać swe wpływy, aby położyć kres dalszemu nadużywaniu wizerunku papieża przez osoby trzecie, na stronach internetowych lub w innych miejscach.

Stolica Apostolska w swoich staraniach o ochronę własności intelektualnej nie ogranicza się jedynie do wprowadzania nowych praw, lecz aktywnie angażuje się również w akcję obrony praw autorskich na arenie międzynarodowej. Jak stwierdził niedawno stały obserwator Stolicy Apostolskiej przy agendach ONZ i innych organizacjach międzynarodowych w Genewie, abp Silvano Tomasi, własność intelektualna zasługuje na szczególną ochronę, gdyż stanowi dla naszej cywilizacji bodziec do innowacyjności, służąc przede wszystkim dobru wspólnemu ludzkości³². Przemawiając dnia 27 września 2011 roku na forum Światowej Organizacji Własności Intelektualnej (WIPO³³), abp Tomasi apelował do organizacji międzynarodowych i poszczególnych państw o promowanie zrównoważonego i skutecznego systemu zabezpieczenia własności intelektualnej na poziomie prawa międzynarodowego

Przedstawiciel Stolicy Apostolskiej stwierdził też, że dostęp do najnowszych zdobyczy nauki i techniki nie może być zarezerwowany jedynie dla obywateli krajów najbardziej rozwiniętych, lecz powinien być umożliwiany także w krajach najuboższych. W tym celu należy — kontynuował watykański dyplomata — ułatwić dostęp do edukacji, która przekształca człowieka z biernego odbiorcy oferowanych mu gotowych dóbr w prawdziwego protagonistę przyszłości. W swoim wystąpieniu abp Tomasi postulował również lepszą ochronę patentową wspólnot pierwotnych, będących od niepamiętnych czasów właścicielami ziemi i jej zasobów naturalnych. Podkreślił, że ludy te mają prawo chronić swe środowisko naturalne oraz własny folklor i kulturę, i zaapelował o zapewnienie im wystarczających gwarancji w tej dziedzinie.

³² Por. S.E., *Przedstawiciel Watykanu w ONZ za ochroną własności intelektualnej tworzącej zachętę do innowacji*, <<http://pl.radiovaticana.va/articolo.asp?c=524855>>, (data dostępu: 31.10.2012).

³³ The World Intellectual Property Organization, <<http://www.wipo.int/portal/index.html>>, (data dostępu: 31.10.2012).

THE PROTECTION OF INTELLECTUAL PROPERTY UNDER THE LAW
OF THE VATICAN CITY STATE

Summary

In view of contemporary threats, the Holy See decided to adapt the law of the Vatican City State concerning intellectual property to the international standards. The new act, published on March 19, 2011, adopts the law of the Republic of Italy in this regard, providing that it is in accordance with the Law of God, canon law and all the international treaties signed by the Holy See. The new act is designed to protect the integrity of the teaching of the Bishop of Rome and the Holy See against improper commercial use, or another use that may be detrimental to the Church. The new law also protects the image and the voice of the Pope, as well as the copyright of the Holy See. The act establishes a Committee for Intellectual Property Rights, which is going to deal with matters of particular importance regarding copyrights.

Keywords: Vatican City State, Holy See, law, intellectual property

Nota o Autorze — ks. dr Jan Słowiński, kapłan Archidiecezji Poznańskiej, adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu oraz obrońca węzła małżeńskiego w Sądzie Metropolitalnym w Poznaniu. Studia teologiczno-filozoficzne oraz specjalistyczne z dziedziny prawa kanonicznego ukończył na Papieskim Uniwersytecie Lateraneńskim w Rzymie, gdzie doktoryzował się w roku 2008. Ukończył Studium Jurysprudencji Trybunału Roty Rzymskiej i w roku 2010 uzyskał dyplom Adwokata Roty Rzymskiej.

Słowa kluczowe: Państwo-Miasto Watykańskie, Stolica Apostolska, prawo, własność intelektualna

Ks. ARKADIUSZ DOMASZK SDB
Wydział Prawa Kanonicznego UKSW, Warszawa

INTERNET DOBRODZIEJSTWEM I ZAGROŻENIEM: FORMACYJNE WYZWANIA DLA SEMINARIÓW DUCHOWNYCH

1. WSTĘP

Środki komunikacji społecznej stanowią wyzwanie dla formacji alumnów seminariów duchownych, tak diecezjalnych, jak i zakonnych. Czy jednak media oddziałują w dobry czy zły sposób na tę formację? A skoro narzędziem komunikacji powszechnie obecnym jest Internet, to pytanie można zawęzić: czy Internet stanowi dobrodziejstwo, czy zagrożenie dla formacji seminaryjnej¹?

Zainteresowanie Kościoła Internetem jest szczególnym wyrazem jego ogólnego zwrócenia uwagi na środki komunikacji społecznej. Media, według określenia Soboru Watykańskiego II, są wspaniałymi wynalazkami techniki². Kościół przyjmuje zasadniczo pozytywną postawę względem mediów. A podążając za myślą instrukcji z 1971 r. *Communio et Progressio*, Magisterium postrzega media jako „dary Boże”, które zgodnie z Jego Opatrznością, jednoczą ludzi w braterstwie i pomagają im współdziałać z Jego planem zbawienia³. W tej perspektywie należy rozpocząć rozważania na temat Internetu⁴. W pierwszym punkcie zostaną wskazane pozytywne aspekty Internetu, w drugim jego negatywy, a w trzecim wyzwania dla formacji seminaryjnej.

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.

² 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.

³ Por. Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu, *Instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu „Communio et progressio”* (23 maja 1971), AAS 63 (1971), s. 593–656, nr 2.

⁴ Por. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Kościół a Internet* (22 lutego 2002), Biuletyn KAI (10.03.2002) 10, s. 31–35, nr 1.

2. DOBRODZIEJSTWA INTERNETU

Dynamiczny rozwój Internetu wpłynął na powstanie nowych sposobów komunikacji i wymiany informacji. Jednocześnie rzeczywistość internetowa (cyberprzestrzeń) otworzyła nowe płaszczyzny kontaktów międzyludzkich, nowe zjawiska społeczne i kulturowe, nie wyłączając informatycznych i technologicznych. Wymiana wielu informacji, jakościowy i ilościowy przyrost technologii oraz zasobów informacji, a także stałe zwiększanie się ilości użytkowników (internautów) niezmiernie dynamizuje relację pomiędzy człowiekiem i techniką. To wszystko znacznie rozszerza zrozumienie tego, czym jest Internet. Cyberprzestrzeń nie jest jedynie wymianą informacji, nie jest to tylko prosta informatyczna sieć komputerów.

Tym niemniej, elektroniczna forma zapisywania, przekształcania i przekazywania informacji niesie olbrzymie konsekwencje dla jednostek, narodów i świata⁵. Zmiana sposobu komunikacji oznacza, że informacja bardzo często jest wprowadzana np. do sieci społecznych, dzielona z innymi, bez podziału na producentów i konsumentów informacji⁶. Wręcz można mówić o rewolucji w sferze obrotu informacją⁷. Na „informacyjnej autostradzie” liczy się szybkość i skuteczność w przekazie informacji oraz to, kto pierwszy zinterpretuje dany problem lub zagadnienie. Kościół, jeśli chce być słyszany w przestrzeni medialnej, musi docierać z informacją do mediów cyfrowych, tj. tam, gdzie również są ludzie⁸.

Do korzyści, które Internet niesie z sobą w wymiarze religijnym, należy zaliczyć: dostęp do wiadomości, tj. do ważnych zasobów religijnych i duchowych, bibliotek, muzeów, miejsc kultu, dokumentów i nauczania Magisterium, pism Ojców i Doktorów Kościoła⁹. Generalizując, należy stwierdzić, że pierwszym dobrodziejstwem Internetu jest prawie nieograniczony dostęp do informacji. A przynajmniej tych, które znajdują się sieci.

Wraz z funkcją informacyjno-komunikacyjną, istnieje wiele innych wymiarów sieci: społecznych, ekonomicznych, prawnych, politycznych, edukacyjnych,

⁵ Por. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w Internecie* (22 lutego 2002), Biuletyn KAI (17.03.2002) 11, s. 31–35, nr 2.

⁶ Por. Benedykt XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 stycznia 2011), *L'Osservatore Romano* (2011) 3, s. 8–10.

⁷ Por. W. Śmigiel, *Internet jako narzędzie działalności pastoralnej Kościoła*, *Studia Pelplińskie* 33(2002), s. 580. Niektórzy wyróżniają, m.in. za M. McLuhanem, trzy etapy ewolucji komunikacji społecznej: słowo mówione, druk i mass-media audiowizualne. Por. A. Lewek, *Podstawy edukacji medialnej i dziennikarskiej*, Warszawa 2003, s. 43–45.

⁸ Por. K. Marcyński, *Kościół na informacyjnej autostradzie*, w: *Media i Kościół. Polityka informacyjna Kościoła*, red. M. Przybysz, K. Marcyński, Warszawa 2011, s. 19–35; M. Robak, *Mikropolityka informacyjna Kościoła w sieci*, w: tamże, s. 54–67; M. Drożdż, *Zasady obecności Kościoła w mediach*, w: tamże, s. 141–157; D. Arrasa, *Church communications through diocesan websites. A model of analysis*, Roma 2008, s. 147–157.

⁹ Por. *Kościół a Internet*, nr 5.

rozrywkowych, kulturowych, religijnych i innych. Każde z tych odniesień wymaga oddzielnych opracowań. Ze względu na ramy tego opracowania, problematyka jest tu zawężona do kontekstu religijnego, ujętego w świetle Magisterium Kościoła. Zarazem w odniesieniu do każdego kontekstu zastosowania Internetu należy stosować pryncypium etyczne. Kościół zauważa, że w treściach i formach przekazu medialnego odniesienie do osoby i wspólnoty winno być punktem kluczowym. Podejmując dialog ze współczesnym światem, wspólnota katolicka przypomina, że człowiek i dobro wspólne są zawsze celem i miarą stosowania środków społecznego przekazu¹⁰.

Tak jak przy omówieniu innych mediów, tak i w odniesieniu do Internetu, Magisterium dostrzega szanse zastosowania tego najnowszego środka komunikacji w misji Kościoła katolickiego. Internet, tak jak i inne media, staje się pierwszym areopagiem współczesnych czasów¹¹. Jan Paweł II w orędziu z 2001 r. zauważył, że środki przekazu, także Internet, stwarzają wyjątkowe możliwości głoszenia zbawczej prawdy Chrystusa. „Możliwość przemawiania do tak szerokiego kręgu odbiorców nie istniała nawet w najbardziej fantastycznych wyobrażeniach tych, którzy głosili Ewangelię przed nami. W naszej epoce potrzebne jest zatem aktywne i twórcze wykorzystanie mediów przez Kościół. Katolicy powinni odważnie ‘otworzyć drzwi’ środków przekazu Chrystusowi, tak aby Jego Dobra Nowina była głoszona z dachów całego świata!”¹². W kolejnym 2002 r. Jan Paweł II stwierdził, że: „Internet jest bez wątpienia nowym *forum*”¹³. Nowy świat cyberprzestrzeni jest dla Kościoła wezwaniem do wielkiej przygody, tj. wykorzystania cyfrowego potencjału do głoszenia przesłania Ewangelii. Wezwanie to jest odpowiedzią, daną na początku nowego trzeciego tysiąclecia, aby podążać za wezwaniem Pana: „Wypłyn na głębię — *Duc in altum!*” (Łk 5,4). Ewangelizacyjne wykorzystanie Internetu jawi się wyraźniej jako drugie jego dobrodziejstwo.

Następnie daje on wiernym szanse przewyciężania odległości i izolacji, umożliwia im wzajemny kontakt. Cyfrowe narzędzia umożliwiają kontakt wewnątrz samego Kościoła, jego wewnętrzną komunikację¹⁴. Dzięki interaktywności tego nowego medium zwiększa się dwukierunkowa i wielokierunkowa komunikacja oraz rozwój opinii publicznej¹⁵. Również Internet posiada duże

¹⁰ Por. *Etyka w Internecie*, nr 3; Benedykt XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 stycznia 2009), *L’Osservatore Romano* (2009)3, s. 5–7.

¹¹ Por. *Kościół a Internet*, nr 4.

¹² Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 stycznia 2001), w: *Orędzia papieskie na Światowe Dni Komunikacji Społecznej 1967–2002*, red. M. Lis, Częstochowa 2002, s. 235–239, nr 3.

¹³ Tenże, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 stycznia 2002), w: *Orędzia papieskie na Światowe Dni Komunikacji Społecznej 1967–2002*, s. 240–246, nr 2. Internet można także postrzegać jako jeden z nowych „znaków czasu”.

¹⁴ Por. *Kościół a Internet*, nr 3.

¹⁵ Por. tamże, nr 6; *Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 1984 [dalej: KPK 1983], kan. 212 § 1–3.

zastosowanie w nowej ewangelizacji, posłudze *ad gentes*, katechezie, edukacji, zarządzaniu i administracji oraz w duszpasterskim poradnictwie i kierownictwie duchowym¹⁶.

Te hasłowo wywołane zagadnienia, przytoczone za dokumentem *Kościół a Internet*, są kolejnymi dobrodziejstwami. Tenże dokument stwierdza ponadto fakt, że wiele parafii, diecezji, instytutów zakonnych i innych instytucji, łącznie ze Stolicą Apostolską, już skutecznie korzysta z Internetu. A tych, którzy jeszcze nie zaistnieli w cyfrowej sieci, Papieska Rada zachęca do podjęcia kroków, aby wejść w cyberprzestrzeń¹⁷. Także Benedykt XVI wprost zachęca do podjęcia duszpasterstwa i głoszenia Ewangelii w świecie cyfrowym. „Kapłan znajduje się zatem jakby na początku «nowej epoki», bowiem im bardziej nowoczesne technologie będą budować coraz ściślejsze relacje i im bardziej świat cyfrowy będzie rozszerzać swoje granice, tym bardziej będzie on musiał uwzględnić to wszystko w pracy duszpasterskiej, zwielokrotniając swoje zaangażowanie, by wykorzystać media w służbie Słowa”¹⁸.

Dziesięć lat po wydaniu dwóch podstawowych dokumentów nt. Internetu wyraźnie wzrosła liczba osób fizycznych i prawnych, które moderują witryny katolickie. Przykładowo, w Polsce, na ponad 10 tys. parafii, strony internetowe posiada ponad 4 tysiące¹⁹.

3. ZAGROŻENIA PŁYNĄCE Z INTERNETU

Tak jak i inne media, również Internet obok pozytywów niesie z sobą zagrożenia²⁰. Najbardziej ogólne można przytoczyć za dokumentem *Kościół a Internet*. „Wśród konkretnych problemów stwarzanych przez Internet jest obecność witryn nienawiści, poświęconych znieważaniu i atakowaniu grup religijnych i etnicznych. Niektóre z nich ukierunkowane są na Kościół katolicki. Podobnie jak pornografia i przemoc w mediach, internetowe strony nienawiści są *odbiciem ciemnej strony ludzkiej natury, skażonej grzechem*”²¹. Do ciemnej strony sieci należą: oszustwa i przestępstwa elektroniczne, włamania do sieci komputerowych, kradzież, zmiana lub niszczenie informacji, zablokowanie systemu i inne.

¹⁶ Por. *Kościół a Internet*, nr 5.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Benedykt XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 stycznia 2010), *L'Osservatore Romano* (2010)3–4, s. 6–7; por. tenże, *Orędzie...2011*.

¹⁹ Por. <<http://www.katolik.pl/parafie/>>, (data dostępu: 12.12.2011). Według badań statystycznych z października 2010 r., własny adres mailowy posiada 3616 parafii, a stronę parafialną 3550, por. *Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC: Strony internetowe i adresy e-mail parafii w Polsce. Badania (10.2010)*, w: *Internet i Kościół*, red. J. Kloch, Warszawa 2011, s. 255–257. Odrębnym zagadnieniem jest sprawa jakości stron parafialnych i ich uaktualnianie.

²⁰ Por. *Etyka w Internecie*, nr 10–14; Benedykt XVI, *Orędzie...2011*.

²¹ *Kościół a Internet*, nr 8.

W odpowiedzi na złożone problemy etyczne, należy tworzyć narzędzia zabezpieczające dobro wspólne. Przykładowo, chodzi o tworzenie dobrego prawa. „Internet nie jest jednak bardziej niż inne media wyjęty spod rozsądnych praw sprzeciwiających się rozpowszechnianiu nienawiści, oszczerstw, oszustw, pornografii dziecięcej i pornografii w ogóle oraz innych przestępstw”²². Władze państwowe mają obowiązek i prawo egzekwować normy oraz napiętnować zachowanie kryminalne, także te dokonywane w cyberprzestrzeni. Jednakże, Internet przekracza granice państwowe, jest zjawiskiem globalnym, więc potrzebne są rozwiązania i porozumienia międzynarodowe²³.

Dostęp do Internetu zależy od zasobów finansowych i technologicznych. W dzisiejszym świecie zauważa się rozwarstwienie czy — inaczej nazywając problem — „cyfrową przepaść” między bogatymi a biednymi²⁴. Jeszcze inne trudności dotyczą wymiaru kulturowego. Dążyć należy do wielokierunkowej wymiany kulturowej, zamiast dominacji jednej kultury, zwłaszcza gdyby ta ostatnia niosła z sobą fałszywe wartości²⁵. Ponadto, wolność wymiany myśli jest dziś istotnym standardem medialnym i wymogiem dobra wspólnego, jednakże występuje blokowanie przepływu informacji przez władze publiczne, m.in. w państwach autorytarnych²⁶. Z innych problematycznych zagadnień trzeba wymienić zagrożenia dla uczciwości dziennikarzy, wywieranie na nich presji ideologicznej i ekonomicznej oraz absolutyzowanie wolności wymiany myśli czy informacji²⁷.

Kolejne zagrożenie wiąże się z naturą samej informacji, która pojawia się w Internecie. Cyberprzestrzeń dopuszcza każdą treść i zarazem każda informacja jest ulotna. Sytuacja ta sprzyja relatywistycznemu sposobowi myślenia oraz może wzmacniać tendencję do unikania odpowiedzialności osobistej i zaangażowania²⁸. Internet poprzez niekończący się potok informacji dostarcza wielkiej wiedzy, ale nie uczy wartości, nie uczy życia wartościami. Nawet może rodzić przekonanie, że znaczenie mają fakty, a nie wartości²⁹. Dlatego, jako zagrożenie postrzega się tzw. przesyt informacyjny w Internecie lub lawinę informacyjną, tj. takie nagromadzenie informacji, które znacznie przekracza możliwości ich przyswojenia, co wywołuje chaos poznawczy. Wówczas sprawy ważne tracą swe znaczenie i są odbierane jako mało istotne³⁰. Problem „przeciążenia informacyjnego” nie spro-

²² *Etyka w Internecie*, nr 16.

²³ Por. tamże, nr 17.

²⁴ Por. tamże, nr 10.

²⁵ Por. tamże, nr 11.

²⁶ Por. tamże, nr 12.

²⁷ Por. tamże, nr 13.

²⁸ Por. Jan Paweł II, *Orędzie ...2002*, nr 4.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. *Etyka w Internecie*, nr 13; M. Robak, *Zarzućcie sieć. Chrześcijanizm wobec wyzwań Internetu*, Warszawa 2001, s. 30; Ż. Polowczyk, *Internet. Media — edukacja — polityka*, Poznań 2004, s. 51–52. „Niekończący się przepływ informacji, dobrych, złych, obojętnych, rozrywkowych,

wadza się tylko do zbyt wielu informacji znajdujących się w sieci. Wielość nie musi oznaczać jakości. Skoro każdy może wprowadzić dowolny zbiór danych do cyberprzestrzeni, to należy stawiać pytania o wiarygodność tych danych i ich autora, pytania o wiarygodność źródła³¹. Te problemy przekładają się również na pracę naukową, na poszukiwania studentów. Wielką popularność zyskała np. encyklopedia redagowana przez internautów, tzw. Wikipedia. Korzystając z niej należy zachować roztropność naukową, gdyż hasła w niej umieszczane nie zawsze podlegają korekcie naukowej, jak to się praktykuje np. przy redagowaniu drukowanych encyklopedii³². Dodajmy, że człowiek w swojej mądrości winien mieć czas i możliwość na refleksowanie i kontemplowanie otaczającego go świata, a nie tylko na pochłanianie kolejnych informacji³³.

Następne zagrożenie płynie z faktu, że niektóre strony w sieci wprowadzają zamęt, ponieważ używają nazwy „katolickie”. Podczas gdy przekazują one ekscentryczne interpretacje doktrynalne, dziwaczne praktyki pobożne, zachwalają różne ideologie niezgodne z nauką Kościoła³⁴. Ten stan rzeczy wprowadza zamęt poznawczy, tak dla samych wiernych, jak i innych osób, które nie odróżniają wiary Kościoła katolickiego od takich wątpliwych propozycji. Ponadto, niektórzy użytkownicy cyberprzestrzeni spośród wielu informacji religijnych wybierają te, które odpowiadają ich indywidualnym i subiektywnym gustom. Można takie działania przyrównać do supermarketu, w którym internauci, niczym konsumenci w sklepie, przebierają produkty religijne wg osobistych upodobań, a nie obiektywnej ich wartości³⁵. Jeszcze inne zagrożenie odnosi się do więzi międzyludzkich oraz do rozumienia Eucharystii, sakramentów i kultu. Wirtualna rzeczywistość nie zastąpi bezpośrednich relacji i spotkań w rzeczywistej wspól-

edukacyjnych, doniesień agencyjnych, sprawia, iż nie potrafimy już wyodrębnić tego, co istotne, pomijając treści pozbawione wartości”. T. Zasepa, *Media Człowiek Społeczeństwo. Doświadczenia Europejsko-Amerykańskie*, Częstochowa 2000, s. 275.

³¹ Por. T. Cantelmi, L.G. Grifo, *Fascynująca sieć Internetu*, tłum. L. Rodziewicz, Kraków 2007, s. 27–28; M. Robak, *Zarzućcie sieć...*, s. 25.

³² Por. <http://pl.wikipedia.org/wiki/Strona_g%C5%82%C3%B3wna>; polską wersję tej encyklopedii uruchomiono 26 września 2001. Por. E. Menduni, *I media digitali. Tecnologie, linguaggi, usi sociali*, Bari 2007, s. 229–230. Dyskusję nad zawartością Wikipedii, m.in. jakością artykułów tam umieszczanych, por. M. Szpunar, *Wikipedia — zbiorowa mądrość czy kolektywna głupota?*, <http://www.e-mentor.edu.pl/arttykul_v2.php?numer=27&id=589>, (data dostępu: 19.10.2009); C. Jardin, *Krynica wiedzy i głupoty*, <<http://portalwiedzy.onet.pl/4870,16925,1398452,1,czasopisma.html>>, (data dostępu: 14.12.2009); A. Niewińska, *Magister dzięki Wikipedii*, Rzeczpospolita 20–21 marca 2010, s. 1, A9.

³³ Teologia powinna podjąć refleksję nad rozwojem informacyjno-technologicznym, który wpisuje się w rozwój kultury. A nie ma kultury bez elementu kontemplacji. Por. T. Zasepa, *Media Człowiek Społeczeństwo*, s. 279.

³⁴ Por. *Kościół a Internet*, nr 8.

³⁵ Por. tamże, nr 9.

nocie. Jak również tylko w realnej wspólnocie Kościoła sprawuje się prawdziwą Mszę św. i sakramenty, nie zaś w sieci³⁶.

4. SPECYFICZNE WYZWANIA FORMACYJNE

Przywołane wyżej ogólne rozumienie dobrodziejstw i zagrożeń powiązanych z Internetem należy połączyć z formacją alumnów w seminariach duchownych. Pierwszym wyzwaniem jest formacja do środków społecznego przekazu rozumiana jako kształtowanie odbiorców. Również chodzi o przygotowanie do przyszłego stosowania mediów w pracy duszpasterskiej.

Temat edukacji medialnej przyszłych duszpasterzy przewijał się w Magisterium Kościoła, m.in. od soborowego dekretu *Inter mirifica*. W sposób bezpośredni, zagadnienie przygotowania przyszłych kapłanów w relacji do środków społecznego przekazu podejmuje instrukcja Kongregacji Wychowania Katolickiego z 1986 r.³⁷. W formacji medialnej alumnów zauważa się trzy poziomy. Pierwszy stopień obejmuje wychowanie wszystkich alumnów jako odbiorców (czytelników, słuchaczy, widzów). Drugi zmierza do ukształtowania umiejętności duszpasterskich, tj. do formowania wiernych w przestrzeni medialnej oraz do wykorzystania środków przekazu w duszpasterstwie. Trzeci poziom, zwany specjalistycznym, obejmuje przygotowanie przyszłych pracowników mediów i wykładowców³⁸.

Wcześniejsze dokumenty Magisterium oraz wyżej wskazana instrukcja z 1986 r. nie wymieniają wprost Internetu jako środka komunikacji społecznej. Bezpośrednie odniesienie do Internetu w formacji seminarzystów podaje dopiero dokument *Kościół a Internet*. W tej edukacji chodzi o coś więcej, niż tylko umiejętności techniczne. „Nauczanie o Internecie i nowej technologii wiąże się więc z czymś więcej, niż techniki nauczania; młodzi ludzie muszą się nauczyć, w jaki sposób dobrze funkcjonować w świecie cyberprzestrzeni, dokonując roztropnych osądów, zgodnie ze zdrowymi kryteriami moralnymi odnośnie do tego, co w niej znajdują i stosować nową technologię dla swego integralnego rozwoju i dla pożytku innych”³⁹. Tenże dokument wskazuje następnie na przydatność wykształcenia medialnego dla osób sprawujących władzę w Kościele. Również tego wykształcenia potrzebują kapłani, diakoni, zakonnicy i ich świeccy współpracownicy⁴⁰.

³⁶ Por. tamże.

³⁷ Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wskazania dla formacji przyszłych kapłanów odnośnie do środków społecznego przekazu* (19 marca 1986), Watykan 1986.

³⁸ Omówienie tych trzech poziomów formacji, por. A. Domaszek, *Formacja alumnów wyższych seminariów duchownych do korzystania ze środków społecznego przekazu w misji Kościoła*, Prawo Kanoniczne. Kwartalnik Prawno-Historyczny 51(2008)3–4, s. 94–104.

³⁹ *Kościół a Internet*, nr 7.

⁴⁰ Por. tamże, nr 11.

Zauważyć należy, że współcześni alumni seminariów duchownych posiadają już obszerną wiedzę nt. Internetu i praktyczne umiejętności wyniesione ze środowisk, w których dotąd żyli. Jednak należy dalej pogłębiać ich formację jako odbiorców mass mediów oraz ich umiejętności pastoralnego wykorzystania środków przekazu. „Właśnie dlatego, że informatyka wytworzyła nową kulturę, którą kapłan ma obowiązek ewangelizować, powinna ona być studiowana, przyjmowana i promowana od samego początku formacji kapłańskiej. Młodzi seminarzyści wychowali się już w czasach, w których komputeryzacja jest zasadniczym elementem ich kultury i naturalnym narzędziem rozwoju ich aktywności”⁴¹. Dodać tu należy, że prawo kanoniczne domaga się od pasterzy aktywnego wykorzystania mediów w misji Kościoła. „W wypełnianiu swojej funkcji, pasterze Kościoła, korzystając z prawa przysługującego Kościołowi, powinni posługiwać się środkami społecznego przekazu”⁴².

Również należy zauważyć, że odpowiednie przygotowanie seminarzystów wychodzi naprzeciw rzeczywistości. Wielu młodych ludzi, a także osób w średnim wieku, traktuje Internet i np. portale społecznościowe jako część swego życia. Dystansowanie się od nowych mediów tym samym oddziela duszpasterzy od znacznej części wiernych. I odwrotnie, „zanurzenie się” w środowisku cyfrowym, pozwala doświadczyć ich życia, a także dawać świadectwo wiary. Tak jak Jezus, który przyjął ludzkie ciało i doświadczył życia zwykłych ludzi. Świat wirtualny nie zastąpi bezpośrednich ludzkich relacji, ale wykorzystanie cyfrowych narzędzi pozwala rozciągnąć oddziaływanie duszpasterskie na ludzi, którzy preferują kontakt w cyfrowym dystansie.

Program studiów seminaryjnych w Polsce kilkakrotnie odnosi się do wykształcenia medialnego. Wśród przedmiotów fakultatywnych występuje *Prope-deutyka nauk o sztukach audiowizualnych*, *Środki społecznej komunikacji* oraz *Elementy informatyki*⁴³. Przedmiotami obowiązkowymi są *Katolicka nauka społeczna* i *Teologia pastoralna*. Wykład pierwszego z wymienionych przedmiotów na roku IV powinien poruszyć problematykę zadań mass mediów⁴⁴, a w przedstawieniu *Teologii pastoralnej* na roku VI należy poruszyć zagadnienie środków społecznego przekazu w duszpasterstwie⁴⁵. Wybrane zagadnienia środków przekazu społecznego wystąpią także w przedstawianiu innych przedmiotów: katechetyka, homiletyka i liturgika, np. przygotowanie katechezy lub homilii w oparciu o materiały internetowe. Tematyki medialnej nie należy sprowadzić do

⁴¹ D. Castrillon Hoyos, *Kapłan a informatyka*, tłum. J. Mrówczyński, w: *Internet i Kościół*, red. J. Kloch, Warszawa 2011, s. 196; por. Benedykt XVI, *Przemówienie. Rola Internetu w formacji seminaryjnej* (7 lutego 2011), *L'Osservatore Romano* (2011)4, s. 13.

⁴² KPK 1983, kan. 822 § 1.

⁴³ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, Częstochowa 1999, s. 143.

⁴⁴ Por. tamże, s. 182.

⁴⁵ Por. tamże, s. 190.

czegoś jedynie pomocniczego czy nadobowiązkowego, lecz należy ją włączyć organicznie w całość formacji seminaryjnej. Wypada także wspomnieć o zasadach dobrego wychowania, które należy skonfrontować z używaniem Internetu czy telefonu komórkowego. Problem edukacji medialnej w seminariach występuje także w dokumentach II Synodu Plenarnego w Polsce. Stanowią one m.in. o tym, że studentów należy wprowadzać w złożoność współczesnej problematyki kulturowej, prowadzić wykłady, ćwiczenia na temat prawidłowego odbioru mediów oraz ukazywać ich rolę w ewangelizacji⁴⁶.

Choćby pobieżny przegląd stron internetowych pokazuje praktyczne wykorzystanie tego narzędzia w seminariach duchownych. Wydaje się, że wszystkie one posiadają własne strony www. Ich redakcja jest zróżnicowana. Zwykle informują o życiu seminaryjnym, historii i danych adresowych seminarium, kadry wykładowców i przełożonych, bibliotece i jej zasobach, kołach zainteresowań, aktualnych wydarzeniach. Często udostępniają artykuły pisane m.in. przez samych seminarzystów. Są zbiorem pierwszych danych dla przyszłych kandydatów do życia kapłańskiego. Prezentują galerie zdjęć wydarzeń seminaryjnych. Oprócz linków do stron diecezjalnych odsyłają do różnych ciekawych wydarzeń religijnych i instytucji związanych z seminarium⁴⁷. Nie tylko seminaria diecezjalne posiadają strony internetowe, również seminaria zakonne i seminarium neokatechumenalne są obecne w tej przestrzeni⁴⁸.

Praktyczną część formacji medialnej stanowi m.in. redagowanie czasopism seminaryjnych. W ich przygotowaniu uczestniczą tak kadra formacyjna seminarium, jak i sami seminarzyści. Należą do nich przykładowo: z salezjańskiego seminarium w Krakowie „Łoś Press”⁴⁹ czy inne pisma seminaryjne⁵⁰. Czasopisma redagowane w seminariach posiadają różną szatę graficzną, są kilkustronicowe lub kilkudziesięciostronicowe. Stanowią ciekawą część publikacji katolickich.

⁴⁶ Por. *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001, nr 62, s. 116; tamże, nr 62, s. 175.

⁴⁷ Por. Wyższe Seminarium Diecezjalne im. Papieża Jana Pawła II w Łomży, <<http://wsd.lomza.pl/news.php>>, (data dostępu: 03.08.2010); Wyższe Metropolitalne Seminarium Duchowne w Warszawie, <<http://www.wmsd.waw.pl/>>, (data dostępu: 03.08.2010); Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej, <<http://www.wsdkoszalin.eu/>>, (data dostępu: 03.08.2010), itd.

⁴⁸ Por. Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Łądz, <<http://www.lad.pl/>>, (data dostępu: 03.08.2010); Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie, <<http://losiowka.pl/>> (data dostępu: 03.08.2010); Wyższe Seminarium Duchowne Ojców Franciszkanów w Łodzi, <<http://wsd-lodz.franciszkanie.pl/wsd/>>, (data dostępu: 03.08.2010); Archidiecezjalne Seminarium Misyjne „Redemptoris Mater”, <<http://www.redemptorismater.pl/>>, (data dostępu: 03.08.2010), itd.

⁴⁹ „Łoś Press” Magazyn Seminaryjny WSDTS w Krakowie, brak informacji o okresowości wydawania.

⁵⁰ „Powołanie” Pismo alumnów WSD Sandomierz, pismo jest półrocznikiem.

Niektóre z nich są dostępne w cybersieci: „Powołanie”, „Nasza Myśl”, „Ama”⁵¹. Innym elementem są filmy video obecne w sieci internetowej, które przedstawiają życie seminaryjne⁵². Opracowaniu, czy to czasopism, czy innych materiałów umieszczanych następnie w sieci, służą odrębne sale lub pracownie komputerowe. Ich wyodrębnienie i wyposażenie w komputery oraz inne urządzenia staje się standardem w seminariach.

Formując seminarzystów do mądrego i dynamicznego wykorzystania nowych technologii, także w przyszłej ich pracy pastoralnej, nie można zapomnieć o niektórych zagrożeniach. Alumni seminarium, tak samo jak inni wierni, doświadczają trudności i zagrożeń. Jednym z nich jest uzależnienie od Internetu lub od niektórych specyficznych form korzystania z nowych technologii, np. korzystania z telefonów komórkowych czy pisania esemesów. Problem nie leży w samej sieci i rozwiązaniach technicznych, ale w tym, że korzystanie z niej jest sposobem rozwiązywania osobistych problemów internauty⁵³. We współczesnym świecie, czynnikiem uzależniającym są nie tylko substancje psychoaktywne (np. alkohol czy nikotyna), lecz również określone czynności⁵⁴. Wirtualny świat stopniowo staje się dla niektórych miejscem psychologicznej ucieczki, gdzie osoba zapomina o swoich problemach, stresach i cierpieniach.

Wychowawcy seminaryjni powinni zatem podjąć refleksję oraz określone działania, tak w odniesieniu do forum zewnętrznego, jak i wewnętrznego. Kierownicy duchowi i spowiednicy, jako pierwsi, a czasem jedyni, mogą wychwycić ewentualne problemy i pomóc seminarzystom stawić czoła problemowi⁵⁵. Otwarcie się alumna przed takimi osobami pozwala zauważyć symptomy nadużywania

⁵¹ Por. „Powołanie”, <http://www.powolanie.sandomierz.opoka.org.pl/viewpage.php?page_id=16>, (data dostępu: 03.08.2010); „Nasza Myśl” Pismo Kleryków WSSD w Katowicach, <<http://www.naszamysl.seminarium.katowice.pl/>>, (data dostępu: 03.08.2010); „Ama” Pismo Kleryków Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi, <http://wsd.lodz.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=26&Itemid=39>, (data dostępu: 03.08.2010). Treść czasopisma franciszkanów z Łodzi „Nasze życie” nie jest umieszczona w sieci, ale za to pismo jest reklamowane krótkim filmem video: <<http://franciszkanie.tv/2010/07/nasze-zycie-numer-103/>>, (data dostępu: 03.08.2010).

⁵² Por. informacja o przedstawieniu Męki Pańskiej salezjańskiego seminarium w Krakowie, <<http://losiowka.pl/?cat=8>>, (data dostępu: 03.08.2010); wirtualny spacer po seminarium białostockim, <http://www.awsd.bialystok.pl/index.php?option=com_content&view=category&id=36&Itemid=27>, (data dostępu: 03.08.2010).

⁵³ Por. T. Zasępa, *Media Człowiek Społeczeństwo*, s. 268–274; W. Bobrowicz, *Internet. Kultura. Edukacja*, Lublin 2006, s. 72–74; M. Robak, *Zarzućcie sieć...*, s. 22–23.

⁵⁴ Por. K. Young, P. Klausning, *Uwolnić się z sieci. Uzależnienie od Internetu*, tłum. G. Pindur, Katowice 2009, s. 11–33; A. Wołpiuk, *Uzależnienie od Internetu jako nowy problem pomocy psychologicznej*, *Problemy Poradnictwa Psychologiczno-Pedagogicznego* 17(2003)1, s. 50–63; Ż. Polowczyk, *Internet. Media — edukacja — polityka*, s. 49–50; A. Zwoliński, *Sekty w Internecie*, Kraków 2009, s. 29–31.

⁵⁵ Por. J. A. Rafferty, *Internet addiction and seminary formation*, *Seminary Journal* 8(2002)1, s. 29–30.

Internetu, które łączy się np. z poczuciem niskiej wartości, wyobcowaniem, niedostosowaniem się do środowiska czy stresem. Temat roztrępnego korzystania z Internetu powinien pojawić się na konferencjach duchowych.

Wychowawcy seminaryjni winni również podjąć zagadnienie ewentualnego uzależnienia od Internetu na forum zewnętrznym, jako jeden z punktów skrytygium i oceny kandydata⁵⁶. W program formacyjny trzeba włączyć zagadnienia etyczne i zagrożenia, które dotyczą korzystania z Internetu. Korzystanie z Internetu, pracowni komputerowej, własnych komputerów, itp. dobrze jest oprzeć na wewnętrznym regulaminie seminarium⁵⁷.

Z tematyki uzależnień, ale w specyficznym zakresie, wpływa sprawa uzależnienia od pornografii internetowej. Trudno wskazać wiarygodne dane, które by pokazywały procent duchownych i seminarzystów korzystających z pornografii dostępnej w Internecie. Jednakże jest to potencjalne zagrożenie⁵⁸. Bierny odbiór treści i obrazów o znaczeniu seksualnym napełnia myśli i wyobrażenia osoby. Następnie ten stan rzeczy może przerodzić się w potrzebę szukania przyjemności zmysłowej. Częste wystawianie się na treści erotyczne może stopniowo prowadzić do uzależnienia. Równolegle z tym procesem postępuje duchowa degradacja. Początkiem jest zaniedbywanie praktyk pobożnych: Liturgii Godzin, różańca, rozmyślania i innych modlitw. Osoba doświadcza niekontrolowanych wyobrażeń, zaniedbuje samodyscyplinę, rachunek sumienia, a następnie sakramentalną spowiedź⁵⁹.

Formacji alumnów do czystości i kapłańskiego celibatu zagraża jakiegokolwiek korzystanie z pornografii, nie tylko internetowej. Wychowawcy seminaryjni muszą jednoznacznie podejmować ten problem i formować wychowanków do czystości⁶⁰. W ramach formacji ludzkiej należy ukazywać studentom pozytywne i negatywne oddziaływanie mediów, w tym m.in. Internetu⁶¹. W strategii formacyjnej podstawowymi środkami są: codzienna modlitwa, sakrament Eucharystii i pojednania. Innymi elementami są: ukazywanie przykładu świętych, kształtowanie zasad dobrego wychowania i ducha braterstwa, formacja wstępna przed seminarium, a także dalsze oddziaływanie, po ukończeniu seminarium, czyli tzw. formacja permanentna⁶².

⁵⁶ Por. tamże, s. 30–31. Oczywiście należy respektować tajemnicę forum wewnętrznego.

⁵⁷ Por. tamże, s. 32.

⁵⁸ Por. M. Weber, *Pornography, electronic media and priestly formation*, *Homiletic & Pastoral Review* (2008)4, s. 11–14.

⁵⁹ Por. tamże, s. 12–14.

⁶⁰ Por. J. A. Rafferty, *Internet addiction and seminary formation*, s. 31.

⁶¹ Odniesienie do Internetu, pośród formacji do czystości kapłańskiej, zauważyli np. biskupi amerykańscy, por. United States Conference of Catholic Bishops, *Program of Priestly Formation*, Washington 2006, nr 79.

⁶² Por. M. Weber, *Pornography...*, s. 16–17.

W ramach ogólnej edukacji medialnej, należy uwypuklić niektóre zagadnienia szczegółowe. Chodzi o zasady bezpiecznego korzystania z sieci, ochronę danych osobowych i respektowanie praw autorskich. Prawo Kościoła chroni dobre imię i intymność osób⁶³. Te wartości prawa naturalnego przynależne każdej osobie ludzkiej należy szanować także w przestrzeni Internetu. W konsekwencji, Kościół katolicki chroni informacje, które posiada o swoich wiernych. Wyrazem tego są zasady prawa kanonicznego dotyczące archiwów kościelnych, głównie diecezjalnych i parafialnych. Te normy są jednak niewystarczające. Współczesna edukacja powinna uświadomić zagrożenia, które niesie z sobą świat mediów cyfrowych wraz z Internetem. Zapis, magazynowanie i przetwarzanie informacji elektronicznych domaga się zasad kontroli, aby uniknąć działań hakerskich, manipulacji różnego rodzaju lub działań niezgodnych z prawem.

Pierwszym zabezpieczeniem dla internauty jest używanie zdrowego rozsądku, częściowa ostrożność, a nadto asceza medialna. Świadomość, że wielu innych śledzi moje działania w Internecie, powinna powstrzymać przed odwiedzaniem stron potencjalnie podejrzanych lub niebezpiecznych. Tak jak w rzeczywistości realnej, rozsądek podpowiada, by unikać osób i miejsc niebezpiecznych⁶⁴.

Następne zabezpieczenia dotyczą strony technicznej. Chodzi o stosowanie i unowocześnianie zabezpieczeń komputerów i serwerów — programów ochronnych. Na rynku występują liczne programy, od prostych antywirusowych, po złożone systemy ochronne. Same zabezpieczenia techniczne nie rozwiążą wszystkich problemów. Dlatego należy je łączyć ze zdrowym rozsądkiem i czujnością. Wyrazem tego jest np. nieotwieranie podejrzanych maili i załączników, niepodawanie swoich danych osobowych, jeśli to nie jest konieczne, itd.⁶⁵. Nie należy zgrywać na dysk twardy komputera czy też uruchamiać programów nielegalnych lub plików pobranych z niewiadomego źródła. Dla bezpieczeństwa, nie należy ponadto w opcjach przeglądarki internetowej włączać funkcji autouzupełniania formularzy oraz zapamiętywania haseł.

⁶³ KPK 1983, kan. 220. O prawie do dobrej opinii i ochronie życia prywatnego, por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7 grudnia 1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, s. 526–606, nr 26; por. też *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wyd. 2, Poznań 2002, nr 1929–1933; A. Domasz, *Ochrona danych osobowych — obowiązek duszpasterski*, Prawo Kanoniczne. Kwartalnik Prawno-Historyczny 53(2010)3–4, s. 50–53.

⁶⁴ Por. *Kościół a Internet*, nr 12.

⁶⁵ Popularnym sposobem wyłudzenia informacji jest m.in. mail, wyglądający jak oficjalna korespondencja konkretnego banku, z prośbą o uzupełnienie danych w załączonym formularzu i odesłanie do nadawcy. Rozsądku internautów nie zastąpią zapewnienia twórców i operatorów, np. Facebooka czy działania polityków. Każdy powinien sam zadbać o bezpieczeństwo swoich danych oraz prywatność w sieci, por. M. P. Pręgowski, *W standardzie wszyscy cię znają. Prywatność w czasach Internetu*, Przegląd Powszechny (2011)2, s. 18–26.

Z innych zasad bezpiecznego używania Internetu należy zwrócić uwagę na pocztę elektroniczną. Nie należy korzystać z darmowych serwerów dla prowadzenia korespondencji, która wymaga poufności, jest urzędowa czy oficjalna, np. witryny parafialnej czy oratorium salezjańskiego. Do „darmowej” poczty zwykle administrator serwera dołącza reklamy. Nie ma też pewności, czy firma lub jej pracownicy przestrzegają zasad dyskrecji. Nie mówiąc już o tym, że użytkownik takiej poczty nieświadomie promuje czyjś znak towarowy, tj. także firmy wrogiej Kościołowi⁶⁶.

Kolejną zasadą powinno być stosowanie złożonych i różnorodnych haseł. Tak jak dom mieszkalny powinien być zabezpieczony trudnym zamkiem, tak i dostęp do niektórych przestrzeni internetowych należy chronić odpowiednimi hasłami. Chodzi o zabezpieczenie komputera, poczty internetowej, dostępu do banku czy innych wejść na poszczególne strony, które wymagają logowania. Należy używać wielu różnych haseł, a nie tego samego do różnorodnych logowań.

Kościół troszczy się o duchowe dobro wiernych, co obejmuje również szacunek dla każdej informacji na ich temat. Dane dotyczące wiernych Kościoła katolickiego wymagają ochrony prawnej. Ponadto, stosowanie ustawy o ochronie danych osobowych z 1997 r.⁶⁷ zobowiązuje różne osoby zarządzające bazami danych w Kościele do respektowania polskich regulacji prawnych. Sekretariat Konferencji Episkopatu Polski wraz z Generalnym Inspektorem Ochrony Danych Osobowych przygotował instrukcję na potrzeby Kościoła katolickiego w Polsce i opublikował ją w 2009 r.⁶⁸.

Przetwarzanie takich danych wrażliwych jak poglądy religijne jest dopuszczalne, kiedy wynika to ze statutowych działań kościołów i związków wyznaniowych. Istotnym warunkiem jest to, że przetwarzanie danych dotyczy wyłącznie członków tych społeczności religijnych⁶⁹. Zwyczajnie, administrator danych ma obowiązek zgłosić (zarejestrować) posiadany zbiór informacji do Generalnego Inspektora⁷⁰. Z obowiązku rejestracji niektórzy administratorzy danych są zwolnieni, dotyczy to m.in. członków kościołów lub związków wyznaniowych o uregulowanej sytuacji prawnej⁷¹.

Pojęcie „zbiór danych” obejmuje tradycyjną, tj. papierową formę, np. księgi parafialne, ale również elektroniczne kartoteki parafialne czy programy kadrowo-

⁶⁶ Por. M. Górnicki, *E-mail wygodny czy bezpieczny? A może jedno i drugie?*, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/X/XK/mg_emaild.html>, (data dostępu: 28.12.2011).

⁶⁷ Por. *Ustawa o ochronie danych osobowych*, Dz. U. 1997 r. Nr 133 poz. 883 z późn. zm.

⁶⁸ Por. Sekretariat Konferencji Episkopatu Polski, *Instrukcja Ochrona danych osobowych w działalności Kościoła Katolickiego w Polsce* [dalej: *Instrukcja KEP — ochrona danych*] (23 września 2009), *Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej* 37(2009)3, s. 91–103.

⁶⁹ Por. *Ustawa o ochronie danych osobowych*, art. 27 ust. 2 pkt 1, pkt 4.

⁷⁰ Por. tamże, art. 40.

⁷¹ Por. tamże, art. 43 ust. 1 pkt 3.

-płacowe⁷². Przetwarzanie danych stanowi również ich przesłanie w mailu lub sms-ie. Podstawą przetwarzania danych jest przepis prawa lub zgoda osoby, której dane dotyczą. Przyzwolenie osoby nie jest potrzebne, gdy chodzi o wykonywanie działań statutowych Kościoła katolickiego wobec własnych członków wspólnoty kościelnej lub osób utrzymujących z nim stałe kontakty w związku z ich działalnością, i zapewnione są pełne gwarancje ochrony przetwarzanych danych⁷³.

W instrukcji z 2009 r. o ochronie danych osobowych dostrzega się nowoczesne systemy informatyczne. Należy zapewnić ich bezpieczeństwo poprzez: „a) zapewnienie dostępu do komputerów wyłącznie osobom upoważnionym (np. ustawienie monitorów komputerowych w sposób uniemożliwiający osobom postronnym zapoznanie się z danymi, zachowanie w tajemnicy haseł dostępu do komputerów, zastosowanie wygaszacza ekranu w momencie niekorzystania z komputera); b) przechowywanie elektronicznych nośników informacji zawierających dane osobowe (dyskietki, płyty CD, taśmy magnetyczne) w sposób zabezpieczający przed nieuprawnionym przejściem, odczytem, skopiowaniem lub zniszczeniem; c) w sytuacji, gdy dane osobowe przetwarzane są na komputerze przenośnym (laptopie), niezbędne jest zachowanie szczególnej ostrożności podczas jego transportu, przechowywania i użytkowania w terenie oraz zastosowanie programu szyfrującego; d) systemy informatyczne, przy użyciu których przetwarzane są dane osobowe, zabezpiecza się przed utratą zasilania poprzez zastosowanie urządzeń UPS; e) systemy informatyczne, przy użyciu których przetwarzane są dane osobowe, zabezpiecza się przed utratą danych poprzez wykonywanie okresowych kopii bezpieczeństwa; f) systemy informatyczne, przy użyciu których przetwarzane są dane osobowe, zabezpiecza się przed zagrożeniami pochodzącymi z sieci publicznej Internet za pomocą specjalistycznych mechanizmów teleinformatycznych, takich jak: — zaporą ogniową (tzw. „firewall”), — system wykrywania włamań,— oprogramowanie antywirusowe. Zagrożenia powyższe można wyeliminować poprzez korzystanie z komputera niemającego połączenia z Internetem”⁷⁴.

Kolejnym wyzwaniem dla edukacji medialnej w seminariach duchownych są problemy prawne, zwłaszcza kwestia praw autorskich. Cyberprzestrzeń jest pełna np. homilii czy kazań, opracowań teologicznych, artykułów, itp. Ich obec-

⁷² Por. *Instrukcja KEP — ochrona danych*, nr I/3. Przetwarzanie danych osobowych w praktyce Kościoła katolickiego głównie obejmuje prowadzenie ksiąg i kartotek parafialnych, formację alumnów seminariów duchownych i kandydatów do życia konsekrowanego oraz procedury sądowe, por. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, wyd. 2, Warszawa 2008, s. 207.

⁷³ Por. *Instrukcja KEP — ochrona danych*, nr I/4: „Przetwarzanie danych szczególnie chronionych osób nienależących do Kościoła jest dopuszczalne za pisemną zgodą tych osób”. Por. też tamże, Lista pytań, nr 12.

⁷⁴ Tamże, nr II/3 pkt. 3.

ność w sieci stanowi zarazem upublicznienie utworu. W świetle prawa polskiego należy chronić prawa autorskie osobiste i majątkowe⁷⁵. Ich naruszeniem staje się m.in. plagiat, tj. podpisanie się pod cudzym tekstem, kazaniem, lub takim wygłoszeniem lub publikacją opracowania, które nie wskazuje na wykorzystane źródło i prawdziwego autora utworu⁷⁶. Każdy może korzystać z opublikowanych w sieci materiałów. Ich dalsze przetwarzanie jest dozwolone, gdy opiera się na zasadzie cytowania źródła. W innym razie, bez tego odniesienia, staje się kradzieżą własności intelektualnej.

Dobrze wyedukowani seminarzyści te same zasady, dotyczące legalności, będą stosować np. w katechezie. Wiążące słowa „nie kradnij” dotyczą wszystkich, tak katechetów, jak i uczniów. Respektowanie prawa własności oraz praw autorskich powinno dotyczyć m.in. programów posiadanych przez katechetę i katechizowanych. Uszanowanie cudzej pracy należy również odnieść do procesu przygotowywania prac domowych. Proste wycięcie tekstu znalezionej w sieci, a następnie wklejenie do własnego opracowania czy potem wydrukowanie jako własnej pracy, musi bezwzględnie wskazywać na źródło tekstu. Ukazywanie przez katechetę tych problemów stanowi realizację celów wychowawczych, tj. uszanowanie cudzej pracy oraz niepopelnianie plagiatu⁷⁷.

5. ZAKOŃCZENIE

Tak jak to zasygnalizowano we wstępie, najbardziej ogólne spojrzenie Kościoła na Internet jest pozytywne. Cyberprzestrzeń jest kolejnym darem Bożym i jednocześnie wyrazem ludzkiej mądrości. Jak każde narzędzie w ręku człowieka, może być użyte w dobrym lub złym celu.

Do dobrodziejstw Internetu należy zaliczyć dostęp do olbrzymiej liczby informacji, także w wymiarze religijnym. Cyberprzestrzeń daje ogromne możliwości ewangelizacji świata. Wierni oraz różnorodne społeczności katolickie mogą na różne sposoby dzielić się wiarą za pośrednictwem Internetu. Sieć elektronicz-

⁷⁵ Por. *Ustawa z dnia 4 lutego 1994 r. o prawie autorskim i prawach pokrewnych*, Dz. U. 1994 Nr 24, Poz.83 z późn. zm.; L. Adamowicz, M. Kawa, *Zobowiązania Kościoła katolickiego w zakresie ochrony praw autorskich*, w: *Przesłanie chrześcijańskie a mass media. Aspekty prawno-kanoniczne. Materiały spotkania wykładowców prawa kanonicznego (WSD oo. Redemptorystów, Tuchów, 7–8 kwietnia 1999 r.)*, red. A. Kaczor, Lublin 2000, s. 51–55.

⁷⁶ Prawne konsekwencje wykorzystania materiałów homiletycznych, por. T. Naganowski, *Cudze myśli i słowa w czyichś ustach. Głos prawnika*, w: *Ściągać czy nie ściągać? O pomocach do homilii i kazań*, red. M. K. Kubiak, W. Przyczyna, Poznań 2008, s. 67–80. Por. też *Etyka w Internecie*, nr 6, 17; J. Szyran, *Kopiować czy nie kopiować? Problematyka kradzieży własności intelektualnej*, *Homo Dei* (2011)1, s. 45–56; P. Bortkiewicz, *Kradzież myśli*, *W drodze* (2000)6, s. 35–43.

⁷⁷ Ujmując zagadnienie od strony moralnej, kradzież własności intelektualnej jest zawsze złem moralnym i grzechem, por. J. Szyran, *Kopiować czy nie kopiować?*, s. 55. Por. też *Ustawa z dnia 4 lutego 1994 r. o prawie autorskim i prawach pokrewnych*, art. 1, art. 74–77.

na umożliwia ponadto kontakt pomiędzy różnymi osobami i grupami wewnątrz samego Kościoła.

Wśród zagrożeń związanych z Internetem znajdują się przestępstwa elektroniczne, działania hakerskie, powszechna obecność pornografii i witryn pełnych przemocy. Problemem jest nierówny dostęp do sieci wynikający z barier technicznych i materialnych. Nadto nadmiar informacji powoduje tzw. przeciążenie informacyjne. Obok wielu dobrych katolickich witryn występują takie, które odbiegają od myśli katolickiej, lub są sprzeczne z *credo* Kościoła, mimo że błędnie nazywają się katolickimi lub kościelnymi.

Internet niesie z sobą szereg wyzwań dla formacji seminaryjnej. Pierwszym z nich jest dobra edukacja medialna, która obejmuje specyfikę cyberprzestrzeni. Sporadycznie może się pojawić problem uzależniania od Internetu lub od pornografii internetowej. Inne zagadnienia szczególne, które należy uwzględnić w edukacji seminaryjnej, to: zasady bezpiecznego korzystania z sieci, ochrona danych osobowych i respektowanie praw autorskich.

Mimo swoich ograniczeń, Internet jest użytecznym narzędziem w ręku kompetentnych i mądrych duszpasterzy. Całe środowisko seminaryjne powinno podjąć z odwagą wyzwanie, by to narzędzie służyło misji Kościoła. Warto na koniec 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 wiekiutego Królestwa⁷⁸».

THE INTERNET AS A BENEFIT AND A THREAT: FORMATIONAL CHALLENGES TO SEMINARIES

Summary

The Church's teaching on the Internet is positive. The use of the Internet, as of every tool in the hands of man, may lead to positive or negative consequences. The paper touches upon the question of whether the Internet is a benefit or a threat to seminarians.

Among the benefits of the Internet is access to a vast amount of information, including that of religious character. Cyberspace opens up a range of possibilities for evangelizing the world and making contacts with different people and groups inside the Church. Internet-related threats include electronic crimes, hacking, pornography and websites full of violence. Another problem is uneven access to information. Additionally, an excess of information causes the so called information overload. Apart from many good Catholic websites, there are also ones which differ from Catholic thought or are contrary to it.

⁷⁸ Jan Paweł II, *List apostolski Szybki rozwój* (24 stycznia 2005), *L'Osservatore Romano* (2005) 7–8, s. 35–39, nr 14.

The Internet is a challenge to seminarians. The first of the challenges is good media education, which takes the specificity of cyberspace into account. Occasionally, the problem of Internet addiction might occur. Other issues that ought to be included in seminary education are rules for safe Internet use, personal data protection, and respecting copyrights. Despite its many limitations, the Internet can be a useful tool in the hands of competent and wise priests. The whole of the seminary environment ought to take up this challenge with courage so that the Internet might serve the mission of the Church.

Keywords: Internet, mass media, seminary, seminary formation

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: Internet, mass media, seminarium duchowne, formacja seminaryjna

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

SEMINARE
t. 33 *2013* s. 81–93

Ks. RYSZARD F. SADOWSKI SDB

Instytut Ekologii i Bioetyki, UKSW — Warszawa

RELIGIJNE ŹRÓDŁA TROSKI O STAN ŚRODOWISKA PRZYRODNICZEGO

1. WSTĘP

Aktualny stan środowiska naturalnego nie pozostawia wątpliwości, że kryzys ekologiczny dotyka — w mniejszym lub większym stopniu — całego ziemskiego ekosystemu. Nieustannie rosnąca produkcja oraz kreowanie coraz to nowych potrzeb powodują, że coraz trudniej oprzeć się powszechnie przyjmowanemu konsumpcyjnemu stylowi życia. W konsekwencji następuje stale rosnąca dewastacja przyrody spowodowana pozyskiwaniem zasobów do produkcji, samym procesem produkcyjnym oraz zatrzważająco rosnącą liczbą odpadów.

Jeżeli weźmiemy pod uwagę katastrofy ekologiczne, które co pewien czas zdarzają się w różnych zakątkach naszego globu — otrzymujemy dość pesymistyczny obraz stale pogarszającego się stanu naszej planety. Dokonując refleksji nad tymi zagrożeniami, już w 60. latach XX w. zdano sobie sprawę, że nie da się rozwiązać tych problemów przy pomocy samych tylko środków technicznych. Zapoczątkowano wówczas refleksję filozoficzną nad kryzysem ekologiczny, co w konsekwencji doprowadziło do ukształtowania się takich dyscyplin, jak ekofilozofia czy filozofia ekologii. Z biegiem czasu i wskutek analizy efektów refleksji filozoficznej pojawiły się próby bardziej subtelnej refleksji nad kryzysem ekologicznym — refleksji teologicznej w ramach różnych tradycji religijnych oraz refleksji religiologicznej.

Dziś wiemy już, że złożone przyczyny kryzysu ekologicznego nie ograniczają się jedynie do wymiaru technologicznego, ekonomicznego, politycznego i społecznego. Obecny stan środowiska naturalnego jest także efektem kryzysu moralnego i duchowego. W celu skutecznego przeciwdziałania kryzysowi ekologicznemu niezbędne jest więc włączenie w refleksję nad nim szerokiego spojrzenia filozoficznego i religijnego, które pomogą nam zrozumieć siebie jako istoty należące do przyrody, włączone w cykl życia i zależne od środowiska naturalnego. Religia jest istotnym czynnikiem w tym procesie ponieważ pomaga kształtować nasze postawy względem przyrody. Religia dostarcza podstawowych przekonań

na temat tego: kim jest człowiek?, czym jest przyroda?, skąd przychodzimy? i dokąd zdążamy? Ponadto religia podaje zasady kierujące relacjami człowieka wobec innych ludzi i wobec przyrody. Tak więc religia dostarcza obrazu świata oraz etyki, które stanowią fundament ludzkich zachowań i systemu wartości¹.

2. ROLA RELIGII W CODZIENNYCH WYBORACH ICH WYZNAWCÓW

Badania Instytutu Gallupa przeprowadzone w latach 2006–2008 w 143 krajach na reprezentatywnej próbie tysiąca dorosłych osób w każdym z badanych państw wskazują, że religia istotnie wpływa na życie znaczącej liczby mieszkańców Ziemi. Na pytanie: czy religia jest ważnym elementem twojego codziennego życia? — aż 100% respondentów z Egiptu odpowiedziało twierdząco. Podobne rezultaty odnotowano w takich krajach, jak Bangladesz, Sri Lanka, Indonezja, Kongo i Zjednoczone Emiraty Arabskie. Niemal we wszystkich krajach afrykańskich odsetek osób twierdząco odpowiadających na to pytanie jest bardzo wysoki i kształtuje się pomiędzy 80 i 95%. Podobne rezultaty dotyczą Ameryki Południowej, gdzie wyjątek w postaci stosunkowo słabej religijności stanowi Argentyna, w której ponad 60% respondentów odpowiedziało, iż religia odrywa ważną rolę w ich życiu. Natomiast Stany Zjednoczone ze swoją religijnością kształtują się na poziomie 65%.

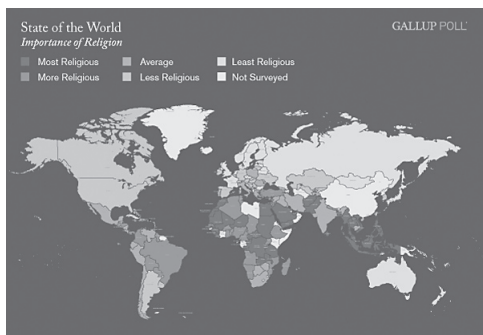
Religia odgrywa stosunkowo najmniej ważną rolę w życiu Europejczyków. Wśród dziesięciu krajów, w których wyniki badań okazały się najniższe, aż siedem krajów to kraje europejskie: Estonia (14%), Szwecja (17%), Dania (18%), Norwegia (20%), Republika Czeska (20%), Francja (25%), Białoruś (27%). Wyniki przeprowadzonych badań ilustruje mapa świata z kolorowo zaznaczonymi wynikami².

Wydaje się, że ważność religii dla mieszkańców poszczególnych krajów nie ulega większym zmianom. Porównując bowiem dane z podobnych badań przeprowadzonych w 44 krajach w roku 2002 w ramach *Pew Global Attitudes Project*, dostrzegamy, że dla znacznej części populacji Ziemi religia odgrywa ważną rolę w ich codziennym życiu. Wyniki przeprowadzonych badań ilustruje schemat przedstawiający poszczególne państwa oraz dokładne wyniki procentowe³. Badania Instytutu Gallupa z roku 2010 w USA pokazują, że dla 55% Amerykanów religia jest „bardzo ważna”, dla 26% „dość ważna”, dla 20% „nie jest ważna”, a 1% nie ma w tej sprawie zdania. Rezultaty podobnych badań w USA na prze-

¹ Por. M. E. Tucker, J. Grim, *The Nature of the Environmental Crisis*, w: *Buddhism and Ecology. The Interconnection of Dharma and Deeds*, red. M. E. Tucker, D. R. Williams, Harvard University Press 1997, s. XV–XVI.

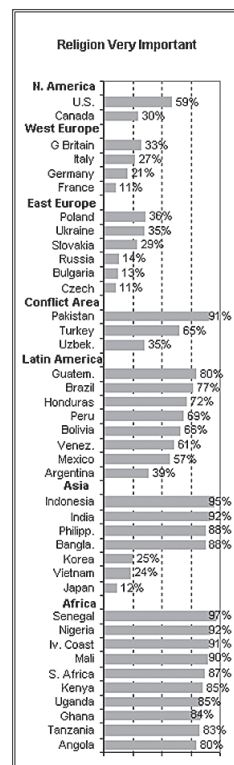
² Por. *What Alabamians and Iranians Have in Common. A global perspective on Americans' religiosity offers a few surprises*, <www.gallup.com/poll/114211/Alabamians-Iranians-Common.aspx>, (data dostępu: 16.10.2012).

³ Por. *U.S. Stands Alone In Its Embrace of Religion. Among Wealthy Nations*, <www.pew-global.org/2002/12/19/among-wealthy-nations/>, (data dostępu: 16.10.2012).



strzeni lat 1992–2010 wykazują dużą stabilizację opinii obywateli USA w tej sprawie⁴. Ponadto wyniki tych badań wskazują, że ludzie religijni częściej angażują się w pomoc na rzecz potrzebujących niż ludzie niereligijni, co stanowi kolejny atut religii w zachęcaniu swoich wyznawców do angażowania się na rzecz ochrony przyrody⁵. W ramach badań przeprowadzonych w 2010 r. postawiono amerykańskich respondentów wobec następującej alternatywy: „religia może odpowiedzieć na wszystkie lub niemal wszystkie problemy dzisiejszego świata” lub „religia jest generalnie staroświecka i niedzisiejsza”. Pierwszą odpowiedź wybrało 58% zapytanych o opinię Amerykanów, podczas gdy religię za staroświecką uznało 27% respondentów, 9% pytanych miało „inną opinię”, a 6% nie miało zdania w tej sprawie⁶.

W oparciu o powyższe dane jednoznacznie potwierdzające, że dla znacznej części ludzkości religia odgrywa ważną rolę w ich codziennym życiu można przypuszczać, że nauczanie duchowych przywódców poszczególnych tradycji religijnych i wezwania do większego szacunku dla stworzonego świata oraz troski o jego kondycję stanowią dużą szansę na przemianę postaw miliardów mieszkańców naszej planety. Ten „ekologiczny potencjał” religii został dostrzeżony i coraz częściej różne środowiska zwracają się do liderów religijnych z propozycjami współpracy na polu ochrony przyrody.



⁴ Por. *Religion*, <www.gallup.com/poll/1690/religion.aspx#2>, (data dostępu: 16.10.2012).

⁵ Por. *Worldwide, Highly Religious More Likely to Help Others. Pattern holds throughout the world and across major religions*, <www.gallup.com/poll/111013/Worldwide-Highly-Religious-More-Likely-Help-Others.aspx>, (data dostępu: 16.10.2012).

⁶ Por. tamże.

3. EKOLOGICZNE ATUTY RELIGII

Raport o stanie świata wydany przez Worldwatch Institute w roku 2003 wskazuje pięć atutów religii, ze względu na które, „należy zachęcać” religie do zaangażowania się w sprawę ochrony przyrody⁷:

- zdolność kształtowania kosmologicznych obrazów świata;
- autorytet moralny;
- wielka liczba wyznawców;
- znaczące środki ekonomiczne;
- zdolność tworzenia wspólnoty.

Raport wskazuje też na kolejne możliwości religii: wielkie doświadczenie w informowaniu wiernych na tematy o znaczeniu ostatecznym i zdolność inspirowania swych wyznawców do podjęcia konkretnych działań. Wiele religii posiada znaczne wpływy polityczne wynikające z autorytetu liderów i liczebności wyznawców. Niektóre religie dysponują dużymi zasobami finansowymi i znacznymi nieruchomościami. Niezmiernie ważną cechą religii jest także umiejętność tworzenia silnych więzi społecznych, które owocują w postaci zaufania i współpracy, będących ważnym wsparciem w rozwoju społeczeństwa⁸.

Analizując rolę religii wobec zmian klimatycznych, P. J. Posas wskazuje, że doniosłość zaangażowania religii ma swoje źródło w⁹:

- tradycyjnych i unikalnych funkcjach religii w społeczeństwie,
- nauczaniu etycznym,
- zasięgu i wpływach,
- zdolności inspirowania swoich wyznawców do podjęcia działań.

Wydaje się, że religie mogą istotnie wesprzeć uczonych i polityków w walce z kryzysem ekologicznym, angażując się w następujących przestrzeniach¹⁰:

1. Refleksja nad źródłami kryzysu ekologicznego;
2. Wzmocnienie argumentacji na rzecz ochrony przyrody poprzez:
 - a. Wskazanie moralnego wymiaru relacji człowieka wobec przyrody;
 - b. Kształtowanie ascetycznych postaw w użytkowaniu przyrody;
 - c. Podkreślanie sakralnego wymiaru przyrody;
 - d. Podkreślanie wspólnoty/pokrewieństwa wszystkich form życia;
3. Zaangażowanie instytucji religijnych w działalność ekologiczną;

⁷ Por. G. Gardner, *Engaging Religion in the Quest for a Sustainable World*, w: Worldwatch Institute, *State of the World 2003. A Worldwatch Institute Report on Progress Toward a Sustainable Society*, WW Norton & Company 2003, s. 154.

⁸ Por. tamże.

⁹ Por. P. J. Posas, *Roles of religion and ethics in addressing climate change*, *Ethics in Science and Environmental Politics* 7(2007), s. 38.

¹⁰ Por. R. F. Sadowski, *Religijne inspiracje przeciwdziałania kryzysowi ekologicznemu, w: Wobec zagrożenia globalnym kryzysem ekologicznym*, red. H. Ciążęła, W. Dziarnowska, Wł. Tybur-ski, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2010, s. 80.

- a. na płaszczyźnie społecznej;
 - I. oficjalne wystąpienia liderów religijnych w obronie przyrody;
 - II. konkretne działania na rzecz ochrony przyrody;
 - III. wspieranie protestów w obronie przyrody;
 - IV. przeciwdziałanie biedzie strukturalnej;
 - b. na płaszczyźnie edukacyjnej;
4. Wypracowanie etyki „ekologicznej”.

Potrzebę zaproszenia do współpracy religii dostrzegają nie tylko organizacje pozarządowe, ale także uczeni, politycy i najwyżsi urzędnicy takich organizacji, jak ONZ. Sheikha Haya Rashed Al Khalifa przewodnicząca 61. sesji generalnej ONZ stwierdziła, że ze względu na to, iż zmiany klimatyczne są zagadnieniem moralnym dotyczącym ochrony naszej planety dla przyszłych pokoleń, wartości religijne mogą wiele wnieść do debaty klimatycznej¹¹.

4. WSPÓŁPRACA UCZONYCH I LIDERÓW RELIGIJNYCH NA RZECZ TROSKI O PRZYRODĘ

Jednym z pierwszych głosów naukowców nawołujących do podjęcia współpracy z przywódcami religijnymi na rzecz ochrony środowiska naturalnego był Jørgen Randers — współautor książki pt. *Granice wzrostu*¹². Randers jeszcze w 1972 r. napisał: „prawdopodobnie jedynie religia dysponuje siłą moralną zdolną do wprowadzenia koniecznych zmian”¹³. Współcześnie współpraca uczonych i przedstawicieli religii na polu ochrony środowiska jest już faktem¹⁴. Jednym z pierwszych przykładów takiej współpracy był apel naukowców o podjęcie wspólnych działań na rzecz ochrony środowiska naturalnego. Międzynarodowa grupa wybitnych uczonych zwróciła się do przywódców religijnych zebranych w Moskwie w dniach 15–19 stycznia 1990 r. na *Global Forum of Spiritual and Parliamentary Leaders*. W apelu tym czytamy m.in.: „Problemy tak wielkiej wagi i rozwiązania domagające się tak szerokiej perspektywy od początku muszą być rozpatrywane zarówno w wymiarze religijnym, jak i naukowym. Świadomi naszej wspólnej odpowiedzialności, my naukowcy — którzy przez długi już czas jesteśmy zaangażowani w walkę z kryzysem ekologicznym — z mocą apelujemy do światowej wspólnoty ludzi wierzących, by w słowach i czynach z mak-

¹¹ Por. *General Assembly President stresses value of interfaith dialogue in securing peace*, UN News Center z 13.06.2007, <www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=22891&Cr=general&>, (data dostępu: 16.10.2012).

¹² D. H. Meadows, J. Randers, D. L. Meadows, W. W. Behrens, *Granice wzrostu*, tłum. W. Rączkowska, S. Rączkowski, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne 1973.

¹³ J. Randers, *Ethical Limitations and Human Responsibility*, w: *To Create a Different Future: Religious Hope and Technological Planning*, red. K. L. Vaux, Friendship Press, New York 1972, s. 32.

¹⁴ Por. M. E. Tucker, *Worldly Wonder. Religions Enter Their Ecological Phase*, Open Court 2003, s. 43–44.

symalnym zaangażowaniem podjęli działania w celu ochrony środowiska naturalnego naszej planety. (...) Wielu spośród nas żywi głęboki podziw i szacunek do wszechświata. Rozumiemy, że jeśli coś jest uznawane za święte, z większym prawdopodobieństwem będzie traktowane z troską i szacunkiem. Ziemia — nasz wspólny dom — powinna być tak właśnie traktowana. Wysiłki w celu ocalenia przyrody i troski o przyrodę muszą wypływać z poczucia *sacrum*¹⁵.

Liderzy religijni odpowiedzieli na apel uczonych w następnym roku, kiedy to spotkali się z uczonymi w ramach *The Summit on Environment*: „Jako przedstawiciele różnych religii akceptujemy profetyczną odpowiedzialność przekazania milionom naszych wyznawców pełnej wiedzy, we wszystkich jej wymiarach, na temat wyzwań ekologicznych, przed jakimi dziś stajemy. (...) Osiągnęliśmy porozumienie na najwyższym poziomie przywództwa wśród szerokiego *spectrum* tradycji religijnych, że kwestia ochrony środowiska musi mieć pierwszorzędą wagę dla wszystkich wierzących. Odpowiedź na kryzys ekologiczny może i musi przekroczyć granice religii i polityki¹⁶.”

Podobna inicjatywa miała miejsce 12 maja 1992 w Waszyngtonie. W spotkaniu wzięło udział 150 przywódców religijnych i naukowców, którzy wydali wspólną deklarację zaczynającą się od słów: „Jesteśmy ludźmi wiary i nauki, którzy często przez wieki podróżowali różnymi drogami. W czasie kryzysu ekologicznego widzimy, że nasze drogi się łączą. Spotkanie to symbolizuje, że nasze dwa historyczne, często antagonistyczne stanowiska spotkały się we wspólnym przedsięwzięciu ochrony naszego wspólnego domu¹⁷.”

18 listopada 1992 r. uczeni przedstawili manifest zatytułowany *World Scientists' Warning to Humanity* wzywający do współpracy na rzecz ochrony środowiska naturalnego uczonych, przedsiębiorców, ekonomistów, przywódców religijnych i wszystkich mieszkańców Ziemi. Dokument został przygotowany przez Union of Concerned Scientists w imieniu niemal 1600 uczonych z całego świata, wśród sygnatariuszy tego apelu było 99 noblistów. „Ludzie i świat przyrody weszli na kolizyjny kurs. Działalność człowieka powoduje dotkliwie i często nieodwracalne zniszczenia w środowisku przyrodniczym i zasobach naturalnych. Jeśli tego

¹⁵ C. Sagan, *Guest Comment: Preserving and cherishing the Earth — an appeal for joint commitment in science and religion*, *American Journal of Physics* 58(1990)7, s. 615.

¹⁶ Wśród sygnatariuszy tego dokumentu byli przedstawiciele najważniejszych wspólnot religijnych Ameryki. Reprezentowali oni Kościół Episkopalny, Narodową Radę Churches of Christ, Kościół Luterński, Konferencję Biskupów Katolickich USA, Amerykańskie Kościoły Baptystyczne, Kościół Prawosławny proveniencji greckiej, Radę Rabinów Amerykańskich oraz wielu przedstawicieli uczelni wyznaniowych. Por. *The Joint Appeal in Religion and Science: Statement by Religious Leaders at The Summit on Environment*, w: M. E. Tucker, *Worldly Wonder...*, s. 118–119; por. także: L. L. Rasmussen, *Cosmology and Ethics*, w: *Worldviews and Ecology. Religion, Philosophy, and the Environment*, red. M. E. Tucker, J. A. Grim, Orbis Books, Maryknoll 1994, s. 176.

¹⁷ *Joint Appeal by Religion and Science for the Environment, Declaration of The 'Mission to Washington'*, w: *This Sacred Earth*, red. R. S. Gottlieb, New York and London, Routledge 1996, s. 640–642.

nie zreflektujemy, wiele spośród naszych obecnych działań naraża na poważne ryzyko przyszłość ludzkości, planety, królestwa zwierząt, co może doprowadzić do takich zmian w świecie ożywionym, że niemożliwe będzie podtrzymanie na Ziemi życia, jakie znamy. Jeśli pilnie nie dokonamy fundamentalnych zmian, nasz aktualny kurs doprowadzi do kolizji¹⁸.

Innym interesującym zjawiskiem angażowania się religii w kwestie ekologiczne jest powstawanie i dynamiczny rozwój organizacji ekologicznych o religijnej proveniencji. Począwszy od 80. lat XX w. organizacje takie powstają w wielu tradycjach religijnych, należy jednak zauważyć, że większość z nich powstała w środowiskach chrześcijańskich. Wiele spośród nich ma charakter międzywyznaniowy i międzyreligijny. Do najbardziej znanych i dynamicznie działających organizacji tego typu należą:

- *Religion, Science and The Environment* (RSE) — zostało założone w roku 1988 przez prawosławnego Patriarchę Konstantynopola Bartłomieja I — ma charakter międzyreligijny.
- *National Religious Partnership for the Environment* (NRPE) — powstało w roku 1993 w USA, płaszczyznę współpracy wyznacza uznanie Biblii za świętą księgę. Oficjalnymi członkami NRPE są:
 - U.S. Conference of Catholic Bishops
 - National Council of Churches U.S.A.
 - Evangelical Environmental Network
 - Coalition on the Environment and Jewish Life.
- *Christian Ecology Link* (CEL) — powstało w roku 1982 w celu wspierania i koordynacji działalności wszystkich chrześcijańskich organizacji ekologicznych w Wielkiej Brytanii.
- *Catholic Ecology Forum Europe* (CEFE) powstało w roku 1999 z inicjatywy Konferencji Biskupów Europejskich w celu ochrony przyrody.
- *European Christian Environmental Network* (ECEN) — od swego powstania w roku 1998 wspomaga europejskie Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie zaangażowane w działalność środowiskową.

Osobną kategorią są inicjatywy, u podstaw których nie leżą religijne inspiracje, ale ich celem jest pomoc religiom w działaniach na rzecz ochrony środowiska naturalnego. Do najbardziej znanych inicjatyw tego typu należą:

- *Alliance for Religion and Conservation* (ARC) — założone w 1995 z inicjatywy księcia Filipa. ARC stanowi płaszczyznę współpracy 11 światowych religii w walce z kryzysem ekologicznym.
- *Forum on Religion and Ecology* (FORE) — to powstałe w roku 1998 na Uniwersytecie Harvarda forum gromadzące informacje i prowadzące badania na styku religii i ekologii.

¹⁸ Union of Concerned Scientists, *World Scientists' Warning to Humanity*, w: M. E. Tucker, *Worldly Wonder...*, s. 124.

5. RELIGIJNA DIAGNOZA PRZYCZYN KRYZYSU EKOLOGICZNEGO

Za przykład refleksji nad istotą kryzysu ekologicznego dokonywanej w środowisku religijnym może służyć *Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju* z 1.01.1990 r., w którym papież Jan Paweł II kieruje do ludzi dobrej woli na całym świecie następujące słowa: „Dziś kwestia ekologiczna nabrała tak poważnych rozmiarów, że odwołuje się do odpowiedzialności właściwie wszystkich ludzi. Złożoność jej aspektów (...) wskazuje na potrzebę zjednoczenia wysiłków w celu ustalenia konkretnych obowiązków i zadań, jakie należą do jednostek, narodów, państw i całej międzynarodowej wspólnoty. Wysiłki te nie tylko idą w parze z działaniami na rzecz prawdziwego pokoju, ale obiektywnie je potwierdzają i umacniają. Patrząc na kwestię ekologiczną w szerszej perspektywie pokojowego współżycia w społeczeństwie ludzkim, łatwiej jest uświadomić sobie wielką wagę przesłania, jakie płynie do nas z ziemi i z atmosfery: porządek, który panuje we wszechświecie, wymaga szacunku; osoba ludzka, obdarzona możliwością wolnego wyboru, jest głęboko odpowiedzialna za zachowanie tego porządku, również dla dobra przyszłych pokoleń. Kryzys ekologiczny — powtarzam — jest problemem moralnym” (nr 14).

Na moralny wymiar kryzysu ekologicznego wskazują także reprezentanci islamu. Seyyed Hossein Nasr w licznych publikacjach pisze o duchowym źródle kryzysu ekologicznego: „Ziemia krwawi z powodu ran zadanych jej przez ludzkość, która nie żyje już w harmonii z Niebem, a w związku z tym nieustannie zmagą się z ziemskim środowiskiem. (...) Kryzys środowiskowy obejmuje obecnie całą Ziemię. (...) Rola religii w rozwiązaniu istniejącego kryzysu pomiędzy człowiekiem i przyrodą jest więc kluczowa”¹⁹.

Jednym z głównych powodów nieodpowiedzialnego traktowania przez człowieka stworzonego świata jest — zdaniem Nasr’a — desakralizacja świata: „Ochrona świętości życia wymaga ponownego przypomnienia sobie o duchowym wymiarze natury. Oznacza to re-sakralizację natury, jednak nie w znaczeniu nadawania jej wymiaru sakralnego, co znajduje się poza możliwościami człowieka, ale przez odstawienie zasłony ignorancji i pychy, które ukryły świętość natury przed wzrokiem istotnej części ludzkości”²⁰. Nasr wskazuje też na instrumentalne traktowanie przyrody i brak odpowiedzialności człowieka w relacjach wobec przyrody: „... przyroda jest obecnie postrzegana jako coś, co ma dostarczyć radości i może być wykorzystane do granic możliwości. Zamiast być traktowana jak poślubiona żona, która dostarcza mężowi licznych korzyści, ale jednocześnie, za którą jest on odpowiedzialny, dla nowożytnego człowieka przyroda stała się jak prostytutka, którą można wykorzystać bez jakichkolwiek zobowiązań i poczucia odpowiedzialności względem niej. Problemem stała się kondycja prostytuowanej

¹⁹ S. H. Nasr, *Religion and the Order of Nature*, Oxford University Press 1996, s. 3.

²⁰ Tamże, s. 7.

przyrody, która uniemożliwia dostarczanie dalszych przyjemności. Co przyczyniło się do tego, że wielu zaczęło niepokoić się jej stanem”²¹.

Podobną, duchową diagnozę przyczyn kryzysu ekologicznego stawia Dalai Lama: „Moim zdaniem, najważniejszą kwestią dla skutecznej ochrony środowiska naturalnego jest przywrócenie człowiekowi wewnętrznej harmonii”²². „Pokój i przetrwanie życia na ziemi, w formie jaką znamy, jest zagrożone przez działalność człowieka pozbawioną humanitarnych wartości. Zanieczyszczenie przyrody jest wynikiem ignorancji, chciwości i braku szacunku dla innych żyjących istot”²³.

6. RELIGIJNE INICJATYWY WALKI Z ZAGROŻENIAMI ŚRODOWISKA PRZYRODNICZEGO

Oprócz podjęcia próby analizy przyczyn kryzysu ekologicznego, liderzy religijni podają także konkretne rozwiązania. Przykładem takiej inicjatywy był międzyreligijny Szczyt Klimatyczny w Uppsali (30 listopada 2008), gdzie zebrało się niemal 30 liderów światowych religii, którzy w perspektywie zbliżającego się szczytu klimatycznego w Kopenhadze zwrócili się do liderów politycznych z apelem, w którym proponują²⁴:

- natychmiastowe i znaczne ograniczenia emisji CO₂ w bogatych krajach (zmniejszenie emisji o 40% do roku 2020, o 90% do roku 2050 w stosunku do poziomu emisji w roku 1990);
- wprowadzenie narodowych uregulowań prawnych zobowiązujących do redukcji emisji CO₂ w krajach bogatych;
- wymierne i weryfikowalne akcje zmierzające do zmniejszenia szkodliwych emisji w krajach z szybko rozwijającą się ekonomią;
- powszechne udostępnienie zaawansowanej technologii dla krajów o niskiej kulturze technicznej;
- ekonomiczny system motywacyjny zachęcający kraje rozwijające się do „czystego” rozwoju swojej ekonomii;
- dostosowanie do zmian klimatycznych. Zgodnie z zasadą odpowiedzialności i możliwości, poszczególne kraje muszą zagwarantować wsparcie krajom ubogim.

Inną interesującą inicjatywą wyrosłą ze środowisk religijnych jest *What Would Jesus Drive* (WWJDrive), która jest szeroką kampanią społeczną dotyczącą

²¹ Tenze, *The Problem*, w: *Worldviews, Religion, and the Environment. A Global Anthology*, red. R. C. Foltz, Thomson Wadsworth 2003, s. 20.

²² Dalai Lama, *Ecology and the Human Heart*, <www.tibet.com/Eco/dleco3.html>, (data dostępu: 7.05.2009).

²³ Tenze, *An Ethical Approach to Environmental Protection*, <www.tibet.com/Eco/dleco1.html>, (data dostępu: 7.05.2009).

²⁴ Por. *The Uppsala Interfaith Climate Manifesto 2008 Faith traditions addressing Global Warming*, <www.svenskakyrkan.se/default.aspx?di=173302#>, (data dostępu: 16.10.2012).

zmian klimatycznych przeprowadzoną na terenie USA. Ta kampania edukacyjna została zapoczątkowana 20 listopada 2002 roku w Detroit przez *Evangelical Environmental Network* (EEN). Celem kampanii było uświadomienie chrześcijanom i wyznawcom innych religii, że istnieje ścisły związek między dokonywanym przez nich wyborem środka transportu, a takimi zagadnieniami, jak zdrowie, ocieplenie klimatyczne i rosnące uzależnienie od paliw kopalnych. Kampania miała uświadomić wiernym, że troska o środowisko naturalne jest nowym sposobem realizacji przykazania miłości bliźniego²⁵.

W okresie od listopada 2002 do kwietnia 2003 r. kampania WWJDrive nabrała szerokiego rozgłosu. W okresie tym ukazało się w mediach ponad 4 tys. informacji na temat kampanii:

- Prasa: ukazało się około 1900 artykułów na terenie całych Stanów Zjednoczonych, włączając w to cykle artykułów zamieszczone w prestiżowych i wysokonakładowych dziennikach, jak „Wall Street Journal”, „New York Times”, „Washington Post”, „Associated Press”.
- Ogólnonarodowe stacje telewizyjne: informacje o WWJDrive były wielokrotnie emitowane przez takie stacje telewizyjne, jak ABC; NBC; Fox News; CNN.
- Lokalne stacje telewizyjne: wyemitowały ponad 400 lokalnych programów telewizyjnych promujących kampanię WWJDrive.
- Rozgłośnie radiowe: zrealizowano tysiące programów radiowych na temat kampanii ekologicznej WWJDrive promowanej przez amerykańskich chrześcijan.
- Media chrześcijańskie: przedstawiły tysiące audycji radiowych i artykułów prasowych promujących kampanię WWJDrive.
- Media Międzynarodowe: Kampania WWJDrive została zauważona przez stacje telewizyjne, rozgłośnie radiowe oraz prasę w Wielkiej Brytanii, Francji, Niemczech, Hiszpanii, RPA oraz wielu innych krajach.

1 maja 2003 roku 90 liderów różnych Kościołów chrześcijańskich i przedstawicieli innych religii podpisało petycję WWJDrive, w której, stawiając pytanie: Czym jeździłby Jezus?, potwierdzają swoje chrześcijańskie zobowiązania do troski o stworzenie poprzez zmianę przyzwyczajeń komunikacyjnych. Sygnatariusze petycji zobowiązują się w niej do²⁶:

- częstszych spacerów, używania rowerów, unikania samotnej jazdy samochodem oraz częstszego używania komunikacji publicznej;
- kupowania produktów energooszczędnych oraz takich pojazdów, które — spełniając nasze potrzeby — możliwie najmniej zaturują środowisko;

²⁵ Por. *What Would Jesus Drive?, Welcome, Introduction, & Background*, <www.whatwouldjesusdrive.org/intro.php>, (data dostępu: 11.05.2009).

²⁶ Por. *What Would Jesus Drive?, What Leaders Are Saying*, <www.whatwouldjesusdrive.org/action/call.php>, (data dostępu: 11.05.2009).

- informowania innych na temat moralnego wymiaru wyboru środka transportu;
- zachęcania producentów samochodów do stosowania technologii przyjaznych środowisku;
- przynaglenia polityków do wspierania publicznych środków transportu oraz finansowania badań nad rozwojem nowych technologii, które zmniejszą emisję zanieczyszczeń i ograniczą zużycie paliw kopalnych.

Innym przykładem podjęcia konkretnych działań zmierzających do przeciwdziałania degradacji środowiska naturalnego jest amerykańska międzyreligijna inicjatywa *Interfaith Power and Light* (IP&L) określana także jako *Regeneration Project*. Głównym jej celem jest pomoc ludziom wierzącym w dostrzeżeniu i podjęciu przez nich odpowiedzialności za troskę o stworzenie. Specyfiką tej organizacji jest mobilizacja lokalnych liderów religijnych do zaangażowania się w przeciwdziałanie zmianom klimatycznym. Kampanię tę zainicjował amerykański Kościół Episkopalny w roku 1998, stopniowo włączało się w nią coraz więcej Kościołów chrześcijańskich i innych związków wyznaniowych. Obecnie IP&L działa na terenie 36 stanów i zrzesza kilkanaście tysięcy parafii i różnego typu grup religijnych²⁷.

Podmioty uczestniczące w projekcie mogą liczyć na znaczne zniżki w przypadku realizacji ekologicznych inwestycji. W ramach projektu zachęca się do oszczędności energii poprzez:

- stosowanie energooszczędnej technologii;
- montowanie paneli słonecznych i generatorów wiatrowych;
- edukację na rzecz zmiany stylu życia.

Jednym z wiodących stanów zaangażowanych w IP&L jest Kalifornia. Raporty przedstawione przez *California Interfaith Power and Light* (CIP&L) są imponujące i pokazują skalę wprowadzonych zmian. Raport z działalności CIP&L obejmujący jedynie rok 2007 podaje następujące dane dotyczące samej tylko Kalifornii²⁸:

- zmniejszenie zużycia energii o 10 661 136 kWh;
- montaż 46 669 żarówek energooszczędnych;
- produkcja 1 118 000 kW odnawialnej energii;
- opłaty za energię elektryczną podmiotów zrzeszonych w CIP&L zmniejszyły się w roku 2007 o 1,4 mln dolarów;
- zmniejszenie emisji CO₂ o 6 211 ton, co jest równoważne zasadzeniu lasu na powierzchni 755 hektarów;
- w 49% parafii zrzeszonych w CIP&L wygłoszono kazania poświęcone ekologicznemu stylowi życia;

²⁷ Por. The Regeneration Project, *Your State*, <www.theregenerationproject.org/State.htm>, (data dostępu: 16.10.2012).

²⁸ Por. California Interfaith Power & Light, *Counting Carbs: Emissions Reduction Report 2007*, <www.interfaithpower.org/CIPLAnnualReport2007.pdf>, (data dostępu: 9.05.2009).

- 24% uczestników kampanii zorganizowało dla swoich wiernych programy edukacyjne na temat globalnego ocieplenia.

Zagadnienia ekologiczne są obecnie podejmowane nie tylko przez naukowców i teologów, ale także przez przywódców religijnych: papieży, biskupów, głównych rabinów, mistrzów medytacji, rektorów uniwersytetów wyznaniowych, dyrektorów wiodących religijnych instytutów badawczych oraz osoby publiczne. Wszyscy oni zgodnie nawołują do zmiany postawy względem środowiska naturalnego. „Ekologiczna faza” dzisiejszych religii spowodowała wzrost świadomości licznych wyznawców wielu religii, motywując ich do większej aktywności politycznej i społecznej na rzecz ochrony środowiska naturalnego. Dla ogromnej grupy ludzi wierzących stało się oczywiste, że natchnione słowa na temat „troski o Boże stworzenie” lub „współczucia dla wszystkiego, co odczuwa” nie zostaną wprowadzone w życie, dopóki nie nastąpią fundamentalne zmiany w sposobie produkcji, konsumpcji i oszczędności energii²⁹.

7. ZAKOŃCZENIE

Zmianę stosunku ludzi religii do środowiska naturalnego oraz dostrzeżenie moralnego wymiaru tego stosunku dobrze ilustruje opublikowany przez Waltera Lowdermilk jeszcze w 1940 roku artykuł *The Eleventh Commandment*. W trakcie piętnastomiesięcznej podróży po Bliskim Wschodzie i Europie Lowdermilk badał rolę degradacji środowiska podczas upadku przednowożytnych cywilizacji. Uważał, że „władzowanie ziemią” jest ważnym religijnym obowiązkiem: „Mojżesz w ciągu tych czterdziestu lat spędzonych na pustyni nie przewidział żywotnej potrzeby dodatkowego przykazania dla uregulowania relacji i odpowiedzialności człowieka względem Matki Ziemi, której uprawa i plon musi wykarcić wszystkie pokolenia. (...) jedenaste przykazanie powinno uzupełnić potrójną odpowiedzialność człowieka: względem Stwórcy; względem innych członków rodzaju ludzkiego oraz względem Matki Ziemi. Takie przykazanie powinno mieć następujący kształt: «XI. Oddziedzisz świętą ziemię jako wierny władca, ochraniając jej zasoby i płodność z pokolenia na pokolenie. Będziesz ochraniał pola od erozji gleby, płynące wody od wyschnięcia, lasy od dewastacji i wzgórza od nadmiernego wypasania przez trzody, tak by twoi potomkowie cieszyli się obfitością. Jeśli którekolwiek ‘będziesz’ odrzucisz w swoim władzowaniu ziemią, wówczas żyzne pola staną się bezpłodną kamienistą glebą, a rzeki staną się korytami ścieków, liczba twoich potomków zmniejszy się, będą żyć w nędzy lub zupełnie znikną z powierzchni ziemi»”³⁰.

²⁹ Por. R. S. Gottlieb, *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, Oxford University Press 2006, s. 7.

³⁰ W. C. Lowdermilk, *The Eleventh Commandment*, w: *Worldviews, Religion, and the Environment...*, s. 12.

Wydaje się, że jedyną szansą na przeżycie ludzkości i uniknięcie śmierci, podobnie jak stało się to w przypadku Izraela, jest pojawianie się kolejnych „Mojżeszów”, którzy przekonają ludzkość o konieczności przestrzegania *Jedenastego Przykazania*. Ta nowa norma moralna wydaje się konieczna, jeżeli ludzkość ma mieć przyszłość. Człowiek musi stawać się coraz bardziej odpowiedzialnym włodarzem, który dobrze wywiązuje się z powierzonych mu obowiązków. Stan zagrożenia i skala zniszczeń środowiska przyrodniczego wymuszają współpracę wszystkich potencjalnych partnerów. Religie są partnerem, którego możliwości napawają optymizmem, a coraz większe zaangażowanie ludzi wiary w troskę o przyrodę stanowi nadzieję na przezwycięzenie kryzysu przyrody i człowieka.

RELIGIOUS SOURCES OF CONCERN FOR THE ENVIRONMENT

Summary

The present state of the environment forces us to find any possible allies in the fight against the ecological crisis. It is religions that are new and important allies in this fight. Religions contribute to shaping ecological attitudes in multiple ways. Statistical research shows that a large proportion of the human population is religious, and finds religion an important part of its everyday life. Thus, the involvement of religious leaders in fostering concern for the environment could be a vital factor bringing about changes in people's attitudes toward the environment. Furthermore, religions are helpful in analyzing the causes of the ecological crisis; they strengthen the case for environmental protection, and engage in environmental projects and lobbying for the environment.

Keywords: ecological crisis, eco-philosophy, religion, ecology

Nota o Autorze: ks. dr Ryszard F. Sadowski SDB jest adiunktem przy Katedrze antropologii środowiskowej w Instytucie Ekologii i Bioetyki Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W swoich badaniach koncentruje się wokół zagadnień związanych z filozoficzną refleksją nad kryzysem ekologicznym oraz rolą religii w przezwyciężaniu tego kryzysu.

Słowa kluczowe: kryzys ekologiczny, ekofilozofia, religia, przyroda

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

SEMINARE
t. 33 *2013* s. 95–114

SUE RALPH
School of Education University of Northampton

DO WE REALLY WANT TO INCLUDE DISABLED PEOPLE IN SOCIETY?

1. INTRODUCTION

This paper is concerned with raising questions, about what we think and feel about disabled people and consequently how we treat people who have additional needs or disabilities. I would suggest how we feel about disabled people determines how we behave towards them. Many countries have introduced the concept of inclusive education and have laws which are designed to prevent discrimination against people who have additional needs and disabilities. In the UK these include the Disability Discrimination Act (DDA) from 1995¹ now replaced by the Equality Act (2010)². The DDA made it unlawful to discriminate against people with disabilities in relation to employment, the provision of goods and services, education and transport. Additionally the Act defined duties placed on service providers requiring „reasonable adjustments” to be made when providing access to goods, facilities, services and premises. The core concepts in this Act centred around „less favourable treatment” and the failure to make a „reasonable adjustment” and take an „active approach that requires employers, schools and service providers to take steps to remove barriers from participation by disabled people”³.

In addition there is a duty to promote positive images of disabled people and to combat stereotypes. These concepts have now been incorporated in the Equality Act 2010. As you will appreciate what constitutes a „reasonable adjustment” and „less favourable treatment” still causes great debate. These concepts have been incorporated into the Equality Act 2010 which makes it illegal for

¹ See the Disability Discrimination Act (1995), <<http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1995/50/contents>>, (accessed: 21.08.2012).

² See the Equality Act (2010), <<http://www.legislation.gov.uk/ukpga/2010/15/contents>>, (accessed: 12.08.2012).

³ G. Hills, *The Equality Act for Educational Professionals: A simple guide to disability inclusion in schools*, Routledge, Abingdon 2012, p. 2–3.

educational institutions to discriminate against disabled people for reasons related to their disability. Under the Act educational institutions are required to make „reasonable adjustments” to allow all people regardless of disability to take part in all the institution’s activities. The concept of „less favourable” treatment means that in all cases comparisons need to be made with how non-disabled people would be treated in the same situation.

These concepts about how the disability discrimination legislation applies to educational organisations can be illustrated by the following example taken from Hills: „A pupil with Tourette’s Syndrome is admitted to a (mainstream) school. The school wants the pupil to have all their lessons in a separate room in case they distract other children with their involuntary noises and body movements (which is an intrinsic part of their disability). The school also claims that the inclusion of the pupil is causing significant disadvantage for the provision of efficient education for other children”⁴. The question here is would this less favourable treatment be related to the child’s disability? Hills suggests the answer would be „yes” because the reasons provided for segregation, are an intrinsic part of the disability. In suggesting that other children’s education may be affected this is based on assumptions about the child’s and the other pupil’s reactions. This is likely to be unlawful discrimination as there is no substantial reason for suggesting this could happen. She says: „The treatment that the child was to receive has to be compared with the treatment that other pupils would receive who did not make involuntary noises and body movements. This child would be isolated from the curriculum and from their peers in a way that others would not. So, for a reason that relates to their disability, this child is being treated less favourably than another child to whom that reason does not apply”⁵.

There are many policy documents and academic papers which promote the ideas of inclusive education and which also examine the barriers to inclusion in education such as: *The Index for Inclusion*⁶; *Examining pre-service teachers’ attitudes towards children with autism in the USA*⁷; *Investigating the attitudes of head teachers of Cypriot primary schools towards inclusion*⁸; *Student teachers’ attitudes and beliefs about inclusion and inclusive practice*⁹; *Student*

⁴ Ibidem, p. 14.

⁵ Ibidem, p. 71.

⁶ T. Booth, M. Ainscow, *The Index for Inclusion. Developing and learning for participation in schools*, Centre for Studies on Inclusive Education, Bristol 2002, p. 1–102.

⁷ See M. Park, M. Chitiyo, Y. S. Choi, *Examining pre-service teachers’ attitudes towards children with autism in the USA*, *Journal of Research in Special Educational Needs* 10(2010)2, p. 107–114.

⁸ See K. Hadjikakou, M. Mnasonos, *Investigating the attitudes of head teachers of Cypriot primary schools towards inclusion*, *Journal of Research in Special Educational Needs* 12(2012)2, p. 66–81.

⁹ See N. Beacham, M. Rouse, *Student teachers’ attitudes and beliefs about inclusion and inclusive practice*, *Journal of Research in Special Educational Needs* 12(2012)1, p. 3–11.

Teachers' Attitudes Towards the Variables affecting teachers' attitudes towards inclusive education in Bangladesh¹⁰; Conceptions of inclusion and inclusive education: a critical examination of the perspectives and practices of teachers in Poland¹¹; Factors related to teachers' attitudes towards the inclusive education of students with severe intellectual disabilities in Riyadh, Saudi, Arabia¹²; and „My colleagues wear blinkers If they were trained, they would understand better. Reflections on teacher education on inclusion in Cyprus”¹³.

Many disability organisations in the UK currently stress the definitions of inclusion in their publicity. For example, The Council for Disabled Children (CDC) state: „We believe disabled children and young people should enjoy the same rights and opportunities as other children; All disabled children communicate and have a right to have their views heard; The views of disabled children and young people and their families are vital to the development of an inclusive society. All disabled children and young people should be fully included in every aspect of society”¹⁴. So what does this tell us? Why is it necessary to make these statements? I would suggest we are being told that there are still problems about everyone accepting and understanding the concept of inclusion. Although we might claim to be an inclusive society there are still great obstacles and barriers preventing us achieving full inclusion. So I ask the following questions in this paper:

- Do we really want to include disabled people in our schools, colleges/societies?
- What is an inclusive society?
- Do we really include disabled people as equal members of our society?
- Do we really feel they can add to the richness of our schools/universities?

A good indication of how a society views disability and disability issues is to look at what and how the media report it¹⁵. The mass media are powerful. So,

¹⁰ See M. Ahmmed, U. Sharma, J. Deppeler, *Variables affecting teachers' Attitudes towards inclusive education in Bangladesh*, Journal of Research in Special Educational Needs 12(2012)3, p. 132–140.

¹¹ See A. Starczewska, A. Hodgkinson, G. Adams, *Conceptions of inclusion and inclusive education: a critical examination of the perspectives and practices of teachers in Poland*, Journal of Research in Special Educational Needs 12(2012)3, p.162–169.

¹² See T. A. Alquraini, *Factors related to teachers' attitudes towards the inclusive education of students with severe intellectual disabilities in Riyadh, Saudi Arabia*, Journal of Research In Special Educational Needs 12(2012)3, p. 170–182.

¹³ S. Symeonidou, H. Phtiaka, *My colleagues wear blinkers... If they were trained, they would understand better. Reflections on teacher education on inclusion in Cyprus*, Journal of Research in Special Educational Needs 2012, DOI: 10.1111/j.1471–3802.2012.01234.x.

¹⁴ *Council for Disabled Children Publicity Leaflet*, Council for Disabled Children, London 2010, <<http://www.councilfordisabledchildren.org.uk/who-we-are/our-vision-and-values>>, (accessed: 19.02.2013).

¹⁵ See L. Wood, *Media representation of disabled people: A critical analysis*, 2012, <<http://www.disabilityplanet.co.uk/critical-analysis.html>>, (accessed: 11.01.2013); B. Haller, *News coverage of disability issues: A final report for the Center for an Accessible Society*, Center for an

does the media encourage an inclusive society? The following questions should be asked:

- How are disabled people/ disability issues reported?
- What sort of issues are reported?
- Why are they reported?
- What is newsworthy?

Haller, Ralph and Zaks in a study to determine how the US news report the disability, autism, point out that the „news media is a major source of information about the society in which we live and much research has confirmed the place of news media as agents in the social construction of reality and in the creation of a societal worldview”¹⁶. They argue, that the reporting of disability issues in general has tended to follow the medical model of disability and common themes reported. These include the reporting of:

- medical and other controversies,
- causes,
- cures,
- symptoms and associated behaviours¹⁷.

Disabled people are not often asked to speak for themselves they are usually „talked about”. They are not in control of disability related coverage as they are rarely used as sources in news stories. Those that are, are usually seen in local rather than national news stories¹⁸.

Wood emphasises that the media as an industry is critical in disseminating information to the world and suggests that the „influence the media holds over society [...] has contributed to the discrimination of disabled people” in the following areas¹⁹:

1. By using the medical model of disability, impairments have been reinforced and thus the focus is on the disability. Disabled people are defined by their impairment.
2. The media relies on stereotypes many of which they have created. This portrays disabled people in a negative and powerless manner.
3. The role of media influences; political agendas, the intended audience and current societal trends. „Reality” is created by a small group of people who

Accessible Society, San Diego 1999, (Part of Grant No. H133A980045 from the National Institute on Disability and Rehabilitation Research); B. Haller, S. Ralph, *Profitability, Diversity, and Disability Images in Advertising in the United States and Great Britain*, Disability Studies Quarterly 21(2001)2, <<http://dsq-sds.org/article/view/276/301>>, (accessed: 19.02.2013).

¹⁶ B. Haller, S. Ralph, Z. Zaks, *Confronting obstacles to inclusion: How the US news media report disability*, in: *Confronting obstacles to inclusion: International responses to developing inclusive education*, ed. R. Rose, Routledge, Abingdon 2010, p. 9–30.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ See B. Haller, *News coverage of disability issues ...*

¹⁹ See L. Wood, *Media Representation of ...*

make the decisions about what to report and how to report issues. „Editors, producers, programmers and budget controllers are swayed by their own opinions of disability and what they believe will bring in audiences”, hence the use of stereotypes.

4. The use of negative terminology; language and images about disability and
5. The lack of disabled people employed in the media and the effect of media on disabled people.

This view is supported by Haller, Ralph and Zaks who argue that „the attitudes perpetuated in the news media act as barriers towards the inclusion of disabled people in mainstream society”²⁰. They analysed stories about autism from four major US newspapers to see how the news media are creating „reality” about the disability — autism. Four main themes were identified in their research:

1. Autism is about conflict, controversy and tragedy, for example, with parents who think vaccines ruined their children on one side and scientists who say that is not true on the other;
2. Language used about autism misinterprets it and/or stigmatises it, i.e. it is linked to other disabilities such as intellectual disabilities (which is often not the case), or a sense of hopelessness for families;
3. Autism causes bizarre behaviour. Many stories, whatever their main reason for being newsworthy contain a description of bizarre behaviour.
4. How people with autism function in society. This was not a particularly prevalent news frame but there were a few stories about how people with autism engaged with society²¹.

They found that „the majority of stories examined about autism, whatever the topic being covered, have a section which gives examples of bizarre behaviour, usually to introduce the story. Thus, the story focuses the reader’s attention on the negative characteristics of children with autism. The news frame links to the medical model of disability which is concerned with what is wrong with them, what are the causes, who can society blame and the media’s obsession with finding a cure”²². The bizarre behaviour is covered in the following story: „One story which has as part of its title »separating fact from fear as the courts and Hollywood wade in« begins with a description of a young boy with autism. You wonder what he thinks. The little boy who flaps his arms and bangs his head. Who bristles at the touch of wool, and covers his ears when balloons go »pop«!. The boy who doesn’t respond to his name and will never say, »I love you«. Despite the positive title, the usual topics are covered such as, the increasing numbers of

²⁰ B. Haller, S. Ralph, Z. Zaks, *Confronting Obstacles to Inclusion ...*, p. 9.

²¹ *Ibidem*, p. 14–22.

²² *Ibidem*, p. 9.

children in the US with autism, the refuelled controversy about the relation of autism to vaccines, the causes and finding a cure²³.

In reporting autism, the news frames which ignore, devalue or misrepresent disability issues thus perpetuate the beliefs of the dominant able bodied culture which disability studies scholars call „abelism²⁴. This narrative frame presents people with autism as disadvantaged or having a worthless status²⁵ and who depend on the state or society for social and economic support. This is considered to be a gift and not a right.

In a report commissioned by Inclusion London, the Glasgow Media Group analysed the way in which the media were reporting disability and how this impacted on the public's attitude towards disabled people. Media coverage was compared and contrasted in five papers in 2010/11 with a similar period in 2004/5. There were some significant differences mainly due to the policies towards incapacity benefits of the UK Coalition Government. The researchers found an increase in the reporting of disability in the print media but there was an „increased politicalisation” the coverage²⁶. The main increase in stories focused on fraud and disability benefit. Benefit fraud was the most popular theme mentioned when members of the research focus groups were asked to describe a typical story about disability. An increase in the number of articles reporting the „claimed burden disabled people are alleged to have placed on the economy — with some articles even blaming the recession itself on incapacity benefit claims²⁷ were written. Briant, Watson, and Philo found that the benefit fraud stories were impacting on people's perceptions and views of disability related benefits, with all focus group members claiming that levels of fraud were much higher than in reality. These claims they justified by references to newspaper articles they had read. The articles contained a significant increase in the use of pejorative language to describe disabled people. Scrounger, cheat, skiver and the suggestion that living on incapacity benefit had become what was called a „lifestyle choice”. These changes the authors of the report say „reinforced the idea of disabled claimants as »undeserving«²⁸. There was a reduction in the proportion of articles which describe disabled people in sympathetic and deserving terms. „Real life” stories,

²³ Ibidem, p. 19.

²⁴ R. Martin, *Fiona Pilkington inquest: How ableism can lead to suicide*, (1st October, 2009), <<http://globalcomment.com/2009/fiona-pilkington-inquest-how-ableism-can-lead-to-suicide/>>, (accessed: 21.08.2012); F. K. Campbell, *Refusing able(ness): A preliminary conversation about abelism*, M/C Journal 11(2008)3, (accessed: 19.01.2009).

²⁵ J. E. Weeber, *What could I know of racism?*, Journal of Counselling and Development 77(1999)1, p. 20–24.

²⁶ See E. Briant, N. Watson, G. Philo, *Bad news for Disabled: People: How the newspapers are reporting disability*, Strathclyde Centre for Disability Research and Glasgow Media Unit, University of Glasgow, Glasgow 2011, p. 4.

²⁷ Ibidem, p. 5.

²⁸ Ibidem.

which refer to disabled people getting on with their lives are also reduced as are stories and people with „mental ill health conditions and other »hidden« impairments were more likely to be presented as »undeserving«²⁹. Articles which were rare included; those which explore the political and socio economic context of disability and which explore the impact that the Coalition Government’s cuts will have on disabled people. A decrease in the reference to discrimination against disabled people or other contextualising issues was reported. The report found that disabled people felt threatened by the way that disability issues were being reported³⁰.

Walker reports that six of the UK’s biggest disability groups have claimed that the „Government’s focus on alleged fraud and over claiming to justify cuts in disability benefits has caused an increase in resentment and abuse directed at disabled people”³¹. He reports that the groups have suggested that the Governments’ „fairness for taxpayers” has „fostered the notion that disabled people are a separate group who don’t contribute”. This would support the increased number of disability hate crimes reported. Disabled people experience more violence and hostility than other groups³². Disability hate crime is definitely on the agenda. This is defined by Quarmby, 2008 as „an extreme articulation of the prejudice and discrimination faced on a day to day basis” and given the name „disablism” which SCOPE (a charity concerned with disability) defines as „discriminatory, oppressive or abusive behaviour arising from the belief that disabled people are inferior to others”³³.

Prejudice against disabled people, Quarmby says is „rooted in the view that disabled people are inferior; in some cases less than human” and this can lead to them being abused, harassed, attacked, humiliated and even killed since their lives „are considered less valuable than other people’s lives”³⁴. There are many examples of instances of disability hate crime. For example: „In August 2007 Brent Martin, a young man with learning disabilities, was viciously attacked and murdered for a £5 bet. Before his death, his three attackers partially stripped him, chased him through the streets and sustained him to an attack in four different

²⁹ E. Briant, N. Watson, G. Philo, *Bad news for Disabled ...*, p. 4.

³⁰ *Ibidem*, p. 4–5.

³¹ P. Walker, *Benefit cuts are fuelling abuse of disabled people, say charities*, Guardian, 05. 02. 2012, <<http://www.guardian.co.uk/society/2012/feb/05/benefit-cuts-fuelling-abuse-disabled-people>>, (accessed: 11.01.2013).

³² Equality and Human Rights Commission, *Promoting the Safety and Security of Disabled People*, April 2009, <http://www.equalityhumanrights.com/uploaded_files/publications/promoting_safety_security_er.pdf>, (accessed: 09.08.2012).

³³ *Getting away with murder: Disabled people’s experience of hate crime in the UK*, eds. K. Quarmby, R. Scott, Scope, London 2008, p. 4, <http://www.scope.org.uk/sites/default/files/pdfs/Campaigns_policy/Scope_Hate_Crime_Report.pdf>, (accessed: 11.01.2013).

³⁴ *Ibidem*, p. 4.

locations”³⁵. Scope has produced a hate crime dossier in which few people were charged with DHC and many go unreported. Disability Now, (ongoing blog). Stephen Otter, who was responsible for equity, diversity and human rights for the Association of Chief Police Officers said that the police took the issue of hate crime seriously but went on to say: „When you’re a police officer on the front line, you’re dealing with people in the severest of need and sometimes what can be overlooked is their learning disability or a mental illness, because they’re sometimes hidden behind all sorts of factors”³⁶. What does this mean for an inclusive society? Another case of failure of the police to recognise a disability Hate crime is the story concerning Fiona Pilkington and her disabled daughter, Francesca. This did receive some press coverage in the UK. Fiona killed herself and her daughter (who had learning disabilities) after years of abuse in October, 2007. The local police recorded the complaints from Mrs Pilkington as „anti social behaviour” and not as a disability hate crime even though the abuse targeted Francesca’s disability³⁷. Despite over 33 complaints to the local police, Fiona was ignored and in desperation killed herself and her daughter by setting the car they were in on fire. Police officers failed to recognise a severe case of disability hate crime³⁸.

Nicky Clarke, a Disability Rights Campaigner maintains that abuse starts by bullying with verbal abuse and always needs to be challenged³⁹. Disability bullying is a common problem. Research by Mencap found that eight of out ten disabled children were bullied⁴⁰. With the advances in technology, the uses of social media such as Face book, and the wide availability of mobile phones, an introduction of cyber bullying has been seen⁴¹. In a BBC news report on 20th June 2011, David Cameron the British Prime Minister has been widely reported for his comments about Tourette’s syndrome. He said, „that sitting opposite Ed Balls, the shadow chancellor, during prime minister’s questions is »like having

³⁵ Ibidem, p. 3.

³⁶ BBC, 20th June, 2011, <<http://www.bbc.co.uk/news/mobile/uk-13836337>>, (accessed: 11.01.20132).

³⁷ Disability Now (ongoing blog), *The hate crime dossier-disability now*, <<http://www.disabilitynow.org.uk/>>, (accessed: 03.08.2012).

³⁸ J. Bingham, *Fiona Pilkington tragedy: coroner attacks failings of ‘indifferent’ council*, 13 Jan 2010, <<http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/crime/6974967/Fiona-Pilkington-tragedy-coroner-attacks-failings-of-indifferent-council.html>>, (accessed: 20.08.2012).

³⁹ Joe Public Blog, *Disability hate crime begins with verbal abuse*, Posted by Nicky Clarke on 13 September 2009, <<http://www.guardian.co.uk/society/joepublic/2011/sep/13/gemma-hayter-disability-hate-crime-abuse>>, (accessed: 26.08.2012).

⁴⁰ A. Lipsett, *Eight of out 10 disabled children bullied, report finds*. *Education Guardian*, 18 June 2007, <<http://www.guardian.co.uk/education/2007/jun/18/schools.children>>, (accessed: 11.01.2013).

⁴¹ See Equality and Human Rights Commission, *Promoting the Safety and Security...*

someone with Tourette's sitting opposite you»⁴². In her article in the Guardian Jess Thom asks, "What do you mean David? Is there something wrong with having someone with Tourette's sitting opposite you? Are you drawing on the old stereotype that anyone with Tourette's is incoherent and swears a lot? Or perhaps you mean that if Balls had Tourette's what he had to say would be irrelevant?"⁴³. Cameron issued an apology where he said the remark was „off the cuff”⁴⁴. Surely a man in Mr. Cameron's position should be more aware of his comments and the effect it has on disabled people in general. Disability hate crimes often go unreported⁴⁴ and they increased in the UK by more than one fifth⁴⁵.

The record increase is being blamed on the Coalition Government's 'anti-scrounger' rhetoric⁴⁶. In her book „Scapegoat, Why are we failing disabled people?" Quarmby expresses alarm at the levels of benefit scrounger abuse directed towards disabled people and points out that there are historic parallels⁴⁷. She says „If you have a group that is blamed for economic downturn terrible things can happen to them”⁴⁸. She points to a long history of disabled people being victimised because of peoples' prejudices towards them. In ancient Greece and Sparta „babies born with congenital deformities were often regarded as signs that their parents had displeased the gods”⁴⁹ and children with physical disabilities were killed by exposure. Some children „with deformities were sometimes perceived to represent the anger of the gods, and murdering such babies was a sacrifice intended to mollify the gods”⁵⁰. In the UK in the early 1900s Mrs Hume Pinsent and Mary Dendy were significant figures in campaigns on the question of the

⁴² J. Thom, *Cameron's Tourette's 'joke' sums up his party's attitude to disabled people. Using a disability to insult Ed Balls is cheap, but don't apologize to people like me with Tourette's — stop your assault on the NHS*, Guardian, 9 January 2012, <<http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2012/jan/09/david-cameron-tourettes-ed-balls>>, (accessed: 08.08.2012).

⁴³ BBC, *Cameron 'sorry' for Tourette's jibe*, 8 January 2012, <<http://www.bbc.co.uk/news/uk-16458524>>, (accessed: 11.01.2013).

⁴⁴ M. Miller, *These devastating hate crimes must be stopped. In a civilised society no one should have to suffer bullying because of a disability*, The Independent, 12 September 2012, <<http://www.independent.co.uk/voices/commentators/aria-miller-these-devastating-hate-crimes-must-be-stopped-2353163.html>>, (accessed: 11.01.2013).

⁴⁵ W. Johnson, *Disability hate crimes up by a fifth*, The Independent, 8 September 2011, <<http://www.independent.co.uk/news/uk/crime/disability-hate-crimes-up-a-fifth-2351317.html>>, (accessed: 11.01.2013).

⁴⁶ B. Riley-Smith, *Hate crimes against disabled people soar to a record level. Anti-scrounger rhetoric blamed for doubling of offences since 2008 financial crisis*, The Independent, 19 June 2012, <<http://www.independent.co.uk/news/uk/crime/hate-crimes-against-disabled-people-soar-to-a-record-level-7858841.html>>, (accessed: 11.01.2013).

⁴⁷ See K. Quarmby, *Scapegoat. Why we are failing disabled people*, Portobello Books, London 2011.

⁴⁸ B. Riley-Smith, *Hate crimes ...*.

⁴⁹ D. L. Braddock, S. L. Parish, *An institutional history of disability*, in: *Handbook of disability studies*, eds. G. L. Albrecht, K. D. Seelman, M. Bury, Sage, London 2001, p. 15.

⁵⁰ Ibidem.

care and control of the „feeble minded”. Both women were heavily involved in the Eugenics movement. Dendy, was the founder of the Sandlebridge boarding schools and Colony for the Feeble-minded in 1902, which formed the „prototype for later segregated institutions”⁵¹. She believed that, „such children required lifelong care to protect both the feeble minded from society and society from the feeble minded”⁵². Pinsent stated in her private papers that “we want to prevent the birth of such people, and the continuous segregation of the mentally defective is the chief means of doing so”⁵³. This promoted the idea of sterilisation for disabled people so they could not reproduce⁵⁴, a practice not completely unknown today⁵⁵. The Nazis took up the theme of bad heredity and mental deficiency and the costly burden to the state of caring for disabled people and those with mental ill health issues. A lot of us can remember what happened to people with learning disabilities and ‘mental illness’ in Hitler’s Germany when they were described as having ‘an existence without life’ and therefore it would be a kindness to relieve them of their heavy burdens and terminate their lives⁵⁶. This is a good example of how disabled people have been devalued, stigmatised and shown to be not valued in the past while the world looked away. We must not let it happen again. As Quarmby points out our society is poisoned „by discrimination and violence against disabled people, and the fear and contempt in which so many hold them. We have to drain this poison from our society. This means being clear-headed and confronting our own prejudices about disabled people, for it is all of us who must make the change, not just some of us”⁵⁷.

2. IMAGES OF DISABLED PEOPLE. ARE THEY INCLUSIVE OR PATRONISING?

Images are powerful. It is often said that pictures speak louder than words. As the famous social documentary photographer, Lewis Hines said „if I could tell a story in words, I wouldn’t have to lug a camera around”⁵⁸. Consequently, when we use images of disabled people, particularly in our advertising, university

⁵¹ P. McDonagh, *Idiocy: A cultural history*, Liverpool University Press, Liverpool 2008, p. 321.

⁵² J. Goodman, *Reflections on researching an archive of disability: Sandlebridge 1902–1935*, *Educational Review* 55(2003)1, p. 47.

⁵³ L. Westwood, *Care in the community of the mentally disordered: The case of the guardianship society 1900–1939*, *Social History of Medicine* 20(2007)1, p. 65.

⁵⁴ S. Ralph, R. Rose, *One hundred years on: have things changed for children with special educational needs and disabilities?*, Unpublished paper, 2012.

⁵⁵ A. Ratzka, *Eradication of ‘deviants’: The dark side of the Swedish Model*, 1997, <<http://www.independentliving.org/docs5/Sterilization.html>>, (accessed: 10.12.2012).

⁵⁶ Channel 4 TV, *Nazi film C4 documentary. Selling murder*.

⁵⁷ K. Quarmby, *Scapegoat. Why ...*, p. 328.

⁵⁸ C. Wang, M. A. Burris, *Photovoice: Concept, Methodology and Use for Participatory Needs Assessment*, *Health Education and Behavior* 24(1997)3, p. 372.

prospectuses and teaching and learning materials what messages are we giving? Are they the messages we want to convey? Ralph and Boxall examined UK University Undergraduate prospectuses. They asked the following questions: How are universities dealing with disability in their promotional materials? What do UK universities provide in their general promotional materials about disability related topics? What materials are provided by the disability support services? What type of disability images are used? Ralph and Boxall suggest that the messages conveyed by undergraduate publicity serve to shape the future student (and subsequently staff) population of universities. and that by actively failing to recruit students from minority groups, universities will miss out on a rich and diverse learning environment 139 universities were written to and of the 87 prospectuses received only 39 of them contained images of disabled people⁵⁹. Many of the images were inclusive where disabled people are portrayed as playing an inclusive part in university life. For example, a student is shown doing his own supermarket shopping; a student who is blind is shown in academic dress graduating and sharing the celebration with his guide dog; a wheelchair user is using computer clusters, another is photographed being part of a lecture and another wheelchair user is shown studying in his student accommodation. This research was designed to look at the prospectuses just as the Disability Discrimination Act 1995⁶⁰ was due to be implemented when you would have expected awareness of disabled students and disability issues to be at its highest. Universities obviously wish to attract as many students as possible, have equal opportunities policies and are aware of most diversity issues. The prospectuses contained a wide variety of photographs which covered diversity issues such as ethnicity as can be seen in table 1.

Table 1. Diversity in images in general university materials (undergrad. prospectuses)

Student	Number	Approx percentage
White	87	100
Black	84	97
Asian	84	97
S. E. Asian	82	94
Disabled	34	39

Source: S. Ralph, K. Boxall, *Visible Images of Disabled Students: an analysis of UK University publicity materials*, Journal of Teaching in Higher Education 10(2005)3, p. 371–387.

⁵⁹ S. Ralph, K. Boxall, *Visible images of disabled students: An analysis of UK university publicity materials*, Journal of Teaching in Higher Education 10(2005)3, p. 371–387.

⁶⁰ Disability Discrimination Act 1995, <<http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1995/50/contents>>, (accessed: 01.02.2013).

However, once again we see disability at the bottom of the diversity table. More importantly many of the photographs of disabled students appeared not in the general body of the prospectus but in a separate and segregated section. This did not happen with other „minority” groups like international students. Photographs of them appeared in both specialist sections such as „information for overseas students” and the general body of the publication showing the students taking part in the various university programmes offered. What does this indicate about universities’ attitudes towards disabled students? Are they really welcome? Do they really want an inclusive community? Do your university prospectuses welcome all students? Do schools’ prospectuses, learning and teaching materials include photographs and experiences of disabled people? In an inclusive society, where disabled people were thought of as equal members of the society, this is what we would expect? It is not only in educational advertising that disabled people are often missing. Rarely do you see disabled people in commercial mainstream advertising and yet the numbers of disabled people in the UK are increasing (10.4 Million over the age of 16)⁶¹. This represents a huge disabled consumer market. Clearly there are a large number of people with a substantial disposable income and yet they rarely feature in mainstream advertising. Why not? Many other underrepresented groups in British society feature more prominently in advertising. Why is it despite their numbers disabled people are not seen as inclusive members of society? Sadly many of the images we see of disabled people are not very inclusive. For example, many of the charity images are concerned more with raising money than with inclusivity.

One of the earliest disability charity images was a sketch of a group of „cripples” entitled „an Industrial Lesson for Cripples”⁶². In the advertisement in Figure 1., a group of women are seen sewing and doing wool craft and wool craft activities. The women are all looking downwards, with sombre expressions. There is an almost logo style image of a barrel of crutches, where a woman using a crutch is selecting a second one. This dominates the foreground of another wise traditional workshop scene so we are in no doubt that the women pictured are „cripples”. In the 1880s disability charities gave a high priority to the need to keep ‘cripples’ and other disabled people gainfully employed⁶³. In Victorian times in order to be the recipients of charity, the „cripples” had to demonstrate their capacity and willingness for hard work and awareness of their status or lack of it. In order to receive they had to be seen to be giving something back. Charity had to be earned

⁶¹ Papworth Trust, *Disability in the United Kingdom*, 2011, <http://www.papworth.org.uk/downloads/factsandfigures_disabilityintheuk_july2011_110721132605.pdf>, (accessed: 21.08.2012).

⁶² G. Bartley, *The schools for the People*, Bell and Daldy, London 1871, p. 451.

⁶³ *Herbert Fry’s Royal Guide to the London Charities*, ed. J. Lane, Chatto and Windus, London 1887.



Figure 1. Taken from G. Bartley, *The schools for the People*, Bell and Daldy, London 1871.

and disabled people should be self supporting and not be burdens on the state⁶⁴. These ideas are a little reminiscent of the current situation with the media coverage of disability scroungers covered earlier in this paper. More recent images from charities tend to show the continuing dependency on money with people shown with a charity collection tin and often images of people who are blind with the obligatory white stick in evidence, being helped. Rarely do we see inclusive images such as a disabled person getting on with their lives doing ordinary activities like shopping, working and enjoying the company of other people. If Britain is an inclusive society why are images like these largely absent? „Special” is a magazine published by a national organisation which provides an enormous amount of useful information for UK teachers. But what does the title suggest? „Special”? „Separate”? „Segregated”? The front cover of each issue contains a photograph of a child who presumably has a „Special Educational Need or disability”. All the children photographed are shown on their own, always smiling and not taking part in an activity. What are the messages conveyed in the photographs? I would suggest the messages are that disabled people: are segregated; do not have any friends as they are always photographed alone; do not or cannot

⁶⁴ C. Lees, S. Ralph, *Charitable provision for blind people and deaf people in late nineteenth century London*, *Journal of Research in Special Educational Needs* 4(2004)3, p. 148–160.

take part in any activity; are always happy as they are pictured smiling and are all „nice” looking. Rarely do you see a photograph of, for example, a person with bad teeth, a scarred face or „dribbling”. How much more important it is to provide positive messages about what disabled people can achieve. Images where children are shown taking part in activities with other people, enjoying good social relationships with groups of people in the community and by just generally being ‘real children’ would give a truer and less patronising view of children who have additional needs.

3. ACCESSIBLE FACILITIES IN THE COMMUNITY

All of us need to use a toilet several times each day so in an inclusive society with Anti Disability Discrimination and Equality Laws you would expect accessible toilets to be available everywhere in the UK. This is not the situation. There are many, I would suggest, which show a „tokenistic” attitude towards this. A toilet labelled with the sign of a wheelchair user to indicate an accessible toilet does not always mean that the toilet is accessible. Often these are not large enough for a wheelchair user to enter the toilet room and place the wheelchair next to the toilet so that they can slide across to the toilet. Sometimes the wheelchair access is blocked by a waste bin. Many toilets are too small which means that the door has to stay open to public view whilst the person is actually using the toilet thus denying the person, independence, privacy and dignity. In a private club I recently saw an accessible toilet which was too small for a wheelchair user to use and a notice on the door saying „Please note the sanitary bin is located in the ladies toilet”. This would mean that disabled women who needed to use the sanitary bin would have to move to yet another toilet which was even more inaccessible thus adding to the indignity of the situation. In addition, accessible toilets are often used as store rooms. Perhaps this is not intentional discrimination but it certainly shows a lack of understanding about the needs of many disabled people and about the real meaning of inclusivity in society. So, when will we construct toilets which can be used by all people? There have been considerable improvements in providing accessible transport for disabled people in the UK. However, Baroness Tanni Grey Thompson (who has eleven Paralympic gold medals) said „it was not unusual to be left stranded on trains despite warning operators in advance that she would need assistance from staff”⁶⁵. She said she was forced to crawl off a train. Thompson is spearheading a campaign A2B for all, to ensure public transport does not discriminate against disabled people. Research by the campaign found „that disabled passengers are being prevented from using public

⁶⁵ N. Collins, *Tanni Grey Thompson: I was forced to crawl off train*, Daily Telegraph, 26 March 2012, <<http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/road-and-rail-transport/9165540/Tanni-Grey-Thompson-I-was-forced-to-crawl-off-train.html>>, (accessed: 11.01.2013).

transport due to discrimination by staff including being refused access, ignored while on board and verbally abused”⁶⁶. 77% of people surveyed claimed they had been prevented from getting on or off a vehicle and 49% said the vehicle, usually a bus, had not stopped to let them on board. In one of Manchester’s main railway stations, Oxford Road, the railway station used for the universities, there is no lift to the five platforms, only stairs to change platforms. In addition there are few services at this station. For example, no induction loops, accessible telephone or taxis etc. What does this suggest? Disabled people do not wish to use the railway station? No students who are disabled travel to the universities by train, or is it that we have not really thought through the needs of disabled people? Is this an inclusive transport system where we encourage all people to be as independent as possible?

4. EMPLOYMENT

In a campaign called, „ready willing and disabled” (2003) daone and scott highlighted the plight of disabled people who wished to obtain employment. the front cover of the report shows a wheelchair user who lists all her many qualifications, job applications and interviews. but despite her good qualifications she has no job. why not? she could clearly do a job but has not been given the chance. is the reason for this rooted in discrimination and in our attitudes towards disabled people and what we think they can and cannot do? perhaps we should ask ourselves the following questions: who would you employ or admit as a student to one of your courses? when you interview a candidate for your course or a job what goes through your mind? what questions do you ask? what can this person add to the course? does this person have the necessary qualifications to successfully complete the course? do you ask the same questions when you interview a non-disabled person? do you see the potential difficulties attached to having a disabled person employed or enrolled as a student?

⁶⁶ Ibidem.



Figure 2. Sue. Source: property of Sue Ralph

This is Sue. She is well qualified. Would you employ her? Many people say they would not employ her, or if they did she would have to be in a role where she could not generally be seen. Surely the only questions we need to ask are „can this person do the course?“ or „is this the best person for the job?“ Sue was in some instances the best person for the job but remained unemployed. However, the employment statistics for the UK suggest this is not the case.

The Labour Force Survey⁶⁷, stated there were 6.7 million disabled people of working age in the UK (18% of the population) but only 50% compared to 80% of the non-disabled population were in employment. The Shaw Trust, a charity which supports disabled people in finding employment sums up the situation⁶⁸. „Often society can disable people more than a health condition or disability, with attitudes and assumptions preventing people from reaching their work-related goals. Employment statistics show the imbalance between disabled and non-disabled people in employment. We believe everyone should have the right to work. That’s why we’re committed to supporting disabled and disadvantaged people into employment and to live more independent lives“. In order to promote the Disability Discrimination Act 1995 in the UK a DVD entitled „Talk“ was produced by the Disability Rights Commission (UK)⁶⁹. This portrays a society in which disabled

⁶⁷ Employers Forum on Disability, *Disability in the UK*, <<http://www.efd.org.uk/media-centre/facts-and-figures/disability-in-uk>>, (accessed: 08.06.2012).

⁶⁸ Shaw Trust, <http://www.shaw-tust.org.uk/disability_and_employment_sta>, (accessed: 03.08.2012).

⁶⁹ *Talk*, 9 September 2009, <<http://designabilities.wordpress.com/2009/09/01/clip-by-the-disability-rights-commission-uk/>>, (accessed: 15.08.2012).

people lead a full and active life and non-disabled people are the pitied minority. A famous UK actor plays a business executive, Robert, who gradually faces up to his negative preconceptions of disability. He applies for a job and in the DVD is shown trying to reach the interview and then the interview itself. In the DVD, many of the stereotypes which apply to disabled people are turned round to apply to the non-disabled majority. In relationship to employment they include:

1. People trying to help you but who quickly become frustrated and give up when you do not immediately understand what it is they need.
2. Lack of accessible transport and the consequences of this. In the DVD the buses and taxis are for disabled people only. The nondisabled person has to walk and as a consequence is disadvantaged and in this case gets very wet as it is raining hard.
3. Access is often limited for disabled people and they have to ask for assistance and sometimes even arrange for this in advance. For example, many train companies ask for advance warning so that they can be available to supply a ramp for access to trains. Robert is shown having to ring for access to the lift to enter the building where his interview is to take place.
4. The „You are very brave” stereotype is apparent when the lift attendant who is disabled stares at Robert’s non-disabled body and tells him how brave he is presumably to go out on his own and to apply for a job.
5. The receptionist who has a disability stares at Robert in disbelief that he is actually coming for an interview. She hands him some instructions which are in Braille which he can’t read. When Robert says he can’t read it she replies in a disinterested manner „You’re welcome”, and carries on reading her magazine. She is not prepared to take the time to help him understand the instructions thereby disadvantaging him in the interview process.
6. The interviewers all of whom are disabled look at each other when Robert enters the room. Robert looks shocked when he realizes the panel is blind asks „What is going on”? Another man whispers, „He is able bodied”.
7. The chair, in a very patronizing manner, says, „Take as much time as you like. How good of you to come”. She repeats it. The panel look uncomfortably at each other. There is an embarrassed silence.
8. After the interview the lift man says „I used to have a friend once who had all his limbs. It was great”. This confirms the stereotypical response so often heard of „I don’t discriminate”, „I have a friend who is disabled”.
9. Robert talks on telephone to a girl he is to meet later that night. He says, „No I didn’t get it. It is as if they weren’t even listening to me”. How often are disabled people not really heard?
10. Robert tries to get on a bus that lowers a wheelchair ramp. Two wheelchair users are waiting for the same bus. One of them says to Robert, „Sorry mate wheelchairs only”. „What”? Robert says. „Sorry I don’t make the rules” he

replies and both wheelchairs users get on the bus, shake their heads and laugh. Robert walks away and gets even wetter. The video continues to look at a number of other stereotypes covering issues such as social life and sexual relationships.

5. OLYMPIC GAMES

As London has just hosted the 2012 Olympics games I wanted to reflect on the press coverage of the Paralympics 4 years earlier in Beijing, China. Williams in an article entitled „China Paralympics Hide Dark Side” revealed that the child, Lin Miaoke mimed „Ode to the Motherland” replacing Yang Peiyi who actually sang it⁷⁰. At the opening ceremony of the Olympics which would be seen by millions of viewers around the world. Yang’s face was deemed „not suitable” for the Olympics opening ceremony⁷¹. Chen Qigang the Musical Designer said he wanted to portray an image to the world of perfection and flawlessness and he believed it was fair to both children to do this⁷².

6. SO WHAT ABOUT LONDON 2012?

The Media Awareness Network work in Canada in 2009 raised concerns about media representation of disability. Commenting on the TV coverage of the Paralympic games it claimed that most of the stories „[...] are almost invariably presented in news coverage as triumph over adversity stories” despite the International Paralympic Committees’ efforts to „emphasise the participants’ athletic ability rather than the disability”⁷³. The Olympic officials have placed great emphasis on the quality of both Olympics and Paralympics. Yet in some of the reports leading up to the games words and phrases such as „inspiring”, „superhuman”, and „overcome great difficulties” were being used. Disabled people were still being described by their disability rather than their sport. For example, Claire couldn’t just be a hill walker, she had to be a „wheelchair hill walker”. The fascination with the disability remains with individual disabilities and categories of disability still being highlighted. The courage stereotype is alive and well as

⁷⁰ H. Williams, *China Paralympics Hide Dark Side*, 27 February 2009, <<http://news.sky.com/story/666973/china-paralympics-hide-dark-side>>, (accessed: 02.08.2012).

⁷¹ T. Branigan, *Olympics: Child singer revealed as fake*, Guardian, 12 August 2008, <<http://www.guardian.co.uk/sport/2008/aug/12/olympics2008.china1>>, (accessed: 11.01.2013).

⁷² H. Williams, *China Paralympics ...* .

⁷³ Media Awareness Network, Canada, *Concerns about Media Representation of Disability*, 2009, <<http://www.media-awareness.ca/eng/issues/stereotyping/persons-with-disabilities>>, (accessed: 19.01.2009).

Attewell's comment demonstrates, „as we follow the torch to enjoy courage and inspiration”⁷⁴.

Great emphasis was being placed on describing the disability rather than the skills. Famous people were being used as ambassadors. Internationally known, footballer, David Beckham, was the ambassador for Sainsbury's (a large supermarket chain) who were a major paralympics sponsor. They had large posters, billboard and television advertisements proclaiming „here's to extraordinary” and „meet the Superhumans”. Was this the „supercrip” stereotype emerging yet again? What changes? To be fair, this years games received a much larger amount of media coverage than previous games and there were many calls for disabled people to be seen for their skills and achievements and not their disabilities. The media has also opened up some important debates, on inclusivity, rights, terminology and attitudes. We can but hope the publicity will lead to people rethinking their attitudes and behaviour towards disabled people and to a more inclusive society. This we will only know when the analysis of the media coverage of the games is analysed and evaluated.

7. CONCLUSION

In conclusion I return to my original question. Do we really want to include disabled people in our schools, colleges and society in general? I have briefly looked at a number of areas where I do not believe there is inclusivity to try to answer the question. There is one common feature in all of these discussions — that of discrimination and our attitudes towards disabled people. The main barrier to full inclusion of disabled people in our society is our attitudes towards them and as educators we need to examine our thoughts and feelings and behaviour towards disabled people. What messages are we giving to disabled people? Are our institutions disability friendly? Do we really accept that disabled people can add richness and quality to society? Until we do we will never achieve real inclusion. As educators we are powerful. We have influence. If we are to achieve full inclusion of disabled people in all aspects of our society we must think about our attitudes, feelings, and behaviours towards disabled people and encourage our students to do the same. I would like to end my paper by asking you to look at a video clip from a top UK TV show, „Britain's Got Talent” and carefully look at the reactions of the judges, the two presenters and the audience. The video shows the initial audition of Susan Boyle, now an International singing star. She has a learning disability and was bullied at school because of this. How would you have reacted if somebody like Susan had walked into your lecture or school? Would you have behaved in the same way as the TV audience, the presenters

⁷⁴ F. Attewell, *Follow the torch to enjoy 'courage and inspiration'*, Metro, 29 August 2012, p. 5.

and the judges? The video can be found at www.youtube.com — „Susan Boyle, Audition”⁷⁵.

DO WE REALLY WANT TO INCLUDE DISABLED PEOPLE IN SOCIETY?

Summary

In this paper a number of issues are explored to answer the question: “Do we really want to include disabled people in our schools, colleges and societies?” Many questions are raised and such issues are discussed as legislation, media representations of disability, disability hate crime, images of disabled people, employment of disabled people, transport and other facilities, and the Olympics. Reference is made to two DVDs.

Keywords: inclusion, barriers, legislation, images, disabilities, disability hate crime

CZY NAPRAWDĘ CHCEMY, ABY OSOBY Z NIEPEŁNOSPRAWNOŚCIĄ BYŁY CZĘŚCIĄ SPOŁECZEŃSTWA?

Abstrakt

W niniejszym artykule podjęto próbę odpowiedzi na pytanie: czy naprawdę chcemy, aby osoby z niepełnosprawnością były częścią społeczeństwa? W trakcie rozważań próbowano również odpowiedzieć na szereg innych pytań i kwestii, takich jak ustawodawstwo dotyczące osób niepełnosprawnych, transport tychże osób, przystosowanie do ich potrzeb miejsc użyteczności publicznej, a także kwestia ruchu olimpijskiego. W artykule omówiono także dwa filmy DVD, których treści są bezpośrednio związane z omawianym tematem.

Nota o Autorze: prof. Sue Ralph jest emerytowanym profesorem w Uniwersytecie w Manchesterze. Aktualnie profesor w Uniwersytecie Northampton. Redaktor naczelna czasopisma naukowego *Journal of Research in Special Educational Needs*. Jej zainteresowania naukowe są skupione wokół zagadnienia stresu w pracy nauczycieli, edukacji specjalnej, zarządzania w oświacie oraz wokół mass mediów.

Słowa kluczowe: inkluzja, bariery, legislacja, wyobrażenia, niepełnosprawność, przestępstwa na tle nienawiści do osób z niepełnosprawnością

⁷⁵ You Tube, *Susan Boyle*, <<http://www.youtube.com/watch?v=aRiJNS8Oz6E>>, (accessed: 02.01.2013).

DARIUSZ T. WESOŁOWSKI
Wyższa Szkoła Kadr Menedżerskich w Koninie

SPOŁECZNY I NARODOWY CHARAKTER WSKAZAŃ ABPA ANTONIEGO NOWOWIEJSKIEGO DLA DUCHOWIEŃSTWA PŁOCKIEGO W KONTEKŚCIE PROBLEMÓW BEZROBOCIA I EMIGRACJI PO ROKU 1918

1. WSTĘP

Przedmiotem niniejszego opracowania jest próba dokonania socjologicznej i historycznej analizy roli pracy duchownych północnego Mazowsza na rzecz społeczności lokalnej w dwóch palących kwestiach społecznych, aktualnych w I połowie XX wieku. Obie te kwestie: bezrobocie i związana z nim emigracja zarobkowa — obserwowane z różnym nasileniem w różnych momentach historycznych — zdawały się być szczególnie istotne na przełomie XIX i XX wieku, zwłaszcza zaś w pierwszych latach po odzyskaniu przez Polskę niepodległości.

W tym czasie niekwestionowanym liderem pracy społecznej był na Mazowszu biskup płocki Antoni Julian Nowowiejski. Ten wszechstronnie wykształcony kapłan, obejmując obowiązki biskupa diecezji, dobrze rozeznał różnorakie potrzeby powierzonych jego pieczy diecezjan. Wydaje się, iż nowatorskie spojrzenie Nowowiejskiego na rolę pasterza wyrażało się w tym, iż nie ograniczył się w swych działaniach jedynie do «rządu dusz», ale aktywnie działał na szeroko rozumianych polach przeróżnych potrzeb społecznych. Odznaczał się wyjątkową umiejętnością ich definiowania oraz dobierania właściwych ludzi do współpracy. Liczni badacze życia i społecznej aktywności arcybiskupa Nowowiejskiego omówili szeroko i wszechstronnie jego działania na rzecz Kościoła, w dziedzinie teologii, zwłaszcza zaś liturgiki. Zadaniem niniejszego opracowania jest wyjść poza te ramy eklezyjalne, by prześledzić aktywność Nowowiejskiego na polach pracy społecznej.

2. PROBLEM BEZROBOCIA I EMIGRACJI — PRZYCZYNY I ZAGROŻENIA

O ile troska biskupa Nowowiejskiego o los rodzin robotniczych i wiejskich w podległej mu diecezji była powszechnie znana i bardzo wysoko ceniona, o tyle

stosunkowo mało mówiono na temat jego zaangażowania na rzecz bezrobotnych wychodźców i emigrantów, często zarobkowych. Wprawdzie Mazowsza, w kwestii wędrowek za pracą i chlebem, nie można porównywać z osławioną pod tym względem Galicją, lecz i tutaj zagadnienie to, choć w mniejszym zakresie, dało o sobie znać. Częściej, i w większym stopniu, były to okresowe rozstania z ziemią ojczystą na czas robót sezonowych u gospodarzy pruskich, rzadziej zaś emigracje rolne do Francji czy do kopalni w Belgii, Francji i Niemczech. Rzadziej też odnotowywano rodzinne wyjazdy za ocean do Brazylii i Ameryki Północnej. Sama kwestia emigracji miała już więc jakieś własne karty wpisane w dzieje północnego Mazowsza.

Znane są liczne i często skuteczne wystąpienia jednego z poprzedników Nowowiejskiego, biskupa M. Nowodworskiego, dotyczące emigracji ludu mazowieckiego do Brazylii. Poruszał on ten temat w większości wizytowanych parafii, przedstawiając zagrożenia i niebezpieczeństwa, na jakie skazują się wychodźcy. Szerzej omówił te kwestie Nowodworski w liście do księży dziekanów. Po wstępnym uświadomieniu adresatom, iż ich wysiłki ostudzenia gorączki emigracyjnej przyniosły mizerny plon, wskazywał na swoje rozczarowanie tym faktem, gdyż: „lud wierny posłuszniejsze ucho dawał jakimś podejrzaney wartości moralnej agentom, Żydom najczęściej, aniżeli pasterzom dusz swoich. [...] Brazylijska emigracja przekonała nas nader oczywiście, że ufność wiernego ludu do kapłana została znacznie podkopaną”¹. Dostrzegał zaś winę tego stanu rzeczy w wadach i grzechach kapłana, który: „więcej troszczy się o swój interes, niż o ich [parafian — przyp. aut.] zbawienie, gdy słyszą, jak im głosi błogosławieństwa i pożytki ubóstwa, a sam skrzętnie wyciska z nich grosze i za ten ich grosz ciężki plebanię swą ubiera w wykwintne meble, kobierce i portiery, żywi, stroi i wyposaża liczną rodzinę lub suto podejmuje częstych gości”². W takich oto, nieco anachronicznie dziś brzmiących i zarazem cierpkich słowach, odwołał się do potrzeby praktykowania cnoty skromności, jako jednej z nieodzownych zalet życia kapłańskiego.

Z kolei A. Nowowiejski, wcześniej bliski współpracownik M. Nowodworskiego, zda się, że częściowo jedynie zaakceptował przywołaną analizę zjawiska i spojrzął na ten problem nieco inaczej, dając temu wyraz w swoim, jako wikariusza kapitulnego i pełniącego obowiązki administratora diecezji, pierwszym piśmie kierowanym do duchowieństwa. Poświęcone ono zostało właśnie trudnemu problemowi zarobkowej emigracji. Autor, sceptycznie odnosząc się do sposobu oceniania przez niektórych kapłanów tych wiernych, którzy decydowali się na szukanie poprawy swego bytu na obcej ziemi, zwracał duszpasterzom uwagę,

¹ *Biskup Dyecezyi Płockiej do WW. XX. Dziekanów Dyecezyi Płockiej. Księga Ustaw i Rozporządzeń Władzy Dyecezalnej i Reskryptów Rządowych rozpoczęta dnia 28 III 1884 [zakończona] 22 V 1898, Archiwum Diecezjalne w Płocku, k. 44r.–44v.*

² Tamże, k. 45v.

że: „zbyt surowe nagany, nie liczące się z dzisiejszymi warunkami społecznymi, zamiast powstrzymać ludzi od opuszczania, czasem i nieroztropnego, domowej zagrody, utwierdzają tylko lud w jego zamiarach i zamiast ufnąć ku swemu pasterzowi, wzbudzają tylko niechęć, nieufność i gorycz”³. Dalej zawarł propozycje dla kapłanów, aby podejmowali uświadamiające rozmowy z przyszłymi emigrantami, zwłaszcza o czyhających na nich niebezpieczeństwach (wielość wyznań i ideologii, okazje do zgorzeń i do osłabienia wiary) oraz o konieczności zachowania w codziennym życiu przykazań Bożych i kościelnych.

Biskup Nowowiejski powrócił do tego tematu w 1912 r. w odezwie pt. *Przygotowanie wychodźców pod względem religijnym do wyjścia na roboty sezonowe*, która niesłusznie chyba została pominięta w dwutomowym dziele *Listy z Tumskiego Wzgórza*, wydanym w roku 2008 pod redakcją H. Seweryniaka. W tym niezwykle ważnym dokumencie, powodowany złożoną sytuacją religijno-moralną emigracji polskiej w Niemczech, pisał Nowowiejski do swoich kapłanów: „Niechże lud nasz nie okrywa przed obcymi wstydem ziemi ojczystej; niech nie naraża na rozbitcie najwyższego skarbu — wiary. W tym roku również Czcigodne Duchowieństwo Diecezji Płockiej zechce zwrócić uwagę na ten ważny punkt pasterzowania. Konieczne są nauki: szczególnie o obowiązku słuchania mszy św. w niedziele i święta, o szóstym i siódmym przykazaniu boskim, o Kościele, o potrzebie częstej spowiedzi i Komunii świętej, o wstrzemięźliwości od trunków, o unikaniu złych towarzysztw, o pracowitości, miłości bliźnich”⁴. I dalej: „Nie szczędźmy trudów; podając ten pokarm duchowny maluczkiemu, spełniamy najszczytniejszą misję współdziałania z Chrystusem Panem w obronie Królestwa Chrystusowego”⁵. Wskazania te nie wyczerpują omawianego tematu, pozostawiając jego rozwinięcie inwencji duszpasterzy. Wynika to z treści ostatniego akapitu przywołanej tu we fragmentach odezwy, w którym Autor wyraźnie stwierdza: „Nie przytaczamy innych środków uodpornienia wychodźców przeciwko grożącym ich wierze i moralności na obczyźnie niebezpieczeństwom, bo duch miłości Bożej, żyjący w sercu Pasterza dobrego, jasno te środki wskazuje. Zastosować je tylko trzeba z zapalem dla dobra ludu naszego, dla chwały Bożej”⁶.

Zagadnienie duszpasterstwa względem bezrobotnych i emigrantów zarobkowych Nowowiejski w szczegółach rozwinął w *Pastorologii*. Po określeniu przyczyn zjawiska bezrobocia i szkód z niego wynikających, wymienił środki, jakich proboszcz winien użyć w pracy z tą grupą wiernych. Swój długi wywód na ten temat podsumował następującą konstatacją: „Pewnym jest, że wychodźstwo

³ *Okólnik z 20. kwietnia 1904 r.*, sygn. 104, Archiwum Diecezjalne w Płocku. Por. także: I. Mroczkowski, *Bliskość Błogosławionego (4). Pasterz serdeczny*, Niedziela Płocka (2008)34, s. 8.

⁴ A. J. Nowowiejski, *Przygotowanie wychodźców pod względem religijnym do wyjścia na roboty sezonowe*, *Miesięcznik Pasterski Płocki* (1912)2, s. 48a.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 48a–48b.

ujemnie oddziaływa na lud pod względem moralnym, religijnym, ekonomicznym i narodowym. Dlatego uczynić należy wszystko, co można, jeżeli nie dla powstrzymania, to dla zabezpieczenia naszych wychodźców przed zgubą moralną i narodową, i przed wyzyskiem pośredników wszelkiego rodzaju oraz pracodawców zagranicznych”⁷.

Przed duchowieństwem parafialnym pojawiły się więc nowe, konkretne zadania. Aby je dobrze zrealizować, proboszczowie powinni przedsięwziąć cały szereg przemyślanych działań. Pierwszym obowiązkiem jest posiąść wiedzę o tym, kto z parafian, kiedy, dokąd i w jakim celu emigruje. Mając takie rozeznanie, winni ostrzec przed nie zawsze prawdziwymi ofertami pośredników i wyzyskiwaczy, a następnie skierować do któregoś ze stowarzyszeń sprawujących opiekę nad wychodźcami. Stowarzyszenie takie wskaże miejscowości, gdzie można znaleźć pracę, a także pomoże w korzystnym zawarciu rzetelnej umowy.

Nowowiejski radził, by polecać jedną z godnych zaufania placówek, pokrewną sławnemu w Europie Towarzystwu św. Rafała z Fryburga Badeńskiego. Była to gdańska instytucja, która: „ułatwia wychodźcom podróż i pobyt na obczyźnie, ostrzega przed wyzyskiem, wskazuje księży katolickich i kościoły, odprawia dla nich nabożeństwa z komunią generalną, z polskimi kazaniami, ma przystęp wolny do obozu emigrantów, gdzie obcuje z wychodźcami i opiekuje się nimi i jest w związku z Towarzystwem Polskiej Żeglugi Morskiej”⁸. Instytucja gdańska miała swoich przedstawicieli we wszystkich wielkich miastach Europy, którzy to mogli oczekiwać przyjezdnych (z kartą polecającą od proboszcza) w porcie, czy na dworcu, umieścić podróżnego w odpowiednim zajeździe, ułatwić nabycie biletów, wymianę pieniędzy, zaprowadzić na nabożeństwa, dać listy polecające do mężów zaufania, rezydujących w miejscowościach, do których mieli docierać emigranci.

Trzecim zadaniem, jakie podpowiada autor *Pastorologii* proboszczom, jest zaznajomienie parafian z określonymi przepisami kraju, stanowiącego cel ich podróży, przekazanie im odpowiednich broszur, bądź innych wydawnictw oraz zaopatrzenie w zaświadczenia ułatwiające pierwsze kontakty w nowym miejscu zamieszkiwania i pracy. Z kolei, kreśli scenariusz bezpośredniego przygotowania przyszłych emigrantów do życia na obczyźnie: „A więc zbierać ich do kościoła i wyklądać katechizm, co zakończyć ćwiczeniami duchownymi, spowiedzią i komunią. W przemowach kłaść nacisk na obowiązek katolickiego świecenia niedzieli i dni świątecznych, na zachowanie szóstego przykazania, na karciarstwo i pijaństwo, na poszanowanie cudzej własności, na małżeństwa mieszane. [...] W pogadankach trzeba wpajać w nich, aby nie zrywali ze swą rodziną, lecz często do niej pisali listy, aby pamiętali o swym zdrowiu i unikali tego, co im

⁷ A. J. Nowowiejski, *Pastorologia*, wyd. 2, Płock 1930, s. 371–372.

⁸ Tamże, s. 372.

szkodzić może, aby oszczędzali grosz ciężko zapracowany i nie trwonili go na rzeczy niepotrzebne, aby pielęgnowali czystość języka ojczywego”⁹.

Biskup Nowowiejski, wielki pasterz społeczny, ale też i liturgista, proponuje przygotowania te zakończyć w świątyni: „Przed wyjazdem bezpośrednio należy odnowić z nimi przyrzeczenia przy chrzcie św. uczynione, wytrwania wszędzie w katolickiej wierze, jak na to otrzymali łaskę bierzmowania. Podczas odnawiania tych przyrzeczeń należy zapalić świece na ołtarzu, a dopełniający go mogą położyć prawą rękę na ewangelii. Na zakończenie odmawia się itinerarium i kropli wychodźców wodą święconą”¹⁰.

Zawsze praktycznie myślący biskup przypominał proboszczom również o zaopatrzeniu wychodźców w dewocjonaalia, polskie książeczki do modlitwy i śpiewniki kościelne, dobre pisma i książki katolickie do czytania; winni oni się postarać także o regularne dosyłanie swoim parafianom ludowego pisma regionalnego. A że słowa i rady pasterskie były traktowane poważnie, świadczyć może list zza oceanu, mówiący o lekturze płockiego „Mazura” na kontynencie amerykańskim¹¹.

W omawianych tu, szczegółowych wytycznych, znalazły się wskazówki i rady dla dziewcząt, wyjeżdżających na roboty sezonowe. Chodziło w nich w pierwszym rzędzie o zwrócenie uwagi na warszawskie schronisko dla emigrantek, mieszczące się przy ul. Mazowieckiej 11, służące pomocą w sprawach paszportowych i komunikacyjnych. Przypomniano też, że na dworcach kolejowych można korzystać z pomocy dyżurujących ochotniczek, noszących biało-żółte szarfy. Autor *Pastorologii*, w trosce o los polskich dziewcząt na obczyźnie, podpowiadał proboszczom, aby nie omieszkali zalecić młodym emigrantkom trzymanie się w grupach, unikanie zabaw z muzyką w karczmach, czytanie książek, pisanie listów, używanie polskiej mowy i nie zaśmiecanie jej obcymi wyrazami. Wreszcie by kapłani nie unikali, zdawałoby się, tak banalnych rad, jak np.: by dobrze się odżywiać, nie oszczędzać na jedzeniu, nie kupować tandety, a w drodze powrotnej strzec bagaży przed złodziejami. Przy okazji powrotów zaś „należy odprawiać mszę dziękczynną, omawiać z wychodźcami wszystkie krzywdy, jakich doznali na obczyźnie, aby ich na przyszłość mogli uniknąć i umożliwić nabycie za grosz oszczędzony zagonu ojczywego”¹².

Ważnym momentem w działaniach Biskupa i Kościoła Płockiego na rzecz wychodźców i emigrantów było powołanie w 1911 r., przez Komitet Diecezjalny Związku Katolickiego w Płocku, Towarzystwa Opieki nad Wychodźcami, które funkcjonowało do 1914 r. Wśród głównych jego działaczy znalazł się A. Szelażek,

⁹ Tamże, s. 372–373.

¹⁰ Tamże, s. 373.

¹¹ Por. Mazur (1910)19, s. 249.

¹² A. J. Nowowiejski, *Pastorologia*, s. 374.

a wśród członków — A. Nowowiejski¹³. Sekcje Towarzystwa utworzono w dekanatach legitymujących się największą liczbą wychodźców, a więc: w Mławie, Ciechanowie i Pułtusk. Również w roku 1911 powstał plocki oddział Towarzystwa Ochrony Kobiet. Miał w tym swój udział Biskup Płocki, który w 1910 r., po ukonstytuowaniu się w Warszawie takiej instytucji, pisał: „Zapewne doszły już do rąk Szanownego Duchowieństwa odezwy Towarzystwa Ochrony Kobiet. Ze względu na szlachetny cel tego Towarzystwa, polecamy je gorąco Szanownemu Duchowieństwu i do generalnego współdziałania z nim usilnie zachęcamy”¹⁴. Sprawa ta nie była bagatelna, gdyż w diecezji plockiej kobiety stanowiły blisko połowę wychodźców i emigrantów.

3. REEMIGRACJA — ANALIZA PRZYCZYŃ I SKUTKÓW SPOŁECZNYCH

Z problemem emigracji wiąże się w sposób naturalny reemigracja. Powroty do ojczyzny osób wyjeżdżających w celach zarobkowych są zjawiskiem naturalnym, a z punktu widzenia pomyślności kraju ojczystego — korzystnym i pożądanym. Do końca lat dwudziestych XX wieku prawie 2,0% emigrantów niezwłocznie powracało, nie znalazłszy zajęcia, a mniej więcej drugie tyle wracało szybko z innych powodów osobistych. Z racji takich powracało na tereny północnego Mazowsza około trzystu osób rocznie. Powroty ich po krótkotrwałych pobytach na obczyźnie nie wprowadzały do życia społeczności lokalnych, jak wieś, parafia, czy gmina, widocznych zmian kulturowych czy obyczajowych, wymagających określonych reakcji środowiska. Nieco większe zmiany notowano na Mazowszu Płockim w latach 1918–1924, kiedy to wróciło z Niemiec prawie pół miliona, często podstępem zwerbowanych tam do pracy, Polaków. Bardziej wyraźne różnice dotyczące zmian kulturowych odnotowano natomiast w roku 1921, przy okazji fali reemigracyjnej z Rosji, oraz dziesięć lat później, po roku 1931, kiedy wielki kryzys gospodarczy dotknął także Polaków zatrudnionych wcześniej w górnictwie w Zachodniej Europie, szczególnie w Niemczech, Belgii i we Francji. Powracający po dłuższych pobytach w wymienionych krajach, mieli znacznie szersze horyzonty myślenia, nowe przyzwyczajenia, czasem też, pod wpływem kontaktów z innymi prądami myślowymi, następowały w nich zmiany, dotyczące światopoglądu, religii, czy też zmiany mentalne, wyraźnie wpływające na dotychczasowe sposoby zachowań.

Pasterz plocki, z właściwym sobie wyczuleniem na kwestie społeczne, z uwagą śledził te procesy migracyjne, wiedział bowiem, że pociągnąć one muszą za sobą skutki w wielu dziedzinach: społecznej, ekonomicznej, obyczajowej, w życiu rodzinnym, wychowaniu i w stanie religijności. W 1920 r., kiedy przed

¹³ Por. S. Gajewski, *Organizowanie opieki nad wychodźcami przez Duchowieństwo Królestwa Polskiego*, *Studia Polonijne* (1976)1, s. 149–159.

¹⁴ *Rozporządzenia Władzy Diecezjalnej*, *Miesięcznik Pasternki Płocki* (1910)3, s. 49.

nacierającymi od wschodu bolszewikami wielu porzucało po prostu swoje domostwa i uciekało ku centralnej Polsce, dnia 10 lipca A. Nowowiejski zwracał się do zamożniejszych gospodarzy Mazowsza z prośbą o pomoc, pisząc: „Przerażeni, znękani, zostawiwszy cały swój majątek na pastwę wrogów wszelkiej wiary chrześcijańskiej, przychodzą ci nieszczęśliwi już do nas. Miłość chrześcijańska nakazuje, byśmy ich przyjęli z otwartymi rękami, dali przytułek i opiekę u siebie. Rząd ze swej strony zapomóg szczerzyć nie będzie, ale nim nawet to nastąpi, my, z pobudki miłości bliźniego, powinniśmy rodaków naszych, braci naszych Polaków z kresów ojczyzny naszej, uratować od głodu, od chorób, od zguby, zarówno starszych, jak i dzieci, wszystkich rozmieścić po wsiach naszych. Niech w razie potrzeby w każdej parafii utworzy się komitet pod przewodnictwem ks. proboszcza, który by się zajął rozmieszczeniem nieszczęśliwych”¹⁵.

Żywo i mocno zareagował A. Nowowiejski na dochodzące go wieści o przykrościach, jakie zaczęły dotyczyć reemigrantów z Rosji roku 1921. „Pożądanym jest bardzo — napisał wtedy — aby księża dziekani i proboszczowie zechcieli wziąć udział w komitetach opieki nad repatriantami i starali się zapobiec złemu traktowaniu przybyszów, powiadamiając nawet o nadużyciach właściwe władze”¹⁶. Uznając przy tym zapewne, że takie działanie byłoby zaledwie połowicznym załatwieniem poruszonego problemu, dodał tam jeszcze jedno, niezmiernie ważne zdanie: „Wielce też byłoby pożądanym, aby księża zachęcali parafian do niesienia repatriantom czynnej pomocy. Przede wszystkim zaś zachęcali, by ludność, w interesie własnym utrzymania ładu i porządku, postarała się o dostarczenie reemigrantom pracy, biorąc ich do służby, szczególnie zaś młodzież — w ten bowiem tylko sposób zdoła się uchronić od niedostatku i niebezpieczeństw moralnych”¹⁷.

Kiedy zaś w 1924 r. Koło Ziemianek Płockich, opiekujące się ubogimi dziećmi, utworzyło pod patronatem żony prezydenta Wojciechowskiego instytucję „Chleb dla Biednych Dzieci”, rozszerzając zakres świadczonej pomocy i opieki na dzieci repatriantów, na fakt ten natychmiast zwrócił uwagę i sam Nowowiejski, podkreślając wielką szlachetność założeń programowych tej organizacji. Jej płockie koło polecił swemu duchowieństwu, życząc sobie, aby proboszczowie weszli do tych organizacji i czynnie je popierali przy zbiorce ofiar, które będą przeznaczone na najpilniejsze potrzeby, w tym przypadku na zakup żywności, węgla na zimę i odzieży¹⁸.

Z kolei, repatrianci z zachodniej Europy, z reguły bardziej od pomocy materialnej, potrzebowali opieki duszpasterskiej. Powracali na ogół z pieniędzmi,

¹⁵ A. J. Nowowiejski, *Biskup Płocki do Gospodarzy Rolnych Katolików z diecezji płockiej*, *Miesięcznik Pastorski Płocki* (1920)7, s. 112.

¹⁶ Tenże, *Rozporządzenia diecezjalne*, *Miesięcznik Pastorski Płocki* (1921)12, s. 157.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. A. J. Nowowiejski, *Odpowiedzi i informacje*, cz. II. *Chleb dla ubogich dzieci*, *Miesięcznik Pastorski Płocki* (1924)8, s. 244.

za to, po części z racji okoliczności, w jakich tam żyli, zaniedbani religijnie i moralnie, obojętniejsi w stosunku do Kościoła i z wyostrzonym krytycyzmem wobec duchowieństwa polskiego. W tych przypadkach biskup zalecał duszpasterzom podjęcie wobec tej grupy osób szczególnego programu doprowadzania ich życia do norm kiedyś im bliskich i drogich. A ponieważ zdarzało się, że reemigranci z Zachodu wracali też bez środków do życia i już na granicy, w Zbąszyniu czy w Poznaniu korzystali z doraźnej pomocy „Stowarzyszenia Opieki Polskiej nad Rodakami na Obczyźnie”, biskup płocki natychmiast poparł tę instytucję¹⁹. Dał temu wyraz, zachęcając do tworzenia na terenie każdej parafii koła tego Stowarzyszenia: „Uwadze, sercu, gorliwości pasterskiej Księży Proboszczów tych parafii, z których jest emigracja na obczyznę polecam «Stowarzyszenie Opieki Polskiej nad Rodakami na Obczyźnie». Jestem przekonany, że w diecezji naszej nie będzie ani jednego zainteresowanego duszpasterza w tej sprawie, który by w Stowarzyszeniu tym nie przyjął żywego udziału, nie postarał się o stworzenie na terenie parafii oddziału Opieki”²⁰. Był to zamysł bardzo sensowny, gdyż jednym z zadań Stowarzyszenia było aktywne pośredniczenie pomiędzy emigrantami w ich nowym miejscu pobytu a środowiskiem, z którego oni wyszli. Nowowiejski należał do gorących zwolenników utrzymywania takich kontaktów.

4. POLSCY DUSZPASTERZE EMIGRANTÓW

Kontakty, o których była mowa powyżej, nie mogły wszakże zastąpić pomocy duszpasterskiej wychodźcom i emigrantom polskim. Był to jeden z trudniejszych problemów, szczególnie we Francji i w Niemczech, gdzie występowała duża polska tzw. emigracja rolna, charakteryzująca się znacznym rozproszeniem w terenie. Niemniej i w tych sprawach biskup Nowowiejski wykazał się inwencją. Postanowił więc pieczę nad polskimi robotnikami powierzyć kapłanom, wysyłanym na studia do Belgii, Francji czy Niemiec. Najbardziej znaczący i zarazem wieloletni udział płockich kapłanów-studentów i duszpasterzy odnotowano we Francji. Był to wynik swego rodzaju kampanii, jaką podjęli biskupi francuscy, świadomi obowiązku otoczenia opieką duchową przebywających w granicach ich diecezji Polaków i równocześnie zdający sobie sprawę, że duchowieństwo francuskie nie jest w stanie zadaniu temu sprostać. Można więc przypuszczać, że to właśnie francuscy biskupi mieli pewien wpływ na tę istotną decyzję Nowowiejskiego, który doskonale znał realia francuskie. Zdawał więc sobie sprawę, że duszpasterze miejscowi nie będą w stanie otoczyć opieką przybywających do pracy Polaków.

¹⁹ Por. tenże, *Duszpasterstwo nad reemigrantami*, Miesięcznik Pasterski Płocki (1935)7, s. 301–303.

²⁰ Tamże.

Tym sposobem, w latach trzydziestych minionego wieku, został duszpasterzem polonijnym we Francji i Belgii ks. Seweryn Wyczalkowski, studiujący pedagogikę i psychologię stosowaną na Uniwersytecie w Lowanium²¹, a dwaj inni kapłani: J. Więckowski²² oraz J. Wiśniewski²³, pełnili funkcje kapelanów w stacjonującej na ziemi francuskiej polskiej armii gen. J. Hallera. Byli tam jeszcze dwaj inni duchowni rodem z Mazowsza, którzy przybyli do Francji jeszcze przed tzw. kapłanami-studentami, organizując podstawy życia religijnego środowisk polonijnych. Pierwszym był ks. Julian Unszticht z mławskiej rodziny żydowskiej²⁴. Drugi, to ks. Wincenty Helenowski — oparcie nie tylko duchowe dla przybywających do Francji na studia, połączone z duszpasterstwem na rzecz tamtejszej Polonii, wysyłanych przez A. Nowowiejskiego, młodych kapłanów z Płocka²⁵.

Ich zastęp otworzyli w 1921 r. księża: Tadeusz Dublewski²⁶ i Leonard Świdorski²⁷, podejmując studia specjalistyczne w Instytucie Katolickim w Paryżu. W rok później pojechało do Francji, aby podjąć naukę w Instytucie Katolickim w Lille, kolejnych czterech kapłanów z Płocka: Józef Cybart²⁸, Stanisław Dulczewski²⁹, Czesław Kaczmarek³⁰ i Ignacy Marciniak³¹. W 1925 r. studia w Instytucie Katolickim w Paryżu podjął ks. Alojzy Poszwa³², w 1928 r. ks. Czesław Pacuszka³³, w 1931 r. ks. Antoni Kuśmierczyk³⁴, zaś w roku 1933 ks. Franciszek Sokołowski³⁵. Nieco wcześniej, w roku 1931, inny płocki kapłan — ks. Wincenty

²¹ Por. M. M. Grzybowski, *Ksiądz prałat Seweryn Wyczalkowski*, Płock 1996, s. 396

²² Por. tenże, *Duchowieństwo diecezji płockiej. Wiek XX*, t. 1, cz. 2, Płock 2008, s. 398–400.

²³ Kapłan pochodzący z Bielska koło Płocka, duszpasterz Polaków z tureckiego Adampola, kapelan w paryskim przytułku Św. Kazimierza, później w armii gen. Hallera, a następnie w Wojsku Polskim II Rzeczypospolitej, zamęczony w Dachau.

²⁴ Por. P. Badura, *Unszlicht Julian*, w: *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981*, red. H. E. Wyczawski, t. 7, s. 343–344.

²⁵ Por. M. M. Grzybowski, *Duchowieństwo diecezji płockiej. Wiek XX*, t. 1, cz. 1, Płock 2007, s. 221–227.

²⁶ Por. tamże, s. 147–150.

²⁷ Por. O ks. L. Świdorskim: J. Śledzianowski, *Ksiądz Czesław Kaczmarek biskup kielecki 1895–1963*, Kielce 1991, szczególnie s. 331–350.

²⁸ Por. M. M. Grzybowski, *Duchowieństwo diecezji płockiej. Wiek XX*, t. 1, cz. 2, s. 56.

²⁹ Por. tamże, s. 69–71.

³⁰ Por. J. Śledzianowski, *Ksiądz Czesław Kaczmarek ...*, s. 49.

³¹ Por. M. M. Grzybowski, *Duchowieństwo diecezji płockiej. Wiek XX*, t. 1, cz. 2, s. 232–234.

³² Por. W. Banasiak, *Ksiądz profesor Alojzy Poszwa 1901–1979*, w: *Mistrzowie i nauczyciele. Profesorowie Seminarium Duchownego w Płocku 1965–2000*, red. I. Mroczkowski, Płock 2001, s. 359–412.

³³ Por. M. M. Grzybowski, *Duchowieństwo diecezji płockiej. Wiek XX*, t. 1, cz. 1, s. 401–403.

³⁴ Por. tamże, s. 304–308.

³⁵ Por. tamże, s. 492–494.

Walendziak — otrzymał od A. Nowowiejskiego zgodę na studia i pracę duszpasterską w Strasburgu³⁶.

Praca duszpasterska duchownych z diecezji płockiej, kierowanych przez Nowowiejskiego do środowisk polonijnych Europy Zachodniej, a w szczególności Francji, dostrzeżona przez R. Dzwonkowskiego, autora książki *Polska opieka religijna we Francji 1909–1939*, nie została jeszcze dokładnie zbadana i nie doczekała się należącego sobie opracowania. Opierając się na opracowaniach Witolda Banasiaka i ks. Jana Śledzianowskiego, można sądzić, iż decyzja biskupa Nowowiejskiego, dotycząca powierzenia Polonii z północno-wschodnich terenów Francji opiece duszpasterskiej studiujących tam kapłanów diecezji płockiej, była dużym wkładem i samego Pasterza, i płockiego duchowieństwa w podtrzymanie wiary oraz ducha narodowego wśród żyjącej tam społeczności. Niektórzy z nich, jak np. Cz. Kaczmarek³⁷ oraz A. Poszwa³⁸, wzbogacili literaturę na temat zarobkowej emigracji polskiej o prace naukowe³⁹. I chociaż żadna z nich nie doczekała się przekładu na język polski, bez ich pobieżnej choćby znajomości trudno byłoby dzisiaj odtworzyć przynajmniej niektóre fragmenty z dziejów wychodźstwa polskiego w tamte rejony Europy.

Pracę duszpasterską wśród Polonii angielskiej, belgijskiej, kanadyjskiej i szwajcarskiej z trudami studiowania łączyli — za przyzwoleniem swego biskupa — wspomniani już księża: J. Więckowski i W. Helenowski. Pierwszy — w latach 1920–1925, podczas studiów nad chorałem gregoriańskim u benedyktynów w Anglii oraz podczas dalszych studiów muzycznych, odbywanych w Szwajcarii i Belgii. Drugi natomiast — w latach 1926–1930, podczas studiów uniwersyteckich w Montrealu, gdzie zgłębiał nauki społeczno-ekonomiczne oraz dziennikarstwo. Wielki wkład w dorobek duszpasterski duchowieństwa płockiego wśród Polonii, i tym razem za sprawą biskupa A. Nowowiejskiego, wniósł ks. Aleksander Syski, kapelan w polskim zakładzie św. Kazimierza w Paryżu, a następnie niezwykle aktywny i skuteczny duszpasterz wśród Polonii amerykańskiej⁴⁰. Podjął on i rozwinął efektywnie duszpasterstwo, prowadzone wśród Polonii brazy-

³⁶ Por. A. Rojewski, *Ksiądz Profesor Wincenty Walendziak 1903–1973*, w: *Mistrzowie i nauczyciele...*, s. 499–521.

³⁷ C. Kaczmarek, *L'Emigration polonaise en France apres la guerre*, Paris 1928.

³⁸ A. Poszwa, *L'Emigration polonaise agricole en France*, Paris 1930.

³⁹ Jako ciekawostkę warto wspomnieć, że emigracji polskiej we Francji poświęcił swoją pracę doktorską jeszcze jeden kapłan z Płocka, mianowicie ks. Józef Kraszewski, który w latach siedemdziesiątych minionego wieku ukończył Instytut Katolicki w Paryżu, z powodzeniem broniąc dysertację, zatytułowaną: *Le mouvement religieux et moral du laïcat parmi les emigres polonais en France 1832–1848*, Paris 1972.

⁴⁰ Por. M. M. Grzybowski, *Syski Aleksander*, w: *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981*, s. 201–209; tenże, *Duchowieństwo diecezji płockiej. Wiek XX*, t. 1, cz. 2, s. 255–357.

lijskiej i amerykańskiej w ostatniej dekadzie XIX wieku przez innego płockiego kapłana M. F. Możejewskiego⁴¹.

Z osobą kanonika, później prałata i wreszcie arcybiskupa Antoniego Juliana Nowowiejskiego, wiążą się, poza omówionymi już organizacjami, placówkami i stowarzyszeniami, dzieje innych jeszcze instytucji, które znalazły właściwe sobie miejsce w trwałym dorobku nie tylko Kościoła Płockiego, ale również w szerokich obszarach kultury mazowieckiej i ogólnopolskiej, jak choćby, sąsiadujące z płocką katedrą i kurią, Muzeum Diecezjalne. Z jego osobą związane są też początki Zakładu Anioła Stróża, pełniącego opiekę nad dziewczętami moralnie zagrożonymi, a dziś stanowiącego szczególne miejsce czci Pana Jezusa Miłosiernego i św. Faustyny, która tu właśnie odbierała pierwsze widzenia Mistrza. Po latach, po włączeniu A. Nowowiejskiego i L. Wetmańskiego⁴² w poczet błogosławionych, a Faustyny Kowalskiej do grona świętych Kościoła Katolickiego, prastarej stolicy biskupstwa płockiego — m. in. też za sprawą arcybiskupa A. Nowowiejskiego — przybył jeszcze jeden, najszlachetniejszy powód do dumy, tym razem związany z uznaniem przez Kościół świętością.

5. ZAKOŃCZENIE

Przełom wieków XIX i XX przyniósł Polakom ożywienie pragnienia wyswobodzenia się ze stuletniej z górą niewoli. W roku 1918 nastąpiła wreszcie upragniona wolność. Nie oznacza to jednak, że wraz z działaniami o charakterze urzędowo-administracyjnym rozwiązaniu uległy wszystkie problemy społeczne. Przeciwnie — nowej polskiej państwowości przyszło borykać się z niezliczonymi biedami, niedostatkami i niezawinionymi zapóźnieniami, których ostrze wymierzone było zazwyczaj w najbiedniejsze warstwy społeczne.

Podsumowując niniejszą próbę analizy socjologicznej wskazań, jakich udzielał abp Nowowiejski podległemu sobie duchowieństwu, oraz jego osobistego zaangażowania w istnienie duszpasterstwa polonijnego, a także w proces przeciwdziałania skutkom bezrobocia i emigracji, stwierdzić przede wszystkim należy, iż kwestii tych nie podejmowały podówczas w sposób całościowy władze centralne w Warszawie, zajęte budowaniem zrębów odradzającej się państwowości. Problematyka tzw. kwestii społecznej, sformułowanej w roku 1891 przez papieża Leona XIII w encyklice *Rerum novarum*, została podjęta i twórczo rozwinięta

⁴¹ Por. A. J. Szeinke, *Możejewski Martynian Franciszek Jakub*, w: *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981*, s. 177–180.

⁴² Leon Wetmański (1886–1941), biskup pomocniczy płocki, współpracownik abpa Nowowiejskiego. Podobnie jak Nowowiejski poniósł śmierć męczeńską w obozie niemieckim w Działdowie w październiku 1941 r. Wraz z Nowowiejskim beatyfikowany przez Jana Pawła II dnia 13.06.1999 r.

między innymi na Mazowszu przez liczne środowiska animowane dynamizmem ówczesnego plockiego biskupa Antoniego Juliana Nowowiejskiego.

Jak wskazano powyżej, religijna podbudowa zasad społecznych okazała się użyteczna w urzeczywistnianiu troski o los ludzi, którzy z przyczyn ekonomicznych decydowali się na emigrację zarobkową. Analiza licznych dokumentów Nowowiejskiego, dotyczących kwestii bezrobocia oraz działań praktycznych, jakie podejmował, by towarzyszyć wychodźcom, pozwala stwierdzić, iż kwestie społeczne, zwłaszcza te najbardziej palące w analizowanym okresie, były dla biskupa plockiego ważne. Uważał, że skuteczne duszpasterstwo winno mieć charakter integralny, a więc dotyczyć nie tylko duchowej, ale również materialnej sfery życia człowieka. Nie należy zapominać, iż działania podejmowane w zakresie tych spraw na Mazowszu, w sposób podobny rozwiązywane były też w innych regionach Polski. Wydaje się, że mądre i odważne patronowanie przez biskupa plockiego tak szerokiemu spektrum działań — dziś powiedzielibyśmy socjalnych — wychodziło naprzeciw omawianym problemom w sposób chyba bardziej wyrazisty i skuteczny, niż gdziekolwiek indziej.

THE SOCIAL AND NATIONAL CHARACTER OF ARCHBISHOP ANTONI
NOWOWIEJSKI'S RECOMMENDATIONS FOR THE CLERGY OF THE PŁOCK
DIOCESE IN THE CONTEXT OF UNEMPLOYMENT AND EMIGRATION
AFTER 1918

Summary

Unemployment and emigration were the most important and urgent concerns which beset Poland shortly after its rebirth in 1918. The Catholic Church took action in both of these fields, inspired by the teachings of Popes Leo XIII and Pius XI concerning the so-called "social issue." These inspirations were aptly interpreted and practically implemented by Antoni Julian Nowowiejski, bishop of Płock, known today as a social activist and reformer. This text analyses the specific activities of the Płock clergy in the interwar period, which were supposed to counteract the negative social consequences of the issues mentioned above.

Keywords: unemployment, emigration, Catholic Church

Nota o Autorze: dr Dariusz Tomasz Wesolowski, doktor nauk humanistycznych, socjolog, wykładowca i prorektor Wyższej Szkoły Kadr Menedżerskich w Koninie. W swoich poszukiwaniach naukowych podejmuje tematykę społeczną, uwzględniając dwie zasadnicze koncepcje wolności i wartości, a także praktyczne ich zastosowania w różnych obszarach aktywności społecznej i ekonomicznej człowieka.

Słowa kluczowe: bezrobocie, emigracja, Kościół Katolicki

Ks. MARIUSZ CHAMARCZUK SDB
UKSW, Warszawa

DWUDZIESTOLECIE SPOŁECZNO-WYCHOWAWCZEJ DZIAŁALNOŚCI POLSKIEJ WSPÓLNOTY SALEZJAŃSKIEJ W SZWECJI

1. WSTĘP

Intensywny rozwój Zgromadzenia Salezjańskiego pod koniec XIX i na początku XX wieku zaowocował pojawieniem się synów św. Jana Bosko w jednym z krajów skandynawskich — Szwecji. W 1930 roku w Sztokholmie powołano nową placówkę, którą tworzyli salezjanie pochodzący ze Śląska, należący do inspektorii niemieckiej z siedzibą w Kolonii. Stopniowe wnikanie w nieprzychylnie nastawione do Kościoła katolickiego społeczeństwo szwedzkie wymagało od nich wielu wyrzeczeń i zabiegów, aby odpowiednio umocować funkcjonowanie nowego dzieła. Ostatecznie udało się to osiągnąć siedem lat po przybyciu salezjanów do Sztokholmu, poprzez uzyskanie w dniu 29 października 1937 roku¹, zatwierdzonej przez króla Gustawa V, legalizacji stowarzyszenia o nazwie *Stiftelsen Ungdomshemmet Don Bosco*, przyznającej mu osobowość prawną².

Utworzony wówczas trwały fundament pozwolił na długoletnią działalność prowadzoną w różnych warunkach, czasami sprzyjających, a w niektórych momentach trudnych i zawitych, wręcz dramatycznych. Takie wydarzenia, jak: II wojna światowa; powojenne zmiany prawne w podejściu do Kościoła katolickiego w Szwecji; napływ imigrantów z krajów katolickich oraz chrześcijan z regionów objętych wojnami; powstanie wielokulturowej społeczności katolickiej; rozwój ekumenizmu i dialogu międzyreligijnego za pontyfikatu Jana Pawła II; zrównanie Kościoła katolickiego z innymi grupami religijnymi, a tym samym legalizacja jego działalności w roku jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa oraz

¹ Por. H. Burczyk, *Minnen av verksamheten i Sverige*, Stockholms Katolska Stifts Arkivet, T — Salesianer / Burczyk. Por. także, *Provinskrönikan*, Köln — dok. 3.0/15, Archiwum wspólnoty salezjańskiej w Sztokholmie, T I / *Södertälje*.

² Okoliczności oraz utrudnienia władz administracyjnych w legalizacji działalności salezjanów w Szwecji trwające wiele lat opisano w opracowaniu autora pt. *Salezjanie w Szwecji*, Agencja Wydawnicza i Reklamowa AKCES, Warszawa 2005, s.16–25.

zmiany administracyjne dotyczące deklarowanej przynależności i opodatkowania na rzecz Kościoła katolickiego w Szwecji stwarzały różnego rodzaju trudności oraz wymuszały konieczność nowego podejścia do zadań i sposobów realizacji misji salezjanów w Szwecji.

2. Utworzenie polskiej wspólnoty salezjańskiej w Sztokholmie

Działalność salezjańska w Szwecji posiadała od początku pewien polski akcent poprzez pochodzenie pierwszych salezjanów rozpoczynających działalność w tym kraju³, a także dzięki częstej obecności polskich współbraci przyjeżdżających, aby wspierać różnorodną pracę w Szwecji prowadząc duszpasterstwo przy kaplicy salezjańskiej w Sztokholmie, głosząc rekolekcje, przeprowadzając dni skupienia, pomagając w akcjach dziecięco-młodzieżowych, harcerskich czy też charytatywnych⁴.

Sytuacja nabrała jednak nowego wymiaru, gdy współbracia prowadzący Polską Misję Katolicką w Sztokholmie stanęli przed koniecznością rozbudowy duszpasterstwa z racji napływu większej ilości Polaków po 1989 roku. Nastąpiła wówczas nieunikniona konfrontacja dwóch nurtów obecnych wśród salezjanów i ich współpracowników: jedni byli zwolennikami zmian i reorganizacji pracy duszpastersko-społecznej prowadzącej do utworzenia polskiej salezjańskiej wspólnoty zakonnej, drudzy opowiadali się za utrzymaniem dotychczasowej formy działalności prowadzonej w dużej mierze w oparciu o współpracę z polskimi organizacjami w Sztokholmie⁵. W znalezieniu rozwiązania pomógł wówczas kard. Józef Glemp (który jako prymas Polski był także opiekunem Polskiej Emigracji), sugerując, iż należy wyjść naprzeciw wyzwaniom i umocnić obecność polonijno-duszpasterską poprzez erygowanie wspólnoty zakonnej, poszukując takiego modelu, aby był on zgodny z normami diecezji sztokholmskiej, z zapewnieniem autonomii wobec działalności organizacji, związków i towarzystw emigracyjnych z zapewnieniem im opieki duchowej⁶. Rozmowy w tej sprawie z władzami diecezji nie były łatwe, gdyż obstawano przy istnieniu i rozbudowaniu jednej wspólnoty salezjańskiej przynależącej do inspektorii niemieckiej.

Po trudnych rozmowach z ordynariuszem diecezji sztokholmskiej Hubertusem Brandenburgiem i dzięki zdecydowanej postawie inspektora ks. Stanisława

³ Por. K. Zacheja, *Działalność duszpasterska i społeczno-wychowawcza salezjanów polskich w Szwecji*, praca magisterska, Kraków 2010, mps, s. 33–34, 41–42.

⁴ Por. M. Chamarczuk, *Miejsce Polskiej Misji Katolickiej wśród emigracji polskiej w Szwecji*, rozprawa doktorska, UKSW Warszawa 2002, mps, s. 139.

⁵ Por. tenże, *Wywiad z byłym rektorem PMK w Sztokholmie Ks. Pawłem Banotem*, mps, s. 2. Salezjański Ośrodek Dokumentacji Duszpasterstwa Polskiego w Szwecji (SODD), Materiały PMK — T II.

⁶ Por. M. Bisławska, *Relacja z rozmów z prymasem J. Glempelem dotyczących zmian w Polskiej Misji Katolickiej w Sztokholmie*, 10.11.2001, mps, s. 2. Materiały Archiwalne PMK, T II.

Skopiaka⁷, uzyskano zgodę ordynariusza na powstanie polskiej wspólnoty. Zwrócono się wówczas do Generała Towarzystwa Salezjańskiego Egidio Viano⁸ z prośbą o powołanie nowej wspólnoty zakonnej salezjanów z inspektorii pw. św. Wojciecha z siedzibą w Pile, w stolicy Szwecji — Sztokholmie. Dokonało się to ostatecznie 4 czerwca 1992 roku podpisaniem przez przełożonego generalnego dekretu o erygowaniu regularnej wspólnoty zakonnej⁹ w Szwecji pw. św. Jana Bosko, w celu opieki duszpasterskiej nad emigrantami polskimi i hiszpańskojęzycznymi¹⁰. Wspólnotę tę utworzyli: ks. Bogdan Wegnerowski (1992–1998) — dyrektor i rektor Polskiej Misji Katolickiej, ks. Marian Chojnacki — wikariusz dyrektora i duszpasterz polonijny, ks. Czesław Nenikowski — radca, duszpasterz emigrantów hiszpańskojęzycznych w regionie Sztokholmu i Uppsali. Kolejnymi dyrektorami wspólnoty w minionym dwudziestoleciu byli: ks. Zdzisław Lepper SDB (1998–2004), ks. Mariusz Chamarczuk (2004–2010), ks. Ryszard Flakiewicz (2010–)¹¹. Pozostali współbracia tworzący wspólnotę salezjanów w Sztokholmie, to: ks. Marian Chojnacki (1988–89; 1991 — pełniący przez wiele lat funkcję wikariusza dyrektora, a także od 1998 rektor Polskiej Misji Katolickiej w Sztokholmie¹²), ks. Włodzimierz Kruczkowski (przybyły do Szwecji w 2003 roku), ks. Paweł Drażyk (2008–) oraz ks. Krystian Zacheja (2012–).

Dzięki oddanej pracy w trudnych warunkach mieszkaniowych, w wypożyczanych i wynajmowanych punktach prowadzenia działalności, realizowali oni dzieło salezjańskie jako jedyna placówka inspektorii św. Wojciecha poza granicami Polski¹³. W 2004 roku przybyli do pracy w diecezji sztokholmskiej także salezjanie z inspektorii warszawskiej pw. św. Stanisława Kostki: ks. Wiesław Brzostek oraz ks. Bogusław Banaszek, a w 2008 roku dołączył do nich ks. Tomasz Chojnacki, angażując się w pracę duszpasterską w różnych parafiach szwedzkojęzycznych.

3. WAŻNE WYDARZENIA PROWADZONEJ DZIAŁALNOŚCI

Działalność duszpastersko-społeczna prowadzona systematycznie i według zaplanowanego programu jest czymś naturalnym i nierozzerwanie związanym

⁷ Wg relacji uczestnika rozmów ks. Bogdana Wegnerowskiego rektora PMK i dyrektora salezjanów w Sztokholmie w latach 1992–98, z dn. 10.10.2004.

⁸ Por. *Przełożony Generalny Towarzystwa św. Franciszka Salezego w latach 1977–1995*, Salesiani di Don Bosco, <<http://www.sdb.org/index.php?ids=10&sott=7&detsot=7&ty=2>>, Successori di Don Bosco, (data dostępu: 10.10.2012).

⁹ Por. Dekret Erekcyjny Wspólnoty św. Jana Bosko w Sztokholmie, SODD, T — *Salesianer / Historia*.

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Por. SODD, T — *Salesianer/Historia*.

¹² Por. Archiwum PMK w Sztokholmie, T — *Formalia*.

¹³ Status ten zmienił się w dniu 1 września 2012 roku, gdy inspektorja św. Wojciecha objęła swoim terytorium także placówki byłego Okręgu Wschodniego.

z realizacją misji Kościoła. Taka działalność posiada jednak momenty szczególne. W kontekście prezentacji dwudziestoletniej pracy salezjanów w Sztokholmie, do ważnych wydarzeń, stanowiących trzon działalności, należą z pewnością uroczystości związane z duszpasterstwem sakramentalnym. Wśród nich bardzo ważne miejsce zajmuje szczególnie podniośle obchodzony sakrament bierzmowania przyjmowany przez młodzież polonijną, udzielany od 1998 roku przez polskich biskupów¹⁴. Do wydarzeń o nie mniejszym znaczeniu należą także rekolekcje wielkopostne i adwentowe trwające osiem dni¹⁵; rozpoczęcie i zakończenie katechizacji — gromadzące dzieci z rodzicami w liczbie około tysiąca osób¹⁶; uroczystość I-szej komunii św; uroczystości patriotyczne, jak np. msza św. w intencji ofiar czasów komunizmu (przeważnie przeżywana jako tzw. Dzień Golgoty Wschodu lub Niedziela Katyńska — w pierwsze niedziele kwietnia) oraz Święto 3 Maja połączone z uroczystością NMP Królowej Polski.

Skupiając uwagę na innych wydarzeniach godnych utrwalenia i wymienienia, a nie związanych z corocznym harmonogramem pracy, na pewno należy rozpocząć od uroczystości dwudziestolecia prowadzenia duszpasterstwa polskiego przy kościele *s:t Johannes kyrka* i współpracy ekumenicznej z parafią luterańską¹⁷ — właścicielem i zarządcą kościoła. Uroczystości te miały miejsce w październiku 1998 roku, a przewodniczył im ówczesny sufragan gnieźnieński bp Stanisław Gądecki¹⁸, przy współdziałaniu przedstawicieli najważniejszych organizacji polonijnych w Sztokholmie. Z kolei w 2000 roku obchodzono wielki jubileusz Dwutysiąclecia Chrześcijaństwa i z tej okazji zorganizowano m.in. pielgrzymkę młodzieży prowadzącą przez Częstochowę, Wiedeń oraz Turyn do Rzymu, na Światowe Dni Młodzieży z papieżem Janem Pawłem II. W 2001 roku, w wyniku projektu przeniesienia Pomnika Katyńskiego z mało znanego i trudno dostępnego miejsca, na często odwiedzany plac kościelny przy *s:t Johannes kyrka*¹⁹, zorganizowano we współpracy ze Stowarzyszeniem Polskich Kombatantów i Ambasadą RP niecodzienną uroczystość, w której wśród zaproszonych gości był obecny kapelan Rodzin Katyńskich — ks. pratał Zdzisław Peszkowski, były więzień Ostaszkowa. Obecni byli także kombatanci, przedstawiciele różnych środowisk

¹⁴ Weześniej nie było to ani możliwe, ani praktykowane.

¹⁵ Praktyka sprawdzona w warunkach duszpasterstwa polonijnego w Szwecji, gwarantująca trwanie nauk rekolekcyjnych cały tydzień wraz z niedzielą rozpoczynającą i kończącą, w celu umożliwienia osobom mieszkającym daleko od Sztokholmu skorzystanie z nauk rekolekcyjnych oraz sakramentu spowiedzi, a także odbycia rozmów duchowych z rekolekcjonistami.

¹⁶ Por. Archiwum PMK w Sztokholmie, T — *Sprawozdania*.

¹⁷ Współpraca ta rozpoczęła się już w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku, ale została sformalizowana poprzez podpisanie umowy o wynajęciu przez ks. Jana Buczkowskiego kościoła *s:t Johanneskyrka*.

¹⁸ Od 2002 Arcybiskup Metropolita Poznański, a także od 2004 roku Zastępca Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski.

¹⁹ Por. P. Qvarnström, *Ekumenistkt sammarbete i Johannes*, St: Johannes kyrkoblat 3 (1999), s. 2.

polskich w Europie, organizacje niepodległościowe skupione w ramach Kongresu Polaków w Szwecji oraz przedstawiciele innych organizacji polonijnych, a także dyplomaci i około tysiąc wiernych.

W 2003 roku obchodzono jubileusz 50-lecia funkcjonowania Diecezji Sztokholmskiej, a także 50-lecia istnienia Polskiej Misji Katolickiej w Szwecji. Rocznicę tę świętowano w dwóch etapach: pierwszy przypadł w maju 2003 roku, w połączeniu z jubileuszowym nawiedzeniem przez Polonię szwedzką katedry katolickiej św. Eryka w Sztokholmie. Mszy św. przewodniczył wówczas abp Alfons Nossol w obecności bp. A. Arboreliusza OCD. Drugi etap świętowania powiązано z Konsultą Inspektorów Polskich Prowincji Salezjańskich i Okręgu Wschodniego²⁰. W obchody uroczystości włączone zostało otwarcie i poświęcenie nowego oratorium salezjańskiego w dzielnicy Sztokholmu Södermalm o nazwie *Quo vadis*²¹. Kolejnym jubileuszem, ważnym w kontekście obecności polskich salezjanów w Sztokholmie, był jubileusz 75-lecia obecności synów ks. Bosko w Szwecji, organizowany i obchodzony we wspólnocie niemieckiej. Uroczystość miała miejsce 1 listopada 2005 roku w Södertälje, w obecności bp. Andersa Arboreliusza, polskich salezjanów, sióstr Służebniczek Maryi, byłych wychowanków w Szwecji oraz zaprzyjaźnionych kapłanów z regionu sztokholmskiego.

4. WYKORZYSTANIE *MASS MEDIÓW* W PROWADZONEJ DZIAŁALNOŚCI

Ważną cechą działalności prowadzonej przez salezjanów w Sztokholmie jest uważne obserwowanie zmian i trendów w życiu społecznym w miejscu prowadzonej działalności. Dialog z odbiorcami duszpasterstwa przy pomocy nowoczesnych metod i terminologii odpowiadającej współczesnym nurtom kultury masowej jest ważnym elementem porozumienia. Dobitne miejsce w takim dialogu zajmują elektroniczne sposoby komunikacji, szeroko rozumiane *mass media*²², a zwłaszcza Internet tworzący przestrzeń wymiany informacji, w której portale i serwisy społecznościowe odgrywają dziś główną rolę. Niezbędne jest właściwe wykorzystywanie tych możliwości — dotyczy to nie tylko najmłodszych i młodzieży, lecz także dojrzałej i posuniętej w latach części społeczeństwa. Z tego względu, dzięki materiałom zgromadzonym i opracowanym przez salezjanów oraz przy pomocy i zaangażowaniu współpracowników, udostępniono odbiorcom duszpasterstwa witrynę internetową²³ informującą o bieżących oraz planowanych

²⁰ Obecni byli inspektorzy: Ks. Jerzy Worek, ks. Jan Niewęglowski, ks. Tadeusz Rozmus, ks. Franciszek Krasoń i ks. Henryk Boguszewski oraz Radca Generalny Albert van Hecke (który zaskoczył zebranych odprawieniem mszy św. jubileuszowej w j. polskim).

²¹ Por. Kronika PMK w Sztokholmie, T— 1999/2000.

²² Por. T. Scaramussa, *Rola mass mediów w salezjańskim posłannictwie ewangelizacyjno-wychowawczym*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2007, s. 5.

²³ Omawiana witryna internetowa PMK była dostępna w latach 2002–2005 pod adresem www.pmkstockholm.org, a obecnie funkcjonuje w mniejszym formacie i zmienionej szacie, jako

w Polskiej Misji Katolickiej i przy wspólnocie salezjańskiej wydarzeniach. Dzięki bazie danych adresowych osób zgłaszających się i rejestrujących w serwisie, prowadzony był także internetowy kolportaż artykułów wybranych z polskiej prasy katolickiej o tematyce religijno-społecznej. Umożliwiono również przesyłanie własnych refleksji, pytań i wątpliwości oraz dzielenie się z innymi osobami ulubionymi modlitwami i fragmentami z Pisma Świętego.

Dużo miejsca w podtrzymywaniu kontaktów za pośrednictwem Internetu zajmuje korespondencja e-mailowa (zarówno kontakty formalne z instytucjami kościelnymi i urzędami państwowymi, jak i wiernymi). Młodzież, która wykorzystuje w tym celu komunikatory społecznościowe, takie jak: Facebook, Google, LinkedIn, Nasza Klasa, własne blogi lub strony organizacji młodzieżowych²⁴, coraz częściej za ich pośrednictwem stawia salezjanom odważne i konkretne pytania dotyczące spraw religijnych, moralnych, obyczajowych lecz (co charakterystyczne dla obecnego stylu) nie bezpośrednio, w rozmowie, ale właśnie za pomocą nowoczesnych sposobów komunikowania. Z jednej strony stwarza to możliwość kształtowania młodych pokoleń w odmienny sposób, z drugiej jest wyzwaniem dla salezjanów (i innych duszpasterzy), aby nadążać za zmianami społecznymi powstającymi w wyniku informatyzacji. Poza tym, tzw. duszpasterstwo internetowe daje możliwość docierania do osób mieszkających poza ośrodkami duszpasterskimi. Stwarza się w ten sposób inną niż dotychczas, lecz nie mniej cenną okazję do ożywiania i pogłębiania życia religijnego. Działalność taka jest zgodna z salezjańskim stylem badania i odczytywania znaków czasu oraz umiejętnym wykorzystywaniem nowoczesnych *mass mediów*²⁵ w dziele głoszenia Ewangelii.

5. DUSZPASTERSTWO DZIECI I MŁODZIEŻY W KATOLICKICH ZWIĄZKACH I STOWARZYSZENIACH

Praca z dziećmi i młodzieżą jest niejako wpisana w charyzmat duszpasterstwa salezjańskiego. W Szwecji jest ona prowadzona w dużej mierze poprzez struktury związkowe. Jednym z najważniejszych jest Związek Polskiej Młodzieży Katolickiej w Szwecji (PUKiS), który powstał w 1989 roku po pielgrzymce papieża

strona informująca o najważniejszych sprawach dotyczących bieżących wydarzeń, pod adresem: www.pmk-stockholm.com; Por. Polska Misja Katolicka w Sztokholmie, <<http://www.pmk-stockholm.com>>, (data dostępu: 14.09.2012).

²⁴ Por. Związek Oratorium *Qvo Vadis* w Sztokholmie, <<http://www.oratorium.nu/pl/index.html>>, (data dostępu: 10.10.2012). Związek Emmaus w Sztokholmie, <<http://www.oratorium.nu/Emmaus/Witamy.html>>, (data dostępu: 10.10.2012), Związek Polonika w Malmö, <<http://www.polonica.nu/>>, (data dostępu: 10.10.2012), Związek Pukis w Szwecji, <<http://www.pukis.org/>>, (data dostępu: 10.10.2012), PoloniaInfo, <<http://www.poloniainfo.se/dzis.php>>, (data dostępu: 10.10.2012).

²⁵ Por. Konstytucje i Regulaminy Towarzystwa św. Franciszka Salezego, Rzym 1984, tekst polski, art. 119, 146.

Jana Pawła II do krajów skandynawskich. Wśród pomysłodawców i pierwszym z opiekunów tego związku był salezjanin — ks. Czesław Nenikowski.

W początkowej fazie swego istnienia związek skupiał młodzież polską z następujących okręgów: Göteborg, Malmö, Norrköping, Olofström, Sundsvall, Sztokholm, także z okręgów Öresund, Västerås i Uppsala²⁶. PUKiS jako stowarzyszenie młodzieży został zarejestrowany w 1991 roku, po pierwszym walnym zebraniu (årsmöte), mającym miejsce w malowniczo położonym Ånglarp. W spotkaniu wzięło udział 35 osób²⁷. Proponowany program istnienia związku zakładał, że będzie on organizacją łączącą i reprezentującą polskie młodzieżowe związki katolickie w Szwecji²⁸. Zapał młodych ludzi i dobry pomysł szybko został zweryfikowany i dość szybko okazało się, że wcale nie tak łatwo prowadzić działalność na tak rozległym terenie, jakim jest obszar państwa szwedzkiego. Po reorganizacji w latach 1993–2006, PUKiS tworzyły dwa związki lokalne polskiej młodzieży katolickiej: POLONICA z Malmö oraz EMMAUS ze Sztokholmu, a od 2005 roku zainteresowanie współpracą okazał związek polskiej młodzieży z Angered (nieдалeko Göteborga) o nazwie Unga Polska Katoliker (Młodzi Polscy Katolicy) prowadzony przez kapucynów.

Pierwszy z wymienionych związków, POLONICA, powstał w 1988 roku przy duszpasterstwie polskich oblatów w Malmö. Drugi związek członkowski Związek Polskiej Młodzieży Katolickiej w Sztokholmie EMMAUS²⁹, założył w 1994 roku ks. Zdzisław Lepper SDB. Zarejestrowano go w 1995 roku, stawiając sobie za cel jednoczenie młodej Polonii wokół spraw wiary, moralności, obyczajowości i patriotyzmu³⁰.

W 2003 roku powstała inicjatywa poszerzenia działalności EMMAUS poprzez zaangażowanie w pracę katechetyczną przy PMK. Dzięki temu ilość członków osiągnęła wówczas liczbę ok. 400 osób (a obecnie sięga liczby 800).

²⁶ Por. Protokół spotkania Zarządu Związków Katolickiej Młodzieży Polskiej w Szwecji, dn. 20.10.1990 Björkenäsgrården, Sveriges Unga Katolikers Arkivet, T — PUKiS, vol. 2.

²⁷ Årsmöteberättelse 1991, tamże.

²⁸ Pomysłodawcami i pierwszymi działaczami byli: Sebastian Karolkiewicz, Joanna Jurek, Hanna Sowiak, Rafał Ludwików, Izabela Ziobrowska, Grzegorz Szmagliński, Bartłomiej Bobowski, Robert Sadokierski. Por. SODD, T — PUKiS / Årsmöteprotokoll.

²⁹ Nazwa związku pierwotnie obejmowała swym zasięgiem tylko młodzież, natomiast po włączeniu w jej struktury zajęć katechetycznych dla dzieci nazwę zmieniono na: Katolicki Związek Polskich Dzieci i Młodzieży w Sztokholmie „Emmaus” (Polska Katolska Barn och Ungdomsföreningen „Emmaus”).

³⁰ „Ma za zadanie zrzeszać polską młodzież katolicką, by urzeczywistnić cele i założenia Kościoła Katolickiego i organizacji *Sveriges Unga Katoliker*. Nazwa Emmaus zaczerpnięta z Biblii podkreśla pierwszorzędną rolę związku, jakim jest kształtowanie młodzieży na odpowiedzialnych katolików w duchu wiary. Formowanie młodzieży dokonuje się w oparciu o bogactwo Kościoła zawarte w Biblii i Tradycji. Celem związku jest również promocja polskich wartości kulturalno-oświatowych i patriotycznych takich, jak język ojczysty, zwyczaje i tradycje narodowe”. Statut Związku Polskiej Młodzieży Katolickiej *Emmaus*, Sztokholm 1994, Arch. PMK w Sztokholmie, T — *Organizacje (Emmaus)*.

Dodatkowo połączono tę działalność także z funkcjonowaniem salezjańskiego oratorium *Quo Vadis* i w ten sposób powstała struktura dająca wiele możliwości (zarówno od strony formalnej, jak i czysto organizacyjnej). W tym podstawowym wymiarze salezjańskiego duszpasterstwa wspiera duszpasterzy od lat grupa osób świeckich oraz sióstr zakonnych, poświęcających swój czas na przekazywanie dzieciom i młodzieży polonijnej wiary i wiedzy religijnej³¹.

6. SŁUŻBA DUSZPASTERSKA WŚRÓD POLSKICH HARCERZY W SZWECJI

Związek Harcerstwa Polskiego w Szwecji został założony 14 kwietnia 1945 r. w Sztokholmie przez byłych więźniów niemieckich obozów koncentracyjnych i jenieckich z Ravensbrück, Mannhoff, Oranienburg, Neugamme, Brandenburg, Grüneberg, Osnabrück i Stutthof³². W Malmö powstał Krąg Starszo-harcerski „Żubry”³³, a męska drużyna harcerska przyjęła imię gen. Władysława Sikorskiego, stawiając go za przykład patrioty i oddanego ojczyźnie bohatera³⁴. Osoby zaangażowane i byli więźniowie, w miejscach gdzie przygotowywali się do nowego życia założyli drużyny i zastępy harcerzy oraz harcerek (np. w obozie Öreryd szybko i sprawnie rozpoczęli działalność, nazywając swoje drużyny: „Pa-

³¹ Byli i są to: śp. s. Alwiera Cywińska (Służebniczka Maryi), śp. s. Natalia Kunisz (serafitka), Helena Jędrysek, Barbara i Adam Wesołowscy, Barbara Hudoba, Katarzyna Kurzydło, Ewa i Andrzej Gutowsky, Marian Majerczyk, Maria Bobowska, Elżbieta Ścibór, Grażyna Matheus, Grażyna Halfar, Elżbieta Piotrowska, s. Ludwika Szymura (elżbietanka), s. Dominika Szwed (elżbietanka), o. Andrzej Konopka OFMCap, Agnieszka Majewska-Labuda, Iwona i Adam Sołtan, Andrzej Cimiński, Zbigniew Bancarewicz, Elżbieta Piotrowska, Bernardetta Winiarska, Anna Sarzalska, Grażyna Matheus, Beata Sobolewska, Edyta Kolarczyk, s. Bogumiła Maciasz (elżbietanka), s. Ludwika Szymura (elżbietanka), Lidia Sieradzka, Karolina Majewska, Joanna Kolarczyk, Aldona Zapadka, Katarzyna Kurzydło, Katarzyna Jabłońska, Elżbieta Ścibór, Grażyna Halfar, Ireneusz Krzyżanowski, Agnieszka Labuda, Elżbieta Łączyńska, Elżbieta Królewska, Grażyna Szurowska, Marzena Rokicińska, Zuzanna Żelazna, Zbigniew Bancarewicz, Sylwia Radziszewska, Arch. PMK — Sztokholm, T. — *Zajęcia katechetyczne II*. Do tej grupy należy dołączyć Irenę Ostrowską — wieloletnią księgową PMK, Michała Kruczka — ekonomistę i prawnika, Michała Hochmana, Marcina Krusia, Zofię Popis — pomocnych w sprawach formalnych i finansowych, Wojciecha Tomasika, Stanisława Czerczaka, Bolesława Bizonia, Bronisławę i Włodzimierza Falkowskich, Andrzeja Jakubickiego, Jana Grelę, Marcina Labudę — pomocnych w sprawach organizacyjnych i kościelnych, Magdalenę Krzyżanowską — sekretarkę PMK, Janinę Budytę, Helenę Hadusowską — sumienne opiekunki kaplicy Miłosierdzia Bożego, Zbigniewa Bancarewicza — oddanego każdej formie pomocy w pracy z młodzieżą w duchu św. Jana Bosko. Por. Arch. PMK w Sztokholmie, T — *Współpracownicy*.

³² Por. A. N. Uggła, *Polacy w Szwecji w latach II wojny światowej*, Gdańsk 1996. s. 192–195.

³³ Por. *Zebranie Kręgu Starszoharcerskiego „Żubrów” w Malmö*, [bez autora], Znak. Dwutygodnik Katolicko-Społeczny (ZDKS), Lund Rok II nr. 7. / 15.IV.1947, s. 12, SODD, T V/B.

³⁴ Por. *Powstanie męskiej drużyny harcerskiej im. gen. W. Sikorskiego w Malmö pod opieką dh Zenona Buczewskiego*, [bez autora], ZDKS Rok III nr. 3. 15.2.48, s. 12, SODD, T V/C.

zur”, „Koci Łeb”, „Orły” i „Wilki”³⁵), podejmując programową harcerską pracę, a także wydając biuletyn harcerski pt. „Czuwaj”. Działalność ta z biegiem czasu zaczęła wygasać, aż do jej całkowitego zawieszenia pod koniec lat 60-tych.

Odrodzenie nastąpiło za sprawą grupy działaczy solidarnościowych, którzy otrzymali azyl polityczny w Szwecji w 1986 roku — powołali oni ZHPpgk Okręg Szwecja³⁶, nawiązując od początku współpracę z salezjanami³⁷ poprzez propozycję złożoną rektorowi PMK ks. Pawłowi Banotowi SDB, aby objął opieką duszpasterską rodzącą się organizację. W 1991 roku z szeregów Związku Harcerstwa Polskiego wyłoniła się druga grupa harcerzy, tworząc Niezależny Hufiec Harcerstwa Polskiego „Leśna Szkoła — Kaszuby”³⁸. W skład grupy tworzącej nową organizację wszedł ks. Czesław Nenikowski SDB, przyjmując funkcję kapelana. Obie organizacje harcerskie mają szczerą wolę służyć Bogu i Ojczyźnie, obie pragną wychowywać w duchu chrześcijańskich wartości, patriotyzmu i zachowywania tradycji, ale chcą to robić oddzielnie.

Nowe grupy, czyli ZHP (hufce „Tatry” i „Wawel”) oraz Hufiec NHHP „LS Kaszuby”, jednoznacznie zorientowane są na wartości chrześcijańskie. Od początku zmian instruktorzy obu organizacji rozwijali aspekt religijny w działalności harcerskiej. Jedna grupa, bardziej związana z PMK w Sztokholmie, oddała swoją działalność pod opiekę Miłosierdzia Bożego. Druga tradycyjnie przyjmowała za patrona św. Jerzego. Harcerze byli pomysłodawcami sprowadzenia do Sztokholmu, do kościoła św. Jana (*s:t Johannes kyrka*), obrazu Jezusa Chrystusa Miłosiernego. Pomysł ten sfinalizował w dniu 10 kwietnia 1994 r. rektor PMK w Sztokholmie ks. B. Wegnerowski SDB, kolejny mianowany przez Komendę Główną w Londynie kapelan ZHP w Szwecji³⁹. Tradycja posiadania kapelana utrwaliła się w NHHP „LS Kaszuby”. Funkcję tę pełnili: ks. Cz. Nenikowski SDB, ks. Z. Lepper SDB, ks. B. Wegnerowski SDB, ks. M. Chamarczuk SDB, ks. R. Flakiewicz SDB, ks. W. Kruczkowski SDB, ks. P. Drążyk SDB⁴⁰. W 2011 roku powstał projekt przekazania NHHP „LS Kaszuby” pod całkowity

³⁵ Por. A. Kaszuba, *Zeszyty Szwedzkie. Pazur i Koci Łeb*, Nowa Gazeta Polska z dnia 27.03.2005, (121)6, s. 4–5.

³⁶ Por. List Naczelnictwa ZHP w Londynie do dh. Zygmunta Stankiewicza z dnia 23.04.1991 r. w sprawie utworzenia nowego Okręgu ZHP w Szwecji, Arch. PMK w Sztokholmie, T — *Związek Harcerstwa Polskiego*.

³⁷ Próbę opisanie historii Związku Harcerstwa Polskiego (ZHPpgk) w Szwecji podjął autor w dziele *Salezjanie w Szwecji*, s. 57–58.

³⁸ Por. J. M. Klich, *Niezależny Hufiec Harcerstwa Polskiego w Szwecji — wydanie specjalne z okazji 5 rocznicy powstania*, Sztokholm 1996, s. 6.

³⁹ Por. *Polish Scouting Association — Nominacja kapelana ZHP w Szwecji*, z dnia 1.01.1990 r. z upoważnienia Prezydenta RP na uchodźstwie R. Kaczorowskiego, podpisana przez Komendanta ZHP na obczyźnie hm B. Szwagrzaka, Arch. PMK w Sztokholmie, T — *Związek Harcerstwa Polskiego*.

⁴⁰ Por. tamże.

zarząd salezjanów — komendantem hufca ma być, mianowany od 30 października 2012 roku, ks. hm Paweł Drążyk SDB, duszpasterz polonijny w Sztokholmie.

7. DOM MŁODZIEŻY — ORATORIUM ŚW. JANA BOSKO *QUO VADIS*

Jedną z głównych form pracy wychowawczej wśród dzieci i młodzieży wg metody salezjańskiej jest oratorium. Idea tej propozycji duszpasterskiej opiera się na objęciu zasięgiem oddziaływania wychowawczego wszystkich wymiarów osobowości młodego człowieka: sfery psychicznej, fizycznej, religijnej, emocjonalnej i racjonalnej. Ideą prowadzonego duszpasterstwa staje się wychowanie integralne, wprowadzające prawdziwą harmonię w rozwój osobowy dzieci i młodzieży⁴¹. Oratorium zgodnie z zamysłem św. Jana Bosko powinno urzeczywistniać połączenie najważniejszych środowisk przebywania młodego człowieka, a więc powinno być: domem, szkołą, kościołem (parafią) i boiskiem — miejscem spotkania, w którym klimat całkowitego, wzajemnego zaufania i życzliwość otoczenia są czymś naturalnym⁴².

Idea utworzenia oratorium salezjańskiego przy polskiej wspólnotcie w Sztokholmie⁴³ zrodziła się w 1998 roku podczas odwiedzin Rady Generalnego salezjanów ks. Alberta van Hecke. Idąc za jego wskazaniem i sugestiami utworzono grupę roboczą złożoną z salezjanów i współpracowników⁴⁴ w celu realizacji pomysłu. Szukano różnych możliwości, rozwiązań, kontaktów, odpowiedniego miejsca, dyskutowano o sposobach i punktach prowadzenia zbiórek pieniężnych, których zdobycie było oczywistym, strategicznym celem. Po dwóch latach, dnia 4 sierpnia 2000 roku⁴⁵ utworzono stowarzyszenie o nazwie: Ideel förening „Ungdomens Hus — Oratorium”.

Wprowadzenie w życie planów napotykało na coraz to nowe trudności, jednak po trzech latach stowarzyszenie znalazło odpowiedni lokal, aby rozpocząć działalność. Uroczyste otwarcie i poświęcenie oratorium, któremu nadano nazwę

⁴¹ Por. L. Cian, *Wychowanie w duchu ks. Bosko*, tłum. I. Gutewicz, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1990, s. 48–58.

⁴² Por. Konstytucje i Regulaminy Towarzystwa św. Franciszka Salezego, art. 40. Por. także, L. Cian, *Wychowanie w duchu ks. Bosko*, s. 209–221.

⁴³ Wcześniej istniało ono w latach 1934–1968 w kamienicy salezjańskiej w dzielnicy Sztokholmu o nazwie Kungsholmen, najpierw na ul. Eriksgratan 39, następnie na ul. Bergsgatan 11. Por. M. Chamarczuk, *Salezjanie w Szwecji*, s. 21–25.

⁴⁴ Tworzyli ją: ks. Zdzisław Lepper SDB, ks. Marian Chojnacki SDB, ks. Mariusz Chamarczuk SDB, Michał Kruczek, Zygmunt Hochman, Ireneusz Krzyżanowski, Bartłomiej Bobowski. Por. Archiwum domowe salezjanów w Sztokholmie, T — *Oratorium Quo vadis*, vol. 1.

⁴⁵ Przewodniczącym stowarzyszenia został ks. Zdzisław Lepper SDB, skarbnikiem ks. Marian Chojnacki SDB, sekretarzem ks. Mariusz Chamarczuk SDB, członkami: zarządu Mikael Hochman, Michał Kruczek, Barbara Wesołowska, Bartłomiej Bobowski, rewizorem Anna Bersky-Retelius, Zob. Protokół spotkania założycielskiego z dn. 4. 08. 2000, SODD, T — *Ungdomens Hus*, dział nr 2, tyt. *Powstanie związkku*.

Quo vadis miało miejsce 20 września 2003 roku. Rozpoczęło się ono mszą św. w kaplicy Miłosierdzia Bożego celebrowaną przez bp Andersa Arborelius OCD przy koncelebrze Rady Generalnego Okręgu Europy Północno-Zachodniej Towarzystwa Salezjańskiego ks. Alberta van Hecke oraz inspektorów polskich prowincji salezjańskich. Obecni byli także o. Stefan Dartman SJ (proboszcz parafii św. Eugenii), ks. Paweł Głogowski SDB (emerytowany wikariusz biskupa) oraz salezianie wspólnoty sztokholmskiej. Kaplica wypełniona była przyjaciółmi, zaproszonymi gośćmi z Ambasady PR, Konsulatu RP, Instytutu Polskiego, różnych związków, organizacji polskich i szwedzkich oraz dziećmi i młodzieżą⁴⁶. Po mszy św. wszyscy przeszli do pomieszczeń oratoryjnych, gdzie bp A. Arborelius poświęcił lokale przy śpiewie chóru *Crescendo*. Następnie dzieci z grupy tanecznej pod kierownictwem Ludmiły Rawickiej wystąpiły z nowoczesnym układem choreograficznym, po czym nastąpił czas na rozmowy przy kawie i herbacie. Obecnych było ok. 200 osób. Każdy przy okazji spotkania miał możliwość złożenia dobrowolnego daru na rzecz oratorium, otrzymując jako „cegiełkę” broszurę pt: *Mała Kronika Duszpasterstwa Polskiego w Szwecji*⁴⁷.

W dniu 16 października 2004 roku inspektor Zbigniew Łepko dokonał poświęcenia figury Najświętszej Maryi Panny Wspomożycielki Wiernych, ufundowanej przez młodzież biorącą udział w pielgrzymce do Rzymu. Od tej chwili Mistrzynie ks. Bosko czuwająca nad nowym dziełem salezjańskim w Szwecji, dziełem wpisującym się we właściwy sposób w dotychczasową działalność salezjańską w tym kraju, wypełnia duchowością maryjną społeczność polonijną.

8. WIELOKULTUROWA PARAFIA PW. ŚW. BOTVIDA W NORSBORG-FITJIA

Najnowszym projektem polskich salezjanów w Szwecji zrealizowanym w 2008 roku było przejście opieki nad ośrodkiem duszpasterskim w południowym Sztokholmie (dzielnicy bardzo zróżnicowanej narodowościowo, skomplikowanej w przekroju i relacjach społeczno-kulturowych i etniczno-religijnych). Możliwość taka zaistniała w momencie wycofania się z pracy w Szwecji salezjanów niemieckich, którzy utworzyli tę placówkę z trudem i od podstaw, gromadząc od 1987 roku małą grupkę wiernych w prywatnym mieszkaniu, następ-

⁴⁶ Należy wymienić przedstawicieli ludowego zespołu *Piastowie*, dziennikarzy gazet i serwisów polonijnych — *Nowej Gazety Polskiej* i *Poloniainfo*, chór *Crescendo* pod kierownictwem Pawła Rawickiego, Kongresu Polaków w Szwecji, organizacji *Sveriges Unga Katoliker* (przewodnicząca zarządu organizacji Saskia Offermans), NHHP „Łs Kaszuby”, ZHP pgk, Caritas Sverige, Stockholms Läns Unga Katoliker, a także proboszcz zaprzyjaźnionej, protestanckiej parafii S:t Johannes församling — Per Qvanström z małżonką Lillemor.

⁴⁷ Por. M. Chamarczuk, *Mała Kronika Duszpasterstwa Polskiego w Szwecji*, Sztokholm 2003.

nie od 1995 roku w stołówce szkolnej Tallindsskolan, w końcu budując kościół pw. św. Botvida (konsekrowany w 20.11.1999 roku)⁴⁸.

Przejmując pracę duszpasterską po dotychczasowych salezjanach w 2008 roku, polscy salezjanie zatroszczyli się o nadanie kościołowi rangi kościoła rektoralnego⁴⁹, zmienili sposób pracy, otwierając się bardziej na inicjatywy proponowane przez wiernych, zwiększając i urozmaicając ilość mszy św., nabożeństw, zezwalając na comiesięczne spotkania liturgiczne grup językowych i kulturowych (afrykańskich — francuskojęzycznych, afrykańskich — angielskojęzycznych, indyjskich, wietnamskich, polskich), nie zaniedbując jednak budowania jednej wspólnoty katolickiej w ramach Kościoła katolickiego w Szwecji (urzędowo posługując się językiem szwedzkim, na co głównie kładziono nacisk w dotychczasowej działalności). Zorganizowano także grupę ministrantów oraz utworzono małe oratorium i związek młodzieżowy. W 2011 roku na fundamencie tego duszpasterstwa utworzono kolejną w Szwecji parafię katolicką (jest ich obecnie 43⁵⁰) obejmującą swym zasięgiem duży obszar południowo-centralnego Sztokholmu⁵¹.

9. ZAKOŃCZENIE

Dwudziestolecie prowadzenia działalności w nieco innej sytuacji i odmiennych warunkach niż w kraju pochodzenia, to okres, po upływie którego można dokonać pewnego podsumowania i weryfikacji dotychczasowej działalności. Na pierwszym miejscu należy docenić umiejętność i zdolność salezjanów polskich w Szwecji do właściwego odczytania problemów i oczekiwań Kościoła katolickiego w tym kraju. Jego złożony przekrój interkulturowy⁵², zarówno na poziomie hierarchicznym, jak i społecznym wymaga dojrzałego dialogu wewnątrz wspólnoty, aby realizować właściwe Kościołowi posłannictwo ewangelizacji na zewnątrz. Kolejna sprawa to podtrzymywanie i rozwijanie duszpasterstwa wśród polskiej emigracji w taki sposób, aby realizować nauczanie społeczne Kościoła

⁴⁸ Por. L. O. Sjöberg, *En kyrka blir till*, „S:t Botvids Katolska kyrka 10 år” — jubileums kyrkoblad, red. B. Göransson, M. Chamarczuk, Södertälje 28.10.2009, s. 5.

⁴⁹ Rektorem kościoła mianowano Ks. Mariusza Chamarczuka SDB, przełożonego wspólnoty salezjańskiej w Szwecji (2004–2010), który pełnił funkcję *rector ecclesiae* do 2010 roku. Por. A. Arborelius, Stockholms Katolska Stift, *Utnämning av p. Mariusz Chamarczuk till rector ecclesiae vid s:t Botvids kyrka i Norsborg (Fittja)*, Stockholm den 15 maj 2008, SODD, T — *Personalia*.

⁵⁰ Por. *Stockholms katolska stift*, <<http://www.katolskakyrkan.se/1/1.0.1.0/24/1/>>, zakładka: *Statistik*, (data dostępu: 10.10.2012).

⁵¹ Proboszczem parafii został mianowany Ks. Zdzisław Lepper SDB, wieloletni duszpasterz polonijny w PMK i duszpasterz polskiej młodzieży w Szwecji, a jego pomocnikiem ks. Włodzimirz Kruczkowski SDB, którego w 2012 roku zastąpił ks. Krystian Zacheja SDB.

⁵² Autor celowo używa takiego określenia zamiast terminu *wielokulturowy*, chcąc pokreślić katolicko-universalny charakter zjawiska, w odróżnieniu od liberalnego rozumienia problematyki społeczeństwa wielokulturowego.

w tej kwestii⁵³, tzn. zapewnić opiekę duchową Polakom w Szwecji zgodnie z tradycją i kulturą narodową, ale czynić to w łączności i zgodnie z zasadami Kościoła lokalnego. Ostatni, ważny element dwudziestoletniej działalności salezjanów w Sztokholmie to prowadzenie żywego, autentycznego dialogu ekumenicznego, poprzez współpracę z luterańską parafią pw. św. Jana Apostoła (jedną z największych parafii protestanckich w Szwecji i Sztokholmie).

Dużą nadzieją napawa praca społeczno-duszpasterska w sztokholmskiej dzielnicy Fittja i kolejne lata działalności z pewnością będą wymagały umocnienia obecności w tej nowo utworzonej przez salezjanów wieloetnicznej parafii. Niezbędna będzie w dalszej działalności determinacja oraz zapobiegliwość w organizowaniu zajęć katechetycznych dla dzieci i młodzieży, których liczba sukcesywnie wzrasta, a także utrzymanie i umacnianie pozycji Polskiej Misji Katolickiej w Sztokholmie i Szwecji jako przedstawiciela polskiego Kościoła, polskiej duchowości oraz tradycji w laickim, ponowoczesnym społeczeństwie hołdującym wszelkim nurtom europejskiego neoliberalizmu.

TWENTY YEARS OF THE SOCIAL AND EDUCATIONAL WORK OF THE POLISH SALESIAN COMMUNITY IN SWEDEN

Summary

The paper is a general summary of the beginning and the twenty years' work of the Polish Salesians in the multicultural society of Sweden. It discusses the main areas of their social and educational activities, the use of the mass media, the setting up of associations, pastoral work among Polish scouts, and the establishing of a multicultural parish in Norsborg-Fittja, a southern district of Stockholm, characterized by integration problems among its residents.

Keywords: Salesians of Don Bosco in Sweden, Polish Salesians in Stockholm, educational work among the children of Polish immigrants in Stockholm

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: salezjanie w Szwecji, emigracja Polska w Sztokholmie, praca wychowawcza wśród dzieci i młodzieży z rodzin polskich emigrantów w Sztokholmie

⁵³ Por. Papieska Rada do Spraw Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, *Instrukcja „Erga Migrantes Caritas Christi”*, Lublin 2008. Także Jan Paweł II — *Oređzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 1985–2005*, red. W. Necel, HLONDIANUM, Poznań 2009.

KS. JANUSZ ZAWADKA MIC*
Warszawa — Sulejówek

PODSTAWOWE ASPEKTY CHRZEŚCIJAŃSKIEGO WYCHOWANIA WEDŁUG BŁ. JERZEGO MATULEWICZA

1. WSTĘP

Niniejsze opracowanie ma na celu przybliżyć postać bł. ks. Jerzego Matulewicza (1871–1927), który niestety szerszym kręgom wierzących nadal jest nieznan. Okazją do tego stał się „Rok bł. Jerzego Matulewicza” ogłoszony w 25. rocznicę jego beatyfikacji dokonanej przez bł. papieża Jana Pawła II (28.06.1987). Błogosławiony Jerzy był wspaniałym wychowawcą i kierownikiem duchowym. Złożyły się na to przede wszystkim jego osobiste doświadczenia. W domu rodzinnym wychowywany był przez rodziców, a później przez swojego starszego brata. Formację seminaryjną odbywał w dwóch seminariach diecezjalnych. Kiedy Opatrzność Boża powołała go do nowych zadań, wówczas przyszło mu samemu sprawować funkcje wychowawcze, najpierw wśród młodzieży studenckiej, następnie wśród marianów, odnawiając Zgromadzenie. Jako wychowawca wpływał osobiście na rozwój swoich wychowanków, organizował podstawy formacji zakonnej, wytyczał nowe kierunki, i redagował konstytucje Zgromadzenia.

Z całego bogactwa jego osobowości, jak i szerokiej działalności zarówno pasterskiej, jak i pisarskiej w niniejszym opracowaniu zostały uwzględnione te aspekty, które podkreślają jego działalność pedagogiczną. Celem niniejszego studium jest omówienie podstawowych aspektów chrześcijańskiego wychowania według jego koncepcji. Była ona realizowana niejako dwutorowo: wewnątrz odnowionego Zgromadzenia oraz na zewnątrz, w podjętych przez niego działaniach wychowawczych. Dla bł. Matulewicza nadrzędnym celem wychowawczym było uzyskanie w formowanym człowieku porządku w sferze ciała, myśli i ducha. Powyższa triada stanowi o oryginalności całej przedłożonej poniżej koncepcji, której celem ostatecznym była chwała Boża (zbawienie).

* Autor artykułu zmarł nagle, 25 lutego 2013 roku, w okresie prac redakcyjnych nad wydaniem kolejnych zeszytów *Seminare*.

2. ŻYCIORYS

Jerzy Matulaitis-Matulewicz¹ (1871–1927) urodził się 13 kwietnia 1871 r. we wsi Lugine koło Mariampola na Litwie. Już w dziesiątym roku życia został osierocony przez rodziców. Jego wychowaniem i kształceniem zajął się starszy brat Andrzej. Jerzy, po zdobyciu podstawowego i średniego wykształcenia, udał się do Kielc na studia, gdzie wstąpił do Seminarium Duchownego (1891), po jego zamknięciu przeniósł się do Seminarium Warszawskiego (1893–1895). Dzięki bardzo dobrym wynikom w nauce otrzymał stypendium państwowe, które umożliwiło mu dalsze studia teologiczne w Akademii Teologicznej w Sankt Petersburgu. Dnia 12.03.1898 r., w czasie studiów, otrzymał święcenia kapłańskie. Także w Sankt Petersburgu okazał się być najlepszym studentem, co sprawiło, że został wysłany na dalsze studia do Fryburga szwajcarskiego, które ukończył bardzo dobrą pracą doktorską z teologii dogmatycznej pt. *De doctrina Russorum de statu iustitiae originalis* (1902).

Jego studia naznaczone były bolesną i postępującą gruźlicą kości. Po powrocie do Warszawy musiał się zająć ratowaniem swego zdrowia. Pomoc uzyskał od hrabianki Cecylii Plater-Zyberkówny², która wywarła na niego ogromny wpływ w zakresie wychowania i formowania młodego pokolenia. Bł. Matulewicz żywo zaangażował się w prowadzoną przez nią pracę wychowawczą. Współ z nią przyczynił się do założenia Towarzystwa Przyjaciół Młodzieży (TPM), które dało początek nurtom odrodzeniowym w Polsce. Pracował wśród młodzieży, księży, sióstr zakonnych i robotników³.

Liczne spotkania z wieloma ludźmi i środowiskami, w tym z bł. o. Honoratem Koźmińskim, uświadomiły mu prawdę, iż mimo najszczerzych chęci i zdolności, sam jeden wobec ogromu zadań, jakie się piętrzą, nic nie zrobi. Zrodziła się myśl o życiu zakonnym, aby wraz z innymi połączyć swoje siły i w ten sposób podejmować pracę na rzecz Kościoła. Okazją ku temu była tragiczna sytuacja umierającego zakonu białych marianów, który za udział w Powstaniu

¹ W niniejszym opracowaniu wykorzystano spolszczoną wersję jego nazwiska, Matulewicz.

² Hrabiankę Cecylię Plater-Zyberkównę (1853–1920) można z powodzeniem uznać za prekursorkę ruchu inteligencji katolickiej w Polsce. Nazywano ją „duchową matką ruchu odrodzeniowego”. Była ona autorką 35 broszur i książek o tematyce wychowawczej. Zajmowała się kształceniem i wychowaniem religijnym młodzieży, które miało na celu dać odradzającemu się państwu ludzi świadomych, uformowanych w oparciu o umiłowanie Boga, Kościoła i Ojczyzny. Naczelnym hasłem środowisk odrodzeniowych było obudzenie roli laikatu w myśl: „Chrystusa dać Narodowi, a następnie oddać Naród Chrystusowi”. Szerzej na ten temat: Br. Załuski, *Cecylia Plater-Zyberkówna, życie i działalność wychowawczo-społeczna. Wspomnienie w X rocznicę śmierci*, Warszawa 1930.

³ Więcej na temat pracy J. Matulewicza wśród inteligencji i środowisk robotniczych: B. Zieliński, *Działalność Błogosławionego Jerzego Matulewicza w latach 1904–1910 na tle prób odnowy katolicyzmu polskiego w zaborze rosyjskim na przełomie XIX i XX w.*, Biblioteka Mariańska Domu Studiów (BMDS), Lublin 1987.

Styczniowym został skazany na wymarcie⁴. Marianie pracowali w jego rodzinnej parafii w Mariampolu, niektórych z nich znał osobiście. Ks. Jerzy podjął się ratowania zakonu. Wskutek prześladowań mógł to uczynić tylko potajemnie. W dniu 29 sierpnia 1909 r. złożył na ręce o. Sękowskiego, ostatniego zakonnika i przełożonego generalnego białych marianów, swoje pierwsze śluby zakonne w Warszawie. W ten sposób rozpoczęła się reforma zakonu. Jego dotychczasowy charakter Matulewicz zmienił na apostołski, zrezygnował z białych habitów na rzecz czarnej sutanny. Księżom dawało to możliwość łatwiejszego ukrycia się pośród kleru diecezjalnego. Braciom nie wyznaczył żadnego stroju. Uważał, że dla pracy apostołskiej będzie im łatwiej wnikać w środowiska inteligentkie i robotnicze.

Warto wspomnieć, że jako ceniony profesor i spowiednik chętnie podejmował rekolekcje, dni skupienia i wspomagał materialnie studentów. Charakteryzowała go ogromna troska o rozwój duchowy i intelektualny człowieka, o czym może świadczyć jego zaangażowanie na rzecz młodzieży akademickiej, którą uczył. W czasie I wojny światowej założył w Warszawie na Bielanach schronisko dla wojennych sierot, osobiście starał się o poprawę ich warunków bytowych i z wielką gorliwością zabiegał o żywność dla nich. Schronisko to, stało się przyczynkiem do poważniejszego zajęcia się dziećmi i młodzieżą, co z czasem zaowocowało powstaniem zespołu szkół na Bielanach⁵. Bł. Jerzy na polu wychowawczo-religijnym nakazywał swoim duchowym synom (księżom i braciom) szczególną troską otaczać młode pokolenie. Zadanie to uważał za jeden z najważniejszych celów apostołskich. W latach 1918–1925 pełnił posługę biskupią w Wilnie. Na Litwie bp Jerzy zmierzył się z niezwykle trudną sytuacją polityczno-społeczną kraju. Wśród licznych napięć na tle narodowościowym, politycznym i religijnym, dokonał reorganizacji diecezji, uporządkował ją administracyjnie, odnowił seminarium duchowne, i co najważniejsze, podjął starania odnowy kleru zarówno na polu duchowym, jak i intelektualnym. Nie zapominając o innych narodowościach, starał się być w duchu prawdziwie chrześcijańskim ojcem dla wszystkich ludzi, także innych wyznań czy dla niewierzących. W tym pomagał mu wybitny talent wychowawczy⁶.

Po zrzeczeniu się biskupstwa w Wilnie został mianowany wizytatorem apostołskim, co pomogło mu przygotować konkordat ze Stolicą Apostolską. Zmarł

⁴ W chwili kasaty zakon liczył ok. 80 członków. Z 8 klasztorów będących na terenie Rosji pozostał tylko jeden w Mariampolu. Przełożony mariampolski posiadał uprawnienia generała zakonu. Por. J. Totoraitis, *Zakon Marianów od kasaty do odnowienia*, Studia Marianorum 4, Warszawa 2002.

⁵ Szerzej na ten temat por. R. Górowski, *Wychowankowie Zakładu Naukowo-Wychowawczego prowadzonego przez Zgromadzenie Księżów Marianów na Bielanach w Warszawie w latach 1916–1939*, Archiwum Marianów Prowincji Polskiej [dalej: AMPP], Lublin 1989.

⁶ Szerzej na ten temat E. Orzechowska, *Bł. Jerzy Matulewicz jako wzór wychowawcy chrześcijańskiego*, w: *Uobecnianie miłości w sferze dialogu między narodami, wyznaniami i religiami według bł. Jerzego Matulewicza. Wykłady z sympozjum naukowego UKSW*, red. J. Samolewicz, Warszawa 2002, s. 89–111.

w Kownie 27.01.1927 r. bł. Jerzy Matulewicz został pochowany w kościele parafialnym w Mariampolu. Założył dwa zgromadzenia żeńskie i jedno męskie: Zgromadzenie Sióstr od Ubogich Niepokalanego Poczęcia, Zgromadzenie Sióstr Służebnic Jezusa w Eucharystii oraz Zgromadzenie Księży Marianów. W chwili śmierci odnowiony przez niego zakon marianów liczył 319 członków i 13 klasztorów. Napisane przez niego Konstytucje Marianów zostały w trzecią rocznicę śmierci Matulewicza (27.01.1930) zaaprobowane przez Stolicę Apostolską⁷. Ks. Jerzy Matulewicz jest pierwszym świętym litewskim pochodzącym z Litwy.

3. PODSTAWY CHRZEŚCIJAŃSKIEGO WYCHOWANIA

W odróżnieniu do wychowawcy św. Jana Bosko czy znanego pedagoga Janusza Korczaka, bł. Jerzy Matulewicz nie stworzył żadnego systemu pedagogicznego, ani też nie napisał żadnej książki na temat koncepcji wychowawczych. Jego nauczanie jest wypadkową własnego doświadczenia, pracy naukowej, duszpasterskiej i bogatego życia duchowego. Dla niego było ważne wychowanie chrześcijańskie rozumiane całościowo, tzn. chciał, aby dotyczyło ono wszystkich wymiarów ludzkiego życia. Formację tę rozumiał przede wszystkim jako wychowanie i kształtowanie młodego człowieka. Przy czym, przez słowo ‘wychowanie’ uwypuklał on ‘zewewnętrzny’ element pedagogiczny, tj. rolę wychowawców, zaś przez ‘kształtowanie’ podkreślał aspekt ‘wewnętrzny’, tj. wagę indywidualnej pracy wychowanka. Formację wiązał ściśle ze określeniem ‘chrześcijańska’, aby wskazać na istotną rolę wiary, jako tej, która wszystko opiera na Bogu. Formacja chrześcijańska ma wtedy sens, kiedy dotyka wnętrza człowieka i przemienia go na obraz Boży. Dla niego osobiście ważne było, aby nie promować swojej osoby i żeby założenia formacji chrześcijańskiej nie wypływały z jego własnych „wysmyśłów i opinii”, lecz pochodziły z nauczania Kościoła⁸. Chciał, aby opierały się one na fundamencie teologii, etyki, psychologii i pedagogii⁹. W tamtych czasach takie podejście było czymś niezwykle nowoczesnym¹⁰.

⁷ W dalszej części pracy Konstytucje opracowane przez bł. J. Matulewicza, w odróżnieniu do współczesnych posoborowych, cytowane są za pomocą sygn. KM.

⁸ Por. S. Matulis, *Marianie za błogosławionego Jerzego Matulaitisa-Matulewicza*, tłum. R.R. Piętka, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2008, s. 47.

⁹ Jego nowoczesne poglądy wychowawcze zaczerpnięte były z nauczania W. M. Foerстера. Wśród wielu jego opracowań można by wspomnieć: *Kara a wychowanie (Strafe und Erziehung, 1914)*; *Wychowanie i samowychowanie (Erziehung und Selbsterziehung, 1917)*; *Dusza młodzieży, jej dążenia i cele (Jugendseele, Jugendbewegung und Jugendziel, 1923)*. Foerster wyemigrował w czasie I wojny światowej do Szwajcarii. W nauczaniu swoim nawiązywał on m.in. do św. Augustyna (praca nad charakterem), św. Tomasza z Akwinu (porządek Bożego planu) i F. Nietzschego (bezcelowość działań bez Boga — „Bóg umarł”). Z wytycznych jego pedagogiki korzystali także wychowawcy w mariańskim Kolegium Bielańskim.

¹⁰ J. Matulewicz nie zawsze był z powodu swoich poglądów dobrze zrozumiany, posądzano go o modernizm, o to, że działa na szkodę Kościoła, chciano go nawet zasuspendować. Tego typu

W jego koncepcji można wyróżnić zasadniczo cztery zintegrowane ze sobą poziomy formacji: osobistą, intelektualną, duchową i eklezjalną, dla których punktem odniesienia są: powołanie, przykazania Boże, nauczanie Kościoła, sakramenty i łaska Boża: „Ważną jest rzeczą, aby dobrze, odpowiednio, w duchu Chrystusowym wychować człowieka: jego rozum oświecając pełnią rzetelnej prawdy; wolę jego ujmując usilnie w karby woli Bożej, wyrażonej w przykazaniach, w radach ewangelicznych, w obowiązkach stanu, w powołaniu, w natchnieniach, w okolicznościach życia itp. oraz wzmacniając ją łaską Bożą, w którą nas Kościół, Matka nasza, przez sakramenty i na inny sposób obficie zaopatruje”¹¹. W jego nauczaniu, co widać przede wszystkim w napisanych przez niego Konstytucjach dla odnowionego Zgromadzenia, jak i w konferencjach ascetycznych, obecna jest charakterystyczna triada. Jest nią jego sposób pisania i akcentowania, który polega na trzykrotnym powtórzeniu omawianego określenia. Dzięki temu dany aspekt zyskiwał na znaczeniu, był odpowiednio wyróżniony, przez co zwracał na siebie uwagę. Często do tego celu wykorzystywał określenia przymiotnikowe. Nie pojawiały się one, jakby można było przypuszczać, wszędzie, lecz tylko w tych miejscach, które dla niego z jakiś powodów były ważne i służyły mu do wyakcentowania myśli.

Prof. Teresa Paszkowska charakteryzuje triadę Matulewicza w następujący sposób: „...poszczególne elementy są zwielokrotnione przez nazwanie czegoś innym określeniem (postawionym obok głównego) dla uważniejszego oglądu problemu. [...] Odnowiciel marianów ma też upodobanie w zestawianiu potrójnych określeń przymiotnikowych wówczas, gdy mówi o sprawach szczególnie ważnych. Przykładowo: wiara powinna być ‘mocna, żywa i niewzruszona’, a ufność wobec Boga całkowita, gdyż On jest ‘dobry, potężny, a w obietnicach swych wierny’”¹².

Charakterystyczną triadę bł. Matulewicza można spotkać także w innych miejscach. Dla przykładu w konferencjach ascetycznych wskazywał on na potrójny wymiar świętości, której pierwszym stopniem jest ‘unikanie grzechu ciężkiego’, drugim ‘unikanie grzechu powszedniego’, a trzecim jest ‘bohaterskie pełnienie cnoty’¹³. W konferencji o życiu wewnętrznym zwracał uwagę na ‘rozum, serce i wolę’, aby Zbawiciela móc ‘poznać, ukochać i naśladować’, po to, aby

oskarżenia przynosiły mu wiele cierpień. Por. T. Górski, *Błogosławiony Jerzy Matulewicz*, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2005, s. 68; T. Górski, *Kościół moją Ojczyzną*, Warszawa 1999, s. 112.

¹¹ J. Matulewicz, *Dziennik duchowy*, Księża Marianie, Rzym 1980, s. 64.

¹² Por. T. Paszkowska, *Sylwetka marianina według bł. Jerzego Matulewicza*, *Immaculata*. Miesięcznik Prowincji Polskiej Zgromadzenia Marianów, 16–19 kwietnia 2012 r., s. 98–99.

¹³ Por. J. Matulewicz, *O świętości*, w: *Konferencje Ascetyczne*, red. J. Bukowicz, T. Górski, *Fontes Historiae Marianorum* 14, Warszawa 2002, s. 13.

życie duchowe prowadzić w 'skupieniu, zanurzeniu i działaniu, poprzez 'modlitwę, rozmyślanie i kontemplację'¹⁴.

4. ROLA CHARYZMATU MARYJNEGO I PAWŁOWEGO

Novum ks. Matulewicza na temat wychowania i kształtowania człowieka duchowego polegało zasadniczo na tym, iż proces wychowania podporządkował on tajemnicy zbawienia. W ten sposób rozbudował i wyniósł do rangi nowoczesnego apostołatu dawny cel szczegółowy zakonu białych marianów, jakim było: nauczanie prostego ludu. Wychowanie i kształtowanie człowieka duchowego miało być dokonywane wszelkimi sposobami, przy użyciu różnych środków, poprzez pracę wychowawczą, zakładanie i prowadzenie szkół i internatów, wydawanie i rozpowszechnianie książek oraz kierowanie organizacjami dla młodzieży. Aby niczego nie pominąć i nikogo nie zaniedbać, zrezygnował on z określenia „prosty lud” i rozszerzył je w Konstytucjach: „na inne sposoby usilnie oddawać się zbawieniu i udoskonaleniu bliźnich”¹⁵. W ten sposób Matulewicz, przejmując spuściznę po białych marianach, zaakcentował pracę apostołską, poszerzył jej znaczenie i połączył w niej charyzmat maryjny z charyzmatem Pawłowym. Było to oryginalne ujęcie. Wytyczało ono marianom nowe kierunki pracy apostołskiej. Miała ona uwzględniać zaangażowanie we wszystkich możliwych grupach społecznych: wśród katolików, wśród chrześcijan innych wyznań oraz wśród osób niewierzących¹⁶. Dzięki takiemu ujęciu ks. Matulewicz stał się, jeszcze na długo przed Soborem Watykańskim II, prekursorem pracy apostołskiej w duchu dialogu z innymi.

Połączenie obu charyzmatów podkreślało dwa niezbędne aspekty formacji chrześcijańskiej: duchowość (Matka Boża) i apostołat (św. Paweł). Charyzmat maryjny wskazywał na cichość i skromność podmiotu sprawczego. Wynikało to z postawy Maryi, która całą sobą była wpatrzona w Chrystusa i Jemu poświęciła swoje życie. Wzorując się na Niej, apostoł powinien pójść za Jej przykładem. „W wypełnianiu swej specjalnej misji apostołskiej niech współbracia, wpatrując się w Niepokalaną Dziewicę Maryję, kontemplują w Niej doskonałe dzieło Boże, najwspanialszy owoc Chrystusowego odkupienia, a stąd i powszechny wzór życia chrześcijańskiego”¹⁷. Ks. Matulewicz rozumiał to kontemplowanie, jako miłosne wpatrywanie się i wsłuchiwanie w Chrystusa na wzór Maryi. Ona bowiem pokazuje, jak czerpać „ze źródła, z którego wypływa życie wewnętrz-

¹⁴ Por. tenże, *O życiu wewnętrznym*, w: *Konferencje ascetyczne*, s. 20.

¹⁵ *Constitutiones Instituti Fratrum Marianorum sub titulo Immaculatae Conceptionis Beatisimae Virginis Mariae*, Petropoli 1910, pkt. 2.

¹⁶ Por. J. Matulewicz, *Dziennik duchowy*, nr 20, s. 53; nr 30, s. 64.

¹⁷ *Konstytucje i Dyrektorium Zgromadzenia Księży Marianów*, Warszawa 1991, pkt. 117.

ne i praca owocna i trwała”¹⁸. Marianie według ks. Jerzego, mają starać się dopomagać innym chrześcijanom, aby „uznawali (oni) przodujące stanowisko Bogarodzicielki”¹⁹. Ponadto mają pobudzać chrześcijan do dziecięcej miłości ku Niej i naśladowania Jej cnót²⁰. Praca podjęta w Jej duchu ma być pokorną służbą Kościołowi, bez rozgłosu. W charyzmacie Pawłowym podkreślał rolę apostołatu. Chciał, aby na wzór św. Pawła kształtowały się osobowości pełne inicjatywy własnej, energii, kreatywne, samodzielne, wierne swoim poglądom, dążące do celu, gotowe na wszystko, nawet na śmierć²¹. Takie stanowisko ubogaciło odnowione Zgromadzenie o eklezjologiczne rozumienie Kościoła, poszerzyło je i pogłębiło.

5. *HOMO DEI — VISIO DEI*

Połączenie obu charyzmatów, maryjnego i Pawłowego, wskazywało na kształt „nowego” człowieka, uformowanego i myślącego po Bożemu, *homo Dei*. Człowiekiem „nowym” na wzór Matki Bożej i św. Pawła mają stać się marianie, a poprzez swoją pracę apostołską, mają tak dopomagać innym, aby także i ci, do których pójdą, dążyli w swoim rozwoju do „odciśnięcia” w sobie obrazu człowieka odnowionego — *homo Dei*²². W ujęciu bł. Matulewicza być *homo Dei*, to dosłownie przyoblec się w Chrystusa, tak jak wyrażają to Pawłowe słowa: „żyję już nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20)²³. Bł. Matulewicz był do tego stopnia przepojony życiem i apostołstwem św. Pawła, że niektóre jego słowa przejął dla siebie na własność. W herbie biskupim umieścił słowa „zło dobrem zwyciężaj” (Rz 12,21)²⁴, wskazując na Kościół, dążył do tego, aby „wszystko odnowić w Chrystusie” (Ef 1,10), w odniesieniu do apostołstwa podkreślał wagę bycia „wszystkim dla wszystkich” (1Kor 9,22), a w przypadku napotykanym trudności przypominał: „wszystko mogę w tym, który mnie umacnia” (Flp 4,13)²⁵.

¹⁸ J. Matulewicz, *Maria najlepszą cząstkę obrała*, w: *Konferencje Ascetyczne*, s. 182.

¹⁹ *Konstytucje i Dyrektorium Zgromadzenia Księży Marianów*, pkt. 117.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Por. J. Matulewicz, *Dziennik duchowy*, nr 77, s. 114.

²² Bł. Jerzy Matulewicz myśl tę przejął od bł. St. Papczyńskiego, założyciela marianów. W jego koncepcji człowiek jest *imago Dei* i poprzez rozwój duchowy ma osiągnąć stan doskonałości, w którym Bóg zamieszka, *templum Dei*. Szerzej na ten temat por. St. Papczyński, *Templum Dei Mysticum*, Varsaviae 1741.

²³ Por. J. Matulewicz, *List do Wandy Jeute*, w: J. Matulewicz, *Listy Polskie*, Warszawa 1987, t. 2, s. 28–29.

²⁴ Zasadę „zło dobrem zwyciężaj” (*vince malum in bono*) uczynił bł. J. Matulewicz „zasadą mariańską”, polecał ją marianom w sytuacjach trudnych i kryzysowych. Por. J. Matulewicz, *List do ks. Kazimierza Bronikowskiego*, nr 43 i 59, w: Bł. J. Matulewicz, *Listy Polskie*, Fontes Historiae Marianorum, Licheń Stary 2012.

²⁵ Por. J. Matulewicz, *Dziennik duchowy*, nr 68, s. 107; nr 79–80, s. 119–120.

Bł. Matulewicz wyróżniał w egzystencji człowieka podwójny porządek oraz podwójny cel (naturalny i nadprzyrodzony)²⁶. Ciało rozumiał jako narzędzie duszy, ta z kolei obdarzona została wolą, rozumem i sercem, po to, aby poznała Boga, Jego pragnęła i kochała. Sama natura ludzka nie jest do miłości Boga zdolna, jako przyczyny sprawczej potrzebuje ona łaski Bożej (uświęcającej), która umożliwi jej osiągnięcie celu, jakim jest oglądanie Boga²⁷. Pisał na ten temat: „Trzeba naszą naturę coraz bardziej urabiać i kształcić; trzeba żeby łaska Boża w nas promieniowała. Trzeba stać się aniołem miłości, słodyczy i dobroci, urabiając coraz bardziej ducha swego, żeby móc wpływać na drugich”²⁸. W koncepcji bł. Matulewicza, bardzo ciekawej i misteryjnej, *homo Dei* zmierza do osiągnięcia stanu *visio Dei*. Staraniem człowieka Bożego — *homo Dei* — ma być więc osiągnięcie celu, jakim jest oglądanie Boga — *visio Dei*.

6. WYCHOWANIE POMOCĄ DLA KOŚCIOŁA

Według założeń bł. Jerzego Matulewicza marianie mają naśladować zapał apostołski św. Pawła, aby być wyrobionym duchowo, pełnym wiary i miłości ofiarnej zarówno do Boga, jak i do bliźniego. Charyzmat Pawłowy uczył, na wzór maryjny, szczególnej miłości do Kościoła, która miała znaleźć swoje urzeczywistnienie w pracy dla niego. Według tego, Matulewicz widział pracę marianów jako służbę połączoną z całkowitym oddaniem Chrystusowi i Kościołowi, co zostało ujęte w hasle *Pro Christo et Ecclesiae* („Za Chrystusa i Kościół”). W swojej pracy apostołskiej mieli oni kierować się przede wszystkim nauczaniem oficjalnym Kościoła, którego praktycznym wyrazem są encykliki i dokumenty papieskie. Takie postawienie sprawy w Kościele, który odradzał się na nowo po wielu latach niewoli i odzyskaniu niepodległości, zarówno w przypadku Polski, jak i Litwy, było wymogiem rewolucyjnym. Była to konkretna odpowiedź na ówczesną sytuację Kościoła, w którym poziom religijny zarówno duchowieństwa, jak i wiernych był niestety niski, powierzchowny i sentymentalny.

Pomoc Kościołowi miała w sposób praktyczny polegać na chrześcijańskim wychowaniu młodego pokolenia, które polegałoby na: 1. kształtowaniu i rozwijaniu wiary oraz obyczajów; 2. wychowaniu patriotycznym z umiłowaniem

²⁶ Por. tenże, *Per amore Dei*, w: J. Matulewicz, *Manuscripta Polona*, t. 2, Romae 1956, s. 148.

²⁷ W koncepcji tej widać wyraźne wpływy filozoficzne św. Tomasza z Akwinu, co nie może dziwić, bowiem bł. Jerzy Matulewicz studiował we Fryburgu szwajcarskim, na uczelni dominikańskiej, jednej z najbardziej znanych w promowaniu tomizmu. Bł. Jerzy przebywał we Fryburgu Szwajcarskim w latach 1911–1914. Tam spotkał się z O. Jackiem Woronieckim (1911–1912). O. Woroniecki w pedagogice chrześcijańskiej stał na stanowisku zintegrowania cech przyrodzonych i nadprzyrodzonych w pracy nad sobą. Podkreślał wagę własnej pracy osobistej. Zwracał uwagę na wychowanie sumienia, które uważał za jedno z głównych zadań pedagogiki.

²⁸ J. Matulewicz, *O świętości*, w: *Konferencje Ascetyczne*, s. 15.

Ojczyzny; 3. wychowaniu do osobistej wolności i odpowiedzialności. Jednym ze środków do pełnienia zadań wychowawczych, jak i celów apostołskich Odnowionego Zgromadzenia, uczynił Matulewicz pracę na rzecz prowadzenia szkół i zakładów wychowawczych, bowiem wpajanie wiedzy uznawał za najlepszą drogę do chrześcijańskiej formacji młodego pokolenia. Jego zatroskanie znalazło swoje odzwierciedlenie w opracowywaniu i dostosowaniu Konstytucji Zgromadzenia (KM). Polecił on, aby marianie „nabywali i szerzyli wiedzę oraz nauczali innych, przez zakładanie i prowadzenie wszelkiego rodzaju szkół, gimnazjów, zakładów, wydziałów naukowych, internatów i konwiktów” (KM 2). Zwracał uwagę marianom, aby w swojej pracy duszpastersko-wychowawczej przykładali na bieżąco dużą wagę do ukazujących się dokumentów Stolicy Apostolskiej i według nich podejmowali działalność.

Przykładem tego może być papieska encyklika o wychowaniu *Divini illius magistri* (1929), która legła u fundamentów pracy wychowawczej w Kolegium Bielańskim w Warszawie. Idąc za tą sugestią, marianie, w miarę refleksji czynionej nad dokumentami, dostosowywali do nich swoje placówki i prace apostołskie, co było świadectwem otwierania się na „ducha czasów” (na owe *aggiornamento*, na jakie wskazał wiele lat później Sobór Watykański II). Prowadząc działalność naukowo-pedagogiczną, organizowali ją w oparciu o jasno określone zasady światopoglądowe wynikające z wiary, które implikują postępowanie moralne.

W pojęciu ks. Matulewicza, kluczem dobrego wychowania jest osobista wolność człowieka, która zawsze była rozumiana, i tak ją młodemu pokoleniu wpajano, jako zdolność do podjęcia pracy, rozumianej szeroko na rzecz ojczyzny, rodziny i osobistego wzrostu duchowego, oraz indywidualnie, jako wzięcie odpowiedzialności za swoje czyny i wybory. Znalazło to swoje odzwierciedlenie w Konstytucjach Zgromadzenia: „Wychowanków tak należy uformować, by umieli patrzeć na świat oczami oświeconymi wiarą i chcieli żyć zgodnie z jej zasadami. W szkołach poczesne miejsce ma zająć wychowanie religijne i moralne. Niech starają się z wytrwałą troskliwością kształtować władze umysłowe wychowanków, rozwijać zdolność wydawania prawidłowych osądów, wprowadzać w dziedzictwo kultury nabyte przez przeszłe pokolenia, kształcić poczucie wartości, przygotowywać do życia zawodowego, rozbudzać dyspozycje do wzajemnego zrozumienia się wychowanków pochodzących z różnych środowisk, wyrabiać siłę charakteru, umacniać przeciw niebezpieczeństwom świata oraz wprowadzać łagodnie w praktykę cnót chrześcijańskich i pobożności”²⁹. Konstytucje Zgromadzenia w dziale apostołat (część czwarta) zawierają w dalszej części wskazania na temat wychowania i kształcenia młodzieży. Podkreślają one, że jest to zadanie o niezwyklej doniosłości i wszechstronności. „Niech (marianie) będą otwarci również na przyjęcie nowych form wychowania tak w szkołach, jak i poza nimi,

²⁹ *Konstytucje i Dyrektorium Zgromadzenia Księży Marianów*, pkt. 127.

by młodzież osiągała pełną doskonałość osoby ludzkiej, a także skutecznie przyczyniała się do dobra ziemskiej społeczności³⁰.

7. GŁÓWNY CEL WYCHOWAWCZY

Głównym celem wychowawczym, jaki wytyczył bł. J. Matulewicz, była świętość, której zadaniem miało być osiągnięcie zbawienia. Cel ten z jednej strony wynikał z radykalizmu Ewangelii, z drugiej zaś odzwierciedlał jego osobiste umiłowanie Boga. Bł. Jerzy Matulewicz nie wyobrażał sobie, aby praca wychowawcza, formowanie młodego pokolenia, a w dalszej części praca nad sobą, nie była powiązana z najwyższym celem religijnym, tj. ze zbawieniem. Najlepszym środkiem dla jego osiągnięcia była według niego asceza, którą postrzegał jako element niezbędny, zarówno w procesie formacji początkowej, jak i permanentnej. „Do tego stale dążyć mają przez ćwiczenia i praktyki pobożne, by duchem wznosić się ku Bogu i do Niego zmierzać, aby przez to lepiej Go poznać i w Niego się wpatrywać, aby uczuciem i sercem z Nim się jednoczyć i bardziej Go miłować, w Nim znajdować upodobanie i Nim się napawać, ażeby wolę swoją uzgodnić z wolą Bożą i z każdym dniem stawać się bardziej gotowym do służenia umiłowanemu Bogu, ażeby wreszcie ustawicznie żywić i podsycać w sobie miłość ku Bogu i bliźniemu” (KM 126).

W odnowionych przez siebie Konstytucjach, o. Matulewicz zwrócił uwagę na dwie charakterystyczne cechy. Pierwszą z nich była akomodacja, czyli łatwość przystosowania się do pracy w ukryciu. Pomocą ku temu miał być (wspomniany wyżej) świecki strój dla braci i zwykła czarna sutanna dla księży. W razie konieczności natomiast — rezygnacja z wszelkich zewnętrznych oznak. Drugą cechą było przystosowanie apostołstwa do potrzeb Kościoła. Konstytucje nakazywały marianom nabywanie i szerzenie wiedzy wszelkimi sposobami oraz angażowanie się w prowadzenie różnego rodzaju organizacji. W nich zawarł Matulewicz wytyczne odnośnie angażowania się ludzi świeckich w dzieło apostołstwa. Swym działaniem wyprzedził on Sobór Watykański II. Szczególną rolę przewidywał on dla braci zakonnych, łącznie z funkcjami kierowniczymi w zakonie³¹.

Nowe Konstytucje przystosowywały działalność apostołską marianów do ówczesnego prawodawstwa kościelnego i były śmiałym programem szeroko pojętego apostołstwa. Należy podkreślić, iż dzięki gruntownemu wykształceniu, jakie otrzymał, i znajomości nowoczesnych prądów myślowych w ówczesnej

³⁰ Tamże, pkt. 126.

³¹ Stolica Apostolska tego aspektu ze względu na charakter klerycki odnowionego Zgromadzenia nie zaakceptowała. W instrukcjach do braci pisał Matulewicz: „Niech się (bracia) starają także, o ile to jest możliwe, stać się biegłymi, a nawet wybitnymi w jakiejś dziedzinie wiedzy teoretycznej lub praktycznej, aby pod tym względem mogli być bardziej od innych pożyteczni dla Kościoła, Zgromadzenia i bliźnich”. Por. J. Matulewicz, *Idea przewodnia i duch Zgromadzenia*, Lublin 1987.

teologii, Matulewicz uważał przede wszystkim samo życie zakonne za formę nowoczesnego apostołatu, dziś można by powiedzieć: ewangelizację w Kościele. Dzięki takiemu spojrzeniu duchowość została połączona z apostołatem, prostota z radykalizmem Ewangelii, miłość z oddaniem.

8. PODSUMOWANIE

Omawiając główne założenia formacji chrześcijańskiej według bł. J. Matulewicza, trzeba zwrócić uwagę na to, że w jego nauczaniu nie ma jakiegoś określonego wykładu czy usystematyzowanej wiedzy w formie książki, która byłaby temu zagadnieniu poświęcona. Jego koncepcja została wyłoniona z osobistych przemyśleń i pouczeń, które znalazły się w dzienniku duchowym, wypowiedziane zostały w czasie rekolekcji i konferencji czy też zapisane były w listach i Konstytucjach. Przemyślenia bł. J. Matulewicza na temat formacji chrześcijańskiej mogą na pierwszy rzut oka wydawać się niespójne, jednak po bliższym przeanalizowaniu okazuje się, że mają one swoją logiczną całość. W jego koncepcji wszystko bierze swój początek w Bogu. Nacisk położony jest na rozwój całościowy człowieka. Ukoronowaniem jest sam Bóg, który rozumiany jest jako cel wszelkiej formacji. W nauczaniu bł. Matulewicza widać ogromną troskę i zaangażowanie na rzecz kształcenia i wychowywania człowieka, któremu w rozwoju nie wolno szczędzić ani czasu, ani środków czy sił. Wszystko ma zmierzać do tego, aby uzyskać porządek w sferze cielesnej, emocjonalnej i duchowej. Trzeba tak formować człowieka, aby mógł on w sobie odzwierciedlić obraz Boży *homo Dei*, którego uwieńczeniem będzie „oglądanie Boga” (*visio Dei*).

BASIC ASPECTS OF CHRISTIAN EDUCATION ACCORDING TO BLESSED JERZY MATULEWICZ

Summary

Blessed Jerzy Matulewicz, created an original conception of Christian formation, irrespective of age and education level. It was addressed to his renewed Congregation of Marian Fathers, and thus, indirectly, to the laypersons among whom they were to work. Basically, it consisted in attaining the unity of body, mind, and spirit. To this end, he envisaged a combination of the Marian and the Pauline charisma, spirituality and apostolate, simplicity and the radicalism of the Gospel, love and commitment. In this way, a new man (*homo Dei*) comes into existence, whose desire is to see God (*visio Dei*). This aim may be achieved through sanctifying grace and asceticism. Without this spiritual work assisted by God's grace it is impossible to be pleasing to God, that is to become a saint.

Keywords: *visio Dei*, triad, charisma, Virgin Mary, Saint Paul, congregation, Constitutions, grace, asceticism, sanctity, educational goals, self-education, responsibility

Nota o Autorze: ks. dr Janusz Zawadka — marianin, doktor teologii w zakresie teologii pastoralnej na Wydziale Teologicznym w Augsburgu, autor artykułów, duszpasterz i rekolekcionista przy domu rekolekcyjnym „Betlejem” w Sulejówku. Zmarł 25 lutego 2013 roku w czasie prac redaktorskich nad wydaniem kolejnych zeszytów *Seminare*.

Słowa kluczowe: *visio Dei*, triada, charyzmat, Dziewica Maryja, Św. Paweł, Zgromadzenia, Konstytucje, łaska, asceza, świętość, cele wychowawcze, samokształcenie, odpowiedzialność

MARCIN A. STRADOWSKI

Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa

ZNACZENIE SYMBOLI W WYCHOWANIU OBYWATELSKIM

1. WSTĘP

Rozważania na temat znaczenia symboli w wychowaniu obywatelskim należy rozpocząć od wyjaśnienia kluczowych pojęć. W tym celu posłużę się wyjaśnieniami, które znajduje się w *Słowniku Języka Polskiego PWN*, gdzie wychowanie jest określone jako „całokształt zabiegów mających na celu ukształtowanie człowieka pod względem fizycznym, moralnym, umysłowym oraz przygotowanie go do życia w społeczeństwie; wykształcenie w określonym kierunku”¹. To samo źródło wyjaśnia, czym jest symbol, który określony jest jako „znak umowny, występujący zwykle w formie wizualnej, pełniący funkcję zastępczą wobec pewnego przedmiotu (pojęcia, stanu rzeczy, itp.) i przywodzący ów przedmiot na myśl (budzący związane z nim reakcje)”².

Celem artykułu jest wskazanie na rolę symboli w procesie kształtowania społeczeństwa obywatelskiego, który to proces jest realizowany przez państwo poprzez wychowanie do obywatelskości. Przedmiotem rozważań będzie wskazanie na cele, jakie są stawiane przed wychowaniem obywatelskim, oraz rola symboli w wychowaniu narodowym.

Wyjaśnienie znaczenia symboli w wychowaniu obywatelskim wymaga odniesienia do narodu i nacjonalizmu. Ernest Gellner, na podstawie swoich badań i obserwacji, uznał, że nacjonalizm tworzy narody, a nie odwrotnie³. W oparciu o taki pogląd można stwierdzić, że państwo tworzą narody, społeczeństwa świadome swojej tożsamości, ukształtowane m.in. przez nacjonalizm, postrzegany

¹ *Słownik Języka Polskiego PWN*, red. M. Szymczak, t. 3, Wydawnictwa Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 786.

² Tamże, s. 381.

³ Naukowiec przekonywał, że nacjonalizm spełnia ważną rolę w formowaniu nowoczesnych narodów. „Nacjonalizm to nie przebudzenie się narodów do samoświadomości: tworzy on narody, tam gdzie nie istnieją”. Por. E. Gellner, *Thought and Change. The Nature of Human Society*, London 1964, s. 168; tenże, *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, Difin, Warszawa 2009, s. 144.

jako czynnik formujący naród⁴. Ze społeczeństwa wyłaniani są przedstawiciele polityczni, którzy otrzymują od niego legitymizację, aby sprawować władzę w państwie.

Przedstawiciele władzy są zobowiązani do troski o wychowanie społeczeństwa do odpowiedzialności za państwo⁵. Jeżeli nawet podstawy wychowania obywatelskiego są przekazywane w szkole, to z pewnością rządzący mają — jako autorytety — obowiązek realizowania wychowania obywatelskiego i ukierunkowywania go zgodnie z interesem narodu, ale bez oderwania od dobra wspólnego całej ludzkości⁶.

Politycy — choć nie tylko oni — mają tendencję do „wychowywania” zgodnie z własnym postrzeganiem roli, jaką każdy obywatel powinien spełniać w państwie lub zgodnie z postrzeganiem tej roli przez partię, do której należą. Nie zawsze ich działania są zbieżne z dobrem narodu, każdego człowieka i szerszej zbiorowości, jaką jest ludzkość.

Pogodzenie — z pozoru sprzecznych — interesów różnych grup, od najmniejszych do największych, wydaje się być zadaniem niewykonalnym. Wychowanie obywatelskie powinno być „dziełem” ponadpartyjnym i oderwanym od partykularnych interesów różnych grup. Gdy wszelkie regulacje państwowe i kultura polityczna danego narodu wspierają cel, jakim jest oddzielenie interesów małych grup od celu nadrzędnego, jakim jest dobro szerszej zbiorowości, wtedy staje się możliwe wychowanie obywatelskie w pełnym tego słowa znaczeniu, czyli wychowanie ponadczasowe i aideologiczne⁷.

⁴ Nacjonalizm w państwach Europy Środkowo-Wschodniej bywa postrzegany negatywnie. Jest kojarzony z ksenofobią, szowinizmem i dyskryminacją. Natomiast badacze nacjonalizmu w państwach zachodnich przekonują, że nacjonalizm jest pomocny w formowaniu narodu, przyczynia się do wytworzenia i zachowania poczucia wspólnoty narodowej. W opinii wielu badaczy, nacjonalizm jest wytworem nowoczesności (m.in. E. Gellner), a nawet narzędziem umożliwiającym konstruowanie narodu za pomocą „wynalezionych tradycji” (Eric Hobsbawm). Por. E. Gellner, *Narody i nacjonalizm...*, s. 144; E. J. Hobsbawm, T. O. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge 1992, s. 13–14.

⁵ C. Mojsiewicz, *Kształtowanie świadomości politycznej w socjalizmie*, w: *Polityka a świadomość społeczna*, red. T. Filipiak, J. Silski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1981, s. 183–184.

⁶ Nauczyciel w szkole, zgodnie z art. 6. Ustawy Karta Nauczyciela z dn. 26.01.1982 ze zm., ma obowiązek kształcić i wychowywać młodzież w umiłowaniu Ojczyzny, w poszanowaniu Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, w atmosferze wolności sumienia i szacunku dla każdego człowieka oraz dbać o kształtowanie u uczniów postaw moralnych i obywatelskich zgodnie z ideą demokracji, pokoju i przyjaźni między ludźmi innych narodów, ras i światopoglądów. Por. R. Belka, K. Grabowski, *Pomocnik olimpijczyka. Elementy wiedzy obywatelskiej i ekonomicznej*, Centrum Edukacji Obywatelskiej, Warszawa 2010, s. 44.

⁷ Por. K. A. Wojtaszczyk, W. Jakubowski, *Spoleczeństwo i polityka. Podstawy nauk politycznych*, ASPRA-JR, Warszawa 2007, s. 60.

2. ROLA WYCHOWANIA OBYWATELSKIEGO

Wychowanie oznacza „w szerokim znaczeniu — wszelkie zjawiska związane z oddziaływaniem środowiska społecznego i przyrodniczego na człowieka, kształtujące jego tożsamość, osobowość, postawy; w znaczeniu węższym — oddziaływania organizowane celowo, mające prowadzić do pożądanых zmian w funkcjonowaniu jednostek i grup”⁸. Wychowanie, samo w sobie, jest zadaniem podstawowym, bez dobrego wychowania, każde pokolenie może zaprzepaścić dorobek wielu poprzedzających je pokoleń. O wychowaniu, którego celem jest doskonalenie człowieka, pisał Platon, dla którego jest to proces przebiegający przez całe życie człowieka i polegający na formowaniu go w oparciu o idealny obraz bytu i prowadzący do oglądu prawdziwej, idealnej rzeczywistości⁹.

Człowiek dzięki wychowaniu obywatelskiemu poznaje rzeczywistość (m.in. państwową) i uczy się pełnić w niej swoją rolę społeczną. Zasadniczym celem wychowania obywatelskiego jest formowanie człowieka, aby był obywatelem zdolnym do kreatywnego działania ukierunkowanego na kształtowanie wspólnoty rozumianej w kategoriach dobra wspólnego. Wychowanie obywatelskie ma na celu uświadomienie każdemu obywatelowi jego roli, która opiera się zarówno na prawach, jak i obowiązkach wobec państwa i narodu, do których człowiek przynależy z racji urodzenia oraz samodzielnego wyboru.

Wychowanie obywatelskie odnosi się do celowego oddziaływania na funkcjonowanie narodu i państwa, gdyż przyczynia się do jego przetrwania i rozwoju, który tworzy się na drodze konsensusu pomiędzy członkami społeczeństwa, na przestrzeni dziejów, z poszanowaniem tradycji, historii i specyfiki danego narodu¹⁰. Jest to dzieło bardzo doniosłe, należące do kategorii najszlachetniejszych działań ludzkości.

Polski teolog, filozof i teoretyk wychowania Jacek Woroniecki OP uważał, że „centralnym problemem wychowania” jest „usprawnienie do czynu”¹¹. Ukierunkowanie na czyn jest dość istotnym efektem procesu wychowania. Na gruncie polskim, szczególną rolę dla wychowania i w dziele wychowania w kulturze czynu spełnił ks. Stanisław Konarski (ur. 30 września 1700 w Żarczycach Dużych, zm. 3 sierpnia 1773 w Warszawie) i stworzony przez niego system szkolnictwa

⁸ *Słownik Języka Polskiego...*, s. 786.

⁹ Por. D. Bremer, *Paideia*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. J. Ritter, K. Gründer, Basel-Stuttgart 1989, t. 7, s. 35–39.

¹⁰ Por. A. Jasińska-Kania, M. Maroda, *Integracja europejska a tożsamość narodowa Polaków*, w: *Polacy wśród Europejczyków*, red. A. Jasińska-Kania, M. Maroda, Scholar, Warszawa 2002, s. 282. Wychowanie obywatelskie obejmuje uczenie patriotyzmu, który obok religijności i prorodzinności stanowi o tożsamości narodowej Polaków, co pokazują badania przeprowadzone w latach 1990–1999.

¹¹ Por. J. Woroniecki, *Nawyki czy sprawność*, w: tenże, *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, Znak, Kraków 1961, s. 33–58.

i edukacji, który ukierunkowany był na wychowanie młodzieży do służby na rzecz narodu i państwa¹².

Wychowanie obywatelskie prowadzi do działania na rzecz państwa, ale mówiąc o zagrożeniach, należy wspomnieć, że może ono też być — zwłaszcza w rękach polityków — instrumentem umożliwiającym manipulację. Przy takim rozumieniu dochodzi do wypaczenia samego wychowania, którego celem powinno być uformowanie człowieka do życia moralnego, czyli opierającego się na wartościach takich jak prawda, dobro, sprawiedliwość czy wolność, a wykluczającego np. przemoc¹³. W przypadku manipulacji wszystkie wartości są na „uwięzi”. To manipulator nadaje znaczenia tym wartościom. Natomiast człowiek poddany manipulacji jest pozbawiony wolności wyboru, gdyż podlega procesowi, który — nawet gdy nie jest tego świadomy — ubezwłasnowolnia go i uniemożliwia mu wybór i ocenę wartości.

W kontekście tych rozważań należy uznać, że wychowanie jest procesem, który powinien prowadzić człowieka do samodzielności w ocenie i w działaniu, na podstawie otrzymanej wiedzy o świecie i o tym, jak należy w nim funkcjonować, aby czynić ten świat lepszym i — idąc za myślą Platona — coraz bardziej idealnym¹⁴. Wychowanie obywatelskie powinno być ukierunkowane na budowanie państwa¹⁵, w którym możliwość realizowania takich wartości, jak prawda, dobro, sprawiedliwość legitymizuje samo istnienie narodu i jest podstawą jego prawa do egzystencji i rozwoju.

3. SYMBOLE W PROCESIE WYCHOWANIA

W procesie wychowania ważną rolę pełnią symbole, które będąc „znakiem umownym, występującym zwykle w formie wizualnej, pełnią funkcję zastępczą wobec pewnego przedmiotu (pojęcia, stanu rzeczy, itp.) i przywodzą ów przedmiot na myśl (budzący związane z nim reakcje)”¹⁶. Człowiek uczy się, zapamiętując obrazy, przywiązując się do symboli, które niosą ze sobą konkretną treść. Symbol posiada jedno znaczenie dosłowne, ale posiada też nieskończoną ilość znaczeń ukrytych. Symbole bywają odbierane niejednoznacznie, a ze względu

¹² Por. M. Rolka, *Odważył się być mądrym. Aktualność wskazań pedagogicznych ks. Konarskiego*, <<http://www.pijarzy.pl/?strona,doc,pol,glowna,346,0,5161,1,346,ant.html>>, (data dostępu: 15.02.2013).

¹³ Por. K. Klukowski, J. Klimczak, *Przygotowanie psychofizyczne oraz kształtowanie umiejętności niezbędnych w działaniach interwencyjnych i ratunkowych służb mundurowych*, t. 9, WSPol, Szczytno 2005, s. 136.

¹⁴ Por. C. Mojsiewicz, *Kształtowanie świadomości politycznej...*, s. 183–184.

¹⁵ Por. E. Kierski, *Starożytności polskie*, t. 2, Księgarnia Jana K. Żupańskiego, Poznań 1852, s. 36. Skutkiem wychowania obywatelskiego powinno być koncentrowanie się na sprawach dotyczących państwa i spraw publicznych.

¹⁶ *Słownik Języka Polskiego...*, s. 381.

na swoją dużą pojemność informacyjną, bywają nieprecyzyjnie interpretowane, często też ich znaczenie jest wynikiem konwencji¹⁷.

Przykładowo, krzyż jest symbolem chrześcijaństwa, ale też może być kojarzony z wyprawami krzyżowymi, z przemocą, sporem pomiędzy ludźmi wierzącymi i niewierzącymi, a nawet ze sporem politycznym. Krzyż bywa symbolem jednoczącym, ale może też być postrzegany jako „znak sprzeciwu”. Z punktu widzenia efektywności transmisji wartości i wzorów zachowań religijnych istotną rolę spełniają symbole (w tym przypadku religijne), choć w pluralistycznym społeczeństwie ich oddziaływanie przeważnie dotyczy tylko ludzi wierzących¹⁸.

Im większa jest zbiorowość, tym więcej pojawia się symboli, które wzmacniają więzi. W państwie symbole przyczyniają się do budowania tożsamości, czy to religijnej czy narodowej. W przypadku religii, ten wpływ jest ograniczony głównie do osób wierzących, natomiast symbole narodowe oddziałują na wszystkich obywateli państwa. W życiu narodowym symbole przyczyniają się do integracji społeczeństwa wokół dobra wspólnego, jakim jest państwo¹⁹.

Ludzie nadają symbolom różne znaczenia. Zdaniem M. Guibernau „symbole nie tylko coś oznaczają, czy reprezentują, gdyż ci, którzy się nimi posługują, również dostarczają część ich znaczenia”²⁰. Z tego może wyniknąć niemożność osiągnięcia konsensusu. Dwóch ludzi może mieć różne pojęcie o tym samym przedmiocie czy zjawisku. Dopóki nie wyjaśni się znaczeń, dopóty osiągnięcie porozumienia jest niemożliwe. Panowanie nad znaczeniami i interpretacją symboli odgrywa ważną rolę w procesie wychowania²¹. Wyjaśnianie symboli i nadawanie im znaczenia jest zadaniem wymagającym dużej odpowiedzialności i wyobraźni. Należy przewidywać skutki, jakie może nieść ze sobą nadawanie błędnych bądź niedookreślonych znaczeń (lub wielu znaczeń) konkretnym symbolom.

Symbole są częścią większej całości, a samo poznanie jest symbolicznym przyswajaniem zjawisk przez ludzki umysł. Symbole odgrywają ważną rolę w procesie budowania pamięci, zakorzeniają człowieka w przeszłości, pozwalają rozumieć teraźniejszość, pomagają wyruszać w przyszłość.

¹⁷ Por. P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2003, s. 289.

¹⁸ Por. M. Sroczyńska, *Kultura religijna nauczycieli. Studium socjologiczne*, WSP, Kielce 1999, s. 127–128. Istotną zmianą, jaka następuje we współczesnym społeczeństwie polskim, jest powolne uniezależnianie się religijności od instytucji Kościoła katolickiego, choć sam Kościół wciąż cieszy się najwyższym zaufaniem społecznym (powyżej 30%). To sprawia, że siła oddziaływania symboli religijnych ulega osłabieniu. Por. H. Mielicka, *Symbole religijności polskiej: ciągłość i zmiana*, Przegląd Religioznawczy (2004)3, s. 21–29.

¹⁹ Por. J. Wrona, *Symbole państwowe i narodowe Polski w czasach najnowszych*, Studia Historyczne (2008)3/4, s. 343–353.

²⁰ M. Pickering, *Stereotyping: The Politics of Representation*, London 2001, s. 105.

²¹ Por. P. Petrykowski, *Spoleczno-kulturowe aspekty podstaw wychowania*, s. 34, <http://www.pedagogika.umk.pl/dokumenty/ksiazki/Petrykowski_Piotr-Spolecznokulturowe_aspekty_podstaw_wychowania.pdf>, (data dostępu: 19.02.2013).

Podsumowując, po pierwsze, symbole umożliwiają identyfikację. Nieznajomość obcego języka nie ogranicza naszego poznania, gdy odkryte są przed nami symbole, będące niejako kodem porozumiewania się. Po symbolach, którymi posługują się obywatele państwa manifestujący swoją przynależność, rozpoznajemy ich narodowość. Po drugie, symbole dają poczucie przynależności. Człowiek nie jest samotną wyspą i ma wpisana w swoją naturę potrzebę przynależności do grupy, a jest nią w pierwszym rzędzie rodzina, a następnie naród. Po trzecie, symbole reprezentują coś większego, będącego niejednokrotnie sensem ludzkiego życia. Taką rolę spełniają m.in. symbole religijne (wiara), obrączka małżeńska (wyłączna miłość mężczyzny i kobiety) czy flaga narodowa (życie narodowe)²².

Wychowanie za pomocą symboli, nadaje im treść i podkreśla ich znaczenie. Formy symboliczne kształtują się w procesie historycznym, a są nimi m.in. język, mit, religia i sztuka²³. Zarówno pojedynczy człowiek, jak i cały naród kształtują się, poznając symbole, przyjmując ich znaczenia i posługując się nimi w życiu codziennym. Symbole pełnią ważną rolę w procesie socjalizacji pojedynczych ludzi, a także większych grup społecznych, takich jak narody.

Uświadamianie ludziom, czym jest prawdziwy symbol (który powinien pozytywnie wyróżniać się spośród innych znaków), jakie należy spełnić warunki, aby do rangi symbolu urósł przedmiot lub osoba, może pomóc w odróżnieniu tego, co jest „produktem” wysokiej jakości, od tego, co prezentuje jakość niską. Dla przykładu: w procesie wychowania wskazywanie na prawdziwe symbole oraz zachęcanie do ich osiągnięcia mogłoby ograniczyć naśladownictwo tzw. celebrytów, którzy, choćby cieszyli się popularnością, nigdy nie staną się prawdziwymi symbolami, które przekroczą czas.

4. SYMBOLE W ŻYCIU NARODOWYM

W procesie wychowania obywatelskiego ważną rolę pełni pielęgnowanie pamięci, tradycji i zwyczajów²⁴. Pamięć zbiorowa, zwana też pamięcią społeczną, zdaniem socjolog Barbary Szackiej, spełnia kilka funkcji. Za jej pośrednictwem naród poznaje własnych przodków oraz ich dzieje. Kolejnemu pokoleniu przekazywane są wartości i wzorce zachowań pożądaných. Współtworzy się poczucie tożsamości zbiorowej, opartej na świadomości wspólnej przeszłości. W tym procesie istotną rolę pełnią symbole. Ponadto prof. Szacka podkreśla, że pamięć zbiorowa ma wpływ na legitymizację władzy²⁵.

²² Por. A. Jasińska-Kania, M. Maroda, *Integracja europejska...*, s. 282.

²³ Por. J. Hoffman, P. Graham, *Introduction to Political Theory*, Edinburgh 2006, s. 264; A. D. Smith, *National Identity*, Reno 1991, s. 43.

²⁴ Por. J. G. Kellas, *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, London 1991, s. 3.

²⁵ Socjolog Barbara Szacka od lat 60. przeprowadziła kilka pionierskich badań empirycznych dotyczących pamięci zbiorowej przy zastosowaniu metody ankietowej. Szerzej na ten temat:

Podobnie, jak w przypadku zbiorowej pamięci, także w tradycji istotną rolę pełnią symbole. Symbole niosą treść, są potwierdzeniem ciągłości i dowodem trwałości narodu i państwa. W symbolach kumuluje się najsilniejszy „ładunek” tradycji. Zdaniem prof. Czesława Bartnika „tradycja jest żywą pamięcią społeczną, dziedziczeniem społecznym, przekazem świadomości narodowej, jedną z dróg kształtowania się społeczności w naród”²⁶. Symbole w tradycji mają różne formy, przeważnie są one wytworami kultury danego narodu. „W kulturze, zwłaszcza w poznaniu społecznym, moralności, sztuce i religii, dana zbiorowość odnajduje swoje najwyższe wartości i siebie samą. Kultura jest tematem i główną podstawą świadomości i samoświadomości narodowej”²⁷.

Symbole mogą pochodzić z kultury wysokiej (utwór muzyczny, który staje się hymnem narodowym) oraz z kultury niskiej (flaga, która nie jest dziełem sztuki, a jedynie oddaje barwy, z którymi kojarzony jest dany naród i państwo) czy masowej (kuchnia utożsamiana z danym narodem, staje się jego wizytówką). Przy pomocy symboli powstają lub utrwalają się tradycje narodowe, które powstają w procesie historycznym, albo są wynalezione na użytek narodu²⁸. Ludzie przyzwyczajają się do śpiewania hymnu narodowego przed każdym ważnym wydarzeniem państwowym, a nawet sportowym. Symbole przenikają życie codzienne, mają wpływ na ludzkie zachowania, utrwalają zwyczaje.

Pamięć zbiorową, tradycję i zwyczaje najprościej można wyrazić za pomocą symboli, a przyjęcie ich nie wymaga dużego zaangażowania intelektualnego i nie wymaga specjalnego przygotowania. W procesie wychowania symbol jest elementem, który człowiek przyjmuje, przyzwyczajając się do niego. Wychowanie narodu czy wychowanie obywatelskie poprzez symbole nie wymaga dużych nakładów, gdyż symbol można powielać i udostępniać każdemu obywatelowi bez większych ograniczeń. Siłą symbolu jest jego prostota i dostępność, a w procesie wychowania, także obywatelskiego, ma to duże znaczenie. Symbole pełnią ważną rolę zarówno podczas istnienia narodu i państwa, jak i też w czasie, gdy naród jest uciskany, nie posiada własnej państwowości, a „duch obywatelskości” jest tłamszony przez zaborców. Tłumienie wychowania obywatelskiego osłabia siłę państwa²⁹.

A Sawisz, B. Szacka, *Czas przeszły i pamięć społeczna*, Instytut Socjologii UW, Warszawa 1990; B. Szacka, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Scholar, Warszawa 2006.

²⁶ C. S. Bartnik, *Idea polskości*, PWE, Radom 2001, s. 142.

²⁷ Tamże, s. 141.

²⁸ Zdaniem naukowca Ericka Hobsbawma „tradycje, które wydają się stare lub za takie się je uważa, często są dość współczesne w swoich korzeniach, a czasem wynalezione. [...] Wynaleziona tradycja oznacza zespół praktyk, zwyczajów rządzących się otwarcie lub po cichu akceptowanymi regułami i mającymi naturę rytualną lub symboliczną, który stara się wpoić pewne wartości i normy zachowania przez powtarzanie, które automatycznie implikuje ciągłość z przeszłością”. Cyt za: P. Lawrence, *Nacjonalizm. Historia i teoria*, tłum. P. K. Frankowski, Książka i Wiedza, Warszawa 2007, s. 235.

²⁹ Por. H. Schmitt, *Dzieje Polski XVIII i XIX wieku*, t. 1, Czas, Kraków 1866, s. 10.

5. UZASADNIENIE ZNACZENIA SYMBOLI W ŻYCIU NARODU

Zagadnieniem dotyczącym roli symboli w życiu narodowym zajmują się naukowcy określani mianem etnosymbolistów, co sprawia, że warto przytoczyć ich jako przykład. W swoich badaniach zwracają uwagę na rolę symboli w procesie edukacji i wychowania³⁰. Nie rozwijając wątku dotyczącego odmian nacjonalizmu, sposobów jego interpretacji oraz teorii nacjonalizmu, na użytek omawianego zagadnienia, przyjęto, że przedmiotem analizy będzie etnosymbolizm należący do kategorii nacjonalizmów jednoczących ludzkość³¹. Etnonacjonalizm, z którego wywodzą się etnosymboliści, przywiązuje dużą wagę do etniczności. W ich koncepcji nacjonalizmu poczucie przynależności do konkretnej grupy narodowej wzmacniają symbole, do których zalicza się: język, nazewnictwo, symbole historyczne, dorobek kulturowy, symbole religijne³².

Wychowanie obywatelskie powinno uwzględniać to, że poza ogólnymi wartościami aideologicznymi czy ponadnarodowymi, takimi jak m.in. patriotyzm, istnieją symbole narodowe, które wzmacniają poczucie obywatelskości i przynależności do państwa. Symboli nie należy się wyrzekać, bo one stają się pomocą w wychowaniu do odpowiedzialności za państwo.

Zdaniem wielu badaczy zagadnień dotyczących narodu, utożsamiających się z etnonacjonalizmem, ludzkość podzielona jest na narody i tego zmienić się nie da. Zatem wszelkie wychowanie obywatelskie powinno ten podział uwzględniać i dostosowywać wychowanie do specyfiki danego narodu, poza wartościami uniwersalnymi członkom narodu powinny być przekazywane treści i symbole narodowe, które w owym wychowaniu odrywają ważną rolę. Zdaniem socjologa francuskiego Émile Durkheima naród tworzy się i jednoczy „poprzez wydobywanie tych samych okrzyków, wypowiedanie tych samych słów, wykonywanie tych samych gestów, w odniesieniu do pewnego obiektu staje się jednością”³³. Jest to możliwe, gdy wychowanie narodowe i wychowanie obywatelskie tworzą jedną spójną koncepcję wychowania.

Etnosymboliści, Walker Connor oraz Anthony D. Smith, naród wywodzą od *etni*, które są rozumiane jako wspólnoty etniczne z ich mitami, symbolami i wspomnieniami, związane z ojczystą ziemią i wspólnymi elementami kultu-

³⁰ Por. M. A. Stradowski, *Przystanek niepodległość. Polityka szkokkich neonacjonalistów*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2013, s. 50.

³¹ Czeski socjolog niemieckiego pochodzenia Karl Wolfgang Deutsch (1912–1992) przekonywał, że „dawniej nacjonalizm oddzielał ludzi od siebie”, natomiast obecnie „przygotowuje ludzi do gruntownego, ogólnościowego zjednoczenia, jakiego człowiek nie doświadczył w całej historii”. Por. M. A. Stradowski, *Przystanek niepodległość...*, s. 19.

³² Por. J. G. Kellas, *The Politics of Nationalism...*, s. 3.

³³ Cyt. za: P. Lawrence, *Nacjonalizm...*, s. 72.

rowymi, głęboko odczuwającymi grupową solidarność³⁴. *Etnie* przeradają się w narody, które zachowują te same symbole, mity i wspomnienia³⁵.

Naród i społeczeństwo obywatelskie nie wykluczają się, gdyż dopiero na bazie poczucia narodowego można budować poczucie obywatelskie, które — choć jest uniwersalne — nie może zastąpić tożsamości narodowej. Etniczność — zdaniem francuskiego socjologa Alaina Touraine — „w rzeczywistości jest potwierdzeniem przyswojenia danej kultury przez jednostki, które żyją i uznają podstawy społeczeństwa nowoczesnego z jego instytucjami ekonomicznymi i administracyjnymi”³⁶. Poczucie tożsamości narodowej przyczynia się do zalegalizowania wszelkich instytucji i rozwiązań zastosowanych we współczesnych państwach i w stosunkach międzynarodowych. To oznacza, że wszelkie symbole narodowe powinny być w wychowaniu obywatelskim wykorzystane i umiejętnie wprowadzane w codzienne życie narodu, aby w ten sposób wzmacniać poczucie przynależności do państwa i uzyskać akceptację dla panującego w nim ładu.

6. WYCHOWYWANIE NARODU PRZY POMOCY SYMBOLI

Symbole w życiu narodu mogą pojawić się samoistnie, ale mogą też być nadane, albo usankcjonowane. Symbol potrzebuje pomocy, aby przetrwać. Należy symbole bronić przed zapomnieniem. Symbol może być kultywowany podczas trwania jednego pokolenia, ale może pozostać w ukryciu i ulec zapomnieniu, jeżeli kolejne pokolenie pozwoli mu umrzeć w pamięci zbiorowej, tradycji i dorobku kulturowym. Symbole niosą ze sobą ładunek emocjonalny (podobnie jak nacjonalizm)³⁷, ale powinny przede wszystkim nieść treść, którego wyjaśnienie powinno być zadaniem wpisany w wychowanie obywatelskie.

Proces wychowywania narodu do odpowiedzialności za państwo i dziedzictwo narodowe nigdy się nie kończy. W tym procesie ważną rolę odgrywa kultura i myślenie symboliczne, które sprzyjają wytwarzaniu się więzi społecznej³⁸. Wychowywanie do odpowiedzialności obywatelskiej wymaga ustanowienia procedur i „zalegalizowania” symboli, niekoniecznie odgórnym zarządzeniem władzy, ale przynajmniej za pośrednictwem osób, które cieszą się zaufaniem społecznym i owe symbole legalizują, wspierając je swoim autorytetem. Poza tzw. „legaliza-

³⁴ Por. A. D. Smith, *Nationalism and Modernism*, London 1998, s. 137.

³⁵ Por. tenże, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford 1986, s. 16.

³⁶ Cyt za: M. Guibernau, *Nationalisms. The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century*, Cambridge 1996, s. 47.

³⁷ Duży ładunek emocjonalny niesie ze sobą także nacjonalizm, o czym pisał historyk Carlton J. H. Haynes. Jego zdaniem nacjonalizm (wraz z całą symboliką, którą niesie) stał się dziś „najistotniejszym czynnikiem emocjonalnym życia publicznego”. Por. C. Heynes, *Essays on Nationalism*, New York 1926, s. 1.

³⁸ Por. A. Jawor, *Kultura i uczestnictwo w kulturze*, Korporacja Polonia, Warszawa 2009, s. 26.

cją” symboli oraz odsłonięciem ich sensu, należy pozwolić, aby symbole same niosły treść z nimi związaną³⁹.

Do najczęściej stosowanych symboli w wychowaniu obywatelskim należą: flaga państwowa, godło, hymn państwowy, herby czy wytwory kulturowe, które, aby nie zostały zdominowane przez wymieszaną kulturę masową, muszą być chronione. To nie oznacza, że kultura masowa nie powinna służyć budowaniu tożsamości i wychowaniu obywatelskiemu. Wręcz przeciwnie, należy odpowiadać na wyzwania czasów i także kulturę masową wykorzystywać na użytek wychowywania. „Teatr codzienności” pokazuje zakorzenienie tożsamości narodowej w banalnych formach wyrazu — przekonuje Tim Edensor⁴⁰.

Dobrym przykładem wykorzystania kultury masowej w procesie wychowania obywatelskiego jest film *Braveheart*, który pojawił się w kluczowym momencie rekonstrukcji szkockiej tożsamości⁴¹. Natomiast w Wielkiej Brytanii jednym z ważnych symboli narodowych jest królowa angielska, traktowana jako ikona brytyjskości.

W kulturze masowej za symbol brytyjskości uważa się *puby* jako „bastion życia brytyjskiego”⁴². Język angielski już tej roli nie pełni, ze względu na powszechne jego stosowanie na całym świecie. Jednak w wychowaniu obywatelskim ważną rolę spełniają także symbole powszechne i ponadnarodowe. Wszelka symbolika, czy pochodzi ona z kultury wysokiej czy z masowej, czy odnosi się do narodu czy państwa jako takiego, jest pomocna w budowaniu poczucia tożsamości narodowej i w wychowaniu obywatelskim.

Symbole można znaleźć w sporcie, który wyzwala dużo emocji ze względu na rywalizację. Już w starożytnych Atenach u podstaw wychowania młodzieży legła idea wszechstronnego rozwoju jednostki, w ramach którego mieściło się ogólne usprawnienie fizyczne⁴³. Cechą charakterystyczną wychowania w starożytności było wykluczanie wszelkiego indywidualizmu, pomimo iż odbywało się to w ramach liberalnych stosunków społecznych. Taki model ukształtował się zarówno w Grecji i w Rzymie. Celem wychowania fizycznego było przede wszystkim przygotowanie obywateli do działań militarnych⁴⁴.

Współcześnie wychowanie fizyczne i sport są elementami integralnego wychowania, rozwoju, doskonalenia i wzbogacenia osobowości i promowania

³⁹ Szerzej na ten temat: A. H. Overzee, *The body divine: the symbol of the body in the works of Teilhard de Chardin and Rāmānuja. Issue 2 of Cambridge studies in religious traditions*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

⁴⁰ Por. T. Edensor, *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, tłum. A. Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002, s. 11.

⁴¹ Por. tamże, s. 188.

⁴² Por. M. Billig, *Banalny nacjonalizm*, tłum. M. Sekerdaj, Znak, Kraków, s. 210–211.

⁴³ Por. S. Wołoszyn, *Dzieje wychowania i myśli pedagogicznej w zarysie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964, s. 41.

⁴⁴ Por. M. Marcinkowski, M. Sokołowski, *Aksjologiczne i funkcjonalne aspekty kultury fizycznej w wojsku*, t. 7, PTNKF, Warszawa 2004, s. 12.

zdrowego stylu życia⁴⁵. Istotne jest ukierunkowywanie emocji i wykorzystanie symboli narodowych czy sportowych, aby nie prowadziły do wzmagania się wrogich tendencji wobec przedstawicieli innych narodów, ale aby służyły identyfikacji oraz wzmacniały patriotyzm i poczucie obywatelskości. Stadiony powinny stawać się miejscami spotkań ludzi pochodzących z różnych narodów, a nie miejscami starć i wzmagania się antagonizmów. Wychowanie obywatelskie powinno obejmować także uczenie godnego zachowania się podczas wydarzeń sportowych.

Jednym z często wykorzystywanych symboli jest flaga narodowa. Powinno się budować szacunek wobec flagi jako takiej, bez względu na barwy, jakie się na niej znajdują, aby wytworzyć kulturę prawa narodów do prezentowania własnej flagi, przy zachowaniu szacunku dla flag innych narodów. Flaga powinna być ważnym symbolem wykorzystanym w wychowaniu obywatelskim, symbolem, który ze względu na swoją doniosłość dla narodów, jest otaczany należytych szacunkiem.

7. PODSUMOWANIE

Symbole w życiu narodu spełniają rolę wychowawczą. Są proste w przekazie i formie, a w odbiorze — nieskomplikowane i zawsze aktualne ze względu na swoją ponadczasowość. Poczucie tożsamości narodowej, wzmacniane przez symbole pochodzące z kultury wysokiej czy masowej, buduje lojalność wobec państwa rozumianego jako dobro wspólne całego narodu. Wychowanie narodowe i wychowanie obywatelskie powinny jednoczyć się i tworzyć jedną spójną koncepcję wychowania. Pogodzenie dwóch lojalności — wobec państwa i narodu — nie wyczerpuje powinności obywatela, który powinien swoją rolę postrzegać także przez pryzmat obowiązków wobec całej ludzkości. Symbole osadzają człowieka w tradycji narodowej i historii, jednocześnie pomagają odkryć inne kultury i tradycje, które są postrzegane jako wartość i dziedzictwo całej ludzkości.

Na poziomie wczesnego wychowania i edukacji wskazane jest „oswajanie” dzieci z symbolami narodowymi. W późniejszym okresie, na poziomie szkoły podstawowej, należy te symbole wyjaśniać i odnosić do wartości, za które warto się poświęcać. Późniejszy okres w rozwoju człowieka, to pogłębianie treści związanych z symbolami, gdyż w tym czasie człowiek formuje własną hierarchię wartości, a do tego potrzebuje treści, które sam „przefiltruje” i z których przyswoi to, co uważa za wartościowe i mieszczące się w jego systemie wartości, który na tym etapie życia człowieka jest w procesie tworzenia. W okresie dorosłości dokonuje się weryfikacja systemu wartości, a symbole spełniają rolę narzędzia

⁴⁵ Por. J. Kosiewicz, *Rozważania o pedagogice sportu*, Wychowanie Fizyczne i Sport (1986)1, s. 29.

wobec ukształtowanej hierarchii wartości i podporządkowanym jej działaniom człowieka.

THE ROLE OF SYMBOLS IN CIVIC EDUCATION

Summary

The rise and continuance of a nation and a state requires the systematic work of educating every generation. This role should be played by civic education, which starts in the parental home, and continues at school, but which is also the task of the authorities. True civic education is free from politics and ideology. An important role in civic education is played by symbols which express the duties of every citizen towards the nation and the state. National symbols, which strengthen the sense of citizenship, should inform daily life, and the authorities should carry out a policy of education through symbols which denote the culture, traditions, customs, and history of a given nation.

Keywords: civic education, symbol, nation, nationalism, tradition, culture, national identity

Nota o Autorze: dr Marcin A. Stradowski, politolog, adiunkt oraz dziekan Wydziału Nauk Społecznych w Szkole Wyższej im. Bogdana Jańskiego w Warszawie. Członek Polskiego Towarzystwa Nauk Politycznych. Zainteresowania badawcze: wychowanie obywatelskie, narody i nacjonalizm, stosunki międzynarodowe, partie i systemy partyjne.

Słowa kluczowe: wychowanie obywatelskie, symbol, naród, nacjonalizm, tradycja, kultura

MARCIN CHOCZYŃSKI
Instytut Socjologii UKSW, Warszawa

ELEMENTY SPOŁECZNEGO CHARAKTERU WYCHOWANIA W PEDAGOGICE WALDORFSKIEJ

1. WPROWADZENIE

Na przełomie wieków XIX i XX powstawało w Europie wiele nowych prądów myślowych, które starały się oddać ducha swojej epoki, a także stworzyć kompletną wizję człowieka i świata, odmienną od dotychczasowych interpretacji. Jedną z nich jest niewątpliwie antropozofia, która została stworzona przez austriackiego filozofa Rudolfa Steinera (1861–1925), pragnącego swoje teoretyczne dociekania przenieść na zastaną rzeczywistość społeczną. Należy dodać, że idee wypracowane przez tego autora zostały wykorzystane w praktyce, co więcej — stanowią nadal źródło inspiracji dla nowoczesnej myśli wychowawczej.

Twórca nowej doktryny pedagogicznej odznaczał się wyjątkowym życiorysem, obfitującym w zakrojone na szeroką skalę poszukiwania własnej filozofii życia, która znacząco różniła się od dotychczasowych propozycji zaprezentowanych na gruncie filozoficznym Europy klasycznej, m.in. poprzez swoisty eklektyzm myśli, które pochodziły z krańcowo odmiennych kręgów kulturowych.

Przede wszystkim należy zaznaczyć, że Rudolf Steiner posiadał wiele zainteresowań z różnorodnych dziedzin nauki, a wśród jego praktycznych osiągnięć należy wymienić m.in. fakt bycia w młodości osobistym nauczycielem osoby, która cierpiała na wodogłowie i którą z sukcesem przeprowadził przez ówczesny program szkoły średniej. Dodatkowo Steiner, chociaż studiował matematykę na Politechnice w Wiedniu, to zasłynął jako wydawca dzieł zebranych Goethego. Z czasem też stał się wybitnym specjalistą od koncepcji filozofii przyrody tegoż uczonego¹. Idee i zapatrywania Goethego pobrzmiewać będą w przyszłości w głównych tezach austriackiego pedagoga. Do projektów Steinera należy dołączyć jeszcze założenie w mieście Dornach nieopodal Bazylei ośrodka Wolnej

¹ Por. M. Sawicki, *Dziecko jest osobą. Szkice z teorii wychowania i kształcenia*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1995, s. 88.

Wszechnicy Wiedzy Duchowej, zwanego potocznie *Goetheanum*, które działa aktywnie do dzisiaj i propaguje wizje swojego założyciela.

Jego rozległe zainteresowania filozofią, a także pokrewnymi dziedzinami ludzkiego poznania pozanaukowego, dotyczącymi sensu istnienia człowieka i jego sposobów widzenia świata społecznego (mistyka, okultyzm czy nawet religijny hinduizm) przyniosły w końcu syntetyczną wizję antropozofii, jako oryginalnej i nowoczesnej filozofii podejmującej tematykę sensu życia człowieka i jego działania w grupie społecznej. Należy jednak dodać, że niektóre elementy antropozofii, zaczerpnięte wprost z mistyki, a nawet magii, takie jak m.in. wiara w reinkarnację czy mity starych religii perskich, budzą wśród obecnych uczonych głęboki sceptycyzm wobec wartości poznawczej tejże koncepcji. Rudolf Steiner dokonał syntezy powyższych idei z naukowymi paradygmatami wywodzącymi się z dorobku filozoficznego myśli europejskiej, wyrażającymi się np. w teorii ewolucjonizmu Karola Darwina czy monizmu Ernesta Haeckla. Synkretyzm taki powoduje, że w pewnych kręgach naukowych, religijnych czy politycznych koncepcje steinerowskie wciąż uważane są za mało wartościowe z uwagi na przeświadczenie o ich przypadkowym i wzajemnie wykluczającym się doborze dokonanych przez autora antropozofii².

Antropozoficzna wykładnia zakładała przede wszystkim wszechstronny rozwój człowieka poprzez usprawnienie jego zdolności poznawania środowiska oraz rozwinięcie w jego świadomości poczucia moralności. Doktryna antropozofii głosiła także metafizyczne postulaty, m.in. możliwość jasnowidztwa oraz przepowiadania przyszłości jako jedną z dróg percepcji obiektów materialnych³. Zaakcentowany już wcześniej synkretyzm światopoglądowy był jednym z wyznaczników myśli austriackiego filozofa.

2. ISTOTA PEDAGOGIKI WALDORFSKIEJ

Pedagogika waldorfska jest w dzisiejszej dobie uważana za uznaną metodę kształcenia, której zarówno techniki, jak i rezultaty są niemal powszechnie akceptowane. Jednak w momencie jej powstania — tj. na początku XX w. — budziła spore emocje ze względu na czerpanie wzorców z wielu źródeł poznania, zarówno mistycznego, jak też i naukowo-racjonalnego. Jest to przede wszystkim pedagogika zorientowana na ucznia, akcentująca harmonijny rozwój wychowanka, której fundamentalne zamierzenia można przyrównać do tez zawartych w stanowisku pąjdocentryzmu pedagogicznego⁴. Istnieją jednakże zasadnicze różnice

² Por. I. Łoźna, E. Łoźna, *Waldorfska szkoła*, Wydawnictwo FALA, Olsztyn 1996, s. 12.

³ Por. E. Dąbrowa, S. Jaronowska, *Antropozofia*, w: *Encyklopedia Pedagogiki XXI w.*, t. 1, red. T. Pilch, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2003, s. 153.

⁴ Por. J. Zubelewicz, *Filozoficzna analiza i krytyka pąjdocentryzmu pedagogicznego*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa 2008, s. 32–33.

między pedagogiką waldorfską a koncepcją pąjdocentryczną, np. w kwestii autorytetu nauczyciela i jego mocy sprawczej oraz roli środowiska społecznego w kształtowaniu właściwych norm wychowawczych.

Geneza powstania placówki oświatowej wg wzorów antropozoficznych znajdowała się w fabryce wyrobów tytoniowych Waldorf-Astoria w Stuttgarcie, na terenie której Rudolf Steiner głosił wykłady dla zatrudnionych tam robotników. Dotyczyły one wybranych przemysłów dotyczących kwestii społecznych, w tym również szkolnictwa. To właśnie od tej nazwy przyjęło się oznaczać teorie wychowawcze Steinera pedagogiką waldorfską lub waldorfską. Zainteresowani jego wywodem pracownicy fabryki wysunęli propozycję stworzenia szkoły dla ich dzieci o regułach zgodnych z zaleceniami prelegenta. Spontanicznie wysunięty postulat szybko został zrealizowany z uwagi na poświęcenie i chęci zarówno samego Steinera, jak i jego współpracowników⁵.

Istotną nowością, zaprezentowaną przez twórcę antropozofii, była koncepcja poznania człowieczeństwa, jego charakteru i złożoności. Zdaniem znawców tematu „pedagogika ta kładzie nacisk na zrozumienie istoty człowieka i jego rozwoju w powiązaniu ze światem i społeczeństwem. Za główny cel wychowania stawia indywidualny rozwój jednostki i jej wychowanie do wolności poprzez szereg działań zmierzających do dowartościowania wysiłków ucznia oraz pochwały jego rezultatów bez względu na rzeczywistą wagę tych wyników”⁶. Taka idea przepewartościowywała paradygmat wychowawczy i kierowała zainteresowanie teorii w stronę ucznia, jego potrzeb, a także wprowadzała postulaty wolnościowe do szkolnictwa.

Sam Rudolf Steiner uważał, że przekaz aksjonormatywny w procesie wychowania powinien odbywać się w zażyłej atmosferze, przepelnionej miłością do dziecka i jego rozwoju. Akcentował także przemożną rolę naśladownictwa w pierwszych etapach nauki. Stąd też należał, aby społeczne otoczenie ucznia miało na uwadze takie zachowania, których moralna ocena nie będzie podlegać dyskusji⁷. Ponieważ dziecko silnie naśladuje zachowanie dorosłych i czyni to początkowo nieświadomie, to pełne ukazywanie mu zachowań niezgodnych z obowiązującą moralnością stanowi wyraz lekkomyślności i niezrozumienia przez rodziców czy opiekunów całościowego charakteru wychowania jego osoby.

Oprócz akcentowania naśladownictwa, Rudolf Steiner, jako jeden z pierwszych pedagogów, zwracał uwagę na aktywną pomoc rodziców w kształtowaniu poczucia podmiotowości swoich podopiecznych. Współdziałanie opiekunów i szkoły, które to instytucje powinny tworzyć jednolity przekaz aksjologiczny,

⁵ Por. M. Kayser, P. A. Wagemann, *Uczyliśmy w szkole waldorfskiej. O historii i praktyce pewnej pedagogicznej utopii*, tłum. M.S. Szymański, WSiP, Warszawa 1998, s. 10–11.

⁶ A. Białowas, P.T. Nowakowski, *Steiner*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 192–195.

⁷ Por. R. Steiner, *O wychowaniu dziecka z punktu widzenia wiedzy duchowej*, tłum. F. Przeradzki, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej, Łódź 1998a, s. 25.

uważał za istotną część waldorfskiego systemu edukacyjnego. Do działań usprawniających rozwój jednostek zaliczył on m.in. kształtowanie prawidłowej woli u dziecka (wyrażającej się pożądanymi społecznie cechami charakteru), wpajanie ideałów poprzez ciągłe powtarzanie ich sensu oraz otoczenie niedojrzałej jednostki opieką w razie niepowodzenia⁸. Podczas takiego powtarzania czynności przez dziecko, w procesie internalizacji, pewne normy i wartości pod wpływem zrytualizowania, przechodzą w nieświadomy nawyk, który staje się później ważną częścią światopoglądu obecnego w postawie dorosłych partnerów komunikacji interpersonalnej.

Warto zaznaczyć, że niemal wszystkie postulaty podnoszone w pedagogice waldorfskiej służą ideałowi wychowania zgodnego z antropozoficzną wizją świata, wedle której wolność jest najważniejszą cechą i zarazem niezbywalnym prawem jednostek ludzkich. Autorzy zajmujący się problematyką wychowania steinerowskiego akcentują wolność jako jedną z naczelných idei tego systemu. „Pedagogika waldorfska za główny cel wychowania stawia sobie rozwój indywidualny jednostki i wychowanie do wolności. (...) Szczególną rolę przypisuje się w niej niepowtarzalnej indywidualności człowieka i rozwojowi jego własnych możliwości. Rozwój w sferze indywidualnej jest tak samo ważny, jak rozwój w sferze emocjonalnej i kształcenie woli”⁹. Ideały te są wydobywane we wszystkich dziedzinach wychowania: nauce, zabawie, współpracy w grupach rówieśniczych, a także w relacjach z kadrami pedagogicznymi. Przekaz aksjologiczny jest więc skierowany na pokazywanie tego, co w człowieku jako istocie kulturowej najbardziej wzniosłe i szlachetne (m.in. dobroć, szczerłość, piękno, sprawiedliwość). Kreacja świata w przekazie szkolnych wartości jest więc idylliczna, nie odsłania w pełni ciemnych stron egzystencji człowieka.

Zawarte powyżej ideały są praktycznie przekazywane w specyficznym toku zajęć, jakie odbywają się w steinerowskich placówkach oświatowych. Organizacja i dydaktyka w takich szkołach są bowiem inne niż w konwencjonalnej edukacji. Przede wszystkim nie obowiązuje w nich przyjęty szeroko system oceniania uczniów i ewaluacji ich osiągnięć. Istotne informacje o świecie i jego cechach specyficznych, które przekazywane są przez grono pedagogiczne, stanowią tylko wstęp do samorealizacji uczniów. Głównym celem przyswajania sobie nowych wiadomości nie jest bezrefleksyjne ich powtarzanie, tylko zastosowanie zdobytej wiedzy do osobistego rozwoju, podczas którego dziecko w sposób bardziej świadomy będzie artykułowało swoje własne przeżycia. Dodatkowo, zwiększy się w tym przypadku jego wrażliwość na otaczający świat¹⁰.

⁸ Por. tenże, *Ogólna wiedza o człowieku jako podstawa pedagogiki*, tłum. A. Winiarczyk, Wydawnictwo GENESIS, Gdynia 1998, s. 71.

⁹ J. Wasiukiewicz, *Pedagogika waldorfska w teorii i praktyce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2002, s. 7.

¹⁰ Por. tamże, s. 29.

Oddziaływanie Rudolfa Steinera na współczesną pedagogikę zaowocowało wieloma zapożyczeniami z jego myśli, którymi posiłowali się autorzy wywodzący się z odmiennych od antropozoficznych kręgów myślowych. Przede wszystkim, widoczna jest tendencja łączenia chrześcijańskich stanowisk pedagogicznych z waldorfskimi. Teoretyk wychowania i pedagog holenderski Bernard C.J. Lievegoed postulował w swoich pracach, aby ideały steinerowskie przenieść na grunt pedagogiki wywodzącej się z chrześcijaństwa. Autor ten na łamach swojej pracy dowodził o wspólnych punktach obu filozofii, które jego zdaniem powinny łączyć się w wychowaniu dla dobra dziecka. Podkreślał także równowagę w procesach rozwojowych zarówno natury, jak i kultury, jako dwóch światów, w których jednostka uczestniczy, dzięki czemu w pełnym wymiarze realizuje także swoje zadania jako pełnoprawna istota społeczna¹¹. Dwoistość natury człowieka jest jednym z tych elementów, które łączą antropozofię i filozofię człowieka opartą na korzeniach chrześcijańskich. Udział jednostek w tworzeniu kultury jest więc szeroko akcentowany w pedagogice Rudolfa Steinera, odróżniając ją od postulatów postmodernistycznej wizji szkoły. Szkoła waldorfska zbliża się więc do etyki chrześcijańskiej poprzez promowanie solidarnościowych postaw oraz ideałów pomocniczości wobec słabszych, zwracając uwagę na pozytywny i humanistyczny aspekt pomocy wyrażający się w wartości miłości do drugiego człowieka, zrozumieniu jego ułomności¹².

3. AUTORYTET PEDAGOGICZNY W SZKOLE WALDORFSKIEJ

Należy podkreślić, że pedagogika waldorfska wielką wagę przywiązuje do instytucjonalnego autorytetu nauczyciela i jego mocnej pozycji w klasie szkolnej. Staje się on liderem klasy jako grupy społecznej i posiada zarazem silną legitymację przywództwa potrzebną w procesie wpajania uczniom norm i wartości. Taka wizja nauczyciela czyni go tą osobą, która w dużym stopniu odpowiedzialna jest za formowanie charakteru swoich wychowanków, przygotowanie ich do dalszego funkcjonowania w społeczeństwie w charakterze jednostek należycie wypełniających strukturalne nakazy ról społecznych. Dodatkowo, poprzez specyficzny przekaz aksjologiczny, uczeń ma możliwość poznać obowiązujące wzory, a także dostosować się do świata, w którym przyjdzie mu funkcjonować¹³. Taka postawa nauczyciela uwypukla te fragmenty rzeczywistości, których poznanie dla ucznia ma kluczową rolę — np. obowiązujące reguły prawa czy moralności. Działania

¹¹ Por. B.C.J. Lievegoed, *Fazy rozwoju dziecka*, tłum. E. Łyczewska, Wydawnictwo „AKADEMIA”, Toruń 1993, s. 149.

¹² Por. F. Edmunds, *Pedagogika Rudolfa Steinera. Szkoły waldorfskie na świecie i w Polsce*, tłum. A. Konczewska, Wydawnictwo Spektrum, Warszawa 1996, s. 106–107.

¹³ Por. H. Ullrich, *Rudolf Steiner, w: Myśliciele o wychowaniu*, t. 2, tłum. Cz. Kupisiewicz, red. Cz. Kupisiewicz, Oficyna Wydawnicza Graf-Punkt, Warszawa 2000, s. 383.

takie pozwalają na płynne i niekonfliktowe przejście od wieku dzieciństwa poprzez młodość aż do pełnoprawnej dorosłości.

Sam Rudolf Steiner wielokrotnie wskazywał na wagę autorytetu nauczyciela w kontekście zagrożeń czekających na ucznia w świecie stosunków społecznych. Może on bowiem wybierać autorytety zastępcze, które nie reprezentują ideałów cech osobowych, które należy naśladować — są jedynie fałszywą namiastką rzeczywistych walorów. Dla austriackiego filozofa faza oddziaływania autorytetu osoby dorosłej w szkole jest niezbędnym etapem pełnego usamodzielnienia się jednostki i w ten sposób przyczynia się także bezpośrednio do ideału wolności jako nadrzędnego celu w pedagogice waldorfskiej¹⁴. Zagadnienie mocy sprawczej oraz autorytetu zarówno osobowego, jak i instytucjonalnego nauczyciela przywołuje więc na myśl tradycyjny model szkolnictwa z jego służebną rolą wobec społeczeństwa.

Nauczyciel w szkole steinerowskiej jest twórczym liderem kształtującym myśli wychowanków. Jego pomocnicza rola w procesie kształcenia spowodowana jest głównie niedojrzałością myśli i rozumowania podopiecznych, których charakter oraz światopogląd nie są jeszcze w pełni ukształtowane. Stąd też przed wychowawcą rysują się szczególnego rodzaju zadania i trudności, jakim musi sprostać w toku niełatwej sztuki przekazywania wiedzy. Teoretycy wychowania, którzy specjalizują się w pedagogice pajdocentrycznej, także podkreślają ogromną rolę nauczyciela jako osoby kształtującej uczniowskie poznanie. „Zadaniem wychowawcy jest stworzenie jednostce takiej szansy, by rozwinęła swoje zdolności, swoją indywidualność i zainteresowania. Dzięki temu włączy się ona czynnie jako współobywatel w kształtowanie społeczeństwa i państwa”¹⁵. Owo kształtowanie młodych umysłów jako przyszłych wykonawców ról społecznych pomaga niewątpliwie w późniejszych relacjach interpersonalnych z uwagi na poznanie kontekstu komunikacji międzyosobniczej.

Wszystkie etapy nauki w szkołach waldorfskich są tak ukierunkowane, aby osiągnąć ideał wychowawczy nakreślony przez Rudolfa Steinera. Wychowują one człowieka do wolności, jednakże czynią to w oparciu o zrozumienie społecznych mechanizmów funkcjonowania zbiorowości. Człowiek podczas swojego życia porusza się między podświadomym, na wskroś indywidualnym uniwersum swoich myśli i doznań wewnętrznych, oraz między realnym światem zewnętrznym, czyli społecznym i ekologicznym środowiskiem życia¹⁶. Podczas medytacji czy skupienia, w swoim umyśle dokonuje on przewartościowań, odnosi się

¹⁴ Por. H. Depta, *Rudolf Steiner i szkoły waldorfskie*, w: *Źródła do dziejów wychowania i myśli pedagogiczne*, t. 3, ks. 1: *Myśl pedagogiczna w XX stuleciu*, red. S. Wołoszyn, Dom Wydawniczy STRZELEC, Kielce 1998, s. 534.

¹⁵ B. Śliwerski, *Pedagogika waldorfska*, w: *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, t. 1, red. B. Śliwerski, Z. Kwieciński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 297.

¹⁶ Por. R. Steiner, *Filozofia wolności*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Spektrum, Warszawa 2000, s. 82.

do powszechnej aksjologii oraz posiada własne, indywidualne zdanie na pewne kwestie. Jednak działa też w obrębie pewnych całości społecznych, takich jak np. plemię, rodzina, naród czy pleć¹⁷. Indywidualność więc i samostanowienie dorosłej osoby nie mogą być w pełni rozwinięte bez społecznego charakteru wychowania opartego na przekazie wartości i norm uznanych przez tradycję. Wolność, jako najważniejsza z cech charakteryzujących człowieka, powstaje poprzez oddziaływania grupy, jest wynikiem internalizacji wzorców i aktywnego czerpania z ich wykładni.

Niezwykle ważnym postulatem podnoszonym w pedagogice waldorfskiej jest ideał osobistego świadectwa nauczyciela dotyczącego prawd głoszonych przez niego podczas lekcji. To, co przekazuje on uczniom, powinno mieć odzwierciedlenie w jego realnej postawie oraz zachowaniu. Tylko w ten sposób uczeń może prawidłowo przyswoić normy i wartości, kiedy teoretyczna ich wykładania wzmocniona jest poprzez zachowanie pedagoga. Wtedy wychowankowie wiedzą, że moralna waga przekazywanych wiadomości jest szczerą — sami nauczyciele wprowadzają głoszone przez siebie postulaty do relacji społecznych. Stanowią oni przecież wzór osobowy dla swoich wychowanków, więc zachowanie niezgodne z głoszonymi przez nich ideałami należałoby uznać za poważny dysonans osłabiający wiarę uczniów w autorytet nauczycielski. Ideały wolności głoszone w szkołach steinerowskich mają pomóc młodym jednostkom osiągnąć takie cele, jak m.in. prawda, dobro czy piękno w różnych przejawach życia¹⁸. Bez osobistego autorytetu wychowawcy cała doktryna pedagogiki waldorfskiej skazana jest więc na niepowodzenie. Jest on bowiem jej centralną częścią, która warunkuje istotę samego przebiegu relacji wychowawczej.

Podsumowując, szkoły waldorfskie w specyficzny sposób pobudzają takie zdolności dzieci i młodzieży, które są najbardziej przydatne w dorosłym życiu. Poprzez wymienione już wyżej naśladownictwo we wczesnym etapie nauki szkolnej dziecko odczuwa potrzebę wolności, a także pewnego rodzaju integralności ze swoimi rówieśnikami, przejawiające się m.in. w poczuciu wspólnoty zabawowej, a później przyjacielskiej. Autorytet natomiast kieruje postawy na właściwe tory, powodując poczucie bezpieczeństwa oraz zdolność do altruistycznej współpracy, której efektem ma być dobro wspólne. Z kolei stopniowe odchodzenie od dyrektywnych przekazów w młodzieńczej fazie wychowania i zastępowanie ich bliskim kontaktem oraz wsparciem ze strony nauczyciela powoduje bardziej głębokie przeżywanie świata oraz realistyczne jego wyobrażenie. Wzmagają się także zainteresowanie formami kontaktu z drugim człowiekiem¹⁹.

¹⁷ Por. tamże, s. 173.

¹⁸ Por. J. Wasiukiewicz, *Pedagogika waldorfska...*, s. 136.

¹⁹ Por. S. Kawula, *Rudolf Steiner i jego pedagogika*, w: *Szkola alternatywna. Z teorii i praktyki szkół waldorfskich*, red. S. Kawula, Wyższa Szkoła Pedagogiczna, Olsztyn 1994, s. 36.

Elastyczność w podejściu do potrzeb wychowanka, które zmieniają się na przestrzeni jego rozwoju zarówno psychicznego, jak i fizycznego, stanowi dużą wartość pedagogiki steinerowskiej. Taka elastyczność eliminuje w dużej mierze możliwość rozminięcia się ideałów szkolnych z bieżącymi problemami, które dręczą młodych ludzi. Dzięki takiemu podejściu, w szkole waldorfskiej nie występuje sytuacja braku odniesienia realnych problemów uczniów do szkolnej rzeczywistości pedagogicznej, która zachodzi często w szkolnictwie konwencjonalnym, wywołując przy tym poczucie osamotnienia i nieufności wobec nauczycieli, którzy powinni spełniać służebną rolę wobec ucznia.

Istotnym wyróżnikiem szkolnictwa waldorfskiego jest odmienna od konwencjonalnej organizacja formalna szkoły, a także głęboko osobowe oraz nie-dyrektywne stosunki między nauczycielami a ich wychowankami. Wiodąca rola rady pedagogicznej w placówkach oświatowych budowanych wg wzorów Rudolfa Steinera podkreślona jest także przez szereg innych czynników występujących w codziennym funkcjonowaniu szkoły. Jednym z nich jest kolegialność w kierowaniu szkołą, a także brak wydzielonego kierownictwa uosobionego w pojedynczej roli dyrektora. Nauczyciele wypracowują wspólne cele i metody, dokonując dyskusji w ramach samorządu. Tym działaniem pokazują także swoim uczniom w praktyce ideał demokratycznej współpracy, objawiający się w debatowaniu na temat bieżącego funkcjonowania danej szkoły. Prace poświęcone pedagogice waldorfskiej zawsze podkreślają ideę samostanowienia w placówkach tego typu. „Ponieważ w systemie kolegialnego kierownictwa wszyscy nauczyciele mają w zasadzie równe prawa, czyli nie istnieje stosunek podporządkowania ani prawo do wydawania poleceń, należy wypracować wewnętrzne reguły ładu i kierowania szkołą”²⁰. Brak kierownictwa skupionego w rękach jednej osoby ma na celu jak najbardziej twórcze wykorzystanie potencjału tkwiącego w nauczycielach. Samorząd w prowadzonej przez nich szkole jest bowiem mikrostrukturą, która odwołuje się do demokratycznego państwa, opartego na rządach ludu, gdzie każdy głos jest tak samo ważny. Należy jednak zaznaczyć, że szkoła, jako rodzaj instytucji, zawsze występuje w określonym kontekście społecznym i musi dostosować się do oczekiwań środowiska społecznego. Działanie takie jest zawsze kompromisem pomiędzy zasadami wypracowanymi na gruncie antropozofii, które są podwalinami szkolnictwa steinerowskiego, a bieżącymi wymaganiami, jakie adresowane są w kierunku szkoły ze strony rodziców czy władz oświatowych. Nie bez znaczenia w takich sytuacjach jest specyficzny klimat duchowy i ekonomiczny, jaki otacza szkołę waldorfską²¹.

Pedagogika Rudolfa Steinera w czasie swojego rozkwitu, czyli w latach 20-tych XX w, stanowiła nową jakość w szkolnictwie, nie tylko poprzez zwró-

²⁰ Ch. Lindenberg, *Szkola bez lęku*, tłum. J. Dąbrowski, Agencja Wydawnicza Jacek Santorski & CO., Warszawa 1993, s. 110.

²¹ Por. tamże, s. 107.

cenie uwagi na indywidualność jednostki czy kolegalność w strukturze władzy pedagogicznej. Ważny okazał się też postulat włączenia do pracy wychowawczej szkoły samych rodziców, jako ludzi świadomych celów pedagogicznych kierowanych względem swoich dzieci. Opiekunowie wraz z pedagogami powinni współdziałać na rzecz dobra ucznia, tworząc wspólny front w przekazywaniu wartości młodemu pokoleniu. Wtedy proces wychowawczy będzie najbardziej efektywny. Podkreślenie dobra wspólnego widoczne jest we wielu opracowaniach dotyczących zagadnień wychowania steinerowskiego. „W pedagogice waldorfskiej zdecydowanie podkreśla się z jednej strony zasadę indywidualnej wolności nauczania oraz uczenia się, a z drugiej strony — dzięki republikańskiej strukturze kolegalnej, jak również dzięki różnorodnym, wykraczającym poza nauczanie *sensu stricto* sposobom uczestnictwa uczniów i rodziców w życiu szkoły — akcentuje się wyraźnie zasadę wspólnej odpowiedzialności”²².

Warto zaznaczyć, że szkolnictwo konwencjonalne przejęło wiele postulatów szkół waldorfskich, co więcej — uczyniło je swoimi głównymi hasłami, co stanowi o doniosłości idei Rudolfa Steinera. Dodatkowo, wyraźną zasługą austriackiego filozofa jest wprowadzenie twierdzenia o braku sprzeczności między wolnością jednostki a jej uspołecznieniem oraz działalnością w grupach społecznych opartych na relacjach interpersonalnych. Stwierdzenie takie przybliżyło do siebie dwa stanowiska w naukach społecznych, które po dziś dzień stanowią źródło sporów i nieporozumień — kolektywność *versus* indywidualizm w edukacji²³.

Istota pedagogiki waldorfskiej polega na połączeniu ideałów nowego wychowania — przede wszystkim wolności ucznia (związanej z antropocentrycznym widzeniem natury świata i człowieka) z tezami nauczania tradycyjnego opartego na autorytecie nauczyciela. Szkolnictwo waldorfskie jest wysoko oceniane, jako środowisko przyjazne dziecku i pomagające mu w jego rozwoju, a także pomagające w przyszłym funkcjonowaniu w złożonym społeczeństwie ponowoczesnym. Pomoc taka możliwa jest dzięki elementom społecznego charakteru wychowania obecnym w placówkach szkolnych urządzonych wg wzorów Rudolfa Steinera. Poprzez obecność wartości wspólnotowych dziecko rozwija nie tylko swoje partykularne uzdolnienia, ale także uczy się dostosowania do grupy społecznej i szerszych zbiorowości.

4. IDEA TRÓJDZIELNEGO PODZIAŁU ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Austriacki filozof i pedagog, oprócz powołania szkolnictwa zogniskowanego wokół jego myśli wychowawczej, stworzył też ciekawy projekt trójdziałnego podziału życia zbiorowego, który to projekt jest koncepcją socjologiczną dotyczącą

²² J. Kiersch, *Pedagogika waldorfska. Wprowadzenie do pedagogiki Rudolfa Steinera*, tłum. B. Kowalewska, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2008, s. 52.

²³ Por. tamże, s. 52.

podziału struktury oraz stratyfikacji społecznej. Warto podkreślić, że nie była to idea utopijna, oparta na nierealnych przesłankach, ale rzeczywisty plan uwzględniający ludzkie potrzeby. Zaproponowany przez Rudolfa Steinera koncept nawiązywał w swojej istocie do innych wielkich syntez społecznych, które stworzyli Karol Marks, Emil Durkheim czy Herbert Spencer. System społeczny, jaki zaproponował Rudolf Steiner, opierałby się na wykorzystaniu takich zdolności człowieka, które przyczyniłyby się do bardziej efektywnego wykorzystania zasobów jednostek i ich uzdolnień, jednocześnie niwelując skłonności do egoizmu i nadmiernego skupienia uwagi na prywatnych interesach. Steiner nie nawoływał do rewolucji i obalania starego porządku, postulował jedynie, aby dążności społeczne rozwijane w szkołach waldorfskich przenosić na grunt relacji społecznych odbywających się pomiędzy jednostkami dorosłymi.

Zagadnienia, które stanowią jedną z osi podziału społeczeństwa na trzy systemy, są określone jako dążności człowieka, które objawiają się ekstrawertyczną prospołecznością w opozycji do introwertycznych zachowań antyspołecznych. Każda jednostka posiada osobliwe układy takich tendencji. Trójdzielny podział życia społecznego jest propozycją modelową, która równoważyłaby zasadnicze formy współżycia ludzkiego, czyli nie doprowadzała do napięć pomiędzy indywidualizmem a zachowaniami wspólnotowymi²⁴. Wychowanie w duchu antropozofii pozwala na przezwyciężenie możliwości kategorycznego wyboru pomiędzy tymi dwoma skrajnymi opcjami. Jednocześnie podejmowane są starania, aby ideał trójdzielnego podziału życia społecznego wynikał z przesłanek pedagogiki waldorfskiej, której zadaniem jest wychowanie do wolności, jednakże odbywa się ono przy istotnym udziale tradycji oraz akcentowaniu roli wspólnoty, z jakiej wywodzi się uczeń.

Idee społeczne Rudolfa Steinera nawiązują do istoty kultury wypracowanej przez szereg pokoleń na bazie tradycji. Każda nowa młoda generacja powiększa dorobek kulturowy i dzieje społeczeństwa o wyrażanie własnej tożsamości. Artefakty takie można dostrzec w obowiązującej modzie, muzyce, architekturze czy dziełach artystycznych. Motywacją takich działań jest zwrócenie się ku przyszłości poprzez pokazanie swoistego manifestu specyficznej drogi życiowej, jaką obierają współistniejące pokolenia. W tej sytuacji może jednak nastąpić nieuchronny konflikt z wartościami kulturalnymi generacji wcześniejszych²⁵.

Charakterystyczną tezą Steinera jest postulat o samostanowieniu człowieka w strukturze państwowej. Trójdzielny podział życia społecznego miał stwarzać warunki do urzeczywistnienia takiego zamiaru. Tezy takie widoczne są w pracach monograficznych odwołujących się do danej tematyki: „Steiner twierdził,

²⁴ Por. F. Carlgren, *Wychowanie do wolności. Pedagogika Rudolfa Steinera. Obrazy i relacje z międzynarodowego ruchu szkół steinerowskich*, tłum. M. Głazewski, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2010, s. 26.

²⁵ Por. B.C.J. Lievegoed, *Fazy rozwoju...*, s. 150.

że jedynie podział wszystkich funkcji społecznych wedle zasady trójczłonowości organizmu społecznego stworzy warunki do społecznej i politycznej emancypacji jednostki, która w żaden sposób nie może już dłużej akceptować opartej na monopolu wszechwładzy państwa²⁶. W stwierdzeniu tym występuje odniesienie do ideału wychowania do wolności obecnego w szkołach waldorfskich. Można więc stwierdzić, że poszczególne koncepcje występujące w dorobku Rudolfa Steinera są ze sobą powiązane, a ich autor posiadał spójną wizję na temat integralnego działania społeczeństwa opartego na modelu wychowawczym jego autorstwa.

Austriacki myśliciel postulował, aby społeczeństwo podzielić na systemy: gospodarczy, prawny oraz duchowy. Każda część takiej zbiorowości odpowiadałaby za inne funkcje niezbędne do prawidłowej egzystencji jednostek. Warto dodać, że perspektywa podziału społecznego na wyspecjalizowane części jest nawiązaniem do idei organicystycznych w klasycznej socjologii, które reprezentował chociażby wspomniany już angielski uczony Herbert Spencer²⁷. Nie była to więc idea ściśle nowatorska, tylko zapożyczona z wcześniejszego dorobku myśli społecznej i autorsko zmodyfikowana.

System gospodarczy, jako najbardziej istotna część życia z punktu widzenia przetrwania ludzkości, skupia się głównie na zaspokojeniu podstawowych, biologicznych potrzeb organizmu. Życie gospodarcze skodyfikowane jest normami instytucjonalnymi, które regulują takie dziedziny, jak produkcja, dystrybucja oraz konsumpcja dóbr. W wyniku rozwoju technologii wytwórczych oraz postępu naukowego ta część życia zaczyna dominować nad pozostałymi, co Steiner odczytuje jako negatywną konsekwencję materializmu, na którym nadmiernie skupiają się ludzkie marzenia i dążności. Austriacki filozof postuluje więc, aby kierować się w życiu gospodarczym zasadą braterstwa, która pozwoli na uniknięcie niepokojów związanych z nierównością w dostępie do wartościowych i zarazem pożądaných dóbr²⁸. Gospodarka i handel są więc podstawowymi wyróżnikami działalności człowieka, który dzięki technologii oraz ekonomii rozwija twórczo własną cywilizację.

Drugim wyróżnionym przez Steinera członem w społeczeństwie jest system prawno-państwowy, odpowiadający za ochronę niezbywalnych uprawnień jednostki i jej ochronę przed nieuczciwymi praktykami ze strony instytucji gospodarczych czy politycznych. Kluczowym postulatem w przypadku organizacji systemu prawnego jest teza o jego mecenacie nad rozwojem kultury danego społeczeństwa, np. poprzez rozwijanie placówek naukowych albo dotowanie prac badawczych. Ważną przesłanką jest także eliminowanie wszelkiego rodzaju

²⁶ M. Głazewski, *O vitalności szkoły*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Tadeusza Kotarbińskiego, Zielona Góra 1996, s. 49.

²⁷ Por. M.S. Szymański, *Niemiecka pedagogika reformy 1890–1933*, WSiP, Warszawa 1992, s. 146.

²⁸ Por. tamże, s. 147.

monopoli i karteli, które mogą skupiać w swoich rękach nadmiar władzy czy zasobów, które to działanie skutecznie ogranicza ideał steinerowski — wolność istoty ludzkiej²⁹.

Trzeci i ostatni element antropozoficznego społeczeństwa stanowić miałby system duchowy, zwany też niekiedy kulturalnym. Na ten system składa się przede wszystkim autonomiczne życie duchowe, czyli myśl ludzka nieograniczona żadnymi zakazami ze strony państwa, gospodarki i innych instytucji. O jakości tego systemu miałyby świadczyć prawdziwie wolne media, niepodatne na jakąkolwiek propagandę, a także swoboda działania podmiotów autonomicznych, niezależnych w myśleniu (np. wspólnoty religijne, artystyczne, niezależni myśliciele i komentatorzy)³⁰. Należy dodać, że życie duchowe stanowi sedno nauki Rudolfa Steinera i jego wizję człowieka prawdziwie szczęśliwego, bo niezależnego od partykularnych działań władzy politycznej i ekonomicznej.

Analizując wyróżnione systemy, powinno się zauważyć ich komplementarność względem siebie oraz niekolizyjne rozłożenie głównych funkcji pełnionych na rzecz zbiorowości w każdym z nich. Trójpodział życia społecznego jest jak gdyby dalszym urzeczywistnieniem steinerowskiego ducha wolności, który stanowi podwalinę pedagogiki waldorfskiej. Na tym polu dociekań Rudolfa Steinera ciekawe wydają się jego nawiązania do ideałów Wielkiej Rewolucji Francuskiej i jej trzech haseł: wolności, równości oraz braterstwa. Idee te, wg austriackiego filozofa, odpowiadają zamierzeniom jego trzech teoretycznych systemów — wolność w sferze duchowej, równość w prawie, natomiast w gospodarce — braterstwo³¹.

Podział społeczeństwa na trzy elementy stanowi także o pewnej społecznej harmonii oraz jest jednocześnie propozycją teoretyczną oferującą ciekawy zamysł ochrony kolektywnie skupionych jednostek przed zagrożeniami ze strony instytucji. Jest to także zachęta do przewyższania różnic statusowych oraz wyrównywania szans jednostkom marginalizowanym.

Działania, które stanowią o sile społeczeństwa podzielonego na trzy systemy, odnaleźć można już we wczesnoszkolnych zajęciach z małymi dziećmi przeprowadzanymi w szkołach steinerowskich. Dydaktyka jest więc w tym przypadku podporządkowana celom nie tylko wychowawczym, ale także odpowiada za inicjację pewnego rodzaju postaw i wartości, które powinny twórczo oddziaływać na jednostkę w jej dorosłym, społecznym życiu. Jednostka, która styka się z tego rodzaju wartościami od najmłodszych lat, z pewnością łatwiej zinternalizuje przekazywane wzory, uznając je poniekąd za naturalne i niezbywalne. Konkludując,

²⁹ Por. F. Carlgren, *Wychowanie do wolności...*, s. 22.

³⁰ Por. S. Kawula, K. Rutkowski, I. Wolny, *Szkoła alternatywna. Szkoły typu „Waldorf” — teoria i praktyka*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Olsztynie, Olsztyn 1992, s. 13–14.

³¹ Por. M.S. Szymański, *Niemiecka pedagogika...*, s. 148.

można przyjąć założenie, iż mikrokosmos klasy szkolnej jest już jakby wstępnym zamierzeniem czy wyobrażeniem przyszłego harmonijnego kształtu społeczeństwa wg myśli autora antropozofii³².

5. KONKLUZJA

Społeczne elementy wychowania odgrywają w pedagogice waldorfskiej ważną rolę ze względu na ich kluczowy udział w uspołecznianiu jednostek. Rudolf Steiner wytrwale twierdził, że pedagogika zawsze związana jest ze środowiskiem społecznym, a także pełni służebną wobec niego rolę poprzez jak najlepsze przygotowanie jednostek do przyszłego w nim funkcjonowania. Takie stanowisko jest w pełni zbieżne z wytycznymi socjologii wychowania, w tym z głównymi pracami z tej dziedziny polskiego socjologa Floriana Znanięckiego³³.

Trójpodział życia społecznego dowodzi zaś zainteresowań Rudolfa Steinera dziedziną inżynierii społecznej, co nie dziwi w kontekście rozległych poszukiwań naukowych tego autora. Tym poglądem nawiązał on niewątpliwie do klasycznych prac socjologicznych, które zawierały wskazania dotyczące właściwego funkcjonowania systemu społecznego. Można powiedzieć, że poprzez takie właśnie nawiązania pedagogika waldorfska rozszerza poziom refleksji, ponieważ łączy ustalenia teorii wychowawczych z postulatywnymi projektami socjologicznymi.

ELEMENTS OF THE SOCIAL CHARACTER OF EDUCATION IN WALDORF PEDAGOGY

Summary

This article presents the essence of the Austrian writer, philosopher and teacher Rudolf Steiner's educational philosophy, known as Waldorf pedagogy, implemented in the educational institutions which he founded. The main ideas of this pedagogy are linked with his anthroposophical view of social reality, explained in many of Steiner's works. The chief principle of his pedagogy is raising a free person, active in their search for the purpose of life, and deriving genuine pleasure from their existence. The Austrian educator, unlike other authors advocating creative freedom at school, attached great importance to the social context of education. Hence, his writings are an interesting subject for the sociology of education, whose basic tenet is the transmission of normative values shared by society.

³² Por. J. Burnett, *Metodyka nauczania w szkołach waldorfskich*, tłum. M. Świerczek, E. Łyczewska, w: *Waldorfski program nauczania. Cele i zadania edukacyjne oraz treści nauczania*, red. M. Rawson, T. Richter, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2011, s. 76.

³³ Por. F. Znanięcki, *Socjologia wychowania*, tom 1: *Wychowujące społeczeństwo*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 51–53.

Keywords: anthroposophy, Rudolf Steiner, pedagogy, Waldorf pedagogy, tripartite vision of society, pedagogical authority

Nota o Autorze: mgr Marcin Choczyński — absolwent socjologii na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW oraz Podyplomowego Studium Pedagogicznego na Politechnice Warszawskiej. Doktorant w Instytucie Socjologii UKSW, praca doktorska podejmuje tematykę stereotypów i uprzedzeń antysemickich w polskim społeczeństwie. Zainteresowania naukowe: socjologia wychowania, socjologia religii, zagadnienia norm i kontroli społecznej, metodologia pracy badawczej, współczesne teorie socjologiczne.

Słowa kluczowe: antropozofia, Rudolf Steiner, wychowanie, pedagogika waldorfska, trójdzielny podział życia społecznego, autorytet pedagogiczny

LIDIA MARSZAŁEK
UKSW Warszawa

DZIAŁANIA TRANSGRESYJNE WYRAZEM DUCHOWEJ NATURY DZIECKA W WIEKU PRZEDSZKOLNYM

1. WPROWADZENIE

We współczesnej pedagogice trwa dyskurs na temat istoty i wartości dzieciństwa, prowadzący do prób określenia teoretycznych i praktycznych podstaw wczesnej edukacji. Faktem jest, iż dzieciństwo niesie ze sobą niezaprzeczną i specyficzną wartość, jako okres życia nie tylko w pewien sposób służebny wobec kolejnych po nim następujących, ale też będący ważną i pełną formą istnienia ludzkiego, pełnowartościowym stadium życia. Już w tym okresie bowiem człowiek aktualizuje swoje własne i sobie właściwe postaci życia, przez które spotyka i odczytuje na swój własny sposób rzeczywistość¹. Jest ono fundamentem dla każdej formy rozwoju i życia osoby ludzkiej, okresem nie tyle nawet istotnym, co wręcz konstytutywnym dla dalszego rozwoju człowieka². „Bycie dzieckiem” to nie fakt wyprowadzany od stanu dorosłości jako jego mniej rozwinięta forma życiowa, lecz forma w pełni doskonała w rzeczywistości dziecięcego świata i sposobach jego przeżywania.

Dzieciństwo ma swoje specyficzne znaczenie dla „bycia człowiekiem” z tego względu, że to właśnie w nim klarują się w sposób szczególny te sposoby zachowania, które należą do „zdrowego” bytowania człowieka: zaufanie do siebie, otwartość na to wszystko, co przynosi spotkanie, gotowość bycia do dyspozycji, przekraczanie samego siebie, pierwsze sposoby myślenia i odczuwania, fantazja, oczekiwanie przyszłości, podstawowe zwrócenie się ku rzeczywistości i fundamentalne odczucie dobra i zła³. Oprócz swojej wartości „instrumentalnej”, pole-

¹ Por. M. A. Krąpiec, *Dzieciństwo jako forma życia ludzkiego*, w: *Oblicza dzieciństwa*, red. D. Kornas-Biela, Wyd. Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 17–20.

² Por. M. Nowak, *Antropologiczne podstawy pedagogiki dzieciństwa*, w: *Oblicza dzieciństwa...*, s. 161; E. Sujak, *Rozważania o ludzkim rozwoju*, Wyd. Gaudium, Lublin 2006, s. 109–113.

³ Por. J. Wilk, *Wychowawca wobec pytania: „Kim jest dziecko?”*, w: *Oblicza dzieciństwa...*, s. 195.

gającej na przygotowaniu do dorosłego życia, dzieciństwo ma więc też wartość samą w sobie, promując wielostronną ciekawość, wywołaną zadziwieniem tym, czego dziecko nie zna lub nie rozumie, i niezaspokojeniem coraz większej potrzeby wiedzy, spontanicznością, wrażliwością i naturalną zdolnością do empatii, kreatywnością oraz fantazją. Przetrawianie tych dziecięcych wartości w dorosłym we współczesnym świecie może być szczególnie trudne, dlatego tym bardziej warto o nie zabiegać⁴.

Celem prezentowanego opracowania jest podjęcie problematyki czynności transgresyjnych, dokonywanych przez dziecko w toku jego zwykłej, codziennej działalności, warunkowanej poziomem rozwojowym. W artykule podjęto też próbę powiązania tego działania z duchowym wymiarem bytowania dziecka w świecie.

2. DUCHOWOŚĆ JAKO IMMANENTNA CECHA DZIECKA W WIEKU PRZEDSZKOLNYM

Integralna egzystencja dziecka nie ogranicza się wyłącznie do kwestii fizycznego, psychicznego i społecznego trwania i rozwoju. Dziecko jest „nositелеm swojej istoty”, autonomicznym bytem swoiście świadomym, rozumnym, doświadczającym i przeżywającym, twórczo transgresyjnym i transcendującym własne „tu i teraz”, w pełni sprawczym i podmiotowym, uwikłanym we wzajemne relacje, zanurzonym w życie i kulturę. Niezbywalną i nieredukowalną sferą jego funkcjonowania w zewnętrznym świecie jest duchowy obszar jego istoty, którego natury żadna obserwacja ani żaden eksperyment nie jest w stanie samodzielnie odsłonić, może tego dokonać jedynie samo dziecko poprzez własne akty działania — rzeczywiste i symboliczne w procesie „stawania się tym, kim jest”.

Polska pedagogika jak dotąd nie objęła swoim zainteresowaniem sfery duchowości człowieka w sposób kompleksowy, zaś dziedziny szczegółowe odwołują się to tego aspektu osoby ludzkiej jedynie w obrębie niektórych nurtów. Współczesna pedagogika przedszkolna również konsekwentnie omija sferę duchowości dziecka, bądź to zakładając, że jest ona mało istotna w teorii i praktyce edukacji przedszkolnej, bądź też przyjmując, że mówienie o duchowości w odniesieniu do dziecka w okresie przedszkolnym byłoby nadinterpretacją tego pojęcia w świetle psychologicznej wiedzy na temat tego okresu rozwojowego. Jednakże właściwe rozumienie tego terminu pozwala na wyodrębnienie takich aspektów funkcjonowania dziecka, które dowodzą, iż w tym właśnie okresie rozwojowym odznacza się ono specyficzną, naturalną duchowością, ujawniającą się w wielu obszarach dziecięcej aktywności. Dziecko posiada jeszcze w tym okresie umiejętność bezpośredniego odbierania siebie i świata, wolną od stereotypowych struktur myślowych, odgradzających człowieka od bezpośredniego odczuwania

⁴ Por. K. Appelt, *Dziecko i dzieciństwo w oczach dorosłego*, w: *Oblicza dzieciństwa...*, s. 305.

siebie i otoczenia — przy czym doświadczenie dziecka to coś więcej niż doznanie, odczucie czy wrażenie powodowane przez fizyczne bodźce zewnętrzne; to cały zakres doświadczeń, które są związane z percepcją rzeczywistości zjawiskowej dnia codziennego, którego nie można zredukować do sumy jego składników⁵. To specyficzne doświadczenie przez dziecko materialnej i niematerialnej rzeczywistości staje się podstawą jego głębokiej duchowości, która może się ujawnić w odpowiednich warunkach zewnętrznych, stwarzanych w procesie rozwoju i wychowania.

3. TRANSGRESJA JAKO ELEMENT DUCHOWEJ NATURY CZŁOWIEKA

Osoba ludzka jest bytem dynamicznym, rozwijającym się i dochodzącym do doskonałości poprzez aktualizację swych potencjalności w dziedzinie zarówno życia wegetatywnego, jak i sensorywno-zmysłowego, a nade wszystko życia duchowego⁶. „Każde działanie [...] ma w gruncie rzeczy w swojej naturze charakter duchowy”⁷. Duchowość jest esencją człowieka i drogą rozwijania świadomości wykraczającej poza osobową tożsamość, zaś rozwój duchowy jest częścią życiowej przestrzeni człowieka, pozwalającą mu na realizowanie własnego człowieczeństwa, będąc drogą od dualności do jedności⁸. „Duchowość objawia się człowiekowi jako forma jego ludzkiej egzystencji, swoisty antropologiczny potencjał. Nawet jeżeli nie do końca potrafimy określić, czym jest, usiłujemy ją rozpoznać, uchwycić”⁹. P. Socha, podejmując próbę określenia duchowości człowieka wyodrębnia „dziedziny”, związane z duchowym życiem człowieka:

1. świadomość i samoświadomość, szczególnie świadomość siebie, zdolność do przeżyć „odmiennych stanów świadomości”, czyli stanów mistycznych, czy też możliwość poszerzania zakresu świadomości o inne jej poziomy czy warstwy;
2. rozum i mądrość: rozumienie, zrozumienie świata, siebie, innych, intelektualizacja i werbalizacja świata, wgląd i intuicja;
3. uczucia: miłość i zachwyty, żal oraz cierpienie i niezadowolenie „duchowe”;

⁵ Por. B. Śliwerski, *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2010, s. 158–159.

⁶ Por. S. Chrobak, *Podstawy pedagogiki nadziei. Współczesne konteksty w inspiracji personalistyczno-chrześcijańskiej*, Wyd. UKSW, Warszawa 2009, s. 267; M. A. Krąpiec, *Człowiek bytem osobowym*, w: *Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania*, red. F. Adamski, Wyd. UJ, Kraków 1999, s. 81–83.

⁷ R. Assagioli, *Psychosynthesis. A collection of basic writings*, Synthesis Center, Amherst 2000, s. 17.

⁸ Por. W. Pasternak, *O pedagogice wyższych stanów świadomości*, Wyd. Naukowe PTP, Zielona Góra 2003, s. 12.

⁹ I. Szlachcicowa, *Duchowość jako przedmiot badań socjologicznych — refleksje metodologiczne*, w: *Religijność i duchowość — dawne i nowe formy*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2010, s. 229.

4. wrażliwość: w znaczeniu racjonalnym, emocjonalnym oraz percepcyjna;
5. moralność: sumienie, zdolność do rozróżniania dobra i zła, posługiwania się kryteriami sprawiedliwości, odpowiedzialności, tolerancji itd.;
6. twórczość: zdolność do transgresji, wyobrażeń;
7. poczucie estetyczne: gust, wyrafinowanie w zaspokajaniu potrzeb, od fizjologicznych po „najwyższe — duchowe”;
8. światopogląd: obraz świata, system wartości i preferencji, indywidualnych i społecznych;
9. religijność;
10. wiara: podejmowany w obrębie procesów poznawczych wysiłek jednostki, aby uznawać coś za prawdę¹⁰.

Szczególną sferą duchowości człowieka jest jego zdolność do transgresji. Zakłada się, iż wszelkie podejmowane przez człowieka działanie można ująć w dwie kategorie — codzienne i nawykowe czynności adaptacyjne, mające na celu przystosowanie do otoczenia i ochronę własnego stanu posiadania dóbr materialnych i niematerialnych oraz czynności o charakterze transgresyjnym, służące samorozwojowi i samorealizacji w otaczającym świecie. Działania adaptacyjne są działaniami podejmowanymi w czynnościowej kategorii „muszę”, działania transgresyjne opierają się na kategorii „mogę” — człowiek wychodzi poza to, czym jest i co posiada, a dzięki swoim czynom staje się tym, czym może być, a czym jeszcze nie jest¹¹.

Transgresja to „czynności inwencyjne i ekspansywne, wykraczające poza typowe granice działania, to czynności, dzięki którym jednostka lub zbiorowość kształtują nowe struktury lub niszczą struktury już ustabilizowane, tworzą war-

¹⁰ Por. P. Socha, *Psychologia rozwoju duchowego — zarys zagadnienia*, w: *Duchowy rozwój człowieka. Fazy życia, osobowość, wiara, religijność*, red. P. Socha Wyd. UJ, Kraków 2000, s. 16–33.

Zdaniem natomiast I. Heszen-Niejodek i E. Gruszczyńskiej główne przejawy duchowości są następujące:

- Poszukiwanie szeroko rozumianego sensu;
- Pragnienie harmonii, ładu;
- Przykładanie dużej wagi do wartości etycznych;
- Poczucie wspólnoty z innymi, odpowiedzialność, miłość do ogółu;
- Otwartość, spontaniczność i akceptacja tego, co przynosi życie;
- Rozwój, twórcze samodoskonalenie;
- Wolność wewnętrzna, działanie nie wynikające z wewnętrznego przymusu;
- Stanowisko sprzeciwu wobec zła, niesprawiedliwości, przemocy;
- Szacunek do innych, wyrozumiałość, życzliwość, tolerancja i zrozumienie;
- Postawa wobec religii.

Por. I. Heszen-Niejodek, E. Gruszczyńska, *Wymiar duchowy człowieka, jego znaczenie w psychologii zdrowia i pomiar*, *Przegląd Psychologiczny* 47(2004)1, s. 15–31.

¹¹ Por. J. Koziński, *Koncepcja transgresyjna człowieka*, PWN, Warszawa 1987, s. 13.

tości pozytywne i wartości negatywne¹². Sama więc transgresja jest pojmowana jako działanie polegające na najczęściej celowym i świadomym przekraczaniu dotychczasowych granic materialnych, społecznych i symbolicznych, dążenie do nieustannego poszerzania przestrzeni własnych działań, naruszania tabu, badania sfer, objętych zakazem, potrzeby wykraczania poza własne dotychczasowe osiągnięcia i kondycję.

Mechanizm uruchamiania działań transgresyjnych jest polimotywacyjny — rzadko są one uruchamiane przez pojedyncze dążenia. Na czele ich hierarchii znajdują się kluczowe motywy, które odgrywają najistotniejszą rolę w procesie transgresyjnym, zaś hierarchia ta uwarunkowana jest zarówno strukturą osobowości człowieka (w kolejnych etapach jego życia), jak i specyfiką środowiska, w którym dany człowiek żyje¹³.

Można wyróżnić cztery rodzaje działań transgresyjnych o charakterze konstruktywnym:

1. materialne — ku rzeczom — ukierunkowane na świat fizyczny; celem tych działań jest powiększenie stanu posiadania dóbr materialnych lub zajęcie nowego terytorium;
2. interpersonalne — ku innym — ukierunkowane na innych ludzi: człowiek dąży do poszerzenia zakresu własnej wolności, dominacji lub zdobycia kolejnych szczebli władzy;
3. symboliczne — ku symbolom — są działaniami twórczymi, dzięki którym człowiek wzbogaca wiedzę o świecie, a w konsekwencji wpływa na rozwój nauki czy sztuki;

¹² Tamże, s. 10. Por. także W. Okoń, *Nowy słownik pedagogiczny*, Wyd. Akademickie Żak, Warszawa 2007, s. 430. Niektórzy autorzy stawiają niezbyt ostre granice pomiędzy pojęciami transgresji i transcendencji. Na przykład K. Tarnowski, mówiąc o transcendencji jako sposobie bycia podmiotowości terminowi temu nadaje znaczenie „przekraczania”. Może ono mieć charakter fizycznego przekroczenia jakiejś granicy czy przestrzeni, może też polegać na pokonaniu trudności. Może również odnosić się do świadomościowego przekraczania siebie ku sobie, innym bytom i ku światu jako polu możliwego spotkania wszystkiego, co może być napotkane lub też oznaczać przekraczanie siebie, a zarazem wszelkiej całości ku innemu, ku absolutnie niepowtarzalnej osobie. Ostatnim znaczeniem jest przekraczanie całej rzeczywistości w ogóle, ku „prawdziwemu życiu”. Por. K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2005, s. 67–68. Wydaje się więc, że w rozumieniu transcendencji autor zbliża się w istotnym stopniu do pojęcia transgresji. Natomiast W. Andrukowicz wyraźnie rozgranicza transgresję jako szeroko rozumiane pojęcie ewolucji „od” i transcendencję, będącą ewolucją „do”. Por. W. Andrukowicz, *Edukacja integralna*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2001, s. 154.

W. Furmanek podaje wręcz przeciwne znaczenia transgresji i transcendencji — pierwsza jest dla niego zmierzaniem ku nowym działaniom i wartościom, zaś druga — przekraczaniem zastanych granic. Por. W. Furmanek, *Miłość — zagubiona wartość współczesnej pedagogiki*, Wyd. Oświatowe FOSZE, Rzeszów 2011, s. 249. W niniejszym opracowaniu przyjęto zasadę jednolitego stosowania pojęcia transgresji dla wszelkich zjawisk procesu przekraczania własnych ograniczeń i dotychczasowych osiągnięć z punktu widzenia podmiotu, nie zaś wytyczonego celu.

¹³ Por. J. Koziellecki, *Koncepcja transgresyjna...*, s. 214–215.

4. autokreacyjne — ku sobie — to działania autokreacyjne, prowadzące do samorozwoju¹⁴.

Dążenie do transgresji jest jednym z najważniejszych duchowych dążeń człowieka, opartym na potrzebie harmonii i tworzenia własnej niepowtarzalności. Przekraczając ograniczenia, podąża on w kierunku swoich duchowych możliwości, wznosząc się „ponad siebie”, ku sobie lepszemu, wyższemu, prawdziwemu. To właśnie duchowe *Ja* człowieka predysponuje go do działań transgresyjnych — dzięki jego uaktywnieniu człowiek uwalnia się od dążenia wyłącznie do celów materialnych. Otwiera ono osobę na szersze relacje i całość zewnętrznego świata, wyposaża w zdolność stawania się spójną i harmonijną całością. Świadomość tych procesów może stać się dla człowieka początkiem transformacji stanu powiązania z wąskim otoczeniem ku pełnej otwartości na wszystko, co go otacza — po przekroczeniu swojej psychicznej zamkniętości człowiek odkrywa i kreuje swoją otwartość¹⁵.

4. DZIECKO ZDOLNE DO TRANSGRESJI

Cały rozwój dziecka może być ujmowany w kategorii transgresji, która to umiejętność i wrodzona możliwość — będąc naturalną wypadkową rozwoju — zamiera w okresie dorosłości w przypadku ukształtowania osobowości adaptacyjnej. Zdolności transgresji, naturalne w wieku rozwojowym, zanikają wraz z końcem tego okresu i wymagają specyficznie ukształtowanych postaw wobec siebie, innych ludzi i świata, aby potencjalnie móc odrodzić się poprzez przekraczanie wyznaczonych przez społeczne oczekiwania granic. Możliwości transgresji w okresie dorosłości determinowane są więc możliwością skonstruowania w wieku rozwojowym wewnętrznych struktur autokreacyjnych.

Przy analizie działania dziecka w wieku przedszkolnym wręcz narzuca się spostrzeżenie, że jest ono istotą nie tylko zdolną do dokonywania czynności transgresyjnych, ale realizuje je niemal w każdym aspekcie swojej działalności. Jednak trzeba podkreślić, że warunkiem koniecznym do spontanicznego dokonywania tych czynności jest akceptujące i stymulujące środowisko wychowawcze, szczególnie środowisko rodzinne. Poprzez swoje działanie dziecko może bowiem zaspokajać tylko część potrzeb budzących się w trakcie jego rozwoju. To dorośli muszą zapewnić dziecku zarówno zaspokojenie najbardziej podstawowej potrzeby — poczucia bezpieczeństwa, jak też potrzeby bliskiej więzi emocjonalnej. Dopiero zaspokojenie tych dwóch podstawowych potrzeb umożliwia dziecku podjęcie własnego działania, staje się punktem wyjścia do podejmowania spontanicznej aktywności. Samorzutne oddalanie się i eksploracja nieznanego świata

¹⁴ Por. tamże, s. 50–52.

¹⁵ Por. H. Romanowska-Lakomy, *Psychologia doświadczeń duchowych*, Wyd. Psychologii i Kultury Eneteia, Warszawa 1996, s. 80–82.

jest możliwa dla dziecka jedynie wtedy, gdy będzie pewne istnienia ostoi bezpieczeństwa, trwałej, nienaruszalnej więzi z dorosłą osobą. Poczucie bezpieczeństwa i bezwarunkowej akceptacji jest więc dla dziecka przystanią, z której rozpoczyna ono odkrywczę wyprawy w świat. Jest fundamentem, na którym dziecko dzięki własnej aktywności może zbudować obraz samego siebie i świata, odkryć skuteczne sposoby działania w otaczającej rzeczywistości.

Dziecko posiada szczególną skłonność do dokonywania transgresji „ku rzeczom” i światu materialnemu — naturalne dążenie do posiadania i zdobywania nowych rzeczy, które stanowią jego własny miniaturowy świat¹⁶. Z jednej strony, jest to chęć posiadania coraz to nowych zabawek, dostarczanych przez dorosłych, jednak częściej daje się zaobserwować dążenie dziecka do gromadzenia różnego rodzaju drobnych przedmiotów, bezwartościowych z punktu widzenia dorosłego. Dziecko darzy te przedmioty szczególnym przywiązaniem — wielokrotnie ogląda, manipuluje nimi bez szczególnego utylitarnego celu, zaś reakcją na wszelkie próby dorosłych, zmierzające do pozbawienia dziecka tych przedmiotów, jest zwykle ostry protest¹⁷.

Dziecko w naturalny sposób dąży także do zdobywania nowego „terytorium”, eksplorując coraz to nowe miejsca. Czyni to niekiedy nawet wbrew woli i zakazom opiekunów, doskonale zdając sobie sprawę z konsekwencji nieprzestrzegania tych zakazów, „niesione” motywacją poznawczą, silniejszą od lęku przed dezaprobatą dorosłych. Każde nowe spostrzeżenie, każda fizyczna przeszkoda pojawiająca się w polu widzenia dziecka budzi chęć podjęcia wyzwania i przekroczenia granicy dotychczasowych osiągnięć. Co istotne, dziecko nie podejmuje tych wyzwań dla sprawdzenia, czy jest w stanie to zrobić — jest ono bowiem wewnętrznie przekonane, że może i potrafi. Nieświadomość własnych fizycznych ograniczeń mobilizuje je do zdobywania kolejnych celów i sprawia, że rzeczywiście dokonuje ono działań, które — zdawałoby się — przekraczają jego możliwości.

Dziecko w wieku przedszkolnym dokonuje też niezwyklej transgresji „ku innym”, której celem jest nie tylko wzrost dominacji, poszerzenie osobistej władzy i uzyskanie wpływu na innych ludzi¹⁸, choć z całą pewnością również te działania ekspansywne są często przez dzieci podejmowane, zarówno w stosunku do rodziców, wychowawców, jak i rówieśników. W tych działaniach dzieci przyjmują różne strategie — od prezentowania całkowitej uległości, bezradności i fizycznych przejawów miłości, poprzez subtelne manipulowanie uczuciami, aż po niekiedy agresywny bunt i definitywne żądania.

¹⁶ Por. A. Lasota, *Transgresja symboliczna w zabawie dziecięcej*, w: *O przekraczaniu granic własnych ograniczeń. Z perspektywy psychotransgresjonizmu*, red. I. Pufal-Struzik, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2008, s. 68.

¹⁷ Por. J. Korczak, *Myśli*, Wybrała i wstępem opatrzyła H. Kirchner, PIW, Warszawa 1987, s. 24–25.

¹⁸ Por. A. Lasota, *Transgresja symboliczna...*, s. 69.

Wbrew powszechnym opiniom na temat możliwości rozumienia społecznych sytuacji i znaczeń przez dziecko, jest ono szczególnie bystrym obserwatorem, intuicyjnie „wyczuwającym” zachowania i postawy osób dorosłych wraz z ich „słabymi punktami”. Jednorazowe objawienie tych szczególnie wrażliwych punktów osób dorosłych zazwyczaj skutkuje działaniami dziecka zmierzającymi w kierunku ich wykorzystania w celu realizacji własnych potrzeb. Nie powinno się jednak klasyfikować tych działań wyłącznie w kategorii dążenia do manipulowania bliskimi osobami, lecz raczej mogą być one traktowane jako przejaw zdrowej tendencji transgresji dziecka „ku innym”, dowodzącej niezwykłych jego zdolności w tym zakresie. Odpowiedzialność za wytworzenie tego rodzaju dziecięcych zachowań może spoczywać jedynie na dorosłych opiekunach, przejawiających brak konsekwencji i „mądrej miłości” (stawiającej także określone wymagania) wobec dziecka.

Faktem jest, iż dziecko potrzebuje jasno przez dorosłych wyznaczonych granic postępowania — budują one jego poczucie bezpieczeństwa, stabilizują funkcjonowanie społeczne, tworząc pewien stały punkt odniesienia w świecie różnorodnych zależności, poglądów i zachowań. Samo jednak postawienie tych granic nie oznacza, że dziecko będzie się starało ich przestrzegać — wręcz przeciwnie, stanowią one dla dziecka pewien rodzaj wyzwania, prowokując do ich przekraczania. Dorośli często przyjmują, iż te dziecięce zachowania są objawem nieposłuszeństwa czy wręcz celowej złośliwości dziecka, szczególnie w przypadku wielokrotnego naruszania tego samego zakazu czy nakazu. Tymczasem są one w rzeczywistości dokonywaniem przez dziecko kolejnych transgresji w kierunku przekraczania swoich możliwości nie tylko w kontekście przestrzennym i materialnym, ale też w układach społecznych — dziecko dąży do coraz większej autonomii, rozszerzenia swoich praw i zakresu funkcjonowania.

Transgresja „ku innym” nie ogranicza się jednak w wieku przedszkolnym wyłącznie do działań, zmierzających do uzyskania przewagi i dominacji nad otoczeniem społecznym. Szczególnym rodzajem tej transgresji jest bowiem dziecięca miłość do innych ludzi, wyrażana poprzez akty poznawcze i uczuciowe, wsparta naturalnym zaufaniem wobec ich dobrych intencji w każdym działaniu wobec dziecka. Badacze wieku przedszkolnego częściej ukazują ten fakt w kontekście „naiwnej ufności” i potencjalnych zagrożeń, jakie niesie ona dla bezpieczeństwa dziecka. Ta właściwość dziecka przynosi jednak ze sobą szczególnie potencjał najwyższych duchowych wartości. Dziecko otacza drugiego człowieka sympatią i życzliwością, przez co jest gotowe do otwarcia się na niego — przyjęcia drugiej osoby do swoich wewnętrznych przeżyć i doznań, zezwolenia na poznanie tego wnętrza, zaproszenia do swojego duchowego świata i ufego wyjścia na spotkanie. W swym otwarciu, bezwarunkowej akceptacji drugiej osoby jako jedynej i niepowtarzalnej, przyjmuje ją wraz ze światem jej wartości, ubogacając tym samym własne wnętrze i dokonując nieświadomej transgresji w kierunku

umiejętności „bycia dla innego”¹⁹. Miłość do drugiego człowieka otwiera dziecku jego głębię, umożliwia współuczestniczenie w jego aktach osobowego bycia poprzez poznanie i moralne podążanie za nim. W ten sposób dziecko dokonuje rozszerzenia własnego *Ja* o *Ja* drugiego człowieka, wzbogaca się o nowe doświadczenia i przeżycia.

Szczególnie bogaty wachlarz zachowań transgresyjnych prezentuje dziecko w zakresie transgresji indywidualnych („ku symbolom”). Najbardziej wyrazistym działaniem w tym kierunku jest dziecięca zabawa symboliczna, w której największą rolę odgrywa wyobraźnia, będąca zdolnością tworzenia w świadomości czegoś nowego w stosunku do posiadanego doświadczenia. W odniesieniu do zabawy symbolicznej działania transgresyjne obserwuje się w trzech formach — formie substytucyjnej, formie prawdy i formie istnienia. Pierwsza z nich odnosi się do sytuacji, kiedy dziecko przyjmuje w zabawie, że dany przedmiot jest czymś, czym nie jest w rzeczywistości. Forma prawdy to przyjęcie przez dziecko, że dany przedmiot czy istota posiada cechy, których nie posiada w rzeczywistości i odpowiednie traktowanie tego przedmiotu w zabawie zgodnie z tym założeniem. Najtrudniejszą z nich jest forma istnienia — dziecko potrafi wyobrazić sobie rzecz, której w rzeczywistości nie ma, dokonać operacji umysłowej, polegającej na traktowaniu nieistniejącej rzeczy jako istniejącej²⁰. We wszystkich tych formach dziecko wychodzi poza to, co dane, przekracza materialne granice — rzeczywistość nie jest dla niego ograniczeniem. Dokonuje więc umysłowej transgresji poza fizycznie dane mu otoczenie.

Zabawa pozwala dziecku dokonywać czynności transgresyjnych nie tylko ze względu na materialne ograniczenia zewnętrzne, ale też w kontekście własnych aktualnych możliwości i umiejętności — dziecko wychodzi w niej poza własne granice fizycznych i psychicznych możliwości. Pomaga ona rozwiązać wiele problemów o charakterze technicznym, wypróbować własne siły i możliwości, pokonać opór, jaki stawia materiał i tworzywo w toku działania. Dzięki zabawie i rozgrywaniu wydarzeń w fikcyjnym świecie, w którym nie istnieją konsekwencje ewentualnej porażki, dzieci nie odczuwają lęku przed podjęciem nowych działań i wyzwań, zaś uwolnienie od świadomości oceny lub naruszenia poczucia własnej wartości powoduje ujawnienie się rzeczywistych sił i umiejętności dziecka. Aktywny udział dziecka w zabawie pozwala mu być wolnym od wszystkiego, co ogranicza, burzy, niepokoi czy wyzwala lęk.

Zabawa jest dlatego dla dziecka ekscytująca, że jej istotę stanowi pewien stopień niepewności, związany z współoddziaływaniem bawiącego się i otoczenia, którego nie sposób do końca przewidzieć. Ta niepewność, a przez to i „magia” zabawy, tkwi w nastawieniach bawiącego się dziecka, oczekiwaniu na

¹⁹ Por. M. Sawicki, *Dziecko jest osobą. Szkice z teorii kształcenia i wychowania*, Wyd. Naukowe Semper, Warszawa 1995, s. 20–21.

²⁰ Por. A. Lasota, *Transgresja symboliczna...*, s. 71.

pojawienie się czegoś niezwykłego, co może się wydarzyć w każdej chwili. Zabawa jest więc pewną zdolnością do przekraczania granicy rzeczywistości fizycznej i wchodzenia dziecka w nieskończone światy symboli i reprezentacji znaczeń²¹. W jej trakcie dziecko wydaje się doświadczać wpływu innego, niewidzialnego, ale fascynującego świata pełnego tajemnic i niezapomnianych wrażeń. Napięcie psychiczne, oczekiwanie przyjemności płynącej z samego przebiegu zabawy prowadzą do poszukiwania okazji do przekształcania tego, co dostępne zmysłowo, czyli przekraczania fizycznej rzeczywistości.

Szczególnym dowodem na możliwość dokonywania transgresji i zdolność do głębokiej refleksji u dzieci w wieku przedszkolnym są też zadawane dorosłym pytania. Eksplozja pytań, szczególnie tych trudniejszych dla dorosłych, bo sięgających o wiele dalej niż się można spodziewać, następuje właśnie w średnim wieku przedszkolnym. Dzieci pytają, bo fascynuje je wszystko, co niewyjaśnione — ich pytania nie zmierzają w zasadzie do uzyskania gotowej odpowiedzi; pytają, bo zostają oczarowane tajemnicą istnienia czegoś, co nie jest nimi, co jest na zewnątrz, i ona wprawia je w stan ekscytacji²². Dziecko to „naturalny filozof”. „Filozofem jest człowiek, który się bardzo zastanawia i chce koniecznie wiedzieć, jak wszystko jest naprawdę. [...] Takie są dzieci”²³.

Pytania dzieci wkraczają na drogę intelektualną, pełną istotnych odkryć zarówno dla dziecka, jak i dla dorosłego, lecz dialog ten pozostaje zawsze otwarty, nigdy nie wyjaśnia wszystkiego do końca. Ważne tematy dziecięcych pytań i rozmów to najczęściej: złudzenie i rzeczywistość, sny, zwierzęta i rośliny, tożsamość, inni, język, szczęście i dobre życie, czas, zagadnienia moralne, śmierć, prawda w opowiadaniach i obrazach. Co istotne, tego rodzaju filozoficzne tematy podejmowane są nie tylko przez dzieci szczególnie uzdolnione — każde dziecko w konstruowaniu swojego obrazu świata dociera w końcu do „pytań ostatecznych”. Umiejętność stawiania refleksyjnych pytań, rozbijających utarte schematy myślowe osób dorosłych, oryginalność w myśleniu, spontaniczność i głębia myśli wydają się zanikać w okresie późnego dzieciństwa w efekcie zaszczepiania dzieciom konwencjonalnych sposobów myślenia, widzenia i odczuwania²⁴.

Formułowanie tego rodzaju pytań i oczekiwanie od dorosłego wspólnego namysłu i poszukiwania odpowiedzi jest charakterystyczne właśnie dla dzieci w wieku przedszkolnym, zaś podejmowana w pytaniach problematyka znacznie wykracza poza — wyznaczone przez psychologię rozwojową — granice dziecięcych możliwości intelektualnych. Dziecko zawsze poszukuje wyjaśnień, dostrzega tajemnicę tam, gdzie dorosły widzi oczywistość, a podstawowym pytaniem

²¹ Por. M. Sawicki, *Dziecko jest osobą...*, s. 70–71, 85.

²² Por. tamże, s. 70–71.

²³ J. Korczak, *Myśli*, s. 19.

²⁴ Por. A. Biesinger, *Jak rozmawiać z dzieckiem o Bogu*, tłum. S. Jopek, Wyd. WAM, Kraków 1998, s. 99–103.

staje się nie „jak?”, ale „dlaczego?”. Dąży ono bowiem do źródeł danego zjawiska, a nie jego opisu czy rozwikłania jego struktury. W dziecięcym rozumieniu, źródło to istota dostrzeganego fenomenu wyjaśniająca pozostałe aspekty jego istnienia. Rozumienie przyczyn sprawczych, pochodzących ze świata pozostającego poza światem dostępnym zmysłom, z wymiarów niedostępnych egzystencji ludzkiej wymaga wielkiej siły wyobraźni i umiejętności abstrahowania. Można więc założyć, że tego rodzaju aktywność umysłowa jest szczególnym rodzajem transgresyjnej działalności dziecka, w którym wychodzi ono poza dostępne mu obszary wiedzy o świecie i człowieku.

Działania twórcze to kolejny obszar osobistych transgresji dziecka — aktywność tego rodzaju jest bowiem wykraczaniem poza sprawdzone, bezpieczne schematy, wchodzeniem na nieznanne i niepewne tereny w kierunku wykreowania nowej wizji rzeczywistości. Działania twórcze są więc specyficznie ludzką formą aktywności, którą można interpretować w kategoriach transgresyjności człowieka. Aktywność tego rodzaju nie jest bowiem ani wymuszona przez strukturę psychofizyczną organizmu, ani też nie służy zaspokajaniu potrzeb, rozumianych jako wyraz zachwiania równowagi między organizmem a środowiskiem, nie spełnia też funkcji przystosowawczych. „Twórczość to wykraczanie poza ramy teraźniejszości, to propozycja adresowana do przyszłości”²⁵. Osoba twórcza, dążąc do tego, co nieznanne próbuje odkrywać wartości, nowe strony świadomości, konstruować nowy obraz świata, zmierzając do czegoś więcej niż tylko zaspokojenie potrzeb czy rozwiązanie problemów życiowych — przekracza samą siebie, realizując wartości ponadosobowe²⁶.

W procesie twórczym dziecko czerpie satysfakcję z samego dokonywania zmian, a jego motywacyjne właściwości — ciekawość świata, zainteresowanie i wytrwałość, granicząca czasem niemal z obsesją, przynoszą mu radość przeżywania i doświadczania. W twórczym działaniu i myśleniu dziecko wychodzi poza zastaną rzeczywistość, poza dostarczoną mu wiedzę o świecie, konstruując nowe wizje i znaczenia, zmierzając w kierunku tego, czego jeszcze nie ma, i nowego siebie samego, ubogaconego kolejnym, twórczym doświadczeniem.

Źródłem pomysłów twórczych dziecka często bywa jego własna fantazja. Dziecko potrafi opisywać z detalami wymyślone przez siebie sytuacje i zdarzenia. Współistnienie fikcji i realności w jednym świecie jest dla dziecka przedszkolnego czymś naturalnym. W jego świadomości tworzy się obraz rzeczywistości, w której zgodnie może występować obok siebie to, co realne i to, co jest wytworem wyobraźni. W świecie fikcyjnym dozwolone są konfabulacje, tj. zamierzone zmyślenia. Stosuje się inne reguły postępowania niż w świecie

²⁵ R. Cibor, *Potencjał twórczy dziecka*, w: *Dziecko w świecie sztuki*, red. B. Dymara, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2010, s. 55.

²⁶ Por. I. Pufal-Struzik, *Motywacja twórczych transgresji artystów profesjonalnych i amatorów*, w: *O przekraczaniu granic...*, s. 38.

rzeczywistym. Jest on jednak tak samo wartościowy dla dziecka, jak świat realny, bowiem jest światem, w którym spełniają się wszystkie życzenia i pragnienia. Dziecko z pomocą wyobraźni nie tylko reprodukuje wcześniejsze doświadczenia, ale także tworzy nowe sytuacje i zachowania, w sposób twórczy przepracowując rzeczywistość zgodnie ze swoimi potrzebami. Dokonuje więc „rozszerzenia siebie” i przeobrażenia rzeczywistości. „Dziecko bawiąc się tworzy — siebie, postać, okoliczności”²⁷.

Dorośli często negatywnie reagują na przejawy dziecięcej fantazji i wyobraźni, lokując konfabulacje przedszkolaka w kategorii kłamstwa. Fantazje nie są jednak kłamstwem, przez które dziecko świadomie zaprzecza zaistniałym faktom, jednocześnie doskonale zdając sobie sprawę z faktu „nieprawdy”. Pragnienie życia w świecie marzeń odmiennym od świata codziennego sprawia, że dzieci tworzą własne historie, podobnie jak społeczeństwa archaiczne tworzyły mity. Fantastyczne opowieści, konfabulacje, zabawy w nierealnym świecie z nieistniejącymi przedmiotami i osobami są odzwierciedleniem wewnętrznego, wyobrażonego przez dziecko świata — dla niego wydarzenia te i postaci istnieją realnie, w jego świadomości posiadają status absolutnej prawdy, najbardziej autentycznej rzeczywistości. Świat fikcji to świat własnej wyobraźni dziecka, zamknięty dla postronnego obserwatora, dostępny jedynie dla dziecka. W tym świecie dziecko nie bawi się „na niby” — ono w nim uczestniczy, ale też kształtuje go poprzez umysłową zabawę. Naturalne zdolności do fantazjowania są więc wewnętrznym wyposażeniem dziecka w możliwość kreowania własnego świata, a przez to i częściowo zapanowania nad zewnętrznym światem rzeczywistym.

5. PODSUMOWANIE

Dziecko pragnie wciąż od nowa stawiać znak równości między twórczością a zmianą, a nie jedynie odtwarzać istniejący ład — potrzebuje doświadczać siebie jako części świata, aby intuicją, fantazją, zabawą, ekspresją i emocjami dążyć do własnego porządku życia²⁸. „Dziecko jako osoba wolna, niepowtarzalna, indywidualna, otwarta na wartości ma w sobie coś więcej, jakąś dążność do pełni i doskonałości bytowania, w której się uwydatniają jej możliwości. Znajduje się na etapie nieustannego poszukiwania wartości, mogących zaspokoić jego potrzeby egzystencjalne w wymiarze biologicznym, personalnym — jako poznawanie

²⁷ D. Wałoszek, *Pedagogika przedszkolna — metamorfoza statusu i przedmiotu badań*, Wyd. Naukowe UP, Kraków 2006, s. 277.

²⁸ Por. B. Dymara, *O treści marzeń dzieci*, w: *Dziecko w świecie marzeń*, red. B. Dymara, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 1999, s. 85.

i realizacja siebie, transpersonalnym — sprowadzające się do poszukiwania więzi oraz transcendentnym — przekraczając siebie²⁹.

Poprzez działania transgresyjne, obecne niemal w każdej sferze jego funkcjonowania, dziecko kreuje swój integralnie pojmowany rozwój w obszarze fizycznym, psychicznym, społecznym i duchowym. Specyfika tego rozwoju w wieku przedszkolnym oraz szczególnie, niepowtarzalny sposób bytowania dziecka w świecie, jak również świadomość szczególnego znaczenia tego okresu dla całościowego funkcjonowania człowieka domaga się skierowania uwagi pedagogów na ten właśnie okres życia i poszukiwania trafnych dróg nie tylko włączania dziecka w społeczeństwo i kulturę, ale też umożliwiania mu kształtowania ludzkiej tożsamości i realizowania w pełni własnego człowieczeństwa.

TRANSGRESSIVE ACTS AS AN EXPRESSION OF THE PRE-SCHOOL CHILD'S SPIRITUAL NATURE

Summary

Transgressive acts are recognized in the literature as one of the dimensions of the spiritual nature of man. The pre-school child has special abilities and possibilities for transgressive activities in many areas of life due to their unique developmental characteristics. This study attempts to characterize the essence of the transgressive child's acts in order to show one of the spiritual dimensions of the nature of the child.

Keywords: pre-school child, transgression, spirituality, integral development of the child

Nota o Autorze: dr Lidia Marszałek, dr nauk humanistycznych, adiunkt na Wydziale Nauk Pedagogicznych UKSW w Warszawie. Zainteresowania naukowe: pedagogika przedszkolna, integralny rozwój dziecka w wieku przedszkolnym, metodyka pracy z dzieckiem w wieku przedszkolnym, innowacyjne i alternatywne formy edukacji przedszkolnej.

Słowa kluczowe: dziecko w wieku przedszkolnym, transgresja, duchowość, integralny rozwój dziecka

²⁹ S. C. Michałowski, *Życie w rodzinie a budowanie świata wartości*, w: K. Denek, U. Morszczyńska, W. Morszczyński, S. C. Michałowski, *Dziecko w świecie wartości*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2003, s. 176.

EWA KULAWSKA

Wydział Nauk Pedagogicznych UKSW, Warszawa

UWARUNKOWANIA I KONSEKWENCJE ODRZUCENIA DZIECKA W WIEKU SZKOLNYM PRZEZ GRUPĘ RÓWIEŚNICZĄ

1. WPROWADZENIE

We wczesnym okresie życia najważniejszy wpływ na rozwój społeczny dziecka wywierają rodzice, opiekunowie, najbliższa rodzina. W relacjach z nimi kształtowane są umiejętności społeczne dziecka, które stanowią podstawę budowania więzi z drugim człowiekiem w późniejszych etapach życia.

H.R. Schaffer, mówiąc o związkach interpersonalnych w ujęciu rozwojowym, wymienia relacje pionowe (z dorosłymi), które mają charakter komplementarny oraz związki poziome, które zachodzą między „równymi sobie” partnerami interakcji, czyli rówieśnikami, i odznaczają się egalitarnością¹. Wraz z wiekiem następuje zmniejszanie i zanikanie roli dorosłego jako inicjatora kontaktów społecznych dziecka. Zachowania społeczne stają się niezależne od zewnętrznych czynników motywujących i w coraz większym stopniu są inspirowane przesłankami wewnętrznymi (np. uwzględnianie własnych preferencji w wyborze kolegów, koleżanek). Dzieci coraz więcej czasu spędzają wśród rówieśników niż dorosłych.

Grupę rówieśniczą można zdefiniować „jako organizm społeczny wyróżniający się spośród innych nie ze względu na cechę demograficzną — wieku, lecz ze względu na typ więzi, bliskie, nacechowane wzajemną aprobatą uczestnictwo”². Z kolei M. Karkowska przez grupę rówieśniczą rozumie „zintegrowany zbiór jednostek w podobnym wieku, funkcjonujący w określonym otoczeniu społecznym o nieformalnych wzorach kontroli, charakteryzujący się wspólnotą wartości i poglądów”³. Wejście w grupę rówieśniczą i nawiązywanie prawidłowych

¹ Por. H.R. Schaffer, *Rozwój społeczny, dzieciństwo i młodość*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 350.

² T. Pilch, *Grupa rówieśnicza jako środowisko wychowawcze*, w: *Pedagogika społeczna*, red. T. Pilch, I. Lepalczyk, Wydawnictwo „Żak”, Warszawa 1995, s. 175.

³ M. Karkowska, *Socjologia wychowania — wybrane elementy. Mechanizmy socjalizacji i edukacji szkolna*, Wyd. WSHE, Łódź 2007, s. 73 .

relacji z innymi jest jednym z podstawowych zadań rozwojowych okresu dzieciństwa⁴. Dzięki przynależności do grupy dziecko zaspokaja ważne potrzeby: afiliacji, uznania, prestiżu i osiągnięć. W okresie przedszkolnym grupa rówieśnicza powstaje w sposób naturalny, spontaniczny, wynika z potrzeby zabawy i kontaktu z innymi dziećmi.

Wraz z rozpoczęciem edukacji w szkole dzieci wchodzą w nową grupę społeczną, bardziej sformalizowaną, jaką jest klasa szkolna, którą można określić jako „zespół składający się uczniów wzajemnie na siebie oddziałujących, którzy różnią się zajmowanymi pozycjami i rolami oraz mają wspólny system wartości i norm regulujących ich zachowanie się w istotnych dla klasy sprawach”⁵. Klasa jako grupa jest zorganizowana dla ściśle określonych celów dydaktycznych i wychowawczych oraz istnieje zawsze w konkretnej szkole i środowisku. W obrębie klasy mogą powstawać nieformalne grupy koleżeńskie, przyjacielskie, które pełnią ważne funkcje rozwojowe. Dzieci w wieku szkolnym mogą być uczestnikami grup pozaszkolnych, które charakteryzują się spontanicznością powstania, dobrowolnością udziału (skupiają osoby w tym samym wieku), spójnością funkcjonalną (uznawanie podobnych wartości, potrzeb i zainteresowań, respektowanie tym samych reguł)⁶.

W czasie nauki w szkole dziecko poznaje zainteresowania rówieśników, ich potrzeby, świat wartości, uzdolnienia, zachowania w różnych sytuacjach i tym samym jest w stanie budować własną osobowość w relacjach ze światem społecznym⁷. W wieku szkolnym następuje wzrost aktywności społecznej ucznia, polegający na czynnym inicjowaniu i uczestniczeniu w sytuacjach społecznych. Dziecko staje się sprawcą zmian, jakie zachodzą w wyniku interakcji z rówieśnikami. Jednak nie wszystkie dzieci są w stanie nawiązać satysfakcjonujące relacje z innymi, tym samym ich rozwój społeczny może zostać zaburzony. Główny cel artykułu odnosi się do próby udzielenia odpowiedzi na pytanie, jakie są przyczyny i jakie mogą być konsekwencje doznawanego przez dziecko we wczesnym okresie szkolnym odrzucenia w grupie rówieśniczej.

⁴ Por. R. Stefańska-Klar, *Późne dzieciństwo. Młodszy wiek szkolny*, w: *Psychologia rozwoju człowieka*, red. B. Harwas-Napierała, J. Trempała, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 130.

⁵ M. Łobocki, *Wychowanie w klasie szkolnej: z zagadnień dynamiki grupowej*, WSiP, Warszawa 1985, s. 15.

⁶ Por. M. Winiarski, *Grupa rówieśnicza*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2010, s. 166.

⁷ Por. K. Polak, *Uczeń w sytuacji konfliktów szkolnych*, w: *Sytuacje konfliktu w środowisku rodzinnym, szkolnym i rówieśniczym. Jak sobie radzą z nimi dzieci i młodzież?*, red. D. Borecka-Biernat, Wydawnictwo Difin, Warszawa 2010, s. 28.

2. POZYCJA SPOŁECZNA DZIECKA W GRUPIE RÓWIEŚNICZEJ

Uczniowie przebywający w grupie społecznej dążą do zdobycia określonej pozycji społecznej. Termin «struktura grupy» określa układ miejsc, jakie zajmują poszczególni jej członkowie względem siebie. Samo miejsce w tej strukturze nazywane jest pozycją społeczną. Znaczenie, które ze względu na realizację wspólnych celów zespół przywiązuje do tego miejsca w układzie jest określane mianem statusu pozycji⁸. Status należy do formalnej charakterystyki grupy i określa pozycję konkretnej osoby w hierarchii organizacyjnej. Każda grupa rówieśnicza cechuje się strukturą, która przejawia się w zróżnicowaniu ze względu na pozycje społeczne, jakie zajmują w niej poszczególne dzieci. Najczęściej w badaniach pedagogicznych określa się strukturę: osiągnięć szkolnych, atrakcyjności poszczególnych osób względem siebie, podejmowania różnych ról społecznych, przewodzenia i podległości⁹. Miejsce jednostki w zespole klasowym jest wyznaczane przez następujące czynniki: ogólna atrakcyjność dla innych członków zespołu, zgodność lub niezgodność z normami grupowymi, role pełnione w zespole i ich znaczenie dla całej grupy, samopoczucie jednostki w klasie szkolnej.

Badając pozycję społeczną w grupie, można określić typ statusu socjometrycznego, klasyfikując wszystkich uczniów do jednej z kategorii: dzieci popularnych, dzieci lekceważonych (lub izolowanych), dzieci odrzucanych, dzieci kontrowersyjnych. Dzieci popularne w badaniach socjometrycznych otrzymują dużo wyborów pozytywnych, czyli najczęściej wskazywane są jako najlepsi przyjaciele, a mało negatywnych (rzadko wskazywane są jako nielubiane). Analiza profili behawioralnych według Schaffera wskazuje, że dzieci popularne są najczęściej atrakcyjne fizycznie, mają optymistyczne i radosne usposobienie, cechują się gotowością do dzielenia z innymi i współpracy, a także niskim poziomem agresji. Dzieci popularne są lubiane, ponieważ cechuje je towarzyskość, przyjazne nastawienie wobec innych, a ich zachowanie nie wzbudza agresji¹⁰.

Początkowo uważano, że popularność jest cechą, której nasilenie można opisać na jednowymiarowym kontinuum: na jednym krańcu znajdują się dzieci akceptowane przez grupę, a na drugim — dzieci odrzucane. W badaniach psychologów amerykańskich ustalono, że konieczne są bardziej subtelne rozróżnienia i dzieci niepopularne można opisać jako należące do dwóch kategorii: odrzucanych i izolowanych (inne polskie terminy: dzieci ignorowane, lekceważone)¹¹. Różnice pomiędzy tymi dwoma kategoriami odnoszą się do faktu, że dzieci od-

⁸ Por. A. Janowski, *Poznawanie uczniów. Zdobycie informacji w pracy wychowawczej*, Wydawnictwo Fraszka Edukacyjna, Warszawa 2002, s. 46.

⁹ Por. tamże, s. 47.

¹⁰ Por. H.R. Schaffer, *Rozwój społeczny...*, s. 360.

¹¹ Por. K.A. Dodge, J.E. Lansford, V.S. Burks, J.E. Bates, G.S. Pettit, R. Fontaine, J.M. Price, *Peer rejection and social information — processing factors in the development of aggressive behavior problems in children*, *Child Development* 74(2003)2, s. 374–393.

rzucane są nie lubiane i aktywnie odtrącane przez innych, dzieci izolowane nie należą do osób lubianych, ale nie są zwalczane przez grupę, znajdują się na marginesie życia małej grupy rówieśniczej.

Dzieci odrzucane przez grupę rówieśniczą otrzymują mało wyborów pozytywnych, a wiele negatywnych, czyli często są wskazywane jako nie lubiane w zespole klasowym. Dzieci odrzucane nie potrafią nawiązać interakcji z rówieśnikami, gdyż wiele z nich przejawia niewłaściwe, destrukcyjne zachowania, często antyspołeczne i agresywne wobec innych dzieci. Dzieci izolowane w badaniach socjometrycznych otrzymują mało wyborów zarówno pozytywnych, jak i negatywnych. Uczniowie izolowani są ignorowani przez grupę, ponieważ nie potrafią nawiązać interakcji, mają tendencję do unikania kontaktów z innymi, rzadko podkreślają swoje prawa. Dzieci te stają się nieśmiałe i smutne, dlatego, że są lekceważone przez członków grupy. Inne cechy charakterystyczne tej grupy uczniów to: częste symptomy depresyjne, wysoki poziom lęku społecznego, niskie poczucie kompetencji społecznych¹².

3. MECHANIZMY ZACHODZĄCE W GRUPIE RÓWIEŚNICZEJ PROWADZĄCE DO ODRZUCENIA

Każda grupa społeczna charakteryzuje się wewnętrznymi mechanizmami, które regulują stosunki między jej członkami i mogą prowadzić do akceptacji społecznej lub jej braku. Próbą ustalenia, jakie są przyczyny odrzucenia, jest odpowiedź na pytanie: czy dzieci stają się niepopularne z powodu cech osobowości, czy te cechy są skutkiem wykluczenia dziecka z grupy rówieśniczej? Wyjaśnieniem tego związku jest zaproponowany przez J.D. Coie teoretyczny model formowania się odrzucenia jednostki w grupie¹³. W tym procesie można wyróżnić dwie fazy: fazę wstępną, w której interakcje z rówieśnikami prowadzą do początkowego odrzucenia, i fazę utrwalenia, kiedy odrzucenie staje się stabilne w czasie i pozostaje w związku z postrzeganiem sytuacji społecznych i trwałymi zachowaniami, zarówno jednostki, jak i grupy. J. Coie opisał cztery ścieżki, poprzez które dzieci w fazie wstępnej zostają „złapane w błędne koło” odrzucenia i pozostają na tej pozycji przez długi czas, a także mogą odczuwać skutki braku akceptacji w wieku dorosłym.

Jedną ze ścieżek rozwoju odrzucenia odnosi się do społecznych zachowań demonstrowanych w fazie początkowej przez dzieci, które stają się niepopularne. Zachowania te manifestowane są w kontaktach z innymi, są nisko cenione przez grupę, kiedy jednostka je reprezentuje, to grupa reaguje odrzuceniem.

J. Coie podkreśla szczególną rolę zachowań agresywnych, które są słabo tolerowane przez grupy rówieśnicze, a agresja stanowi jeden z ważniejszych

¹² Por. H.R. Schaffer, *Rozwój społeczny...*, s. 360.

¹³ Por. M.J. Sandstrom, J.D. Coie, *A developmental perspective on peer rejection: Mechanisms of stability and change*, *Child Development* 70(1999)4, s. 955–966.

predyktorów statusu społecznego. Chociaż związek «agresja — odrzucenie» jest dobrze udokumentowany w literaturze przedmiotu, to kierunek tej relacji nie zawsze jest jednoznaczny¹⁴. Uczniowie, którzy są agresywni w kontaktach z rówieśnikami, mogą być odrzucani przez grupę, a także ci, którzy doświadczyli braku akceptacji społecznej (z innych powodów niż agresja) mogą reagować agresywnie w różnych sytuacjach szkolnych. Zachowanie agresywne może być przyczyną i skutkiem odrzucenia. Skorelowanie agresji z odrzuceniem i współwystępowanie tych zjawisk ma istotne znaczenie dla utrwalania się zachowań agresywnych i przekształcania ich w stały styl życia, co oznacza wykształcenie się osobowości o cechach eksternalizacyjnych.

B. Urban stwierdza, że związki między agresją a odrzuceniem mają charakter przyczynowy i dwukierunkowy, to znaczy, że zarówno agresja wczesnodziecięca, jak i odrzucenie są predyktorami eksternalizacyjnych problemów przystosowawczych¹⁵. Do zachowań eksternalizacyjnych, które skutkują odrzuceniem należą: impulsywność i zachowania o charakterze destrukcyjnym. Drugą klasę stanowią zachowania typu: nieśmiałość, brak pewności siebie, wycofanie (zachowania internalizacyjne), które pozostają w związku z odrzuceniem. Odrębną grupą czynników w modelu zaproponowanym przez J. Coie są czynniki, takie jak na przykład: wygląd zewnętrzny, osiągnięcia w nauce, wiek, które wiążą się z akceptacją lub jej brakiem w grupie rówieśniczej. Wiele dzieci doświadczających odrzucenia wykazuje braki kompetencji społecznych w zakresie regulacji emocji (częste wybuchy gniewu i uporu), egocentryzmu, nieumiejętności dostosowania własnego zachowania do okoliczności, niechęci do pomocy innym i braku empatii w relacjach interpersonalnych¹⁶.

Druga ścieżka prowadząca do rozwoju procesu odrzucenia odnosi się do spostrzegania własnego statusu społecznego w grupie. Dziecięca świadomość, jak jest się spostrzeganym przez większość grupy, ma znaczenie dla przekonań, celów i zachowań w sferze społecznej. Jeśli odrzucane dziecko jest świadome, jaką pozycję zajmuje w strukturze klasy, to może podjąć wysiłki zmierzające do jej modyfikacji, a tym samym rozwinąć w sobie poczucie autonomii. Jeśli zaś dziecko wie, że jest odrzucane, ale czuje się bezsilne, nie podejmuje żadnych działań, to tym samym umacnia swój niekorzystny status w grupie rówieśniczej. Oszacowania poziomu świadomości dzieci względem rówieśników tej samej płci

¹⁴ Por. J.D. Coie, K.A. Dodge, J.B. Kupersmidt, *Peer group behavior and social status*, w: S.R. Asher, J.D. Coie, *Peer rejection in childhood*, Cambridge University Press 1990, s. 17.

¹⁵ Por. B. Urban, *Zachowania dewiacyjne młodzieży w interakcjach rówieśniczych*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005, s. 82.

¹⁶ Por. J. Surzykiewicz, *Profilaktyczna pomoc wychowawcza szkole w zapobieganiu agresji: znaczenie kompetencji społecznych*, w: *Agresja w szkole. Diagnoza i profilaktyka*, red. M. Libiszowska-Zółtowska, K. Ostrowska, Wyd. Difin, 2008, s. 203; M. Deptuła, *Dzieci odrzucane przez rówieśników — cz. I*, *Remedium* (2007)4, s. 1–3.

dokonali w swoich badaniach C.D. MacDonald i R. Cohen¹⁷. Wyniki pokazały, że status socjometryczny dzieci był kojarzony z ich świadomością bycia lubianym lub nielubianym. Dzieci odrzucane były najmniej dokładne w swoich sądach o tym, kto je lubił, a dzieci popularne były najmniej dokładne w opiniach, przez kogo są nielubiane. Wyniki potwierdzają hipotezę, że dzieci o statusie odrzuconych wykazują brak świadomości w zakresie relacji społecznych zachodzących w grupie rówieśniczej.

Trzecia ścieżka zawiera dziecięce przekonania o społecznym sukcesie lub porażce i wiąże się z umiejscowieniem kontroli. Działanie tego mechanizmu polega na tym, że pierwotne odrzucenie automatycznie prowadzi do odczuwania niechęci ze strony rówieśników (dziecko wie, że jest odrzucane) lub powiązania niskiego społecznego statusu z całkowitą kontrolą ze strony czynników zewnętrznych, nad którymi nie można zapanować. W tym drugim przypadku, rodzi się poczucie bezradności, a jego konsekwencją jest trwałe doznanie trudności w interakcjach społecznych. Doznawana bezradność, która jest skutkiem zewnętrznego umiejscowienia kontroli, wywala łańcuch niepowodzeń występujących we wszystkich okresach rozwojowych i życiu dorosłym. W takiej sytuacji, niektóre dzieci mogą głęboko odczuwać swoje deficyty i negatywne cechy, co prowadzi do kształtowania i utrwalania postawy obronnej i wycofania. W badaniach N.R. Crick, G. Ladd oszacowano poziom lęku, unikania oraz percepcji społecznej skutków tych stanów w grupie 338 dzieci w wieku 10–12 lat. Wyniki tych badań wskazują, że odczucia i percepcja różnią się w zależności od statusu rówieśniczego, płci i klasy. Dzieci odrzucone wykazywały wyższy poziom nasilenia poczucia samotności, lęku i częściej przypisywały swoje trudności czynnikom zewnętrznym¹⁸.

W czwartym podejściu, podkreśla się znaczącą rolę grupy rówieśniczej w podtrzymywaniu statusu społecznego. Normy grupowe i procesy stereotypizacji mają związek z różnicami kontekstu społecznego i decydują o tym, czy dziecko jest odrzucane czy akceptowane. Innymi słowy, zmiany norm społecznych w grupie prowadzą do zmian statusu ich członków. Odrzucenie przez grupę rówieśniczą prowadzi do dwojakiego rodzaju negatywnych skutków: dziecko odrzucone jest pozbawione optymalnych warunków i możliwości uczenia się społecznych sprawności i kompetencji i jednocześnie może być zepchnięte do strefy oddziaływań dewiacyjnych grup subkulturowych i jednostek nieprzestrzegających zasad społecznych. Szanse na zmianę statusu istnieją w przypadku wyuczenia się przez dziecko nowych umiejętności społecznych lub możliwości wejścia

¹⁷ Por. C.D. MacDonald, R. Cohen, *Children's awareness of which peers like them and which peers dislike them*, *Social Development* 4(1995)2, s. 182–193.

¹⁸ Por. N.R. Crick, G. Ladd, *Children's perceptions of their peer experiences: Attributions, loneliness, social anxiety and social avoidance*, *Developmental Psychology* 29(1993)2, s. 244–254.

w interakcje z inną grupą społeczną, która może zrekompensować wcześniejsze skutki odrzucenia i przyczynić się do poprawy statusu.

4. ZWIĄZKI MIĘDZY ODRZUCENIEM A ZACHOWANIAMI AGRESYWNYMI I PROSPOŁECZNYMI

W licznych badaniach empirycznych stwierdzono, że istnieje związek pomiędzy odrzuceniem przez grupę rówieśniczą a zachowaniami agresywnymi dzieci¹⁹. Okazało się, że dzieci mogą reagować różnie na brak akceptacji społecznej, niektóre z nich oceniane są przez obserwatorów jako agresywne, inne z kolei są nieśmiałe, wycofane i unikają kontaktów z innymi.

W badaniach K. L. Bierman, J. B. Wargo, które miały charakter 2-letnich studiów prospektywnych, z grupy 415 chłopców (w wieku 9–13 lat) wyselekcjonowano 95 uczniów, których zaklasyfikowano do jednej z trzech grup: agresywnych-odrzuconych, agresywnych-nieodrzuconych, nieagresywnych-odrzuconych, pozostałe dzieci zaliczono do grupy bezproblemowej²⁰. Oprócz statusu socjometrycznego i zachowania agresywnego ocenianego przez rówieśników, inne zbadane zmienne dotyczyły zaburzeń zachowania i zdolności prospołecznych. Dane o zachowaniach chłopców uzyskano dwukrotnie: w pierwszym roku badania i po dwóch latach; zastosowano następujące metody badawcze: obserwacje bezpośrednie, wywiady z chłopcami, techniki nominacyjne stosowane przy udziale rówieśników i nauczycieli. Analiza danych wskazuje, że chłopcy z grupy agresywnej i odrzuconej po dwóch latach nadal byli najbardziej odrzuceni i agresywni w całej grupie, reprezentowali znaczne deficyty w zakresie zachowania prospołecznego i wysokie wskaźniki zaburzeń zachowania. Uczniowie z grupy agresywnej-nieodrzuconej i odrzuconej-nieagresywnej doświadczali tych problemów, ale w znacznie mniejszym stopniu. Różnice pomiędzy dwoma grupami dotyczyły także zmian w natężeniu zachowań agresywnych na przestrzeni dwóch lat, wśród chłopców agresywnych-odrzuconych poziom agresji pozostawał stały, podczas gdy u chłopców agresywnych-nieodrzuconych zauważono spadek natężenia tych zachowań. W grupie chłopców odrzuconych nieagresywnych nastąpiła w największym stopniu poprawa statusu społecznego (58% początkowo odrzuconych uczniów zmieniło swoją pozycję i zostało zaliczonych do grupy akceptowanej). W wyniku zastosowania analizy regresji ustalono, że zachowania prospołeczne (mierzone w pierwszym roku) pełnią funkcję predykcyjną

¹⁹ Por. C. Salmivalli, A. Kaukiainen, K. Lagerspetz, *Aggression and sociometric status among peers: Do gender and type of aggression matter?*, Scandinavian Journal of Psychology 41(2000)1, s. 17–24; M. Dutkiewicz, M. Szpringer, *Społeczna akceptacja dla ryzykownych zachowań uczniów*, Wyd. Magraf, Kielce 2007, s. 42–56; M. Radochoński, *Osobowość antyspołeczna. Geneza, rozwój i obraz kliniczny*, Wyd. WSP, Rzeszów 2000, s. 91–199.

²⁰ Por. K.L. Bierman, J.B. Wargo, *Predicting the longitudinal course associated with aggressive — rejected, aggressive (nonrejected) and rejected (nonaggressive) status*, Development and Psychopathology 7(1995)4, s. 669–682.

w stosunku do zaburzeń zachowania i pozycji społecznej (w trzecim roku badania).

Rozważania K.L. Bierman, J.B. Wargo²¹ koncentrują się na próbie znalezienia odpowiedzi, dlaczego i poprzez jakie mechanizmy, dzieci agresywne mogą być przez rówieśników odrzucane lub nieodrzucone. Dzieci agresywne, które w ocenie grupy rówieśniczej są odrzucane, różnią się wyższymi wskaźnikami zaburzeń zachowania, hyperaktywności, nieuwagi i agresji werbalnej od grupy agresywnej, ale akceptowanej. Wspomniani autorzy twierdzą, że dzieci agresywne-odrzucone mogą gromadzić w toku rozwoju negatywne doświadczenia socjalizacyjne, które pozostają w związku z deficytami zdolności regulacyjnych. Te deficyty dotyczą regulacji systemu emocjonalnego i poznawczego, kontroli emocji, impulsów, uwagi i zdolności komunikacji interpersonalnej. Dzieci agresywne-nieodrzucone prawdopodobnie bardziej optymalnie regulują zachowanie w kontaktach z innymi, potrafią wykorzystać doświadczenia socjalizacyjne i bardziej elastycznie reagować w sytuacjach społecznych.

Kolejnym wskaźnikiem różnicującym dwie grupy dzieci agresywnych jest poziom zachowania prospołecznego i pozytywnych kontaktów interpersonalnych. Jest wysoce prawdopodobne, że dzieci agresywne, które potrafią zachowywać się prospołecznie, pomagając innym, w ten sposób unikają odrzucenia pomimo reprezentowanych zachowań nieakceptowanych społecznie. Dzieci agresywne odrzucone przez grupę mają mniej możliwości uczenia się pozytywnych kontaktów, ponieważ pozostają na marginesie grupy. Badacze zwracają uwagę, że pewne formy zachowań agresywnych (sprowokowana agresja fizyczna) w niektórych grupach rówieśniczych (w których poziom normatywnej agresji jest wysoki) mogą być akceptowane, co może wyjaśniać status dzieci agresywnych i nieodrzuconych. W kontekście tych badań nasuwają się przypuszczenia, że odrzucenie pełni rolę wskaźnika zaburzeń rozwoju dziecka, odzwierciedla również społeczny proces, w którym nieakceptowane dzieci są wyłączone z aktywności grup rówieśniczych, a tym samym wystawiane na ostracyzm i wiktymizację przez rówieśników.

Niezwykle ciekawym zjawiskiem są doniesienia badawcze, w których uzyskano dane świadczące o popularności dzieci agresywnych. B. Urban stwierdza, że wielu notorycznych agresorów przejawia równocześnie cechy wysoko wartościowane przez grupę rówieśniczą, takie jak sprawność fizyczna²². Szczególnie chłopcy sprawni fizycznie są dla grupy atrakcyjni, stanowią wzór do naśladowania i są popularni pomimo prezentowanych zachowań agresywnych. W tym przypadku, agresja jest spostrzegana jako przejaw stałych cech osobowościowych,

²¹ Por. tamże, s. 675.

²² Por. B. Urban *Kryteria, mechanizmy i konsekwencje odrzucenia dziecka przez grupę rówieśniczą*, w: *Społeczne konteksty zaburzeń w zachowaniu*, red. tenże, Wydawnictwo UJ, Kraków, 2001, s. 9–22.

jest przewidywalna i wkalkulowana w większość interakcji społecznych. Warto podkreślić, że z fizyczną sprawnością i agresywnością współwystępują zdolności przywódcze, które są wysoko cenione przez rówieśników i taki układ czynników decyduje o popularności dzieci agresywnych.

Taka interpretacja społecznego statusu dzieci agresywnych znalazła potwierdzenie w wynikach badań prowadzonych przez K. Bierman, D. Smoot, K. Aumiller²³. Celem badań była charakterystyka czterech profili behawioralnych wyróżnionych w grupie 95 chłopców wieku 6–12 lat (zastosowano metody obserwacji zachowania, wywiady z dziećmi, technikę nominacyjną w opinii rówieśników i nauczycieli). Chłopcy agresywni-odrzućani (grupa I) najczęściej byli agresywni fizycznie, nieuważni, przeszkadzający i mniej prospołeczni niż dzieci z pozostałych grup. Grupa agresywna, ale nieodrzućana (grupa II) cechowała się znacznie mniejszym natężeniem zachowań destrukcyjnych i ich mniejszą różnorodnością. Zasadnicze różnice pomiędzy tymi grupami dotyczą współwystępowania niekontrolowanych form zachowań, jakimi są zaburzenia koncentracji uwagi i nadruchliwości obserwowane w grupie pierwszej, a nieobecne w grupie drugiej. Można mówić o konstelacji niekorzystnych czynników natury temperamentalnej (nieuwaga, hyperaktywność), deficytach poznawczo-emocjonalnych (w zakresie kontroli emocjonalnej, percepcji społecznej), które gdy występują z zachowaniami agresywnymi, to decydują o odrzuceniu w grupie rówieśniczej. Dzieci z grupy trzeciej określone zostały jako odrzućane-nieagresywne i ocenione zostały jako nieśmiałe, pasywne, unikające kontaktów społecznych, niekompetentne społecznie, mało prospołeczne. Czwartą grupę stanowiły dzieci nieodrzućane i nieagresywne, które były najczęściej akceptowane przez rówieśników.

Dane świadczące o popularności dzieci agresywnych uzyskano w badaniach 346 dzieci kanadyjskich w wieku 10–11 lat²⁴. Wyróżniono trzy typologiczne grupy: dzieci agresywne, wycofane i agresywne-wycofane i dokonano pomiaru ich popularności. Generalnie wszystkie dzieci zaliczone do tych grup były mniej popularne niż pozostałe osoby. Najmniej popularne były dzieci z grupy agresywnej-wycofanej, następnie z grupy wycofanej, a w grupie dzieci agresywnych zanotowano liczną podgrupę dzieci popularnych (o średnim i wysokim stopniu popularności).

Wiele studiów empirycznych podkreśla wyjątkową stałość statusu społecznego w wieku szkolnym, w licznych badaniach analizuje się warunki i mechanizmy leżące u podstawy stabilności pozycji społecznej w ujęciu rozwojowym. W badaniach longitudinalnych prowadzonych na grupie 826 dzieci w wieku

²³ Por. K.L. Bierman, D.L. Smoot, K. Aumiller, *Characteristics of aggressive — rejected, aggressive (nonrejected) and rejected (nonaggressive) boys*, *Child Development* 64(1993)1, s. 139–151.

²⁴ Por. S. Hymel, A. Bowker, E. Woody, *Aggressive versus withdrawn unpopular children: variations in peer and self — perceptions in multiple domains*, *Child Development* 64(1993)3, s. 879–896.

10–11 lat analizowano mechanizmy: uczestnictwo w grupach rówieśniczych, typ kontroli, postrzeganie własnego statusu, typ kontroli rodzicielskiej i ich związek ze zmiennością odrzucenia przez grupę rówieśniczą w przeciągu dwóch lat²⁵. Wyniki badań sugerują, że powiązania między agresją a poprawą statusu zależą od płci i są znacznie silniejsze u chłopców niż dziewcząt. Wszystkie analizowane zmienne pozostawały w związku z poprawą statusu w grupie, a to, co zaskoczyło badaczy, to fakt, że również agresywne zachowanie było pozytywnie związane ze statusem w grupie początkowo odrzucanej. Stwierdzono większą poprawę statusu przez chłopców, którzy wcześniej przejawiali wyższy poziom zachowań agresywnych. Poprawa statusu nie była widoczna wśród chłopców nieagresywnych.

Uzyskane dane pozostają w sprzeczności z innymi doniesieniami z badań empirycznych, w których określano zachowania agresywne jako czynnik ryzyka prowadzący do odrzucenia. M.J. Sandstrom i J.D. Coie wyjaśniają ten niespodziewany wynik, odwołując się do różnic rozwojowych w okresie dzieciństwa i wczesnej adolescencji. W wieku przedszkolnym przejawy agresji spotykają się z jednoznacznymi i bezwarunkowymi reakcjami negatywnymi, natomiast w okresie preadolescencyjnym stosunek do agresji zasadniczo się zmienia — może być ona pozytywnie wartościowana w grupie rówieśniczej. Wraz z rozpoczęciem fazy wczesnego dojrzewania (10–12 lat) następują zmiany w strukturze relacji z rówieśnikami polegające na przechodzeniu od związków opartych na diadach, do kontaktów o szerszym charakterze typu „paczki”, „kliki”. Tego typu grupy funkcjonują na zasadzie podobieństwa pod względem wspólnie cenionych wartości, zachowań. Chłopcy agresywni należący do „paczki”, w której zachowanie agresywne, siła fizyczna jest wysoko ceniona, otrzymują wysokie notowania od podobnych sobie agresywnych rówieśników. Relacje pomiędzy zachowaniami agresywnymi i odrzuceniem nie są jednowymiarowe, zależą od etapu rozwoju społecznego, płci, doświadczeń socjalizacyjnych, współwystępowania innych zaburzeń rozwoju.

W badaniach analizowano związki pomiędzy różnymi formami zachowań agresywnych (agresja bezpośrednia: fizyczna i werbalna oraz agresja relacyjna: plotkowanie, manipulowanie innymi) a statusem socjometrycznym i płcią badanych. Psychologowie z Chorwacji przeprowadzili tego typu projekt badawczy, zbierając dane od 151 dzieci w wieku 10–12 lat²⁶. Oceniono różne formy agresji i status społeczny przez zastosowanie technik nominacyjnych. Analizy korelacyjne potwierdziły, że obie formy zachowań agresywnych są związane z odrzuceniem przez rówieśników, ale dziewczęca agresja była silniej związana z odrzu-

²⁵ Por. M.J. Sandstrom, J.D. Coie, *A development perspective...*, s. 955–966.

²⁶ Por. G. Kerestes, A. Milanovic, *Relations between different types of children's aggressive behavior and sociometric status among peers of the same and opposite gender*, *Scandinavian Journal of Psychology* 47(2006)6, s. 477–483.

cenieniem niż agresja chłopców. Agresywne dzieci obu płci były bardziej odrzucane przez rówieśników tej samej płci, niż przeciwniej.

W badaniach A.H. Cillessen, C. Borch stwierdzono, że na podstawie natężenia agresji relacyjnej dziewcząt można przewidzieć spadek popularności w grupie koleżeńskiej²⁷. W badaniach nad analizowaną relacją zwraca się uwagę na rolę czynnika, jakim jest świadomość, czyli percepcja własnej pozycji w grupie rówieśniczej. Ten problem był analizowany w badaniach prowadzonych przez A. Zakriski, J. Coie w grupie 621 dzieci w wieku 10 lat²⁸. Zastosowano techniki socjometryczne zawierające pytania typu: „kogo najbardziej lubisz?”, „kogo najmniej lubisz?”, „kto cię lubi?”, „kto cię nie lubi?”, proszono o wskazanie dzieci agresywnych i wycofanych. W badaniach zarysowały się dwie grupy dzieci odrzucanych: agresywnych i wycofanych. Okazało się, że dzieci agresywne i nieagresywne mają różną świadomość swojego odrzucenia, przy czym dzieci agresywne nie są świadome swego statusu (uważają, że są akceptowane w grupie), podczas gdy dzieci nieagresywne mają adekwatną ocenę sytuacji pozycji w grupie rówieśniczej. Przypuszcza się, że pomniejszanie faktu odrzucenia przez dzieci agresywne jest próbą samoobrony wobec niekorzystnego układu relacji jednostka agresywna — grupa rówieśnicza. Ten stan powoduje, że uczeń odrzucany-agresywny nie podejmuje żadnych wysiłków zmierzających do korekcji zachowania, następuje podtrzymanie zawyżonej, nieadekwatnej samooceny, jak również utrwalenie tendencji agresywnych w kontaktach interpersonalnych.

Inne badania z tego zakresu prowadzone w Finlandii (212 dzieci, w wieku 11–13 lat, badane zmienne: odrzucenie, brak przyjaciół, wiktymizacja w ocenie własnej i przez rówieśników) wskazują, że negatywna opinia o własnym statusie społecznym stanowi predyktor problemów eksternalizacyjnych lub internalizacyjnych we wczesnym dzieciństwie²⁹. Innymi słowy w świetle tych badań pojawia się sugestia, że można zapytać dziecko: jak sądzisz, czy jesteś lubiany w klasie?, czy masz przyjaciół? (a także uzyskać odpowiedzi na te pytania od kolegów z klasy) i na tej podstawie podejrzewać możliwość występowaniu zaburzeń typu: agresja, przeciwstawianie się i opór wobec otoczenia, impulsywność, destruktywność, zaburzenia lękowe lub depresyjne.

²⁷ Por. A.H. Cillessen, C. Borch, *Developmental trajectories of adolescent popularity: a growth curve modeling analysis*, Journal of Adolescence 29(2006)6, s. 935–959.

²⁸ Por. A.L. Zakriski, J. D. Coie, *A comparison of aggressive — rejected and nonaggressive — rejected children's interpretations of self — directed and other — directed rejection*, Child Development 67(1996)3, s. 1048–1070.

²⁹ Por. C. Salmivalli, J. Isaacs, *Prospective relations amongs victimization, rejection, friendlessness, and children's self-and peer-perceptions*, Child Development 76(2005)6, s. 1161–1171.

5. KONSEKWENCJE WCZESNEGO ODRZUCENIA PRZEZ RÓWIEŚNIKÓW

W literaturze anglojęzycznej dużo miejsca poświęcono analizie związku pomiędzy odrzuceniem doświadczanym na wczesnym etapie rozwoju a konsekwencjami w wieku późniejszym. Ten typ badań jest realizowany głównie w Stanach Zjednoczonych i w szczególności sposób przyczynia się do wyjaśnienia roli czynników organicznych, osobowościowych i socjalizacyjnych w etiologii zachowań nieakceptowanych społecznie. Ze względu na wysokie koszty, tego typu projekty badawcze mające charakter studiów longitudinalnych nie są prowadzone w Polsce.

Celem badań prowadzonych przez K.A. Dodge, J.E. Lansford, V.S. Burks, J.E. Bates, G.S. Pettit, R. Fontaine, J.M. Price było określenie związku pomiędzy odrzuceniem na wczesnym etapie rozwoju a zmianami w zakresie zachowań antyspołecznych po kilku latach³⁰. Konceptualizacja pojęcia odrzucenia opiera się założeniu, że odrzucenie jest ogólnie stresującym wydarzeniem życiowym, które może wywierać wpływ na rozwój dziecka. Odrzucenie rówieśnicze nie jest cechą osobowości, służy do opisu związków pomiędzy dzieckiem a grupą i jest cechą charakterystyczną grupy. W analizowanym artykule przedstawiono dwa raporty z badań, w pierwszym brało udział 259 uczniów w wieku 6–8 lat, dokonano corocznych pomiarów, aż dzieci osiągnęły 12 rok życia. Celem projektu badawczego, było zbadanie bezpośredniej i pośredniej roli odrzucenia w rozwoju zachowań agresywnych w odstępach czterech, pięciu lat. W pierwszych dwóch latach badano status socjometryczny techniką *peer-nomination* (wskazań przez rówieśników), która polegała na wskazaniu trzech uczniów w klasie najbardziej i najmniej lubianych. W podobny sposób oceniono zachowania agresywne (wymień trzech kolegów, którzy najczęściej rozpoczynają bójki w klasie). Uczniowie, którzy zostali wskazani przez rówieśników jako odrzuceni w pierwszym roku badania (wieku 7 lat), otrzymali trzykrotnie wyższe wskazania w zakresie zachowań agresywnych przez nauczycieli w piątym roku badania (w wieku 12 lat) niż dzieci akceptowane. Wynik ten wskazuje, że na podstawie wczesnego odrzucenia można wnioskować o natężeniu zachowań agresywnych pięć lat później.

Drugi projekt miał na celu weryfikację hipotezy, że odrzucenie prowadzi do wzrostu natężenia zachowań agresywnych wśród dzieci, które mają problemy z regulacją emocji lub predyspozycjami do reagowania agresywnego. Zbadano 585 dzieci w wieku 5–8 lat i uzyskano podobne wyniki jak w projekcie pierwszym. Wskaźniki odrzucenia dziecka przez rówieśników w każdym roku badania (przez 4 lata) znacząco wyjaśniały wzrost zachowań agresywnych obserwowanych przez nauczycieli w ostatnim roku pomiaru. Zauważono kumulatywny efekt odrzucenia — dzieci odrzucane konsekwentnie przez trzy kolejne lata otrzymały

³⁰ Por. K.A. Dodge, J.E. Lansford, V.S. Burks, J.E. Bates, G.S. Pettit, R. Fontaine, J.M. Price, *Peer rejection and social information...*, s. 374–393.

wskaźniki agresji pięciokrotnie wyższe niż dzieci, które nie były odrzucone. W kolejnych analizach uzyskano dane świadczące, że ten efekt narastania zachowań agresywnych wraz ze wzrostem lat odrzucenia zachodzi tylko w przypadku uczniów, którzy w pierwszym roku badania osiągnęli poziom zachowań agresywnych powyżej średniej statystycznej dla całej grupy. Konsekwencją bycia odrzuconym przez kolegów jest przypisywanie wrogich intencji innym, generowanie niewłaściwych zachowań w kontaktach interpersonalnych i niezdolność do inicjowania, podtrzymywania kontaktów społecznych.

Dziecięca predyspozycja do zachowań agresywnych pełni rolę pośredniczącą między odrzuceniem a agresją mierzoną w wieku późniejszym. Odrzucenie przez grupę pełni rolę przyspieszającą i utrwalającą związek pomiędzy predyspozycjami dziecka (deficyty w zakresie kontroli emocjonalnej, agresji reaktywnej) a późniejszymi problemami (zachowaniami agresywnymi). Autorzy badań stawiają tezę, że akceptacja wśród rówieśników powstrzymuje rozwój negatywnych zachowań nawet wśród agresywnych dzieci. Wraz z wiekiem następuje spadek natężenia zachowań agresywnych wśród dorastających, a ma to związek z rozwojem zdolności empatii i kooperacji z innymi, rozwiązywaniem problemów społecznych, uwzględnianiem cudzej perspektywy (co wymaga zaawansowanych zdolności poznawczych). Istnieje prawdopodobieństwo, że akceptacja grupy wspiera rozwój wymienionych predyspozycji w kontaktach z rówieśnikami, a to ma swoje odzwierciedlenie w redukcji zachowań agresywnych w relacjach interpersonalnych.

Analizując związki między odrzuceniem i agresją w dzieciństwie a zaburzeniami zachowania w wieku późniejszym, nie do końca zyskuje się pewność, która ze zmiennych: odrzucenie czy agresja, może być predyktorem problemów we wczesnej młodości (być może odrzucenie jest tylko wskaźnikiem zachowań agresywnych, a rzeczywistym czynnikiem sprawczym jest poziom agresji reprezentowanej w wieku dziecięcym). Ten problem był przedmiotem badań longitudinalnych prowadzonych pod kierunkiem J. Coie, R. Terry, K. Lenox, J. Lochman, C. Hyman. Zbadano 1147 dzieci w wieku 9–16 lat³¹. Wyniki potwierdziły tezę, że dzieci, które zostały zakwalifikowane do grupy agresywnej-odrzuconej różnią się znacząco od pozostałych grup dzieci, można mówić o swoistej trajektorii w rozwoju tych dzieci. Chłopcy odrzuceni i agresywni charakteryzują się niskim poziomem empatii i brakiem wrażliwości interpersonalnej, a także zaburzeniami internalizacyjnymi. W przypadku chłopców, na podstawie odrzucenia przez grupę i poziomu zachowań agresywnych, można przewidzieć chroniczne nieprzystosowanie w okresie adolescencji. Autorzy podkreślają wyjątkową rolę odrzucenia w przypadku agresywnych chłopców. Odrzucenie przez rówieśników

³¹ Por. J. Coie, R. Terry, K. Lenox, J. Lochman, C. Hyman, *Childhood peer rejection and aggression as predictors of stable patterns of adolescent disorder*, *Development and Psychopathology* 7(1995) 4, s. 697–713.

jest czynnikiem krytycznym, który różnicuje agresywne dzieci na te, które są zagrożone w poważny sposób nieprzystosowaniem społecznym, oraz na agresywnych chłopców, którzy w przyszłości nie będą mieli takich problemów. Stąd wniosek, że kombinacja dwóch czynników odrzucenia i agresji stanowi o potencjalnym zagrożeniu w prawidłowym rozwoju od dzieciństwa do adolescencji.

Podobne wnioski z badań, z tym, że w odniesieniu do dziewcząt, uzyskali M.J. Prinstein, A.M. La Greca³², analizując dane od 148 dziewcząt na przestrzeni 6 lat (dziewczęta w wieku od 10/12 do 16/18 lat). Wyniki badań potwierdziły tezę o pośredniczącej roli odrzucenia, pomiędzy zachowaniami agresywnymi reprezentowanymi na początku badania a symptomami eksternalizacyjnymi i stosowaniem środków uzależniających po sześciu latach (palenie papierosów, picie alkoholu, używanie marihuany, podejmowanie zachowań ryzykownych). Kiedy odrzucenie przez rówieśników współwystępuje z agresją, to jest ona stabilna w czasie i znacząco związana z używaniem substancji uzależniających. Związek taki nie występuje, kiedy zachowaniom agresywnym towarzyszy akceptacja rówieśników. Popularność wśród rówieśników wydaje się być czynnikiem ochronnym dla występowania zachowań problemowych w okresie adolescencji, nawet w przypadku agresywnych dziewcząt.

6. ZAKOŃCZENIE

Relacje z rówieśnikami są wynikiem interakcji pomiędzy jednostką, grupą i szerszym środowiskiem. Zrozumienie tych zależności wymaga kompleksowych badań, aby ocenić zależności pomiędzy wczesnym odrzuceniem i agresją, a zaburzeniami zachowania.

W sferze kontaktów społecznych zachodzą wzajemne, dynamiczne związki pomiędzy zachowaniem dziecka a reakcją otoczenia społecznego na to zachowanie. Społeczne odrzucenie może być traktowane jako wczesny prognostyczny wskaźnik zaburzeń rozwoju dzieci i młodzieży. Sytuacja dziecka odrzucanego jest trudna, a brak akceptacji społecznej stanowi nie tylko problem indywidualny, ale także społeczny.

Na podstawie wyżej zaprezentowanych wyników badań empirycznych można stwierdzić, że odrzucenie przez rówieśników jest wczesnym wskaźnikiem zaburzeń i wraz z występowaniem zachowań agresywnych decyduje o niekorzystnym profilu czy trajektorii w rozwoju społecznym dziecka. Przedstawione badania podtrzymują tezę, że doświadczanie odrzucenia we wczesnych latach szkolnych stanowi czynnik ryzyka w kierunku pojawiania się w rozwoju zabu-

³² Por. M.J. Prinstein, A.M. La Greca, *Childhood peer rejection and aggression as predictors of adolescent girl's externalizing and health risk behaviors: a 6-year longitudinal study*, Journal of Consulting and Clinical Psychology 72(2004)1, s. 103–112.

rzeń zachowania, a w dłuższej perspektywie może prowadzić do wykluczenia i marginalizacji społecznej jednostki.

Wiedza z zakresu relacji interpersonalnych zachodzących między rówieśnikami jest niezwykle przydatna wychowawcom, nauczycielom, terapeutom w celu świadomego podejmowania działań profilaktyczno-terapeutycznych służących wspomaganie budowania prawidłowych relacji interpersonalnych. Pomoc pedagogiczna dzieciom odrzuconym powinna polegać na możliwości budowania właściwych kompetencji społecznych poprzez udział w warsztatach czy treningach umożliwiających nawiązywanie satysfakcjonujących relacji z rówieśnikami w środowisku szkolnym.

CAUSES OF PEER REJECTION AND ITS CONSEQUENCES FOR THE SCHOOL AGE CHILD

Summary

The main purpose of the article is an attempt to answer the question: What are the causes and what can be the consequences of peer rejection experienced by the child in the early school period. The text presents a theoretical model of peer rejection based on four mechanisms taking place in peer groups. On the basis of empirical studies, the relationship is shown between aggressive and prosocial behaviors of the child and the experience of rejection. Aggressive behaviors may be both the cause and the consequence of the child's rejection by his or her peers. The co-occurrence of aggression and rejection results in perpetuating negative interpersonal relationships. Prosocial behaviors are conducive to a change of the negative social status and are an important factor in social development. The final part describes the consequences of early peer rejection, showing it to be stable over time, and carry the risk of social exclusion.

Keywords: peer rejection, aggressive behaviors, prosocial behaviors, child's social position in a peer group

Nota o Autorze: dr Ewa Kulawska jest doktorem nauk humanistycznych w zakresie pedagogiki. Adiunkt w Katedrze Psychopedagogiki Wydziału Nauk Pedagogicznych UKSW w Warszawie. Zainteresowania naukowe: uwarunkowania i korelaty rozwoju społecznego dziecka, socjalizacja w rodzinie i w szkole, edukacja wczesnoszkolna.

Słowa kluczowe: odrzucenie w grupie rówieśniczej, zachowania agresywne, zachowania prospołeczne, pozycja społeczna ucznia w klasie

PRZEMYSŁAW EUGENIUSZ KANIOK
Katedra Pedagogiki Społecznej Uniwersytetu Opolskiego

NIEOBECNOŚĆ OJCA W RODZINIE A FUNKCJONOWANIE DZIECKA NA PRZYKŁADZIE WYBRANYCH OPRACOWAŃ ZAGRANICZNYCH

1. WPROWADZENIE

Problem nieobecności ojca we współczesnej rodzinie jest jedną z najbardziej aktualnych kwestii społecznych. Niech potwierdzeniem tej tezy będą dane statystyczne z 2009 roku, opublikowane przez Amerykański Urząd Statystyczny, na podstawie których stwierdzono, że wśród 74 milionów wszystkich amerykańskich dzieci blisko 24 miliony, a więc co trzeci mały Amerykanin, wychowuje się bez biologicznego ojca¹. W przypadku Polski, w oparciu o dane Głównego Urzędu Statystycznego można zauważyć, że liczba matek samotnie wychowujących swoje dzieci rośnie, gdyż w roku 1988 było 1 milion 395 tysięcy takich kobiet, a w 2002 roku — już o ponad 400 tysięcy więcej, to znaczy 1 milion 798 tysięcy².

Zauważalny zarówno w Polsce, jak i poza jej granicami wzrost liczby rodzin, w których ojciec jest nieobecny sprawia, że ten poruszany już od lat pięćdziesiątych XX wieku temat stanowi przedmiot kolejnych opracowań naukowych, w których usiłuje się poznać przyczyny tego zjawiska, wynikające z niego konsekwencje dla rodziny, a także sposoby przeciwdziałania mu³. Celem artykułu jest przywołanie wybranych wyników badań, umożliwiających częściowe zobrazowanie aktualnego stanu wiedzy na ten temat. Należy podkreślić, że niniejsze opracowanie w żadnym wypadku nie stanowi dogłębnej analizy przywoływa-

¹ Por. R.M. Kreider, R. Ellis, *Current Population Reports*, w: *Living Arrangements of Children: 2009. Household Economic Studies*, U.S. Census Bureau, Washington, D.C. 2011, s. 4.

² Por. Główny Urząd Statystyczny, *Gospodarstwa domowe i rodziny*, Warszawa 2003, <http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/gospodarstwa_domowe_i_rodziny.pdf>, (data dostępu: 29.09.2012).

³ Por. M.E. Lamb, *Introduction: The emergent American father*, w: *The father's role: Cross-cultural perspectives*, red. M. E. Lamb, Lawrence Erlbaum Associates Inc., New Jersey 1987, s. 14.

nych w nim wątków, służących opracowaniu jakiegoś konkretnego konstruktu teoretycznego, lecz jest jedynie próbą ukazania kwestii poruszanych w aktualnych badaniach zagranicznych.

Nieobecność ojca w rodzinie i wynikające z niej implikacje względem dziecka były jednymi z pierwszych, najczęściej poruszanych wątków w badaniach nad ojcostwem w latach 70. XX wieku. Zdaniem amerykańskiego psychologa klinicznego Josepha Plecka, w ówczesnych badaniach poświęconych problematyce ojcostwa uwaga badaczy była skupiona głównie na skutkach związanych z nieobecnością ojca w rodzinie. Przykładem są pochodzące z tamtego okresu badania amerykańskie, w których zajmowano się głównie konsekwencjami wynikającymi z nieobecności ojca w rodzinie⁴. Współcześnie temat ojców podejmowany jest w literaturze przedmiotu stosunkowo często i charakteryzuje się wielowątkowością. Kwestiami, które zostaną w niniejszym artykule zaprezentowane w celu przybliżenia problematyki braku ojca w rodzinie, będą wynikające z tego braku konsekwencje, przejawiające się między innymi w zubożeniu rodziny, ocenach ojców przez ich córki, stanie zdrowia matek i ich nowo narodzonych dzieci, problemach dorosłego już dziecka z prawem, ciężach nastolatków, stosowaniu przemocy wobec dzieci, problemach z nadużywaniem przez nie alkoholu i narkotyków oraz sytuacji szkolnej.

2. NIEOBECNOŚĆ OJCA A TRUDNA SYTUACJA MATERIALNA RODZINY

Jednym z wątków badawczych, pojawiających się w badaniach poświęconych problematyce nieobecności ojca w rodzinie, jest zagadnienie trudnej sytuacji materialnej jej członków. Przykładowymi badaniami z tego zakresu, w których próbowano zbadać międzypokoleniowe dziedziczenie nieobecności ojców w rodzinach znajdujących się w trudnej sytuacji społeczno-ekonomicznej, są badania autorstwa kanadyjskich naukowców z Uniwersytetu Concordia oraz Uniwersytetu w Ottawie — Erin Pouget, Lisy Serbin, Dale'a Stacka, Alexa Schwartzmana oraz Jane Ledingham. Wspomniani naukowcy w swoim opracowaniu wykorzystali dane statystyczne uzyskane w toku przeprowadzonych wcześniej badań longitudinalnych. Próbę badaną stanowiło 386 osób, które wzięły udział we wspomnianym projekcie badawczym dwukrotnie: pierwszy raz, kiedy były jeszcze dziećmi, drugi gdy — będąc dorośli — posiadali już własne dzieci. W wyniku zastosowania modelowania równań strukturalnych, autorzy badań ustalili że w przypadku mężczyzn, którzy wychowywali się bez ojców, istnieje duże prawdopodobieństwo, że oni również nie będą mieć kontaktu ze swoimi dziećmi. Ponadto naukowcy ustalili, że kobiety, które w dzieciństwie wychowywały się bez ojców, mogą częściej od pozostałych kobiet wiązać się z mężczyznami,

⁴ Por. J. Pleck, *Foreword*, w: *Fathers in cultural context*, red. D.W. Shwalb, B.J. Shwalb, M.E. Lamb, Routledge, New York 2012, s. xiv.

którzy w przyszłości nie będą razem z nimi wychowywać ich wspólnych dzieci. W toku dalszej analizy statystycznej zauważono, że nieobecność ojca w rodzinie w dwóch pokoleniach może pośrednio odpowiadać za występowanie u kobiet przejawów agresji, nadużywanie substancji psychoaktywnych, a nawet posiadanie wykształcenie.

Odnosząc swoje ustalenia do literatury przedmiotu, naukowcy podsumowali je we wniosku, że doświadczana przez dzieci nieobecność ojca może skutkować nieodwracalnymi zmianami w ich dorosłym życiu⁵. Przywołane wyżej badania stanowią dowód na to, że problemy materialne rodziny oraz nieobecność w niej ojca mogą zwiększać prawdopodobieństwo, że w jej kolejnych pokoleniach będzie częściej dochodzić do podobnych sytuacji.

Trudną sytuację materialną rodzin, w których ojcowie są nieobecni, najlepiej obrazują dane amerykańskiego Spisu Powszechnego z 2011 roku. Według amerykańskiego Urzędu Statystycznego, w roku 2011, ponad 15 milionów amerykańskich dzieci żyło w ubóstwie, stanowiąc 21,4 procent całej ich populacji. Wśród dzieci wychowywanych w Ameryce przez samotne matki stwierdzono, że aż 47,6 procent z nich było dotknięte zjawiskiem ubóstwa. Dla porównania tylko 10,9 procent dzieci żyjących w USA z obojgiem swoich rodziców żyje w biedzie⁶. W oparciu o informacje pochodzące z krajowego raportu przygotowanego w 2003 roku przez grupę amerykańskich naukowców można stwierdzić, że już na rok przed narodzinami dzieci, 43 procent spośród wszystkich przyszłych samotnych matek korzystało z jakiegokolwiek formy pomocy społecznej, w tym między innymi z talonów na żywność. W sytuacji, kiedy samotne matki spodziewają się drugiego dziecka, ich udział procentowy w zakresie korzystania z pomocy społecznej wzrasta do 53 procent⁷.

Analizując sytuację materialną rodzin dotkniętych zjawiskiem nieobecności ojca, szczególną uwagę warto zwrócić na sposób, w jaki jest ona oceniana przez jej członków. W oparciu o wyniki badań można stwierdzić, że aż 45,9 procent ubogich amerykańskich rodzin niepełnych deklaruje, że ma kłopoty materialne. Jeżeli chodzi o biedne rodziny pełne, które twierdzą że przeżywają problemy finansowe, to ich wartość procentowa jest mniejsza, bo wynosi 38,6 procent. Podobne proporcje stwierdzono w przypadku rodzin dobrze sytuowanych, które nie sygnalizowały kłopotów finansowych. Spośród całej populacji rodzin niepełnych tylko 23,3 procent z nich ocenia swoją sytuację materialną jako dobrą. Rodzin

⁵ Por. E. Pougnet, L.A. Serbin, D.M. Stack, J.E. Ledingham, A.E. Schwartzman, *The intergenerational continuity of fathers' absence in a socioeconomically disadvantaged sample*, Journal of Marriage and Family 74(2012)3, s. 540.

⁶ Por. C. DeNavas-Walt, B.D. Proctor, J.C. Smith, *Income, poverty and health insurance coverage in the United States: 2011*, U. S. Census Bureau, Washington, D.C. 2012.

⁷ Por. S. McLanahan, I. Garfinkel, N. Reichman, J. Teitler, M. Carlson, C.N. Audigier, *The fragile families and child wellbeing study: Baseline national report*, Bendheim-Thoman Center for Research on Child Well-being, Princeton, N.J. 2003, s. 13.

pełnych, które pozytywnie wypowiedziały się o swojej sytuacji materialnej, jest zdecydowanie więcej, bo aż 41,2 procent⁸.

3. NIEOBECNI OJCOWIE W OCENIE SWOICH DZIECI

W centrum zainteresowań badaczy zajmujących się nieobecnością mężczyzn w rodzinie znalazł się także związek, jaki zachodzi między strukturą rodziny, w której osoby spędziły swoje dzieciństwo, a ich aktualnymi ocenami ojców. Właśnie to zagadnienie było przedmiotem stosunkowo niedawno przeprowadzonych badań amerykańskich wśród 788 kobiet w wieku od 18 do 88 lat, wywodzących się z różniących się od siebie etnicznie środowisk. Jeden z najbardziej spójnych wniosków, wysuniętych przez autorów tychże badań, dotyczył właśnie związku zachodzącego pomiędzy strukturą rodziny, w której wychowały się badane kobiety, a sposobem oceniania przez nie relacji ze swoimi ojcami.

Uszczegóławiając ten wniosek, w toku jego dalszej analizy, badacze ustalili że kobiety które doświadczyły w dzieciństwie nieobecności swoich ojców, wynikającej z rozwodu bądź też separacji rodziców, dokonywały ich negatywnej oceny. Sposób oceniania przez córki własnych ojców ma związek z tym, ile miały lat lub jakie było ich pochodzenie etniczne. W przypadku, kiedy nieobecność ojców wynikała z faktu ich śmierci przed 18. rokiem życia ich córek, to już jako dorosłe kobiety oceniały ich z perspektywy swoich wspomnień skrajnie pozytywnie. Istotny związek zachodzi również między rasą badanych kobiet, strukturą ich rodziny a sposobem oceniania przez nie relacji łączących je z ojcami. Okazało się bowiem, że spośród wszystkich ras kobiet, które spędziły swoje dzieciństwo w rodzinie pełnej, swoich ojców najlepiej oceniały kobiety białe. Natomiast wśród wszystkich kobiet, które w dzieciństwie nie posiadały ojców, najlepiej wyrażały się o nich kobiety czarnoskóre. Nie bez znaczenia dla oceny ojców był również wiek badanych kobiet. Naukowcy ustalili, że wraz z wiekiem kobiety gorzej oceniały swoich ojców⁹.

4. NIEOBECNOŚĆ OJCA A STAN ZDROWIA MATKI I DZIECKA

Nieobecność ojca w rodzinie może stanowić jeden z istotnych czynników różnicujących stan zdrowia matki oraz jej nowo narodzonego dziecka. Za taką tezę przemawia szereg wniosków wysuniętych na podstawie dotychczas przeprowadzonych badań. W jednym z opracowań naukowych zaobserwowano, że śmiertelność noworodków wśród dzieci samotnych matek jest o 1,8

⁸ Por. S.G. Sondra, *Material hardship in the United States: Evidence from the survey of income and program participation*, Social Work Research 25(2001)3, s. 148.

⁹ Por. E.M. Krampe, R.R. Newton, *Reflecting on the father: Childhood family structure and women's paternal relationships*, Journal of Family Issues 33(2012)6, s. 773.

raza większa aniżeli u dzieci z rodzin pełnych¹⁰. Innymi danymi statystycznymi, które stanowią potwierdzenie powyższych ustaleń, są wyniki badań przeprowadzonych w amerykańskim stanie Georgia. Na podstawie analizy metryk urodzeń 217,798 dzieci urodzonych w tym stanie w latach 1989–1990 stwierdzono, że 17,9 procent z nich nie miało wpisanego w tym dokumencie nazwiska ojca. Prawdopodobieństwo, że dzieci te umrą w pierwszym roku swojego życia, zwiększyło się o 2,3 w porównaniu z ich rówieśnikami, którzy mieli w swojej metryce wpisane nazwisko ojca¹¹.

Poza aspektem zwiększonej umieralności nowo narodzonych dzieci, brak ojca w rodzinie jest również związany z problemami, z jakimi muszą się borykać ciężarne matki. Korzystając z dostępnych danych statystycznych, można zauważyć, że kobiety samotne, które spodziewają się dziecka, rzadziej korzystają z form opieki prenatalnej, narażając swoje nowo narodzone dzieci na ryzyko wystąpienia u nich niedowagi. Ta negatywna implikacja jest na tyle silna, że nie jest jej w stanie zniwelować nawet wcześniejsza edukacja rodziców¹². O ile nieobecność ojca może mieć negatywny związek z wagą jego nowo narodzonego dziecka, o tyle jego obecność może być pozytywnie związana z podejmowaniem przez kobiety decyzji o karmieniu piersią. Ten pozytywny związek przejawiał się między innymi tym, że trzy czwarte kobiet, których mężowie uczestniczyli w zajęciach promujących naturalną metodę karmienia noworodków, decydowało się częściej na karmienie swojego dziecka piersią. Mężczyźni odgrywają w tym przypadku ważną rolę w byciu propagatorami idei karmienia dzieci piersią¹³. Obecność ojców, połączona z ich wiedzą na temat odżywiania noworodków drogą naturalną, zwiększa prawdopodobieństwo o 1,76 raza, że ich nowo narodzone dzieci będą karmione przez matki piersią¹⁴.

Nieobecność przyszłych ojców przy ciężarnych matkach może nieść za sobą również ryzyko palenia przez nie papierosów podczas ciąży. Wniosek taki został wysunięty w oparciu o przeprowadzone badania, w których stwierdzono że 23 procenty samotnych matek w ciąży, zamieszkujących wielkie amerykań-

¹⁰ Por. T.J. Mathews, S.C. Curtin, M.F. MacDorman, *Infant mortality statistics from the 1998 period linked birth/infant death data set. National Vital Statistics Report*, 48(12), National Center for Health, Hyattsville, Maryland 2000, s. 6.

¹¹ Por. J.A. Gaudino, B. Jenkins, R.W. Rochat, *No fathers' names: A risk factor for infant mortality in the State of Georgia, USA*, *Social Science and Medicine* 48(1999)2, s. 253.

¹² Por. K.A. Moore, *Executive summary: Nonmarital childbearing in the United States, w: Report to Congress on out-of-wedlock childbearing, U. S. Department of Health and Human Services, Public Health Service, Center for Disease Control and Prevention. National Center for Health Statistics, Hyattsville M.D. 1995*, s. xxiii.

¹³ Por. A.J. Wolfberg, K.B. Michels, W. Shields, P. O'Campo, Y. Bronner, J. Bienstock, *Dads as breastfeeding advocates: Results from a randomized controlled trial of an educational intervention, American Journal of Obstetrics and Gynecology* 191(2004)3, s. 708.

¹⁴ Por. L.R. Susin, E.R. Giugliani, S.C. Kummer, M. Maciel, C. Simon, L.C. da Silveira, *Does parental breastfeeding knowledge increase breastfeeding rates?*, *Birth* 26(1999)3, s. 149.

skie miasta paliło papierosy, a 71 procent z nich korzystało z rządowego programu ubezpieczeń społecznych. Chociaż wyniki te nie zostały skonfrontowane z badaniami, w których przedmiotem badań byłyby matki z rodzin pełnych, to jednak umożliwiają zaobserwowanie charakterystycznych problemów, z jakimi pewnej części samotnych matek przychodzi się zmagać.

W badaniach, którymi objęto blisko 3 tysiące matek stwierdzono, że brak mężczyzn przy ciężarnych żonach lub partnerkach może skutkować przejawianiem przez nie stanów depresyjnych w okresie poprzedzającym narodziny dziecka. Matki samotnie wychowujące swoje dzieci przeżywają często silny stres, a także utrzymują zdecydowanie mniej kontaktów z członkami swojej rodziny, przyjaciółmi i społecznością lokalną, a także rzadziej korzystają z oferowanego im wsparcia społecznego¹⁵. Z kolei, w oparciu o badania longitudinalne przeprowadzone wśród 10 tysięcy rodzin, ustalono, że nieobecność zarówno biologicznego ojca, jak i matki przy dzieciach wychowywanych przez rodziny zastępcze, zwiększa ryzyko doznania przez nie obrażeń ciała w wyniku nieszczęśliwego wypadku lub zdarzenia losowego¹⁶. Dopelnieniem tego ustalenia są wyniki badań, w których udział wzięło ponad 3 tysiące uczniów. Stwierdzono w nich, że dzieci nie żyjące ze swoimi biologicznymi rodzicami są czterokrotnie częściej narażone na doświadczanie zaburzeń emocjonalnych¹⁷.

Związek, jaki zachodzi między nieobecnością ojca w rodzinie a stanem zdrowia jego dziecka zdają się potwierdzać także inne badania, z których wiadomo, że dzieci wychowujące się bez ojców częściej od swoich rówieśników zapadają na astmę. Ponadto rozpad małżeństwa rodziców, który nastąpił już po narodzinach dziecka, aż sześciokrotnie zwiększa ryzyko jego pobytu na oddziale ratunkowym z powodu różnych problemów zdrowotnych, a pięciokrotnie z powodu chorowania na astmę¹⁸.

5. NIEOBECNOŚĆ OJCA A PROBLEMY DOROSŁEGO DZIECKA Z PRAWEM

Odczuwalny przez młodego człowieka brak przy nim jego ojca może przejawiać się między innymi w zwiększonym prawdopodobieństwie popadania przez niego w konflikt z prawem, a w konsekwencji trafienia do zakładu karnego.

¹⁵ Por. J. Cairney, M. Boyle, D.R. Offord, Y. Racine, Stress, social support and depression in single and married mothers, *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 38(2003)8, s. 442.

¹⁶ Por. T.G. O'Connor, L. Davies, J. Dunn, J. Golding, *Distribution of accidents, injuries, and illnesses by family type*, *Pediatrics* 106(2000)5, s. e68.

¹⁷ Por. S.P. Cuffe, R.E. McKeown, C.L. Addy, C.Z. Garrison, *Family and psychosocial risk factors in a longitudinal epidemiological study of adolescents*, *Journal of American Academic Child Adolescent Psychiatry* 44(2005)2, s. 121.

¹⁸ Por. K. Harknett, *Children's elevated risk of asthma in nonmarried families: Underlying structural and behavioral mechanisms*, Center for Research on Child Well-being, Princeton, N.J. 2005, s. 25.

Dowodem na to są wyniki badań, na podstawie których zauważono, że młodociani chłopcy wychowujący się bez ojców są mniej sytuowani, a ich status społeczny i materialny jest zagrożony. Są oni jednocześnie narażeni na ryzyko wchodzenia w konflikt z prawem¹⁹.

Próbując dowiedzieć się, czy podobny związek między nieobecnością ojców a problemami dorosłych dzieci z prawem dotyczy również kobiet, pracownicy amerykańskiego Ministerstwa Sprawiedliwości przeprowadzili badania, których próbę badaną stanowiło blisko 14 tysięcy więźniarek. Wyniki badań pozwoliły stwierdzić, że ponad połowa osadzonych kobiet wychowywała się w dzieciństwie bez biologicznego ojca, a 42 procent z nich pozostawało pod opieką samotnej matki. Więźniarki, które wychowywały się zarówno bez ojca, jak i matki stanowiły 16 procent badanej populacji²⁰.

6. NIEOBECNOŚĆ OJCA A NIELETNIE MACIERZYŃSTWO

Następnym aspektem związanym z implikacjami wynikającymi z nieobecności ojca w rodzinie, jest macierzyństwo nastoletnich córek. Zagadnieniu temu poświęcono stosunkowo wiele badań. Przykładowym opracowaniem naukowym, w którym poruszono ten wątek, były badania, na podstawie których stwierdzono, że córki wychowywane przez samotne matki częściej niż ich rówieśniczki z rodzin pełnych zostają nastoletnimi matkami, nie kończąc zazwyczaj, podobnie jak ich partnerzy lub przyszli mężowie, nawet szkoły średniej²¹.

Podobne implikacje dla nastoletnich córek niesie ze sobą także separacja rodziców. Fakt ten znalazł odzwierciedlenie w badaniach, w oparciu o które ustalono, że separacja rodziców może zwiększyć ryzyko wcześniejszej pierwszej miesiączki, inicjacji seksualnej, a w konsekwencji przedwczesnego zajścia w ciążę. Kobiety, których rodzice podjęli decyzję o separacji w okresie pomiędzy ich narodzinami a szóstym rokiem życia, były od swoich rówieśniczek z rodzin pełnych dwukrotnie częściej narażone na ryzyko wcześniejszej pierwszej menstruacji, ponad czterokrotnie częściej rozpoczynały wczesne życie seksualne oraz z dwu i półkrotnie większym prawdopodobieństwem zachodziły w ciążę. Najlepszym remedium na niekorzystne implikacje względem życia seksualnego nastoletnich córek jest pozostawanie ich rodziców razem. Jak się bowiem okazało, im dłużej młode kobiety zamieszkiwały z obojgiem biologicznych rodziców, tym mniejsze było ryzyko ich przedwczesnej inicjacji seksualnej. Z drugiej

¹⁹ Por. A.L. Anderson, Individual and contextual influences on delinquency: the role of the single-parent family, *Journal of Criminal Justice* 30(2002)6, s. 575.

²⁰ Por. T.L. Snell, D.C. Morton, Women in prison: Survey of prison inmates, 1991, w: Bureau of Justice Statistics Special Report, Department of Justice, Office of Justice Programs, Washington, D.C. 1994, s. 4.

²¹ Por. J.D. Teachman, *The childhood living arrangements of children and the characteristics of their marriages*, *Journal of Family Issues* 25(2004)1, s. 104.

strony kobiety, które doświadczyły w swoim dzieciństwie kilkukrotnych zmian partnerów swoich rodziców, są aż pięciokrotnie częściej narażone na ryzyko przedwczesnego zajścia w ciążę²².

Swoistym dopełnieniem dotychczasowych ustaleń badaczy na temat przedwczesnej inicjacji seksualnej dziewczynek, wynikającej z nieobecności ojca w rodzinie, są dane statystyczne pochodzące ze spisów powszechnych Stanów Zjednoczonych oraz Nowej Zelandii. Jednym z wniosków wyciągniętych z lektury wspomnianych opracowań jest stwierdzenie, że nastoletnie córki, które wychowują się bez ojca, dwukrotnie częściej zachodzą w ciążę²³.

7. NIEOBECNOŚĆ OJCA A PRZEMOC WZGLĘDEM DZIECKA

Innym wątkiem badawczym, podejmowanym w badaniach związanych z nieobecnością ojca w rodzinie, jest jedna z najczęściej poruszanych współcześnie kwestii społecznych, a mianowicie przemoc względem dziecka. Problem ten stanowił jedno z zagadnień uwzględnionych w Raporcie na temat Dobrostanu Amerykańskich Dzieci z 1997 roku. W raporcie tym można zauważyć, że w przeciwieństwie do dzieci żyjących razem z ojcem i matką, dzieci z rodzin niepełnych są dwukrotnie częściej narażone na doświadczanie fizycznej i emocjonalnej przemocy oraz na zaniedbywanie ich edukacji. Skalę tego zjawiska najlepiej obrazują zawarte w tym Raporcie dane, na podstawie których stwierdzono, że na tysiąc dzieci z rodzin niepełnych 27,3 procent było wykorzystywanych i zaniedbywanych, gdzie przy takiej samej liczbie dzieci z rodzin pełnych procent dzieci krzywdzonych wynosił 15,5²⁴.

W jednej z analiz badawczych, w której badano przyczyny krzywdzenia dzieci, wykorzystując do tego reprezentatywne próby z 42 krajów, ustalono, że dzieci wychowywane tylko przez jednego z rodziców o 77 procent częściej niż dzieci z rodzin pełnych są narażone na stosowanie względem nich przemocy fizycznej, o 87 procent częściej mogą odnosić obrażenia fizyczne w wyniku ich zaniedbywania, o 165 procent częściej mogą doświadczać fizycznego zaniedbywania, o 74 procent częściej mogą cierpieć z powodu zaniedbywania emocjonalnego, o 80 procent częściej mogą doznawać ciężkich obrażeń fizycznych z powodu wy-

²² Por. R.J. Quinian, Father absence, parental care, and female reproductive development, *Evolution and Human Behavior* 24(2003)6, s. 382.

²³ Por. B.J. Ellis, J.E. Bates, K.A. Dodge, D.M. Fergusson, L.J. Horwood, G.S. Pettit, L. Woodward, Does father absence place daughters at special risk for early sexual activity and teenage pregnancy?, *Child Development* 74(2003)3, s. 801.

²⁴ Por. Federal Interagency Forum on Child and Family Statistics, *America's children: Key national indicators of well-being*, The Federal Interagency Forum on Child and Family Statistics, Washington D.C. 1997, s. 93.

korzystywania, a o 120 procent częściej może być zagrożone ich życie na skutek wykorzystywania²⁵.

8. NIEOBECNOŚĆ OJCA A UZALEŻNIENIE DZIECI OD ALKOHOLU I NARKOTYKÓW

Jedną z wielu prawdopodobnych konsekwencji, wynikających z nieobecności ojca w rodzinie, jest zjawisko uzależnienia dzieci od alkoholu i narkotyków. Potwierdzają to najlepiej wyniki badań, w tym między innymi badania, w których odkryto że dzieci z rodzin pełnych, przejawiające złe relacje ze swoimi ojcami, mogą aż o 68 procent częściej palić papierosy, pić alkohol lub zażywać narkotyki. Wśród nastolatków wychowywanych jedynie przez matki prawdopodobieństwo to wzrasta jeszcze o 30 procent²⁶.

O tym, czy dziecko będzie sięgać po alkohol i narkotyki, decyduje także to, jak blisko jest związane z ojcem. Właśnie ta kwestia stała się przedmiotem badań longitudinalnych, w których udział wzięło 6 i pół tysiąca amerykańskich dzieci. W oparciu o dane uzyskane w trakcie przeprowadzania badań stwierdzono, że im większa jest bliskość dziecka z ojcem, tym mniejsza jest liczba jego potencjalnych kolegów, którzy palą papierosy, piją alkohol, palą marihuanę. Bliskość między ojcem a dzieckiem, uwarunkowana strukturą rodziny, jest związana z używaniem przez nie używek takich jak papierosy, alkohol i narkotyki²⁷.

Problemy z zażywaniem substancji psychoaktywnych przez dzieci i młodzież były przedmiotem badań poświęconych nieobecności ojców w rodzinie. W jednym z opracowań z tego zakresu wyciągnięto bardzo interesujące wnioski. Otóż, zakładając nawet, że uwarunkowania środowiskowe, w których żyje młodzież bez opieki jednego z rodziców sprzyjają jej rozwojowi, to i tak prawdopodobieństwo sięgania przez nią po narkotyki jest istotnie większe, niż wśród młodzieży z rodzin pełnych²⁸.

Zażywanie przez młodzież substancji odurzających może mieć związek z brakiem zaangażowania się ojców w opiekę nad nią i w jej wychowanie. Wniosek taki wysunięto z jednego z badań, w którym stwierdzono, że wraz z każdorazowym zaangażowaniem się ojca w opiekę nad dorastającym dzieckiem niebezpieczeństwo zażywania przez nie substancji odurzających spada o 1 procent.

²⁵ Por. A.J. Sedlak, D.D. Broadhurst, *The third national incidence study of child abuse and neglect: Final report*, U.S. Department of Health and Human Services, National Center on Child Abuse and Neglect, Washington, D.C. 1996.

²⁶ Por. *Survey links teen drug use, relationship with father*, Alcoholism and Drug Abuse Weekly, 6 September, 5(1999).

²⁷ Por. National Fatherhood Initiative, *Family structure, father closeness and drug abuse*, National Fatherhood Initiative, Gaithersburg, M.D. 2004.

²⁸ Por. J.P. Hoffman, *The community context of family structure and adolescent drug use*, *Journal of Marriage and Family* 64(2002)2, s. 314–330.

Podobne znaczenie dla niebrania przez młode osoby używek ma fakt, czy pochodzą one z rodzin pełnych²⁹.

Związek, jaki zachodzi między stosowaniem przez młodzież używek a niepełną strukturą rodziny, został potwierdzony także w innych badaniach, przeprowadzonych wśród 228 studentów. W badaniach tych zaobserwowano, że studenci pochodzący z rodzin niepełnych częściej aniżeli ich koledzy z rodzin pełnych nadużywali alkoholu, papierosów, a także dopuszczali się wykroczeń i przejawiali agresję³⁰.

9. NIEOBECNOŚĆ OJCA A SYTUACJA SZKOLNA DZIECKA

Jednym z obszarów aktywności dziecka, który ulega przeobrażeniom w wyniku nieobecności ojca w rodzinie, jest jego sytuacja szkolna. Fakt ten znalazł swoje potwierdzenie w wielu badaniach. Najlepszym dowodem na poparcie tej tezy są wyniki badań nad stanem zdrowia amerykańskich dzieci, w których ustalono że dzieci wychowujące się bez ojców dwukrotnie częściej porzucają szkołę od ich rówieśników z rodzin pełnych³¹. Z drugiej zaś strony, dla sytuacji edukacyjnej dzieci i młodzieży duże znaczenie ma również zaangażowanie ojców w opiekę nad nimi.

Jak dowodzą autorzy badań nad udziałem mężczyzn w wychowaniu dzieci, zaangażowanie mężczyzn w życie szkoły, do której uczęszczają ich dzieci zwiększa prawdopodobieństwo, że będą one lepiej się uczyć i otrzymywać lepsze stopnie. Mechanizm ten odnosi się zarówno do ojców biologicznych, ojczymów, jak i ojców samotnie wychowujących swoje dzieci. Warto jednak podkreślić, że samotne matki oraz przybrani rodzice rzadziej angażują się w życie szkolne dzieci, aniżeli rodzice, którzy razem wychowują swoje rodzone dzieci. Z drugiej strony, udział procentowy rodziców z rodzin pełnych, którzy aktywnie włączają się w sprawy szkolne swojego dziecka, wynosi 62 procent. Brak ojca w domu rodzinnym przekłada się także na gorszą zdawalność dzieci z klasy do klasy. Dzieci żyjące bez ojców dwa razy częściej zostają na następny rok w tej samej klasie niż reszta ich rówieśników.

Przywołując wyniki badań, można zauważyć, że wśród dzieci z rodzin pełnych, tylko 10 procent nie otrzymuje promocji do następnej klasy, gdzie w przypadku

²⁹ Por. J. Bronte-Tinkew, K.A. Moore, R.C. Capps, J. Zaff, The influence of father involvement on youth risk behaviors among adolescents: A comparison of native-born and immigrant families, *Social Science Research* 35(2004)1, s. 181.

³⁰ Por. K.W. Griffin, G.J. Botvin, L.M. Scheier, T. Diaz, N.L. Miller, *Parenting practices as predictors of substance use, delinquency, and aggression among urban minority youth: Moderating effects of family structure and gender*, *Psychology of Addictive Behaviors* 14(2000)2, s. 174.

³¹ Por. U. S. Department of Health and Human Services. National Center for Health Statistics, Survey on child health, U.S. Department of Health and Human Services. National Center for Health Statistics, Washington, D.C. 1993.

dzieci wychowywanych przez ojczymów wartość procentowa dzieci pozostawionych w tej samej klasie w następnym roku szkolnym wynosi aż 20 procent. Jeśli chodzi o dzieci wychowywane przez samotne matki, to 18 procent z nich nie zdaje do następnej klasy³².

Brak ojca w rodzinie odczuwalny jest także w wymiarze czytania dzieciom książek. Nawiązując do przeprowadzonych badań z tego zakresu można zaznaczyć, że wartość procentowa dzieci z rodzin pełnych, którym czytano codziennie książkę, wyniosła 62 procent. Natomiast wśród dzieci z rodzin niepełnych jedynie 48 procent może liczyć na codzienne czytanie im książek³³.

Analizując sytuację szkolną dziecka wychowującego się w rodzinie, w której ojciec jest nieobecny, nie można zapomnieć o czasie, jaki jest mu przez niego poświęcany. W badaniach odnoszących się do tego zagadnienia stwierdzono, że dzieciom poniżej 13 roku życia z rodzin pełnych ojcowie poświęcali 1,77 godzin, a matki 2,35 godzin dziennie. W rodzinach niepełnych czas poświęcany dziennie dziecku przez ojca wynosi 0,42 godzin dziennie, a przez matki 1,26 godzin³⁴.

Sytuacja szkolna dzieci niezamieszkujących ze swoimi ojcami zależy również od stopnia zaangażowania mężczyzn w ich życie. Odwołując się do wyników jednego z wybranych badań, można zauważyć, że połowa dzieci wychowujących się w rodzinach pełnych uzyskała bardzo dobre stopnie w szkole średniej. Jedynie 35,2 procent dzieci niezamieszkujących ze swoimi ojcami mogło się pochwalić w szkole średniej bardzo dobrymi ocenami³⁵.

10. PODSUMOWANIE

Dokonując podsumowania przywołanych w artykule wniosków z badań i opracowań naukowych, w których pośrednim lub bezpośrednim przedmiotem analiz była nieobecność ojca w rodzinie i jej związek z funkcjonowaniem dziecka, warto zaznaczyć że zagadnienie to charakteryzuje się dużą złożonością i wielością podejmowanych wątków. Dlatego, przy formułowaniu jakichkol-

³² Por. U.S. Department of Education. National Center for Education Statistics, *Fathers' and mothers' involvement in their children's schools by family type and resident status*, U.S. Department of Education. National Center for Education Statistics, Washington, D.C. 2001, s. 31.

³³ Por. Federal Interagency Forum on Child and Family Statistics, *America's children: Key national indicators of well-being*, The Federal Interagency Forum on Child and Family Statistics, Washington D.C. 2002, s. 48.

³⁴ Por. L. Lippman, *Indicators of child, family and community connections*, Office of the Assistant Secretary for Planning and Evaluation, U. S. Department of Health and Human Services, Washington, D.C. 2004.

³⁵ Por. National Center for Education Statistics, *The condition of education*, U. S. Department of Education, Washington, D.C. 1999, s. 76.

wiek wniosków i uogólnień dotyczących tej problematyki, dobrze jest zachować należytą ostrożność.

W prezentowanym opracowaniu starano się ukazać, że nieobecność ojca w rodzinie może być istotnie związana z sytuacją materialną dziecka i jego rodziny, sposobem oceniania ojca przez dziecko, stanem zdrowia matki i dziecka, jego problemami z prawem w dorosłym życiu, nastoletnim macierzyństwem, przemocą wobec dziecka, jego uzależnieniem od alkoholu i narkotyków oraz sytuacją szkolną. Odwołując się do wyżej wymienionych aspektów funkcjonowania dziecka, można stwierdzić, że ojciec stanowi dla niego i jego rodziny bardzo ważną i niedającą się nikim innym zastąpić osobę. Pełni on w rodzinie rolę żywiciela, wzoru do naśladowania, wychowawcy, przyjaciela wsłuchującego się w głos dziecka, doradcy, mężczyzny aktywnie włączającego się w przygotowanie do narodzin dziecka, kochającego ojca zainteresowanego sytuacją szkolną dziecka. W obliczu jego nieobecności, w rodzinie dochodzi do szeregu negatywnych i często nieodwracalnych wydarzeń oraz procesów, które zaburzają dobrostan psychofizyczny matki i dziecka. Stąd też w pracy z rodzinami przeżywającymi kryzys, uwaga specjalistów winna być zwrócona zarówno na matki, jak i ojców.

THE FATHER'S ABSENCE AND CHILDREN'S WELL-BEING IN THE LIGHT OF INTERNATIONAL RESEARCH

Summary

The purpose of this paper is to present selected aspects of the relationship between the father's absence and children's well-being. The article discusses the consequences of the father's absence in the family, including the impoverishment of the family, children's evaluation of their fathers, the health of mothers and newborn infants, lawbreaking by grown-up children, teenage pregnancy, violence towards children, alcohol abuse, drugs, and school problems. It was found that fathers play an important role in children's lives and their absence has a negative impact on their well-being.

Keywords: fathers, absence, children, well-being, family, education

Nota o Autorze: dr Przemysław Eugeniusz Kaniok jest doktorem nauk humanistycznych, pedagogiem społecznym oraz pedagogiem kultury. Pracownik naukowo-dydaktyczny w Katedrze Pedagogiki Społecznej Instytutu Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Opolskiego. Członek International Association of Special Education. Autor polskich i zagranicznych publikacji naukowych z zakresu jakości relacji małżeńskich, udziału ojca w opiece nad dzieckiem niepełnosprawnym i w jego wychowaniu. Współautor *Father Involvement Scale — Skali Udziału Ojca w Opiece nad Dzieckiem Niepełnosprawnym i w Jego Wychowaniu*. Swoje doświadczenia zawodowe zdobywał między innymi w zagranicznych organizacjach non-profit, takich jak Association for the Help of Retarded Children (AHRC) w USA, Loddon School w Wielkiej Brytanii oraz Kofoeds' School w Królestwie Danii.

Słowa kluczowe: ojcowie, nieobecność, dzieci, dobrostan, rodzina, edukacja

BARTŁOMIEJ SKOWROŃSKI
WNP UKSW

INTERNET I ZWIĄZANE Z NIM ZAGROŻENIA W OPINII GIMNAZJALISTÓW ORAZ ICH RODZICÓW

1. KOMUNIKACJA W INTERNECIE

W ostatnich latach obserwujemy szczególnie dynamiczny rozwój nowych technologii, zwłaszcza na polu środków przekazu, wśród których szczególną rolę odgrywa Internet. To właśnie Internet jest środkiem interaktywnej masowej komunikacji. Człowiek zajmuje w nim rolę zarówno aktywnego odbiorcy, jak i aktywnego nadawcy¹. Istnieje wiele definicji pojęcia «komunikowanie». B. Dobek-Ostrowska definiuje je następująco: „Komunikowanie jest procesem porozumiewania się jednostek, grup lub instytucji. Jego celem jest wymiana myśli, dzielenie się wiedzą, informacjami i ideami. Proces ten odbywa się na różnych poziomach, przy użyciu zróżnicowanych środków i wywołuje określone skutki”². J. Grzenia³, w oparciu o przeprowadzone analizy i badania, wymienia trzy typy komunikacji międzyludzkiej w Internecie: 1) typ konwersacyjny (czatowy), 2) typ korespondencyjny (e-mailowy), 3) typ hipertekstowy (teksty dostępne w sieci World Wide Web, także te, które nie zawierają hiperłączy, a jednocześnie nie należą do typu 1 i 2).

2. RODZAJE ZAGROZEŃ INTERNETOWYCH

Niewątpliwie Internet, oprócz korzyści, przynosi również zagrożenia. Mogą one przybierać bardzo różne formy. Podstawowym zagrożeniem dla młodzieży korzystającej z Internetu jest publikowanie w nim informacji osobistych.

¹ Por. M. Puchała, *Komunikatory internetowe zagrożeniem dla dzieci*, w: *Cyberświat, możliwości i zagrożenia*, red. J. Bednarek, A. Andrzejewska, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2009, s. 137.

² B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, Wyd. Astrum, Wrocław 2004, s. 13.

³ Por. J. Grzenia, *Komunikacja językowa w Internecie*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 43.

Zagrożeniem jest ryzyko wykorzystania umieszczonych w Internecie danych w sposób przestępczy (np. oszustwa, wyłudzenia, kradzieże). Zamieszczone w sieci informacje oraz zdjęcia w łatwy sposób mogą zostać zmanipulowane, co może stać się przyczyną problemów w świecie wirtualnym i rzeczywistym⁴.

Kolejne zagrożenie związane jest z nawiązywaniem kontaktów online. Młody człowiek pragnie podtrzymywać wirtualną znajomość, co może prowadzić do poczucia, że znajomość w sieci ma taką samą wartość, jak ta w świecie realnym. Może to powodować zamknięcie się na relacje z innymi ludźmi i jednocześnie pogłębianie się relacji z osobą poznaną w Internecie. Wirtualne znajomości mogą stać się formą uzależnienia, mogą prowadzić do poczucia izolacji oraz stać się przyczyną opuszczania w nauce czy też zaniedbywania obowiązków. Jedynym celem staje się wówczas spędzanie jak największej ilości czasu na rozmowach w sieci⁵.

Agresja i przemoc rówieśnicza w Internecie, to kolejne źródło zagrożeń, z którym związany jest cyberbullying, cyberstalking, happyslapping, flaming czy trolling. «Cyberbullying», to „wykorzystanie technik informacyjnych i komunikacyjnych do świadomego, wielokrotnego i wrogiego zachowania się osoby lub grupy osób, mającego na celu krzywdzenie innych”⁶. Z kolei «cyberstalking» określany jest jako uporczywe i nie sprowokowane przez ofiarę działanie, które obejmuje wielokrotne groźby oraz zachowania nękające ofiarę, pomimo jej cierpienia, przy użyciu narzędzi komunikacji, jak też informacji, w wyniku którego ofiara obawia się o własne bezpieczeństwo⁷. «Happy slapping» polega na prowokowaniu lub atakowaniu innej osoby wraz z dokumentowaniem zdarzenia za pomocą filmu lub zdjęć. Następnie sprawca umieszcza i rozpowszechnia kompromitujący materiał w sieci⁸. Następne zagrożenie to «flaming», czyli zamieszczanie serii wiadomości o celowo wrogim lub obraźliwym charakterze na forum, liście czy też grupie dyskusyjnej w Internecie. W Internecie można spotkać się z kategorią użytkowników zwanych trollami, których celem jest świadome prowokowanie użytkowników do konfliktu poprzez publikowanie komunikatów mających spowodować wyzwolenie u nich negatywnych emocji. Termin określający opisane wyżej zagrożenie to «trolling».

⁴ Por. T. Zachmacz, *Być świadomym i bezpiecznym użytkownikiem Internetu*, <http://www.policja.pl/portal/pol/1/74347/Byc_swiadomym_i_bezpiecznym_uzytkownikiem_Internetu.html>, (data dostępu: 03.10.2012).

⁵ Por. S. Kozak, *Patologie komunikowania w Internecie*, Wydawnictwo Difin, Warszawa 2011, s. 167–185.

⁶ Ł. Wojtasik, *Przemoc rówieśnicza z użyciem mediów elektronicznych — wprowadzenie do problematyki*, Dziecko Krzywdzone 1(2009)26, s. 8.

⁷ Por. J. Groth, *Cyberstalking — perspektywa psychologiczna*, Forum Oświatowe 2(2010)43, s. 85–98.

⁸ Por. J. Pyżalski, *Agresja elektroniczna wśród dzieci i młodzieży*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2011, s. 97–98.

Inna grupa zagrożeń związana jest z kontaktem z niebezpiecznymi dla psychiki i rozwoju treściami w sieci. Ich tematyka może być związana z zachęcaniem do używania substancji uzależniających, takich jak: alkohol, papierosy, narkotyki. Można również znaleźć wiele stron poświęconych samobójstwu, w tym strony zachęcające do popełnienia samobójstwa. Treści stanowiące zagrożenie to również treści propagujące nietolerancję, nienawiść i dyskryminację. Niebezpieczna — zwłaszcza dla młodych ludzi — jest również działalność sekt religijnych, które wykorzystują Internet jako narzędzie komunikacji i werbowania nowych członków⁹.

Poważne zagrożenia płynące z sieci to również te, które związane są ze sferą seksualną. Internet stwarza wiele możliwości wykorzystywania seksualnego dzieci¹⁰, jest także miejscem przechowywania, prezentowania i rozpowszechniania treści o charakterze pornograficznym, w tym również pornografii dziecięcej. Internet to również teren swobodnych działań pedofilów. Można też wskazać na «seksting», który polega na przesyłaniu roznieglizowanych zdjęć drogą elektroniczną, z użyciem komputera bądź telefonu komórkowego. W Internecie ma miejsce prostytutka dziecięca, dochodzi do relacji kupna-sprzedaży/transakcji, której obiektem jest ciało.

Kolejną grupę zagrożeń stanowią te związane z grami komputerowymi¹¹. W tym kontekście należy wspomnieć o hazardzie czy też o piractwie komputerowym z wykorzystaniem sieci. Młodzi ludzie często nie są świadomi tego, że wymieniając się ściągniętymi plikami łamią prawo.

Konieczne trzeba wspomnieć o tym, że sieć może uzależniać. Ten typ uzależnienia nie jest związany ze stosowaniem środków odurzających, lecz z powtarzaniem określonych zachowań. Chodzi tu o uzależnienia od procesów fizjologicznych oraz emocjonalnych, które zachodzą w człowieku w związku z konkretnym zachowaniem. Ludzie uzależnieni tracą kontrolę nad swoimi działaniami oraz izolują się od rzeczywistości, ponieważ koncentrują swoje życie wokół komputera¹².

Internet to potencjalne źródło zagrożeń zdrowotnych (wad postawy, skrzywień kręgosłupa, wad wzroku, uszkodzeń nerwów odpowiedzialnych za ruchy nadgarstka oraz dłoni). Połyskujący obraz monitora może być przyczyną wystąpienia zjawiska fotostymulacji, co sprzyja obniżeniu progu pobudliwości nerwowej oraz wystąpieniu tzw. padaczki fotogennej¹³.

⁹ Por. S. Kozak, *Patologie...*, s. 170.

¹⁰ Por. J. Carr, *Internet a wykorzystywanie seksualne dzieci i pornografia dziecięca*, Dziecko Krzywdzone 5(2005)13, s. 1–17.

¹¹ Por. S. Kozak, *Patologie...*, s. 117–140.

¹² Por. K. Young, P. Klausning OSF, *Uwolnić się z sieci. Uzależnienie od Internetu*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2009, s. 69.

¹³ Por. A. Andrzejewska, *Ryzyko uzależnień dzieci i młodzieży od mediów cyfrowych*, w: *Cyberświat, możliwości i zagrożenia*, s. 236.

3. KORZYSTANIE Z INTERNETU W ŚWIETLE OPINII DZIECI I MŁODZIEŻY ORAZ ICH RODZICÓW — STAN BADAŃ

Polskie dzieci w Internecie. Zagrożenia i bezpieczeństwo jest raportem z badań EU Kids Online, które zostały przeprowadzone wśród 1000 dzieci w wieku 9–16 lat i ich rodziców wiosną i latem 2010 roku w 25 krajach Europy. Celem w/w projektu było poszerzenie wiedzy o doświadczeniach dzieci i rodziców w zakresie zarówno bezpiecznego, jak i ryzykownego korzystania z Internetu. Wyniki badań są następujące:

- co czwarte dziecko kontaktuje się online z nieznanymi,
- prawie co siódme dziecko widziało w Internecie materiały związane z seksem,
- co dziesiąte dziecko przeżywało negatywne emocje (niepokój lub przykrość), korzystając z Internetu,
- prawie co dwunaste dziecko spotkało się twarzą w twarz z nieznanym poznany w Internecie,
- co siedemnaste dziecko było ofiarą cyberagresji (było napastowane w Internecie),
- prawie co czwarte dziecko w wieku 11–16 lat miało w Internecie kontakt z treściami, które mogą szkodzić jego kształtującemu się systemowi wartości,
- prawie co siódme dziecko w wieku 11–16 lat otrzymało w Internecie wiadomości o podtekście seksualnym.

Polskie dzieci podejmują więcej rodzajów aktywności w Internecie, niż wynosi ich średnia liczba odnotowana dla całej Europy. Mają też niemałą wiedzę w zakresie korzystania z zasobów sieci, również w zakresie bezpieczeństwa. Dłuższe korzystanie z Internetu niesie jednak ze sobą zarówno więcej możliwości, jak i zagrożeń.

Badania przeprowadzone na rodzicach przyniosły następujące wnioski:

- 58% rodziców (w Polsce, a 40% w Europie), których dzieci widziały w sieci treści (zdjęcia lub filmy) związane z seksem, uważa, że ich dzieci tego nie widziały,
- 52% rodziców (i w Polsce, i w Europie), których dzieci otrzymały wiadomości związane z seksem, sądzi, że ich dzieci takich wiadomości nie otrzymywały,
- 54% rodziców (w Polsce, a 61% w Europie), których dzieci spotkały się osobiście z kimś poznany w Internecie, ma przekonanie, że takie spotkanie nie miało miejsca,
- 63% polskich rodziców — a 56% rodziców w Europie — sądzi, że ich dzieci nie otrzymały przez Internet żadnych złośliwych, przykrych wiadomości od

rówieśników (cyberagresja), podczas gdy ich dzieci takie wiadomości otrzymały¹⁴.

Rodzice wobec zagrożeń dzieci w Internecie to badanie, zrealizowane w 2008 roku przez TNS OBOP dla Fundacji Dzieci Niczyje, mające na celu uzyskanie informacji odnośnie wiedzy, doświadczeń i postaw rodziców wobec zagrożeń związanych z korzystaniem przez dzieci z Internetu. Badanie zostało przeprowadzone na ogólnopolskiej, losowej 500-osobowej próbie reprezentatywnej, którą stanowili rodzice bądź opiekunowie dzieci w wieku 7–17 lat, które korzystają z Internetu w domu. Wnioski z badań są następujące:

- ponad 40% dzieci zaczyna samodzielnie korzystać z Internetu przed ukończeniem 9 roku życia,
- ponad połowa rodziców ocenia, że posługuje się Internetem gorzej niż ich dzieci,
- 96% rodziców uważa, że spoczywa na nich odpowiedzialność za zapewnienie dzieciom bezpieczeństwa w sieci,
- 9 na 10 rodziców rozmawia z dziećmi na temat bezpieczeństwa w Internecie, przy czym blisko połowa z nich nie porusza w tych rozmowach tematu cyberprzemocy,
- co drugi rodzic zapoznaje się ze stronami, z których dziecko chce korzystać i sprawdza historię odwiedzanych przez nie stron,
- co czwarty rodzic korzysta z oprogramowania filtrującego strony,
- 16% rodziców nie ustaliło ze swoimi dziećmi żadnych zasad korzystania z sieci,
- zdecydowana większość rodziców nie dowiaduje się o niebezpiecznych sytuacjach, których doświadczają ich dzieci w sieci¹⁵.

4. METODOLOGIA BADAŃ WŁASNYCH

W omówionych poniżej badaniach sformułowane zostały dwa cele badań. Pierwszym z nich jest stwierdzenie, czy i w jakim stopniu poszczególne kategorie zagrożeń dotyczą badanych gimnazjalistów. Drugi cel to określenie świadomości rodziców w zakresie zagrożeń, z jakimi zetknęły się ich dzieci, i w związku z tym określenie różnic między grupą młodzieży gimnazjalnej a ich rodzicami w postrzeganiu poszczególnych kategorii zagrożeń tkwiących w Internecie. Stąd też zostały wyróżnione 2 główne problemy badawcze:

¹⁴ L. Kirwil, *Polskie dzieci w Internecie. Zagrożenia i bezpieczeństwo — część 2. Częściowy raport z badań EU Kids Online II przeprowadzonych wśród dzieci w wieku 9–16 lat i ich rodziców*, SWPS — EU Kids Online — PL, Warszawa 2011.

¹⁵ Por. Ł. Wojtasik, *Rodzice wobec zagrożeń dzieci w Internecie*, Dziecko Krzywdzone 1(2009)26, s. 90–99.

P1 Czy młodzież gimnazjalna zetknęła się z zagrożeniami tkwiącymi w Internecie, a jeśli tak, to w jakim stopniu?

P2 Jakie są różnice między grupą młodzieży gimnazjalnej a ich rodzicami w postrzeganiu poszczególnych kategorii zagrożeń tkwiących w Internecie? Na ile rodzice mają świadomość kontaktu ich dzieci z zagrożeniami?

Zagrożenia, o których mowa obejmują takie wymiary, jak: kontakt z treściami zawierającymi przemoc i agresję, dostęp do treści niebezpiecznych w sieci, zagrożenia o charakterze seksualnym, zagrożenia związane z umieszczaniem przez dzieci danych osobistych w sieci. Inne badane zagrożenia dotyczą internetowego hazardu, nielegalnego ściągania przez dzieci plików, wirtualnych znajomości, korzystania z patologicznych portali internetowych, uczestnictwa w grach komputerowych online, zdrowia, uzależnień od komputera/Internetu.

W pracy zostały sformułowane następujące hipotezy badawcze:

H1 Gimnazjaliści w większości zetknęli się z zagrożeniami.

H2 Rodzice w większości są nieświadomi stanu faktycznego, tj. nie zdają sobie sprawy z faktu, iż ich dzieci miały kontakt z większością zagrożeń.

4.1. Metody i sposób badań

W badaniach została zastosowana metoda sondażu diagnostycznego. Posłużono się techniką ankiety skonstruowanej specjalnie dla tego projektu badawczego w dwóch wersjach: dla dzieci i dla rodziców.

Kwestionariusz ankiety zarówno dla dzieci, jak i ich rodziców składał się z 51 pytań, które dotyczyły ogólnego sposobu korzystania z Internetu przez dziecko; sposobów ochrony rodzicielskiej przed związanymi z tym zagrożeniami; problemu przemocy i agresji w Internecie; kontaktu z treściami niebezpiecznymi w sieci; zagrożeń o charakterze seksualnym; prezentowania danych osobistych w sieci; internetowego hazardu; ściągania plików. Ponadto pytania odnosiły się do zagrożeń związanych z wirtualnymi znajomościami oraz spotkaniami twarzą w twarz z osobami poznanymi w sieci; korzystania z patologicznych portali internetowych; korzystania z gier komputerowych online; zagrożeń zdrowotnych związanych z korzystaniem z komputera. Kwestionariusz ankiety skierowany do rodziców różnił się od kwestionariusza ankiety skierowanego do uczniów jedynie formą — poszczególne pytania głównie jednak dotyczyły poszczególnych kategorii zachowania się dziecka i jego aktywności w sieci. W znakomitej większości pytań została zastosowana pięciostopniowa skala Likerta z odpowiedziami (nigdy, rzadko, przeciętnie, często, zawsze).

4.2. Zasady doboru próby

W badaniach wzięło udział 40 gimnazjalistów oraz 40 ich rodziców. Zbadane zostały dwie z czterech klas trzecich Gimnazjum nr 75 w Warszawie oraz rodzice dzieci. Dobór próby nie miał charakteru probabilistycznego, stąd wnioski

nie mogą być odnoszone do całej populacji. W tym miejscu autor pragnie wyrazić wdzięczność za pomoc w przeprowadzeniu badań Sylwii Zajączkowskiej.

4.3. Charakterystyka próby badanej

W niniejszej części zostaną przedstawione dane na temat płci, wieku badanych osób, a także wykształcenia rodziców.

4.3.1. Płeć osób badanych

W grupie uczniów, którzy wzięli udział w badaniach, było 21 chłopców (52,5%) oraz 19 dziewcząt (47,5%). W grupie rodziców: 25 osób (62,5%) stanowiły matki, zaś 15 — ojców (37%).

4.3.2. Wiek osób badanych

Najwięcej w badanej grupie było 16-latków, aż 25 osób, co stanowi 62,5% całej grupy, najmniej zaś 17-latków — 4 uczniów (10%). Ponadto w grupie było 11 uczniów w wieku 15 lat (27,5%). W grupie rodziców największa grupa reprezentowała przedział wiekowy w granicach między 40 a 50 rokiem życia — 21 osób (52,5%), tylko 1 osoba znajdowała się w wieku od 18 do 28 roku życia, 15 osób było w wieku między 29 a 39 rokiem życia (37,5%), zaś 3 osoby — w wieku między 51 a 61 rokiem życia (7,5%).

4.3.3. Wykształcenie rodziców

W grupie rodziców 1 osoba ma wykształcenie podstawowe (2,5%), 18 osób posiada wykształcenie zawodowe (45%), 15 osób ma wykształcenie średnie (37,5%), zaś 6 osób — wykształcenie wyższe (15%).

5. INTERNET I ZWIĄZANE Z NIM ZAGROŻENIA W OPINII GIMNAZJALISTÓW ORAZ ICH RODZICÓW W ŚWIETLE WYNIKÓW BADAŃ WŁASNYCH

5.1 Korzystanie z Internetu przez dzieci w wieku gimnazjalnym

Przeprowadzone badania pokazały, że miejscem korzystania przez dziecko z Internetu jest przede wszystkim dom, co zadeklarowało 39 uczniów (97,5%) i 40 rodziców (100%); dom kolegi/koleżanki — ten fakt potwierdziło 21 uczniów (52,5%) i 20 rodziców (50%); następnie szkoła — taką odpowiedź podało 20 uczniów (50%) i 35 rodziców (87,5%); biblioteka — fakt korzystania z Internetu w bibliotece potwierdziło jedynie 5 uczniów (12,5%) oraz rodzice 2 dzieci (5%); kafejka internetowa — tylko 2 uczniów (5%) odpowiedziało, że korzysta z Internetu w takim miejscu; taką odpowiedź podało 3 rodziców (7,5%). Wskazano też, że są inne miejsce, aniżeli miejsca standardowe — co zostało potwierdzone przez 10 uczniów (25%) i 6 rodziców (15%).

Zarówno dzieci, jak i rodzice zaznaczyli, że komputer znajduje się najczęściej w pokoju dziecka. Tak odpowiedziało 27 uczniów (67,5%) i 33 rodziców

(82,5%). Wśród uczniów jedynie 13 (32,5%) zadeklarowało, że komputer znajduje się w innym pokoju, w którym zwykle przebywa osoba dorosła, zaś wśród rodziców była to grupa jeszcze mniejsza — tylko 7 osób (17,5%). Rodzice więc, z powodu faktu, że komputer znajduje się w pokoju ich dzieci, nie kontrolują i nie mogą wystarczająco kontrolować zachowania swoich dzieci w zakresie korzystania przez nie z Internetu.

Analiza odpowiedzi uczniów pozwoliła ustalić, że 2 z nich (5%) spędza w Internecie mniej niż 1 godzinę dziennie; 10 uczniów (25%) — od 1 do 2 godzin; 9 uczniów (22,5%) — od 2 do 3 godzin; 10 uczniów (25%) — od 3 do 4 godzin i aż 9 uczniów (22,5%) — powyżej 9 godzin. Rodzice, jak się okazuje, mają inne wyobrażenie o czasie spędzania godzin w Internecie przez ich dziecko. I tak: 7 rodziców (17,5%) stwierdziło, że ich dziecko spędza od 1 do 2 godzin w Internecie dziennie; 17 rodziców (42,5%) zadeklarowało, że od 2 do 3 godzin; 14 z nich (35%) uważa, że ten czas wynosi od 3 do 4 godzin dziennie i 2 rodziców (5%) zaznaczyło, że dziecko spędza w Internecie powyżej 4 godzin.

Chcąc ocenić istotność statystyczną między obiema grupami w ocenie ilości spędzanego przez ucznia czasu w Internecie zastosowano test Manna-Whitneya. Różnica okazała się nieistotna statystycznie $U=764,50$, $p>0,05$. Uprawniony jest zatem wniosek, że rodzice mają świadomość czasu spędzanego przez ich dziecko w Internecie.

Różnice w wypowiedziach między uczniami a ich rodzicami wystąpiły natomiast w kwestii stosowania przez rodzica/opiekuna określonych zasad regulujących sposób korzystania przez dziecko z Internetu. Okazało się, że zdaniem 25 rodziców (62,%) stosują oni takie zasady, 15 z nich (37,5%) natomiast przyznało, że ich nie stosują. Uczniowie natomiast w 34 przypadkach (85%) stwierdzili, że w ich domu nikt nie wprowadził jakichkolwiek zasad korzystania z Internetu, a jedynie 6 z nich (15%) potwierdziło, że takie zasady są wprowadzone. Zastosowanie testu niezależności chi-kwadrat pozwoliło stwierdzić zależność odpowiedzi na temat zasad, w jaki sposób dziecko może korzystać z Internetu, od rodzaju grupy (uczniowie/rodzice) $\chi^2=19,013$, $p<0,0005$.

5.2. Zagrożenia internetowe

Pytania dotyczące zagrożeń w Internecie zadane uczniom i rodzicom zaopatrzone zostały w skalę Likerta z jej odmianą pięciostopniową, z następującymi opcjami do wyboru: nigdy, rzadko, przeciętnie, często, zawsze. W pracy zostało przyjęte założenie, że o zetknięciu się przez dziecko z zagrożeniem świadczy odpowiedź: rzadko, przeciętnie, często lub zawsze, udzielone przez dziecko bądź rodzica. Dane z tabeli nr 1 umieszczone w kolumnie zatytułowanej „procenty”, są więc sumą wszystkich osób, które udzieliły odpowiedzi: rzadko, przeciętnie, często bądź zawsze. W przypadku zaś pytań o ocenę stopnia realnego niebezpieczeństwa związanego z daną aktywnością dziecka, opcjami do wyboru były następujące odpowiedzi: w bardzo niskim stopniu, w niskim stopniu, w umiarkowanym

stopniu, wysokim i bardzo wysokim stopniu. Przyjęto założenie, iż o tym, iż dana osoba ocenia realne niebezpieczeństwo związane z aktywnością dziecka, świadczą udzielenie którejs z następujących odpowiedzi: w umiarkowanym stopniu, w wysokim stopniu bądź w bardzo wysokim stopniu.

W tabelach nr 4, 6, 7 oraz 8 w części dotyczącej oceny stopnia niebezpieczeństwa związanego z aktywnością dziecka, kolumna zatytułowana „procenty” zawiera sumę osób, które udzieliły odpowiedzi: w umiarkowanym stopniu, w wysokim stopniu i w stopniu bardzo wysokim. Pokazano oceny zarówno rodziców, jak i uczniów.

5.2.1. Problem przemocy i agresji w Internecie

Przemoc i agresja w Internecie badana była w różnych aspektach funkcjonowania dziecka w sieci — dziecka jako ofiary przemocy i dziecka jako agresora. Wyniki badań potwierdziły, że obraz wiedzy rodziców na temat agresji w Internecie, która dotyczy ich dziecka, jest niepełny. Okazało się, że uczniowie istotnie częściej deklarują fakt używania wobec nich wulgaryzmów, aniżeli sądzą rodzice; istotnie częściej potwierdzili fakt bycia obrażanymi w Internecie, aniżeli myślą rodzice; analogicznie, częściej od rodziców deklarują fakt bycia prowokowanym do konfliktu w Internecie czy fakt pojawiania się w sieci zachowań wobec nich agresywnych.

Badania wykazały, że rodzice nie mają pełnej świadomości, że ich dziecko używa częściej, aniżeli oni sądzą, słów wulgarnych; obrażają inne osoby; prowokują do konfliktu i częściej prezentują zachowania agresywne.

Tab. nr 1. Różnice między rodzicami i uczniami w ocenie kontaktu dzieci z treściami związanymi z przemocą i agresją

L.p.	treść pytania	procent		średnia ranga		U	Z	p
		rodzice	dzieci	rodzice	dzieci			
1	częstotliwość używania wobec dziecka słów wulgarnych w Internecie	72,5	80	32,53	48,48	481,000	-3,255	,001
2	częstotliwość używania słów wulgarnych w Internecie przez dziecko	65	85	29,94	51,06	377,500	-4,242	,0001
3	częstotliwość obrażania dziecka w Internecie	30	77,5	30,10	50,90	384,000	-4,297	,0001

L.p.	treść pytania	procent		średnia ranga		U	Z	p
		rodzice	dzieci	rodzice	dzieci			
4	częstotliwość obrażania innych osób w Internecie przez dziecko	27,5	67,5	31,10	49,90	424,000	-3,965	,0001
5	częstotliwość prowokowania dziecka do konfliktu w Internecie	22,5	72,5	30,10	50,90	384,000	-4,296	,0001
6	częstotliwość prowokowania przez dziecko do konfliktu inne osoby w Internecie	25	70	30,65	50,35	406,000	-4,176	,0001
7	częstotliwość zachowań agresywnych wobec dziecka w Internecie	12,5	65	29,79	51,21	371,500	-4,735	,0001
8	częstotliwość zachowań agresywnych dziecka wobec innych w Internecie	10	52,5	31,78	49,23	451,000	-4,109	,0001

(źródło: badania własne)

W zakresie wszystkich pytań w części dotyczącej przemocy i agresji w sieci, dzieci w większości (ponad 50%) zadeklarowały fakt wystąpienia danego zachowania z ich strony lub wobec nich. Rodzice zaś zdają się nie dostrzegać problemu. Wyjątkiem jest odpowiedź na pytanie pierwsze.

5.2.2. Kontakt z treściami niebezpiecznymi w sieci

Różnice w postrzeganiu przez rodziców i ich dzieci problemów związanych z dostępem do treści niebezpiecznych wystąpiły w zakresie częstotliwości dostępu do materiałów nakłaniających do spożywania alkoholu ($p < 0,05$), a także dostępu do materiałów nakłaniających do popełnienia samobójstwa ($p < 0,05$).

Tab. nr. 2. Różnice między rodzicami i uczniami w ocenie kontaktu dzieci z treściami niebezpiecznymi

L.p.	treść pytania	Procent		średnia ranga		U	Z	p
		rodzice	dzieci	rodzice	dzieci			
1	częstotliwość dostępu do materiałów nawołujących do nietolerancji wobec ludzi innej rasy, narodowości lub wyznania w Internecie	50	62,5	44,76	36,24	629,500	-1,747	,081
2	częstotliwość dostępu do materiałów nakłaniających do spożywania alkoholu w Internecie	52,5	67,5	34,39	46,61	555,500	-2,509	,012
3	częstotliwość dostępu do materiałów nakłaniających do zażywania narkotyków w Internecie	25	40	36,90	44,10	656,000	-1,682	,093
4	częstotliwość dostępu do materiałów nakłaniających do samouszkodzeń w Internecie	15	22,5	38,95	42,05	738,000	-,879	,379
5	częstotliwość dostępu do materiałów nakłaniających do popełnienia samobójstwa w Internecie	2,5	15	37,99	43,01	699,500	-1,975	,048

(źródło: badania własne)

W obu badanych przypadkach rodzice nie zdają sobie sprawy ze stanu faktycznego, nie mają świadomości na temat rzeczywistego zetknięcia się ich dzieci w Internecie z materiałami nakłaniającymi do spożywania alkoholu, a także z treściami nakłaniającymi do popełnienia samobójstwa. W odpowiedzi na dwa pierwsze pytania ponad 60% uczniów zadeklarowało wystąpienie danego zachowania z ich strony bądź ze strony innych osób, w przypadku 3 ostatnich pytań było to od 15% do 40%. Rodzice zaś w dużo mniejszym stopniu dostrzegają poszczególne rodzaje zagrożeń — od 2% do 52,5%.

5.2.3. Zagrożenia o charakterze seksualnym

Wyniki badań pokazały, że rodzice w pewnej mierze nie są świadomi zagrożeń tkwiących w sieci, a związanych ze sferą seksu.

Tab. nr 3. Różnice między rodzicami i uczniami w ocenie kontaktu dzieci z zagrożeniami o charakterze seksualnym

L.p.	treść pytania	procent		średnia ranga		U	Z	p
		rodzice	dzieci	rodzice	dzieci			
1	częstotliwość dostępu do treści pornograficznych w Internecie	37,5	47,5	36,56	44,44	642,500	-1,694	0,09
2	sytuacja, w której miał miejsce kontakt z pedofilem w Internecie	0	5	41,50	39,50	760,000	-1,423	0,15
3	częstotliwość udziału w sex-chatach w Internecie	2,5	10	38,98	42,03	739,000	-1,399	0,162
4	częstotliwość kontaktu z portalami o charakterze seksualnym w Internecie	20	30	37,70	43,30	688,000	-1,422	0,155
5	zakładanie konta na portalu o charakterze seksualnym w Internecie	5	5	40,50	40,50	800,000	0,000	1,000
6	częstotliwość publikacji zdjęć osób roznegliżowanych w Internecie	0	12,5	38,00	43,00	700,000	1,000	0,022

(źródło: badania własne)

Jak wskazują dane umieszczone w tabeli, uczniowie istotnie częściej aniżeli rodzice potwierdzili, iż publikowali zdjęcia osób roznegliżowanych. Aż 47,5% dzieci zadeklarowało dostęp do treści pornograficznych w sieci, 35% potwierdziło, że znalezienie się w sytuacji o charakterze seksualnym dotyczy również ich samych, 30% zadeklarowało kontakt z portalami o charakterze seksualnym. Rodzice nieadekwatnie do rzeczywistości oceniają poszczególne kategorie zachowań.

5.2.4. Ujawnianie swoich danych w sieci

Badania pozwoliły wyciągnąć wniosek, iż rodzice mają świadomość częstotliwości umieszczania i publikowania swoich danych w Internecie przez ich dzieci, o czym świadczy brak istotnych różnic w ocenie tego pytania między obiema grupami. Warto jednak zaznaczyć, że uczniowie widzą mniejsze aniżeli rodzice niebezpieczeństwo w umieszczaniu i publikowaniu swoich danych w Internecie.

Tab. nr 4. Różnice między rodzicami i uczniami w ocenie treści dotyczącej ujawniania przez dzieci swoich danych w sieci

L.p.	treść pytania	procent		średnia ranga		U	Z	p
		rodzice	dzieci	rodzice	dzieci			
1	częstotliwość umieszczania i publikowania swoich danych w Internecie	80	77,5	40,38	40,63	795,000	-0,051	0,959
2	ocena stopnia niebezpieczeństwa umieszczania i publikowania swoich danych w Internecie	92,5	75	49,70	31,30	432,000	-3,703	0,0001

(źródło: badania własne)

Tabela pokazuje, że 77,5% uczniów zadeklarowało, iż umieszcza swoje dane w Internecie, oraz 80% rodziców oceniło, iż ich dzieci umieszczają swoje dane w Internecie.

5.2.5. Internetowy hazard

Wyniki badań pozwoliły wyciągnąć wniosek, iż rodzice nie mają pełnego oglądu rzeczywistości związanej z uprawianiem przez ich dzieci internetowego hazardu. Uczniowie zadeklarowali istotnie częściej aniżeli rodzice, iż brali udział w hazardzie. Zatem, po raz kolejny ujawniło się, że rodzice nie kontrolują do końca zachowania swoich dzieci.

Tab. nr 5. Różnice między rodzicami i uczniami w ocenie kontaktu dzieci z internetowym hazardem treści

L.p.	treść pytania	procent		średnia ranga		U	Z	p
		rodzice	dzieci	rodzice	dzieci			
1	częstotliwość uprawiania internetowego hazardu	5	87,5	36,48	44,53	639,000	-2,496	0,013

(źródło: badania własne)

Z danych w tabeli wynika, że aż 87,5% dzieci uprawiało hazard w Internecie. Odpowiedzi rodziców pokazały, że tylko 5% z nich ma świadomość tego, że ich dzieci miały kontakt z internetowym hazardem.

5.2.6. Ściąganie plików

Analiza odpowiedzi na pytania o nielegalne ściąganie plików jednoznacznie wskazuje na fakt, że rodzice i w tym przypadku nie mają pełnej świadomości skali zjawiska, ale jednocześnie widzą w tym procederze większe zagrożenie aniżeli ich dzieci.

Tab. nr 6. Różnice między rodzicami i uczniami w ocenie aktywności dzieci polegającej na nielegalnym ściąganiu plików

L.p.	treść pytania	procent		średnia ranga		U	Z	p
		rodzice	dzieci	rodzice	dzieci			
1	częstotliwość nielegalnego ściągania plików z Internetu	70	80	32,61	48,39	484,500	-3,110	0,002
2	ocena stopnia niebezpieczeństwa nielegalnego ściągania plików z Internetu	47	27,5	54,06	26,94	257,500	-5,369	0,0001

(źródło: badania własne)

Odczytując dane procentowe, należy powiedzieć, iż aż 80% uczniów przyznało się że w różnym stopniu dokonało nielegalnego ściągania plików. Świadomość takiego procederu ma 70% rodziców.

5.2.7. Wirtualne znajomości

Uczniowie istotnie częściej zadeklarowali, iż mieli kontakt z osobą nieznaną osobiście, niż wynika to z wiedzy rodziców. Po raz kolejny okazało się, że rodzice nie kontrolują w pełni zachowania swoich dzieci. Podobnie ma się rzecz, gdy chodzi o eksperymentowanie z tożsamością w Internecie i korzystanie z portali społecznościowych. Rodzice w obu przypadkach nie wiedzą, jak często ich dzieci eksperymentują z tożsamością oraz korzystają z portali społecznościowych. Jednocześnie w przypadku każdej z trzech w/w kategorii to rodzice oceniają zagrożenie jako istotnie większe w porównaniu z ich dziećmi.

Tab. nr 7. Różnice między rodzicami i uczniami w ocenie aktywności dzieci związanej z nawiązywaniem wirtualnych znajomości

L.p.	treść pytania	procent		średnia ranga		U	Z	p
		rodzice	dzieci	rodzice	dzieci			
1	częstotliwość kontaktu z osobą nieznaną osobiście	77,5	95	33,45	47,55	518,000	-2,843	0,004
2	ocena stopnia niebezpieczeństwa kontaktowania się z osobami nieznanymi osobiście w Internecie	65	55	52,15	28,85	334,000	-4,668	0,0001
3	czy miało miejsce spotkanie twarzą w twarz z osobą poznaną w Internecie?	12,5	45	47,00	34,00	540,000	-3,191	0,001
4	ocena stopnia niebezpieczeństwa spotkania twarzą w twarz z osobą poznaną w Internecie	95	67,5	51,10	29,90	376,000	-4,229	0,0001
5	częstotliwość eksperymentowania z tożsamością w Internecie	27,5	50	35,56	45,44	602,500	-2,196	0,028
6	ocena stopnia niebezpieczeństwa eksperymentowania z tożsamością w Internecie	92,5	44,5	54,16	26,84	253,500	-5,408	0,0001

L.p.	treść pytania	procent		średnia ranga		U	Z	p
		rodzice	dzieci	rodzice	dzieci			
7	częstotliwość korzystania z portali społecznościowych w Internecie	97,5	95	32,43	48,58	477,000	-3,373	0,001
8	ocena stopnia niebezpieczeństwa korzystania z portali społecznościowych w Internecie	75	12,5	55,36	25,64	205,500	-5,962	0,0001

(źródło: badania własne)

Zastanawiający jest fakt, że rodzice istotnie częściej aniżeli ich dzieci deklarują, że miały one kontakt twarzą w twarz z osobą poznaną w Internecie i oczywiście sam fakt kontaktu z taką osobą stanowi w ich oczach większe zagrożenie, aniżeli według uczniów. Ponownie badania potwierdziły, że ocena rodziców jest nieadekwatna w stosunku do rzeczywistości związanej z aktywnością ich dzieci w sieci.

Niepokojący jest fakt, że 45% dzieci zadeklarowało, że spotkało się twarzą w twarz z osobą poznaną w Internecie, choć 67,5% całej grupy dzieci uważa, że spotkanie się z osobą poznaną w sieci jest zagrożeniem.

5.2.8. Korzystanie z patologicznych portali internetowych

Rodzice mają podobny ogląd sytuacji, co ich dzieci, w zakresie częstotliwości korzystania z patologicznych portali internetowych, choć widzą w tym większe zagrożenie. Odsetek dzieci, które korzystały z patologicznych portali internetowych wynosi aż 60%.

Tab. nr 8. Różnice między rodzicami i uczniami w ocenie częstotliwości korzystania przez dzieci z patologicznych portali internetowych

L.p.	treść pytania	procent		średnia ranga		U	Z	p
		rodzice	dzieci	rodzice	dzieci			
1	częstotliwość korzystania z patologicznych portali internetowych	57,5	60	39,04	41,96	741,000	-0,610	0,542

L.p.	treść pytania	procent		średnia ranga		U	Z	p
		rodzice	dzieci	rodzice	dzieci			
2	ocena stopnia niebezpieczeństwa korzystania z patologicznych portali internetowych	97,5	45	53,90	27,10	264,000	-5,391	0,0001

(źródło: badania własne)

5.2.9. Korzystanie z gier komputerowych online

Przeprowadzone badania pokazują, że rodzice mają świadomość czasu spędzanego przez ich dzieci na korzystaniu z gier komputerowych online. Okazało się, że aż 90% dzieci korzysta z gier komputerowych online.

Tab. nr 9. Różnice między rodzicami i dziećmi w ocenie częstotliwości korzystania przez dzieci z gier komputerowych online

L.p.	treść pytania	procent		średnia ranga		U	Z	p
		rodzice	dzieci	rodzice	dzieci			
1	częstotliwość grania w gry komputerowe online	87,5	90	36,51	44,49	640,500	-1,577	0,115

(źródło: badania własne)

6. PODSUMOWANIE

Reasumując: 80% uczniów ujawniło, że wobec nich używano słów wulgarnych w Internecie; 85% przyznało się do używania takich słów wobec innych; 77,5% zadeklarowało, że było obrażane w Internecie; 67,5% obrażało inne osoby; 72,5% przyznało, że było prowokowane do konfliktu; 70% dzieci przyznało, że prowokowały inne osoby do konfliktu; 65% ujawniło, że miały do czynienia z zachowaniami agresywnymi, zaś 52,5 % przyznało się do zachowań agresywnych wobec innych osób. Ponadto 15% zadeklarowało, że miały dostęp do materiałów nakłaniających do popełnienia samobójstwa; 22,5% miało dostęp do materiałów nakłaniających do samouszkodzeń; 40% przyznało, że miały dostęp do materiałów nakłaniających do zażywania narkotyków; 67,5% miało dostęp do materiałów nakłaniających do spożywania alkoholu; 62,5% przyznało, że miały dostęp do materiałów nawołujących do nietolerancji wobec ludzi innej rasy,

narodowości lub wyznania w Internecie. I kolejne dane: 47,5% miało dostęp do treści pornograficznych; 5% miało kontakt z pedofilem w Internecie; 10% brało udział w sex-czatach; 30% miało kontakt z portalami o charakterze seksualnym; 5% założyło konto na portalu o charakterze seksualnym, a 12,5% publikowało zdjęcia osób roznegliżowanych. Okazało się również, że 77,5% umieszcza i publikuje swoje dane; 87,5% uprawia hazard; 80% nielegalnie ściąga bądź ściągało pliki z Internetu; 95% korzysta z portali społecznościowych w Internecie; 50% eksperymentuje z tożsamością w Internecie; 45% spotkało się twarzą w twarz z osobą poznaną w Internecie; 95% kontaktowało się z osobą nieznaną osobiście; 90% dzieci korzysta z gier komputerowych online; dzieci w 60% zadeklarowały korzystanie z patologicznych portali internetowych.

Wyniki badań na pewno nie napawają optymizmem, w dużej mierze pokrywają się z wynikami badań wspomnianych wcześniej, a opisanych przez L. Kirwill. Nasuwa się kilka wniosków. Po pierwsze: gimnazjaliści zetknęli się ze wszystkimi kategoriami zagrożeń ujętych w ankiecie. Poza pytaniami ujętymi w kategorii: zagrożenia o charakterze seksualnym, ponad 50% uczniów w różnym stopniu deklarowała, że miała kontakt z poszczególnymi kategoriami zagrożeń. A zatem hipoteza H1 potwierdziła się.

Po drugie: wyniki badań zdemaskowały brak kontroli zachowania swoich dzieci ze strony rodziców, co stanowi potwierdzenie hipotezy H2. Interesujący jest fakt, że rodzice, nie mając kontroli nad zachowaniem swoich dzieci widzą o wiele większe niebezpieczeństwo w poszczególnych kategoriach zagrożeń.

Pozostaje odpowiedź na pytanie, dlaczego tak się dzieje? Można się domyślać, że przyczyn takiego stanu rzeczy jest wiele. Być może jedną z nich jest braku czasu poświęcanego dzieciom przez ich rodziców, dalej, brak świadomości na temat rzeczywistej aktywności dzieci w Internecie. Być może, w grę wchodzi również brak wiedzy na temat tego, w jaki sposób zapewnić dziecku bezpieczeństwo w sieci. Taka sytuacja nie usprawiedliwia rodziców, którzy są zobowiązani czuwać nad bezpieczeństwem własnych dzieci. Istnieje zatem potrzeba realizacji skutecznych programów profilaktycznych i edukacyjnych, których przykładem może być choćby międzynarodowy projekt „ABV4 Kids” (*The Virtual Anti-Bullying-Village for Kids and Teens*).

THE INTERNET AS A POTENTIAL RISK IN THE OPINION OF STUDENTS AND THEIR PARENTS

Summary

The article titled “The Internet as a Potential risk in the Opinion of Students and their Parents” presents the results of studies on the risks inherent in the Internet. It features a comparative analysis of children’s activity on the Net as seen by themselves and their parents. In this way it

was possible to identify areas in which parents have no real awareness of their children's activity on the Internet.

Keywords: risky behaviors on the Internet, Internet security

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: zachowania ryzykowne w sieci, bezpieczeństwo w Internecie

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

SEMINARE
t. 33 *2013* s. 241–250

RADOSŁAW A. GAWROŃSKI
UKSW, Warszawa

THE ITALIAN COHORT FROM CAESAREA DESCRIBED IN THE ACTS OF APOSTLES

The Acts of Apostles contain a statement, which mentions certain centurion *Cornelius*, who served in an Italian cohort, stationed at *Caesarea Maritima*, an administrative capital of the Roman province of Judea: Ἀνὴρ δὲ τις ἐν Καισαρείᾳ ὀνόματι Κορνήλιος, ἑκατοντάρχης ἐκ σπείρης τῆς καλουμένης Ἰταλικῆς — (There was a certain man in Caesarea called Cornelius, a centurion of the cohort, known as the Italian one)¹.

The passage in Acts is fraught with many interpretation problems. The author of the Acts was more interested in the fluid course of his narration than in describing the internal command structure of the roman army. Yet, some details are clear at first glance. Cornelius (“Κορνήλιος) was described as a junior commander, a centurion (ἑκατοντάρχης) of a unit called *speira* (literally ἐκ σπείρης). The word σπεῖρα (*speira*) in the Roman times was commonly used as a Greek equivalent for Latin *cohors*². The term also occurs in the New Testament to describe the unit which guarded Jesus at his trial and crucifixion³.

The next words describe the cohort as known as Italian (τῆς καλουμένης Ἰταλικῆς). That suggests an independent auxiliary unit of an Italian origin. The statement is somewhat confusing as in the early imperial times all recruits from Italy were Roman citizens and customarily served in legions or praetorian cohorts, not in the auxiliary units. Yet, in the age of the procurators no legion was permanently stationed in the province of Judea, therefore the author of the Acts had in mind not a legionary cohort, but an independent auxiliary unit. Sometimes an auxiliary unit was granted Roman citizenship en bloc, as a reward for its

¹ Acts 10,1. Author’s translation. According to the passage Cornelius was converted by the Apostle Peter.

² For example σπεῖρα τρίτης Ἰουδαίων mentioned by P.Mich. IX 568-9 is almost certainly identical with *coh(ors) III Iturae[o]ru[m]* in P.Mich.164; see also J. Spaul, *Cohors 2. The Evidence For and a Short History of the Auxiliary Infantry of The Roman Imperial Army*, British Archaeological Reports (BAR) International Series 841, Oxford 200, p. 446.

³ Mt 27,54; Mk 15,39; Lk 23,47. For the discussion of that terminology, see D. B. Saddington, *The Development of the Roman Auxiliary Forces from Caesar to Vespasian (49 B.C.–A.D. 79)*, Harare, Zimbabwe 1982, p. 51 and p. 211, note 114.

bravery and gallant behavior. Certainly that was not the case, as the cohort is literally described as “Italian”, i.e. recruited in Italy. However, we know that some small independent auxiliary units certainly were raised in Italy, especially during the reign of Augustus⁴. Therefore we can be sure that the Acts refer to a citizen cohort, originally raised in Italy, and then transferred to Judea⁵. If the passage is correct, the unit was present at *Caesarea* about AD 40.

The accuracy of the passage in question has been a subject of the hot debate. For example, Emil Shürer argued that the Roman army of the province of Judea, serving under the procurators, was composed only from one cavalry and five infantry units, raised in the capital of Samaria called *Sebaste*⁶. These units: one *ala* and five *cohortes Sebastenorum* were very useful against the rebellious indigenous populace because of their hatred against the Jews⁷. If that was the case there was no place for an Italian cohort in the province of Judea⁸. It has also been suggested that no Roman regular units were stationed in Herod Agrippa’s kingdom⁹ and that the relation about centurion Cornelius is at least “historically suspect”¹⁰.

1. THE *SEBASTENI*

First of all, we have to take a closer look on the testimonies dealing with the *Sebasteni* units. The careful examination of these sources would shed some

⁴ See J. Spaul, *Cohors...*, p. 19.

⁵ I.e. *cohors Italica civium romanorum*, for the reconstruction of details of the history of the unit, see M.P. Speidel, *The Roman Army In Judea Under the Procurators*, in: idem, *Roman Army Studies*, vol. 2 (*Mavors Roman Army Researches*; vol.8), Stuttgart 1992, p. 224ff = *Ancient Society* 13/14 1983/84, p. 233–240, see p. 233ff.

⁶ *Sebaste*, as its name indicates, was a Greek city, see A.H.M. Jones, *The Cities of Eastern Roman Provinces*, Oxford 1937, p. 211. Yet, there is a possibility, that these units were raised not from the Greek speaking citizens, but from the Aramaic speaking local population, see M. Sartre, *Wschód Rzymski. Prowincje i społeczeństwa prowincjonalne we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego w okresie od Augusta do Sewerów (31 r. p.n.e.–235 r. n.e.)* — a polish translation of: *l’Orient Romain. Provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d’Auguste aux Sévères (31 avant J.-C. — 235 après J.-C.)*, Wrocław 1997, p. 83. *Sebaste* was also populated by the descendants of Gallic, Germanic and Thracian mercenaries, hired by Herod The Great, see ibidem, p. 394.

⁷ See E. Shürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)* I, revised and edited by G. Vermes and F. Millar, Edinburgh 1973, p. 363ff. See also M.P. Speidel, *The Roman Army...*, p. 225=234.

⁸ In some occasions our sources mention only five auxiliary infantry units, cf. *Jos. Ant. Iud.* 19. 9.2. 366 and 20.6.1. If all of them were composed from the *Sebasteni*, there was no place for an Italian cohort.

⁹ R. M. Grant, *A Historical Introduction to the New Testament*, New York 1963, p. 145.

¹⁰ See, for example, arguments quoted in: J. Burke, *Studies In The Historicity of Acts*, at: <http://www.academia.edu/454431/Studies_In_The_Historicity_of_Acts>, note 47, (28-10-2012). For the opposite view, see D. B. Saddington, *The Development...*, p. 99.

light on the role of the army in the province of Judea and also would provide us with some useful information about the tasks fulfilled by the Italian cohort as well. And so, the *Sebasteni* were a part of the army of Herod the Great¹¹ and proved their loyalty towards the Romans in the events which occurred after the king's death¹². They were efficient, loyal and reliable. Moreover, their traditional antipathy against the Jews made them excellent policing troops, especially useful against riots. For example, according to Josephus' relation the ill-famed governor Pontius Pilatus once had taken money from the treasury of the Temple in Jerusalem and used it to pay for the work on an aqueduct. The "Antiquities of the Jews" contain a description of these events: "this roused the population to fury and when Pilate visited Jerusalem they surrounded him and shouted him down. But he had predicted the disturbance and had his soldiers mingle with the mob, wearing civilian clothing over their armor. They were given orders not to draw their swords but to use clubs against the Jews. Pilate then gave the orders and the Jews were clubbed. Many died from the blows while others were trampled to death as they fled in panic"¹³.

We should bear in mind that such ruthlessness, shown during the pacification of riots, was a normal practice of the time. And so, according to the Roman historian Suetonius, when the emperor Caligula was awoken by the noise made by the crowd, which gathered waiting for gladiatorial games, he send soldiers to club them¹⁴. Moreover, many tombstones from Rome and Caesarea in Mauretania depict Roman soldiers carrying wooden sticks or clubs¹⁵. Even the paramilitary police formations, called *diogmitoi*, customarily carried wooden clubs¹⁶. Yet, when we look closer on the Josephus' relation another interesting clue appears: the *Sebasteni* were able to mingle with the crowd. Therefore it is possible that the soldiers perfectly understood the Aramaic language, regardless their supposed

¹¹ See S. Rocca, *The Army of Herod the Great*, Oxford 2009, p. 10, 14, 16.

¹² Jos. BJ. 2. 3.4. 52–53: "The most efficient division, however, of those troops still adhered to the Romans, namely three thousands Sebastenians, under Rufus and Gratus, the latter commanding the royal infantry, the former the cavalry" — Translation H. St. J. Thackeray, *The Jewish War*, Books I–III, Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts 1959, p. 343.

¹³ Jos. Ant. Iud. 18. 3. 60–63. Translation after passage quoted in: T. Newark, *Age of Conquerors*, Hong Kong 2006, p. 8. The described event took place probably after autumn in AD 26 as Josephus a passage earlier (Ant. Iud. 18. 3. 55–63 parallel narration in BJ 2. 169–177) describes the Pilate's attempt of introducing the Roman military standards to Jerusalem. According to C.H. Kraeling, *The Episode of Roman Standards at Jerusalem*, HTR 35(1942), p. 262ff — the incident with the standards took place in autumn of AD 26 before the downfall of Sejanus, see also: Józef Flawiusz, *Dawne Dzieje Izraela, część 2*, Warszawa 1997, p. 785, note 66.

¹⁴ Cf. Suet. Cal. 26.

¹⁵ About the Roman soldiers serving as the policing force and the use of clubs during the pacification of riots, see M.P. Speidel, *The fustis as a Soldier's weapon*, Antiquités Africaines 29(1993), p. 137–149.

¹⁶ See G. Sumner, *Roman Military Clothing (1) 100 BC–AD 200*, Oxford 2002, p. 47.

Greek or Semitic origins. Perhaps that was their real value, which made them excellent policing troops.

And that was the way in which they were remembered. In several cases our sources explicitly mention the *Sebasteni* being used to pacify the indigenous population. These sources describe also the *Sebasteni* as a threat to the locals. For example, a passage in Josephus' "Antiquities of the Jews" focuses on deeds of procurator Cumanus, who governed the province in AD 48–52¹⁷. The Roman governor had to pacify the rebellious Galileans, who were angered by the acts of pure banditism, committed by the Samaritans. Being denied justice the Galileans took arms to take revenge: "When Cumanus heard of this action of theirs, he took the unit of cavalry from Sebaste, with four regiments of footmen, and armed the Samaritans, and marched out against the Jews, and caught them, and slew many of them, and took a great number of them alive"¹⁸. Of course, the unit described in Josephus' statement is the formidable *ala I Sebastenorum*, a Samaritan cavalry regiment, which served the Romans as "hammer of the Jews"¹⁹. It is also noteworthy that the unit played an active part in a bitter ethnic conflict, which caused so many problems in these times.

These ethnic tensions were a big trouble at *Caesarea Maritima*, then the administrative capital of the Roman province of Judea. According to Josephus, after the death of the King Herod Agrippa the 1st the Samaritan soldiers had taken the images of king's daughters to brothels and abused them in a sinister way²⁰. That incident almost caused the *Sebasteni* withdrawal to the other province, as the Emperor Claudius: "determined, in the first place, to send orders to Fadus, that he should chastise the inhabitants of Caesarea and Sebaste for those abuses they had offered to him that was deceased, and their madness towards his daughters that were still alive; and that he should remove that body of soldiers that were at Caesarea and Sebaste, with the five regiments, into Pontus, that they might do their military duty there; and that he should choose an equal number of soldiers out of the Roman legions that were in Syria, to supply their place. Yet were not those that had such orders actually removed; for by sending ambassadors to Claudius,

¹⁷ Cf. Józef Flawiusz, *Dawne Dzieje*..., p. 866, note 61.

¹⁸ Jos. Ant. Iud. 20.6.1. 122–3: "Κουμανός δὲ τῆς πράξεως εἰς αὐτὸν ἀφικομένης ἀναλαβὼν τὴν τῶν Σεβαστηνῶν ἴλην καὶ πεζῶν τέσσαρα τάγματα τοὺς τε Σαμαρεῖς καθοπλίσας ἐξῆλθεν ἐπὶ τοὺς Ἰουδαίους, καὶ συμβαλὼν πολλοὺς μὲν αὐτῶν ἀπέκτεινεν πλείους δὲ ζῶντας ἔλαβεν". Slightly changed translation after W. Winston, *The Works of Flavius Josephus*, New York and Melbourne 1878, p. 524. BJ 2. 12. 5. 236 contains similar relation: „Κουμανός δ' ἀναλαβὼν ἀπὸ τῆς Καισαρείας μίαν ἴλην ἰπέων καλουμένην Σεβαστηνῶν ἐξεβοήθει τοῖς πορθοῦμενοις καὶ τῶν περὶ τὸν Ἐλεάζαρον πολλοὺς μὲν συνέλαβεν, πλείστους δ' ἀπέκτεινεν — Cumanus taking with him from Caesarea a troop of cavalry known as Sebastenians now set off to the assistance of the victims of this ravages; he made prisoners of many of Eleazar's companions and killed yet a larger number — text and translation after H.St.J. Thackeray, *The Jewish*..., p. 416f.

¹⁹ About the unit, see D.B. Saddington, *The Development*..., s. 50, 133, 163.

²⁰ Jos. Ant. Iud. 19. 9.1. 354–360. These events took place in AD 44.

they mollified him, and got leave to abide in Judea still; and these were the very men that became the source of very great calamities to the Jews in after-times, and sowed the seeds of that war which began under Florus; whence it was that when Vespasian had subdued the country, he removed them out of his province, as we shall relate hereafter²¹.

As the withdrawal was cancelled the ethnic tensions were still growing at Caesarea. And so, in the other passage Josephus describes the position and acts of the garrison of the city. That fragment is crucial for our understanding of the complicated situation in Caesarea, therefore it should be quoted in full: “And now it was that a great sedition arose between the Jews that inhabited Caesarea, and the Syrians who dwelt there also, concerning their equal right to the privileges belonging to citizens; for the Jews claimed the preeminence, because Herod their king was the builder of Caesarea, and because he was by birth a Jew. Now the Syrians did not deny what was alleged about Herod; but they said that Caesarea was formerly called Strato’s Tower, and that then there was not one Jewish inhabitant. When the presidents of that country heard of these disorders, they caught the authors of them on both sides, and tormented them with stripes, and by that means put a stop to the disturbance for a time. But the Jewish citizens depending on their wealth, and on that account despising the Syrians, reproached them again, and hoped to provoke them by such reproaches. However, the Syrians, though they were inferior in wealth, yet valuing themselves highly on this account, that the greatest part of the Roman soldiers that were there were either of Caesarea or Sebaste, they also for some time used reproachful language to the Jews also; and thus it was, till at length they came to throwing stones at one another, and several were wounded, and fell on both sides, though still the Jews were the conquerors. But when Felix saw that this quarrel was become a kind of war, he came upon them on the sudden, and desired the Jews to desist; and when they refused so to do, he armed his soldiers, and sent them out upon them, and slew many of them, and took more of them alive, and permitted his soldiers to plunder some of the houses of the citizens, which were full of riches. Now those Jews that were more moderate, and of principal dignity among them, were afraid of themselves, and desired of Felix that he would sound a retreat to his soldiers, and spare them for the future, and afford them room for repentance for what they had done; and Felix was prevailed upon to do so²².

Surprisingly, the Sebasteni units had left not much epigraphical evidence, especially from the first century AD. For example, the *cohors I Sebastenorum* is recorded as serving in the Syrian province only in the Flavian times²³. Despite

²¹ Jos. Ant. Iud. 19. 9.2. 365–6 — translation after trans. W. Winston, *The Works...*, p. 517.

²² Jos. Ant. Iud. 20.7 175–177 trans. W. Winston, *The Works...*, p. 528.

²³ A *cohors I Sebastena* is mentioned as serving in Syria by a *diploma* dated to AD 7-IX-88, see CIL XVI 35; see also J. Spaul, *Cohors...*, p. 453.

Josephus' relation we have no other trace of its very existence. According to Josephus, the Sebasteni troops were removed from Judea when Vespasian became emperor²⁴.

When we look on the literary testimonies it becomes clear that the *Sebasteni* units were remembered by the Jews as ruthless pacification units. As a result, the majority of people living in Judea feared the Samaritans or looked on them with contempt at best. Hence, the parable of the good Samaritan, quoted in Luke's gospel²⁵, could have been quite a shock to Jesus' listeners! Not surprisingly, when Flavius Josephus wanted to build tension in his narration, he simply introduced on the stage the *Sebasteni* units. That is particularly true when the scenes of ruthless behavior are concerned. Moreover, as the *Sebasteni* have captured the imagination of the readers, there really was no need of mentioning the other units. But the silence in Josephus' works is not a proof of their inexistence. The story told by the other categories of evidence offers us a quite different picture. And so, the existence of the Italian cohort is epigraphically attested in Syria and Noricum for the reign of the emperor Domitian.

2. THE EVIDENCE FOR THE ITALIAN COHORT'S EXISTENCE

Thanks to the evidence, carefully collected by Michael P. Speidel²⁶, we can say that the Italian cohort, formed from the Roman citizens, certainly served in the Syria-Palestine region, under the Flavian emperors. A gravestone found at *Carnuntum* in present day Austria²⁷ mentions certain *Proculus*, son of *Rabilius*. The Inscription reads as follows:

Proculus / Rabili f(i)lius Col(l)ina tribu / Philadel(phia) mil(itavit) / optio coh(ortis) II / Italic(ae) c(ivium) R(omanorum) (centuria) Fa[us]/tini ex vexil(latione) sa/git(tariorum) exer(citus) Syriaci / stip(endiorum) VII vixit an(nos) / XXVI / Apuleius frate(r) / f(aciendum) c(uravit).

According to Speidel, *Proculus* was, as suggested by his *tribus*, a Roman citizen. Yet, he was born in *Philadelphia* (now Amman in present day Jordan) and probably received his Roman citizenship just after the enlistment. That was the standard practice of the Roman army, which customarily tended to enroll local recruits into the auxiliary units "no matter where the unit had been raised originally"²⁸. Certainly *Proculus* was born in Arabia in a family, which, judging

²⁴ See Jos. Ant. Iud. 19. 9.2. 365-6 quoted above and D.B. Saddington, *The Development....*, p. 163.

²⁵ Lk 20,29-37.

²⁶ Actually H. Dessau had suggested under ILS 9168 that probably the Italian cohort from the Acts 10 was the one mentioned in the inscription, his suspicions were given further support by M.P. Speidel, *The Roman Army....*, p. 226-227 = 235-236.

²⁷ See CIL III 13483a = ILS 9168 = CSIR I Österreich I 4, no. 553.

²⁸ See Speidel, *The Roman Army....*, p. 225-226 = 234-235.

from the name of his father, had not yet received the Roman citizenship²⁹. We even do not know when and where *Proculus* joined the second Italian cohort. Yet, there are some suggestions. Karl Strobel argues that *Proculus* died during the Danubian campaign of emperor Domitian, in the hard fighting against the Germanic tribes³⁰.

Such explanation is quite acceptable. We should bear in mind that another Arabian recruit, similarly named and also born in *Philadelphia*, probably died in the same campaign. A gravestone, found at Mainz in 1954, mentions certain Proclus, a guardsman of the emperor Domitian:

*Flavius Proclus / eq(ues) sing(ularis) Aug(usti) domo / [Phi?]/lodelphia sic!
an(norum) XX / [Stip(endiorum) ---/ h(ic) s(itus) e(st) h(eres) f(aciendum)]
c(uravit)*³¹

The practice of local enrollment of recruits may indicate that the cohort in question could have been active in the Syro-Palestine region some years earlier. It seems that somewhere during Domitian's reign some auxiliary units stationed in Syria received an influx of Arabian recruits. It is not a coincidence that the inscription from *Carnuntum* literally mentions a unit of archers (*vexillatio sagittariorum*). Also on the Mainz gravestone *Flavius Proclus* is depicted as a horse archer³². It quite probable that the Romans had recruited a group of Arabian archers from *Philadelphia*³³ and for curious reasons they had given them citizenship and even similar names as well. Nevertheless the process should be somehow connected with preparations and troop movement that preceded Domitian's campaign against the Germans. Some of these Arabian recruits found their way into the ranks of the Italian cohort. If that was the case the unit in question should have been active in Syria just before that time³⁴.

3. THE ETHNIC CLUE

Despite the existence of such evidence doubts were risen about the Italian cohort's presence at Caesarea around AD 40. It has been claimed that the unit mentioned by ILS 9168 was not an Italian cohort of the Acts and that such unit

²⁹ See *ibidem*.

³⁰ See K. Strobel, *Die Donaukriege Domitians*, Bonn 1989, p. 20–21; see also M. P. Speidel, *Riding for Caesar. The Roman Emperors' Horse Guards*, London 1994, p. 36.

³¹ W. von Pfeifer, *Neue römische Steine aus Mainz*, *Mainzer Zeitschrift* 54(1959), p. 41ff; M. Schleiermacher, *Römische Reitergrabsteine. Die kaiserzeitlichen Reliefs des triumphierenden Reiters*, Bonn 1984, p. 103–104; M. Junkelmann, *Die Reiter Roms*, Teil III: *Zubehör; Reitweise, Bewaffnung*, Mainz 1992, p. 164–165.

³² See M. Schleiermacher, *Römische....*, p. 103.

³³ See M.P. Speidel, *Riding....*, p. 36.

³⁴ *A cohors II Flavia civium Romanorum* is mentioned as serving in Syria by a *diploma* dated to AD 7-IX-88, see CIL XVI 35; see also J. Spaul, *Cohors....*, p. 29.

“did not exist or was a later Syrian unit displaced to a different place and earlier time”³⁵. It seems that the main problem was caused by the existence of evidence for the local recruitment. As the analyzed evidence points only to the Arabian archers as the members of the unit in question, then where was the place for Italians?

We should remember that local recruitment was a standard practice of the time³⁶ and even the legions were recruited in that way. Yet, it is quite possible that in the case of the Italian cohort the practice could have been different³⁷. At that point we have to recall a passage which describes the complicated situation in Caesarea before the outbreak of revolt in AD 66: “on the following day, which was a Sabbath, when the Jews assembled at the Synagogue, they found that one of the Caesarean mischief makers had placed beside the entrance a pot, turned bottom upwards upon which he was sacrificing birds. This spectacle of what they considered an outrage upon their laws and a desecration of the spot enraged the Jews beyond endurance. The steady-going and peaceable members of the congregation were in favour of immediate recourse to the authorities; but the factious folk and the passionate youth were burning for a fight. The Caesarean party, on their side, stood prepared for action, for they had, by a concerted plan, sent the man on to the mock sacrifice; and so they soon came to blows. Jucundus, the cavalry commander commissioned to intervene, came up, removed the pot and endeavoured to quell the riot, but was unable to cope with the violence of the Caesareans”³⁸.

It is quite possible that in such specific conditions, where ethnic tensions between Greek and Jewish communities were a serious problem, the Roman governors needed a unit, which was perfectly impartial. The Italian cohort offered a perfect solution for that problem, as the Italian recruits were not involved in the conflict. If that was the case, the Italian cohort acted as an ancient equivalent of modern peace keeping forces. In that case the Italian cohort could have

³⁵ See *The Impact of the Roman Army (200 B.C.–A.D. 476): Economic, Social, Political, Religious and Cultural Aspects: Proceedings of the Sixth Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B.C.–A.D. 476), Capri, Italy, March 29–April 2, 2005*, eds. L. de Blois, E. Lo Cascio, Leiden 2007, p. 412 (*non vidi* quoted after J. Burke, *Studies In...*, see esp. note 48).

³⁶ In places like Egypt local recruits were eligible for the service in legions and were given citizenship on enlistment, see ILS 2483; see also R. Cowan, *Roman Legionary 58 BC–AD 69*, Oxford 2003, p. 11.

³⁷ As was in the case of oriental archers, which were customarily recruited in the Levant and served on the all frontiers of the empire despite their eastern ethnic origins, see J. C. N. Coulston, *Roman Archery Equipment*, in: *The Production and Distribution of Roman Military Equipment. Proceedings of the Second Roman Military Equipment Seminar*, ed. M.C. Bishop, BAR International Series 275, Oxford 1985, p. 295–298.

³⁸ BJ 2. 14. 5. 289–292 — translation after H.St.J. Thackeray, *The Jewish.....*, p. 436–437.

switched to the local recruitment pattern later, perhaps during the Jewish uprising in AD 66.

That assumption would also offer an useful explanation of the silence present in the other sources. We have to bear in mind that centurion Cornelius from the Acts was described as a honest and pious man³⁹. We even can speculate that the whole Italian cohort, being the only one impartial unit at the place, had also enjoyed a good reputation inside the Jewish community. If that was the case, it was natural, for writers like Josephus, to omit their involvement in ruthless pacifications. Josephus, being a votary adherent of the Romans, in first his enemies and then his protectors, simply preferred to besmirch the hated Sebastenians.

We should also remember that the information given by the Acts of Apostles proved to be surprisingly correct when the other Roman units of the province are described. And so, the last parts of the Acts deal with arrestment and trial of St. Paul. The unit, which was responsible for transferring of St. Paul from Caesarea to Rome was called *cohors Augusta*: “They handled Paul and some other prisoners over to a centurion named Julius of the Augustan cohort (literally: ἑκατοντάρχη ὀνόματι Ἰουλίῳ σπειρῆς Σεβαστῆς⁴⁰). An inscription found in Hauran mountains near the present Syrian and Jordanian border is the clear evidence for the unit’s building activities⁴¹. Therefore it is certain that the author of the Acts was quite familiar with the military situation in Judea.

The general conclusion is that the information about the presence of Italian cohort at Caesarea cannot be dismissed with ease. The Italian cohort was active in the area in the Flavian times and could have been transferred to the province of Judea somewhat earlier. The reason for the transfer was simple: the Roman authorities needed a unit, whose recruits were not involved in ethnic quarrels, which were a real problem in the place. Therefore the statement in Acts offers us a rare glimpse on the unusual activities of the Roman army. By the eyes of our imagination we can see the Italian cohort involved in peace keeping duties. If that was the case, the activities performed by the Roman army looked more “modern” than we even had suspected.

³⁹ See Acts 10.

⁴⁰ Acts 27.1. Translation after M.P. Speidel, *The Roman Army...*, p. 228 = 237.

⁴¹ See AE 1925, 121 and M. Dunand, *Le Musée de Sueda. Inscriptions et monuments figurés*, Paris 1934, no. 168. The inscriptions reads as follows: Σι..... ιος..../Λούκιος Ὀβούλνιος / ἑκατοντάρχης σπειρῆς / Αὐγούστης παρεκολούθησα τῷ ἔργῳ (ἔτους) ηκ' τοῦ ζι' / (ἔτους) ηκ' Βασιλέως μεγάλου Μάρκου Ἰουλίου Ἀγρίππα κυρίου Φιλοκαίσαρος Εὐ/σεβοῦς καὶ Φιλορωμαίου τ[οῦ] — Lucius Obulnius, centurion of the *cohors Augusta* took care of this work. Year 28. Year 28 of the great king Marcus Julius Agrippa, the Lord, friend of the emperor, pious, friend of the Romans (quoted after M.P. Speidel, *The Roman Army...*, p. 229 = 238). The inscription can be dated to AD 84 or AD 89. Yet, the unit could have been active in the province earlier, see *ibidem*, p. 228–9 = 237–8.

THE ITALIAN COHORT FROM CAESAREA DESCRIBED
IN THE ACTS OF THE APOSTLES

Summary

The author examines the credibility of the Acts of the Apostles' testimony about the centurion Cornelius and the Italian Cohort from *Caesarea Maritima*. The analysis of written sources and epigraphic data indicates that the presence of an Italian cohort at Caesarea was not a coincidence. This troop performed a function quite unusual for the Roman army, being a sort of "peace-keeping force" preventing the escalation of the conflict between the Greeks and the Jews.

Keywords: Italian Cohort, Acts of the Apostles, Greeks and Jews, Caesarea, Cornelius the Centurion

ITALSKA KOHORTA Z CEZAREI OPISANA
W DZIEJACH APOSTOLSKICH

Abstrakt

Opierając się na przekazie Dziejów Apostolskich o centurionie Korneliuszu i italskiej kohorcie, stacjonującej w Cezarei Nadmorskiej, autor bada wiarygodność tego świadectwa. Z analizy źródeł pisanych i danych epigraficznych wynika, że obecność italskiej kohorty w Cezarei nie była dziełem przypadku. Oddział ten pełnił tam dość nietypową, jak na armię rzymską, funkcję — był rodzajem „sił rozjemczych” i miał uniemożliwić eskalację konfliktu pomiędzy Grekami i Żydami.

Nota o Autorze: dr Radosław Gawroński — adiunkt w Instytucie Archeologii UKSW. Zajmuje się historią armii rzymskiej.

Słowa kluczowe: italska kohorta, Dzieje Apostolskie, Grecy i Żydzi, Cezarea, centurion Korneliusz

Ks. TADEUSZ KOŁOSOWSKI SDB
UKSW, Warszawa

ETYCZNO-ANTROPOLOGICZNE ASPEKTY ABORCJI
W ŚWIETLE WYBRANYCH DZIEŁ
ANTYCZNEJ LITERATURY GRECJI I RZYMU

1. ZJAWISKO ABORCJI W STAROŻYTNEJ GRECJI I RZYMIE

W starożytności aborcja była faktem. Występowała ona również w starożytnej Grecji i Rzymie. Sokrates, syn akuszerki, mówiąc o pracy położnych, stwierdza: „Czyż nie jest prawdą, że również położne, podając leki i śpiewając piosenki, mogą wywoływać bóle, osłabiać je, jeśli chcą, oraz dokonywać trudnych porodów, a jeśli nowa istota wydaje się być bliska poronienia, dokonują poronienia”¹. Użyte w tym tekście greckie słowo ἀμβλίσκειν oznacza „poronić”, „dokonać poronienia”. Ciekawą wzmiankę na temat zjawiska przerywania ciąży można znaleźć także w jednej z tragedii Eurypidesa, *Andromacha*. Tytułowa bohaterka zapewnia swego męża Menelaosa, że nie podawała jego córce żadnych środków poronnych²: „Jeśli bowiem podawałyśmy twej córce leki i spowodowałyśmy poronienie jej łona [...]”³. Użyty w tym zdaniu czasownik ἐξαμβλόω oznacza „wywołać poronienie”. Zarówno wypowiedź Sokratesa, jak i fragment dzieła wybitnego greckiego tragika wskazują na jedno: w starożytnej Grecji przerywanie ciąży było zjawiskiem oczywistym.

To samo dotyczy Cesarstwa Rzymskiego, a wiele na to świadectw można znaleźć w literaturze łacińskiej. Juwenalis w jednej z satyr mówi o wielu sztucznych poronieniach płodów poczętych przez Julię z cesarzem Domicjanem⁴. O postawie Domicjana w tym względzie informuje także Swetoniusz w *Vitae*

¹ Plato, *Teaitetus* 149d: ἐπάδουσαι δύνανται ἐγείρειν τε τὰς ὠδῖνας καὶ μαλθακωτέρας ἂν βούλωνται ποιεῖν, καὶ τίκτειν τε δὴ τὰς δυστοκούσας, καὶ ἂν νέον ὄν δόξη ἀμβλίσκειν, ἀμβλίσκουσιν.

² Por. S. Longosz, *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży*, *Vox Patrum* 5(1985)8–9, s. 236.

³ Eurypides, *Andromacha* 355–360: ἡμεῖς γὰρ εἰ σὴν παῖδα φαρμακεύομεν καὶ νηδὺν ἐξαμβλοῦμεν [...].

⁴ Iuvenalis, *Satura* II, 29–33: *cum tot abortiuis fecundam Iulia uulvam solueret* [...]. Por. S. Longosz, *Ojcowie Kościoła ...*, s. 242.

Caesarum: „Wkrótce po śmierci jej ojca i męża, rozmiłował się w niej gorąco i jawnie. Sam stał się przyczyną jej śmierci, gdyż zmusił ją do usunięcia płodu (*abigere conceptum*), poczętego z jego przyczyny”⁵. Podobne świadectwo znajduje się także w jednym z listów Pliniusza Młodsze⁶. Również historyk Tacyt wspomina, jak cesarz Neron, chcąc się pozbyć Oktawii, która była jego prawowitą żoną, oskarżył ją między innymi o aborcję (*abigere partum*), chociaż wcześniej zarzucał jej bezpłodność⁷. Również komediopisarz Plaut w jednej ze swych komedii mówi o kobiecie, która ukrywała się przed mężczyzną, by ten nie zmusił jej do przerwania ciąży (*abortioni operam*) i uśmiercenia w ten sposób dziecka⁸. Wreszcie Marcus Tullius Cicero w jednej ze swoich mów obrończych wspomina, że niejaki Opianikkus wypłacił jednej z kobiet pieniądze jako zapłatę za spędzenie płodu (*merces abortionis*)⁹.

Skoro zarówno w starożytnej Grecji, jak i Rzymie aborcja była faktem, rodzą się pytania, jak te antyczne społeczeństwa oceniały to zjawisko pod względem moralnym? Czy przerwanie ciąży uważano za dopuszczalne, czy też wręcz przeciwnie jako karygodną zbrodnię? Należy postawić jeszcze jedno istotne pytanie, które ma wymiar antropologiczny: Czy ludzie antyku uznawali ludzki płód za pełnego człowieka, który posiada zarówno ciało, jak i duszę. A jeśli tak, to w jakim momencie dochodzi do animacji płodu? Jakie świadectwa w tym względzie przynosi klasyczna literatura grecka i rzymska? Niniejsze opracowanie podejmuje analizę wybranych dzieł i poglądów ich autorów pod tym właśnie kątem.

2. LITERATURA GRECKA

Pierwszym autorem, którego poglądy na temat aborcji zostaną teraz przedstawione, jest Ajschylos. W tragedii *Eumenidy* przedstawiony przez poetę Apollon Delficki odpędza od swego proroczego przybytku Erynię, zalecając jej iść do otchłani największych kaźni i męczarni, gdzie przebywają mordercy, oszuści, „trzebiciele” chłopców i kobiety, które przerywają ciążę¹⁰: „Wara wam od tych świętych murów! Wasze miejsce tam, gdzie krwawe sprawują sądy, gdzie

⁵ Svetonius Tranquillus, *Vitae Caesarum. Domitianus* 22: *mox patre ac uiro orbatam ardentissime palamque dilexit, ut etiam causa mortis extiterit coactae conceptum a se abigere.*

⁶ Plinius Caecilius Secundus, *Epistulae* IV,11,6: *Nec minore scelere quam quod ulcisci uidebatur, absentem inauditamque damnauit incesti, cum ipse fratris filiam incesto non polluisset solum uerum etiam occidisset; nam uidua abortu periit.*

⁷ Tacitus, *Annales* XIV, 63: *At Nero praefectum in spem sociandae classis corruptum et incusatae paulo ante sterilitatis oblitus, abactos partus conscientia libidinum, eaque sibi comperta edicto memorat insulaque Pandateria Octaviam claudit.* Por. także S. Longosz, *Ojcowie Kościola...*, s. 242.

⁸ Plautus, *Truculentus* 200–201: *Celabat metuebatque te, ne tu sibi persuaderes, ut abortioni operam daret puerumque ut enicaret.*

⁹ Por. Cicero, *Oratio pro Cluento Avito* 12,34.

¹⁰ Por. S. Longosz, *Ojcowie Kościola...*, s. 235–236.

padają ścięte głowy, gdzie oczy wylupiają, gdzie się zabija dziecię w łonie matki, gdzie się praktykuje okrutną kastrację”¹¹. Użyty w tekście greckim termin ἀποφορᾶι już od czasów Hipokratesa używany był na oznaczenie sztucznego przerywania ciąży¹². Ajschylosowi aborcja jawi się więc jako zniszczenie życia dziecka, zabójstwo, które zasługuje na krwawy osąd i karę piekła.

Jaki jest z kolei pogląd Platona na przerywanie ciąży? Temu wybitnemu filozofowi należy przede wszystkim postawić pytanie o status ludzkiego płodu. Czy jest on w pełni człowiekiem? Czy posiada już ciało i duszę? Platon bowiem jako pierwszy w historii filozofii wypracował całościową koncepcję osoby ludzkiej oraz podał obszerną naukę o duchowym jej pierwiastku, jakim jest dusza.

Wydaje się, że Platon uważał, iż embrion posiada w sobie pierwiastek duchowy, który przybywa ze świata idei¹³. Takie stanowisko Platona zdaje się potwierdzać Tertulian, który w dziele *De anima* stwierdza: „Tenże [Platon] [...], każe uważać, by przez nieodpowiednie spółkowanie nie uszkodzić nasienia, bo mogłoby się to odbić ujemnie zarówno na ciele, jak na duszy dziecka”¹⁴. W okresie prenatalnym istnieje więc w człowieku jakiś pierwiastek duchowy. Obserwację Tertuliana zdaje się potwierdzać sam Platon w dialogu *Uczta*: „W zapłodnieniu jest jakiś pierwiastek wiekuisty, nieśmiertelny, o ile to być może w istotach śmiertelnych. A przecież, wobec tego, na cośmy się zgodzili, musi człowiek i nieśmiertelności pragnąć, jeżeli przedmiotem miłości jest wieczne posiadanie dobra. Więc wynika to rzeczywiście z naszych rozważań, że się Eros i do nieśmiertelności odnosi”¹⁵. Z tego zdania wynika, że według Platona płód ma już w sobie duszę nieśmiertelną. Ponadto z tego tekstu zdaje się wynikać, że Platon uważa, iż dusza ludzka przekazywana jest w akcie seksualnym przez mężczyznę, byłby więc wyznawcą traducjanizmu. Za tą tezę mogłoby świadczyć przekonanie Platona, iż rola kobiety w akcie poczęcia jest receptywna: kobieta przyjmuje nasienie do swego łona i stwarza warunki do jego rozwoju. Miejscem wzrostu nowego człowieka jest macica, którą Platon przyrównuje do gleby (przyjmują-

¹¹ Ajschylos, *Eumenidy* 185–190: οὗτοι δόμοισι τοῖσδε χρίμπεσθαι πρέπει, ἀλλ’ οὗ καραμιστήρες ὀφθαλμωρῶχοι δίκαι σφαγαί τε, σπέρματός τ’ ἀποφορᾶι παίδων κακοῦται χλοῦνις, ἢ δ’ ἀκρωνίαί λευσμοί τε, καὶ μύζουσιν οἰκτισμὸν πολὺν ὑπὸ ῥάχιν παγέντες. Por. także E. Nardi, *Procurato aborto nel mondo greco romano*, Milano 1971, s. 49–52; S. Longosz, *Ojcowie Kościoła...*, s. 236.

¹² Por. F. Dölger, *Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike*, *Antike und Christentum* 4(1933), s. 16–18; S. Longosz, *Ojcowie Kościoła...*, s. 236.

¹³ Por. A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009, s. 96.

¹⁴ Tertulian, *De anima* 25: *At idem [Plato] [...] monens cauere, ne uitiatio seminis ex aliqua uilitate concubitus labem corpori et animae supparet, [...]*.

¹⁵ Platon, *Uczta*, 206e–207a: Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. τί δὴ οὖν τῆς γεννήσεως; ὅτι ἀειγενές ἐστὶ καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῶ ἢ γέννησις. ἅθα βασίας δὲ ἀναγκαῖον ἐπιθυμεῖν μετὰ ἀγαθοῦ ἐκ τῶν ὁμολογημένων, εἴπερ τοῦ ἀγαθοῦ ἑαυτῶ εἶναι ἀεὶ ἔρωσ ἐστίν. ἀναγκαῖον δὴ ἐκ τούτου τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι.

cej nasienie). To właśnie w macicy — według niego — następuje zapłodnienie. I właśnie w procesie zapłodnienia przekazywany jest embrionowi jakiś element nieśmiertelny. Zdaniem Andrzeja Muszali, trudno jest jednak dziś jednoznacznie odpowiedzieć, czy Platon utożsamiał to rzeczywiście z tym, co obecnie określa się mianem „animacji równoczesnej”. Teza ta według badacza pozostaje bardziej w sferze domysłów, jakkolwiek nie jest pozbawiona podstaw¹⁶. Dla Platona, jak zauważa Pseudo-Plutarch, „embrion jest bytem żywym; i rzeczywiście — przemieszcza się w łonie matki i odżywia”¹⁷.

Skoro Platon zakładał, że płód jest istotą cielesno-duchową, to jaki w takim razie jest jego stosunek do aborcji? Otóż Platon, nie tylko że w pewnych sytuacjach zakłada aborcję, a nawet uśmiercanie dzieci po urodzeniu, ale wręcz ją czasami nakazuje.

Taki jego pogląd zdaje się wynikać przede wszystkim z jego doktryny polityczno-społecznej, którą wyłożył w dwu swoich dziełach, mianowicie *Państwo* i *Prawa*. Filozof w swojej doktrynie polityczno-społecznej przeciwstawił ludzi wybranych zwykłemu szaremu tłumowi. Tylko ci pierwsi, ćwicząc się w dialektyce i cnocie, zdolni są do poznania idei i sprawowania rządów nad żyjącym złudzeniami tłumem. Zgodnie z tym, państwo idealne winno obejmować dwie klasy ludzi: rządzących i rządzonych. Pierwsza, nazwana strażą państwa, rozpada się z kolei na rządców i wojowników, czyli obrońców; druga — to klasa pracująca i wytwarzająca dla całej społeczności środki do zaspokajania potrzeb.

Doborowi ludzi do klasy stróżów prawa miał służyć system wychowania. Przywiązując do wychowania bardzo wielkie znaczenie, Platon wysunął postulat przymusowego publicznego wychowania obywateli. Należyte wychowanie i wykształcenie stróżów państwa spowodowałoby, że — zgodnie z przysłowiem — wszystko stałoby się wspólne między przyjaciółmi. Na zasadach wspólności opierałoby się całe życie członków tej klasy. Nie byłoby tam ani własności prywatnej, ani indywidualnej rodziny. Kobiety zyskałyby równouprawnienie z mężczyznami. Wszystkie kobiety miałyby żyć wspólnie ze wszystkimi mężczyznami. Nie byłoby im wolno mieszkać ani odżywiać się osobno. Pary małżeńskie byłyby dobierane przymusowo na czas określony pod kątem uzyskania jak najdoskonalszego potomstwa. Dzieci, spośród których słabsze ulegałyby zgładzeniu, przebywałyby w publicznych zakładach, gdzie byłyby wychowywane na wojowników i filozofów. Uważane za wspólną własność państwa, nie znałyby swoich rodziców. W ten sposób całe społeczeństwo spajałaby miłość rodzinna: wszystkie dzieci kochałyby dorosłych jak rodziców, a dorośli miłowaliby całą młodzież jak swe własne dzieci. System ten odznacza się niezwykłą surowością. Polega na odgórnym ustalaniu wszystkiego: wierzeń religijnych, literatury, obcowania

¹⁶ Por. A. Muszala, *Embrion ludzki ...*, s. 97–98.

¹⁷ Pseudo-Plutarque, *Opinions des philosophes*, V, 15, cyt. za A. Muszala, *Embrion ludzki...*, s. 98.

plciowego, sposobu odżywiania się, instrumentów muzycznych, a nawet melodii i tonacji muzycznych, zabaw itd.

W świetle poglądów Platona na państwo staje się zrozumiałe jego stanowisko w kwestii aborcji. Widział on miejsce dla aborcji w życiu społecznym. Władza państwa miała prawo regulować liczbę dzieci, które miały być jak najlepsze i jak najsilniejsze. W *Leges* Platon napisał: „Młodej małżonce i młodemu małżonkowi musi przede wszystkim leżeć na sercu, ażeby możliwie najpiękniejsze i najlepsze dzieci przekazać państwu”¹⁸. A oto los, jaki Platon przewidywał dla dzieci, które urodziły się słabe: „Dzieci tych gorszych, gdyby się tym innym jakieś ułomne urodziło, to też w jakimś miejscu, o którym się nie mówi i nie bardzo wiadomo, gdzie by ono było, ukryć jak należy”¹⁹. Mając na względzie kontrolę nad liczbą ludności w państwie, Platon przekonuje: „We wszystkich tych wypadkach najwyższa nasza i najdosłojniejsza władza będzie musiała rozważyć, co trzeba zrobić, gdy jest zbyt wielka lub zbyt mała ilość dzieci, i znaleźć sposób, żeby utrzymała się niezmiennie owa liczba pięciu tysięcy czterdziestu domów. Sposobów jest wiele, bo można i na zmniejszenie się płodności wpływać, jeżeli jest zbyt obfita, i odwrotnie, na zwiększenie się liczby urodzin”²⁰.

Sposobem na zmniejszenie płodności była dla Platona również aborcja, a nawet zabójstwo narodzonego już dziecka. W dziele *Państwo* pisze wyraźnie: „Kobiety i mężczyźni poza latami rozplodu [...] będą mieli rozkaz starać się, żeby najlepiej ani jeden owoc takiego stosunku nie ujrzał światła dziennego, jeśliby się załagał [...]. Gdyby jednak na świat przyszedł jakoś wbrew usiłowaniom, to położyć to gdzieś tak, żeby nie było pożywienia dla niego”²¹.

W świetle takiego poglądu Platona w kwestii aborcji, rodzi się jedno ważne pytanie: jak mógł on pogodzić takie stanowisko z uznawaniem animacji płodu ludzkiego? Próbą odpowiedzi na to pytanie może być hipoteza, jaką stawia ks. Andrzej Muszala, w której próbuje on wytłumaczyć stanowisko Platona w świetle jego przekonania o dualizmie między materią a duchem oraz poglądu o preegzystencji i metempsychozy dusz: „[...] można się tu pokusić o postawienie dość śmiałej hipotezy — przerywanie ciąży było, w myśl platońskiego

¹⁸ Plato, *Leges* VI, 783d: Νύμφην χρη̄ διανοεῖσθαι καὶ νυμφίον ὡς ὅτι καλλίστους καὶ ἀρίστους εἰς δύναμιν ἀποδειξομένους παῖδας τῇ πόλει.

¹⁹ Plato, *Respublica* V 9,461 bc.

²⁰ Plato, *Leges* V 740 d: πάντων τούτων ἀρχὴν ἦν ἂν θώμεθα μεγίστην καὶ τιμωτάτην, αὕτη σκεψαμένη τί χρη̄ χρη̄σθαι τοῖς περιγενομένοις ἢ τοῖς ἐλλείπουσι, πορίζετω μηχανὴν ὅτι μάλιστα ὅπως αἱ πεντακισχίλια καὶ τετταράκοντα οἰκήσεις αἰεὶ μόνον ἔσονται. μηχαναὶ δ' εἰσὶν πολλαί· καὶ γὰρ ἐπισχέσεις.

²¹ Plato, *Respublica* V 9,461 bc: Ὅταν δὲ δὴ οἶμαι αἱ τε γυναῖκες καὶ οἱ ἄνδρες τοῦ γεννᾶν ἐκβῶσι τὴν ἡλικίαν, ἀφήσομέν που ἐλευθέρους αὐτοὺς συγγίγνεσθαι ᾧ ἂν ἐθέλωσι, πλὴν θυγατρὶ καὶ μητρὶ καὶ ταῖς τῶν θυγατέρων παισὶ καὶ ταῖς ἄνω μητρὸς, καὶ γυναῖκας αὐτὴν πλὴν υἱεὶ καὶ πατρὶ καὶ τοῖς τούτων εἰς τὸ κάτω καὶ ἐπὶ τὸ ἄνω, καὶ ταῦτά γ' ἤδη πάντα διακελευσάμενοι προθυμείσθαι μάλιστα μὲν μὴδ' εἰς φῶς ἐκφέρειν κῆμα μὴδέ γ' ἔν, ἐὰν γένηται, ἐὰν δὲ τι βιάσηται, οὕτω τιθέναι, ὡς οὐκ οὕσης τροφῆς τῷ τοιούτῳ.

dualizmu i opozycyjności pierwiastka materialnego i duchowego, dość logiczne. Platon zakładał preegzystencję dusz i ich metempsychozę; dusze nie giną, a jedynie wcielają się w następne formy organiczne. Zniszczenie ciała ludzkiego nie oznacza zatem kresu istnienia duszy; od tego momentu znajduje sobie ona inne ciało, być może nawet bardziej odpowiednie i lepiej uformowane, w którym nadal prowadzi swoją egzystencję. Co więcej, skoro ciało jest dla duszy ciężarem, a związek z nim poniżeniem — to wyzwolenie z jego więzów jeszcze przed narodzeniem może okazać się dla duszy zbawienne. Istnieje wówczas możliwość, że zostanie ona wyzwolona z uciążliwej tułaczki po świecie materialnym i ostatecznie przeniesiona do świata idei. W takim świetle można zrozumieć, że Platon nie sprzeciwiał się zabiegom spędzania płodu ludzkiego²².

Przyjdzie teraz rozważyć, jak przedstawia się kwestia przerywania ciąży u Arystotelesa. Wypada rozpocząć od antropologii Stagiryty. Arystoteles bowiem jako pierwszy wypracował kompletną koncepcję animacji ludzkiego embrionu, która wywarła olbrzymi wpływ na refleksję filozoficzno-teologiczną następnych kilkunastu wieków²³.

By należycie zrozumieć tę koncepcję, należy przypomnieć podstawowe założenia Arystotelesowskiej metafizyki. Przyjmuje on dwie pary kategorii metafizycznych, które stanowią fundament opisu wszystkich bytów. Pierwszą z nich jest «materia — forma» (gr. ὕλη — μορφή). Materia stanowi budulec, na bazie którego możliwe jest ukształtowanie („u-formowanie”) jakiegoś konkretnego przedmiotu. Np. blok marmurowy jest materią, z którego rzeźbiarz może wydobyc jakiś kształt: posąg, kolumnę, obelisk. Według Arystotelesa, nie istnieje jednak materia zupełnie nieuformowana; zawsze posiada ona jakiś kształt, który potem może być zmieniony. Przekształcanie rzeczywistości, a tym samym rozwój świata, polega na przechodzeniu jednych form w drugie; materia może utracić swoją poprzednią formę i stać się przekształcona w coś innego.

Drugą parę kluczowych kategorii metafizycznych stanowi para «możność — akt» (δύναμις — ἐνέργεια). Coś może być czymś potencjalnie (byt w możliwości), choć nie jest jeszcze tym aktualnie (czyli nie jest jeszcze bytem w akcie), np. blok marmuru (byt w możliwości) może kiedyś stać się posągiem (bytem w akcie), lub dziecko jest potencjalnym dorosłym, tzn. jest już dorosłym w możliwości, choć nie jest jeszcze nim aktualnie²⁴.

W świetle tych założeń Arystoteles prowadzi badania nad rozwojem embrionu, co czyni głównie w traktacie *De anima*. Dusza jest tym, co formuje ciało, nadaje mu kształt, żywotność i warunkuje wzrost. Dusza jest zatem formą ciała; to ona decyduje o jego żywotności, poruszaniu się i rozmnażaniu; to ona kształtuje je z materii nieożywionej. Dusza jest tym czymś, co sprawia, że byt

²² A. Muszala, *Embriion ludzki*, s. 101–102.

²³ Por. tamże, s. 102.

²⁴ Por. tamże.

w możliwości (nieożywiona materia) przechodzi w następną formę, jaką jest ciało (byt w akcie). Dusza jest zatem pierwszą aktywnością ciała naturalnego i organicznego, posiadającego życie potencjalnie²⁵.

Arystoteles rozróżniał trzy rodzaje duszy: wegetatywną (roślinną) — θρεπτική, zwierzęcą (zmysłową) — αίσθητική i rozumną — νοητική²⁶. Ten trzeci rodzaj duszy posiada jedynie człowiek, który ma zdolność refleksji, przeprowadzania rozumowania, stąd musi posiadać duszę rozumną, która wyraża się w życiu i aktach rozumnych, które są podstawą wolnej woli²⁷.

Kolejnym pytaniem Arystotelesa było: jaką naturę ma dusza rozumna — czy jest wyższym przejawem życia biologicznego, czy też jest czymś więcej i czy jest niezależna od sfery cielesnej? Czy dusza jest formą wysublimowanej materii, czy też jest czymś zupełnie niematerialnym, doskonałym, boskim? W tej kwestii Arystoteles poszedł za swym mistrzem Platonem, stwierdzając, że dusza ludzka (rozumna) — skoro ma być formą ciała — musi być niematerialna; co więcej, musi pochodzić z zewnątrz (θύραθεν). Rozum bowiem sam w sobie jest niematerialny; działa w sposób niezależny od wszelkich organów. Chociaż Arystoteles widział ścisły związek pomiędzy rozumem a aktywnością mózgu człowieka, to jednak nie uważał duszy rozumnej za jakąś emanację centralnego układu nerwowego²⁸. Rozum (dusza intelektualna) wchodzi do embrionu od zewnątrz, jest boskiego pochodzenia²⁹.

Według Arystotelesa, embrion ludzki posiadał już duszę rozumną. „Trudno przypuścić — głosi Stagiryta — żeby embrion był zgoła bez duszy, pozbawiony całkowicie wszelkiego rodzaju życia”³⁰. Skoro embrion od samego początku posiada duszę, to w jaki sposób zostaje ona w nim umieszczona? — to kolejny problem Stagiryty. Tłumaczy on cały proces animacji ludzkiego embrionu w oparciu o kategorie materii i formy. Według niego, każda z płci odgrywa osobną rolę w procesie zapłodnienia: „samiec daje formę i zasadę ruchu, a samica ciało, czyli materię”³¹. „Samica z konieczności dostarcza ciała, czyli określonej ilości materii, podczas gdy samiec nie podlega tej samej konieczności. [...] Zatem ciało noworodka pochodzi od samicy, dusza od samca; dusza bowiem jest istotą danego ciała”³². Czy wobec powyższego Arystoteles zakładał traducjanizm? Tak. Ale według Stagiryty dotyczy to duszy wegetatywnej i zwierzęcej (zmysłowej), ale nie duszy rozumnej (νοῦς), gdyż ta ostatnia przychodzi z zewnątrz (θύραθεν); ma więc charakter boski. Na ogół przyjmuje się, że — według myśli Arystote-

²⁵ Por. Arystoteles, *O duszy* 412 a; A. Muszala, *Embrion ludzki ...*, s. 103–104.

²⁶ Por. Arystoteles, *O duszy* 413 a 25–b 2; 415 a 2; A. Muszala, *Embrion ludzki ...*, s. 104.

²⁷ Por. Arystoteles, *O duszy* 427 a–b; 429 a–b; A. Muszala, *Embrion ludzki ...*, s. 104.

²⁸ Por. A. Muszala, *Embrion ludzki ...*, s. 105.

²⁹ Por. Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, II, 736b.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, I, 729 a; A. Muszala, *Embrion ludzki ...*, s. 106.

³² Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, II, 738 b.

lesa — dokonuje się to w przypadku płodów męskich około 40., a przypadku żeńskich — około 90. dnia po poczęciu³³.

Skoro płód ludzki posiada już duszę rozumną, to jaki jest stosunek Arystotelesa do aborcji? W *Polityce* Filozof napisał: „W kwestii usuwania czy wychowywania noworodków winno obowiązywać prawo, by nie wychowywać żadnego dziecka wykazującego kalectwo. Biorąc jednak pod uwagę liczbę dzieci, należy wobec tego, że istniejące obyczaje nie pozwalają usuwać żadnego noworodka, liczbę urodzin prawem ograniczyć; jeśli zaś jacyś obcujący ze sobą małżonkowie poczną dziecko ponad tę liczbę, należy spowodować jego poronienie, zanim jeszcze czucie i życie w nie wstąpi (πρὶν αἰσθεσὶν ἐγγενέσθαι καὶ ζωὴν). Bo co tu jest godziwe, a co nie, zależy będzie od tego, czy płód już czucie i życie posiada”³⁴. Jak Platon, Arystoteles dopuszcza więc przy pomocy sztucznego poronienia regulację przyrostu naturalnego. Dopuszcza aborcję płodu do momentu, gdy wstąpi w nie czucie i życie. Czy ma to miejsce w czterdziestym albo pięćdziesiątym dniu po poczęciu? Arystoteles wyraźnie tego nie deklaruje.

Kolejnym ważnym nurtem w antycznej filozofii był stoicyzm. Jaki był pogląd stoików na animację ludzkiego płodu? Stoicy, zakładając materialistyczną strukturę duszy ludzkiej, aspirowanej wraz z wdychanym powietrzem, uważali, iż jej umiejscowienie w ciele następuje w momencie urodzenia. Sam zaś moment hominizacji miał zachodzić jeszcze później, gdy dziecko zaczynało wykazywać przejawy aktywności duszy rozumnej. To określenie momentu animacji embrionu ludzkiego w momencie narodzin implikowało nieosobowe podejście do mającego się narodzić przez cały okres jego życia płodowego.

W jaki sposób ten pogląd implikował ich stosunek do przerywania ciąży? Stoicy wysoko stawiali wartości życia rodzinnego, wierności małżeńskiej oraz posiadania odpowiedniej ilości dobrze wychowanych dzieci. Mężczyzna winien postępować zgodnie z prawem natury, tzn. założyć własną rodzinę, dbać o jej rozwój i przekazać społeczeństwu wartościowych obywateli. Stąd dzieci winny się rodzić w sprzyjających warunkach oraz w dobrej sytuacji rodzinnej. Sztuczne poronienie było usprawiedliwione tylko pod pewnymi zastrzeżeniami, takimi jak trudna sytuacja rodzinna czy zagrożenie zdrowia/życia matki. Niegodziwe natomiast byłoby, gdyby je wykonano dla celów egoistycznych, np. ze względów estetycznych czy w celu ukrycia zdrady małżeńskiej. Zabiegu można było doko-

³³ Por. A. Muszala, *Embrion ludzki...*, s. 110–111.

³⁴ Arystoteles, *Politica* 14,10,1335: *περὶ δὲ ἀποθέσεως καὶ τροφῆς τῶν γιγνομένων ἔστω νόμος μηδὲν πεπρωμένον τρέφειν, διὰ δὲ πλῆθος τέκνων ἢ τάξις τῶν ἐθῶν κελεύει μηθὲν ἀποτίθεσθαι τῶν γιγνομένων· ὀρισθῆναι δὲ δεῖ τῆς τεκνοποιίας τὸ πλῆθος, ἐὰν δὲ τισὶ γίγνηται παρὰ ταῦτα συνδυασθέντων, πρὶν αἰσθησὶν ἐγγενέσθαι καὶ ζωὴν ἐμποιεῖσθαι δεῖ τὴν ἄμβλωσιν· τὸ γὰρ ὄσιον καὶ τὸ μὴ διωρισμένον τῇ αἰσθήσει καὶ τῷ ζῆν ἔσται. ἐπεὶ δ' ἡ μὲν ἀρχὴ τῆς ἡλικίας ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ διώρισταί, τότε ἄρχεσθαι χρὴ τῆς συζεύξεως, καὶ πόσον χρόνον λειτουργεῖν ἀρμόττει πρὸς τεκνοποιῖαν ὀρισθῶ.*

nać w każdym momencie okresu ciąży, gdyż płód nie był jeszcze uznawany za człowieka³⁵.

3. LITERATURA RZYMSKA

Po przedstawieniu wybranych poglądów na temat aborcji w filozofii greckiej, teraz przedmiotem analizy będzie literatura rzymska. We wspomnianej już mowie obrończej *Oratio pro Cluento Avito* Cyceron opowiada o pewnej kobiecie z Miletu, która przy pomocy środków farmakologicznych dopuściła się sztucznego poronienia. Mówca dodaje, że za ten czyn została skazana na karę śmierci³⁶. W następujących słowach rzymski orator ocenia to zdarzenie: „Słusznie, ponieważ zgładziła nadzieję ojca, pamiątkę jego imienia, podporę rodu, dziedzica domu i przyszłego obywatela Rzeczypospolitej. Tamta kobieta własnemu ciału gwałt zadając, sama sobie była przyczyną swych cierpień”³⁷. Z tych słów wynika, że mówca dostrzega w tej aborcji, z jednej strony, zadanie przez tę kobietę gwałtu własnemu ciału, z drugiej zaś uznaje ten czyn za zabójstwo, w którym zgładzono przyszłego obywatela rzymskiego.

Wiele ciekawych informacji na temat zjawiska aborcji wśród kobiet rzymskich, a także swój osobisty stosunek do tego zjawiska podaje rzymski poeta Owidiusz. Jego zdaniem, było wiele kobiet, które z powodu próżnej troski o urodę decydowało się na sztuczne poronienie. W jednym z wierszy poeta stwierdza: „Teraz gwałt zadaje brzuchowi ta, która chce być widziana jako urodziwa: I rzadko w tym życiu jest tak, aby chciała być matką”³⁸.

Do zjawiska aborcji nawiązuje Owidiusz także w tomie poetyckim *Amores*, w wierszach, w których w centrum świata poetyckiego stoi bohaterka o imieniu Korynna. W tomie II tego zbioru poetyckiego, wiersz 13 poeta rozpoczyna od przedstawienia faktu dokonanej aborcji, której dopuściła się Korynna. Bohaterka, lekkomyślnie usiłując pozbyć się ciąży, przyplącała to zdrowiem i znalazła się w niebezpieczeństwie utraty życia³⁹. Korynna dokonała tego bez wiedzy poety, co wzbudziło w nim gniew, a jeszcze bardziej zgrozę⁴⁰. Dalej poeta prosi bogów, by litościwie spojrzeli na nich oboje. W zakończeniu wiersza poeta zwraca się do bogini narodzin z następującym błaganiem: „Przyjdź łaskawa Ilithyio i wysłuchaj mojego błagania! Ona jest godna pomocy od ciebie, obdarz ją życiem!

³⁵ Por. A. Muszala, *Embrion ludzki ...*, s. 120–121.

³⁶ Cicero, *Oratio pro Cluento Avito* 11,32: [...] *partum sibi ipsa medicamentis abegis set, rei capitalis esse damnatam.*

³⁷ Tamże.

³⁸ Ovidius, *Nux* 23–24: *Nunc uterum vitiat, quae vult formosa videri: Raroque in hoc aevo est, quae velit esse parens.*

³⁹ Ovidius, *Amores* II,13: *Dum labefactat onus gravidi temeraria ventris, in dubio vitae lassa Corinna iacet.*

⁴⁰ Tamże: *illa quidem clam me tantum molita pericli ira digna mea; sed cadit ira metu.*

Ja sam ofiaruję kadzidło na twoim dymiącym ołtarzu, także pochwalny podarek położę u twoich stóp. I napiszę przy tym: O ratunek dla Korynny od Naso! I przyjmij w ten sposób dedykowany dar⁴¹.

Świadectwem osobistej oceny aborcji przez Owidiusza jest kolejny 14 wiersz z II tomu *Amores*. Poeta mówi tutaj o kobietach, które aby ciało pozbawić zmarszczek, podejmują wzbudzącą zgrozę walkę z nienarodzonym jeszcze dzieckiem, dopuszczając się zbrodni w swoim łonie⁴². Dla Owidiusza sztuczne poronienie jawi się tutaj jako zbrodnia przeciw ludzkości. Gdyby w ten sam sposób wcześniej postępowało wiele innych kobiet, świat już dawno uległby zagładzie na skutek wyludnienia: „Gdyby ten sam zwyczaj podobał się matkom w dawnych czasach, dawno już rodzaj ludzki uległby zagładzie na skutek tej winy. I potrzeba byłoby nowego człowieka, który dałby początek naszemu rodowi, który w wyludnionym świecie kładłby nowe podwaliny. Jaka potęga złamałaby Priama, gdyby boska Tetyda odmówiła noszenia ciężarnego łona? Gdyby bliźniaków w nabrzmiałym ciele zabiła Ilia, nigdy nie byłoby założyciela miasta, które rządzi ziemią; gdyby Wenus dopuściła się gwałtu na Eneasz w jej ciężarnym łonie, to przyszły świat zostałby pozbawiony pokolenia cesarów⁴³. A do kobiety, która z takiego powodu dopuszcza się sztucznego poronienia Owidiusz w tym wierszu zwraca się w następujących słowach: „Także i ty, która tak piękna przysłaś na ten świat, zostałabyś zgładzona, gdyby twoja matka dopuściła się tego, czego ty się dopuściłaś⁴⁴. Względem własnej osoby poeta dodaje następującą uwagę: „I ja sam, chociaż lepiej byłoby dla mnie umrzeć kochając, nigdy nie zobaczyłbym dnia, gdyby moja matka odmówiła mi tego⁴⁵.

Poeta w dramatycznych słowach pyta tego typu kobiety: „Czemu z ciężarnej winnej latorośli zielone jeszcze zrywasz grono? Czemu okrutną ręką zrywasz kwaśne jeszcze owoce?⁴⁶. A następnie kieruje w ich stronę imperatyw: „Samorzutnie przecież spada to, co dojrzewa, pozostaw więc, co tam wzrasta, niech

⁴¹ Tamże: *lenis ades precibusque meis fave, Ilithyia! digna est, quam iubeas muneris esse tui. ipse ego tura dabo fumosis candidus aris, ipse feram ante tuos munera vota pedes. adiciam titulum: 'servata Naso Corinna!' tu modo fac titulo muneribusque locum.*

⁴² Ovidius, *Amores* II,14: [...] *ut careat rugarum crimine venter, sternetur pugnae tristis harena tuae* [...].

⁴³ Tamże: *si mos antiquis placuisset matribus idem, gens hominum vitio deperitura fuit, quique iterum iaceret generis primordia nostri in vacuo lapides orbe, parandus erat. quis Priami fregisset opes, si numen aquarum iusta recusasset pondera ferre Thetis? Ilia si tumido geminos in ventre necasset, casurus dominae conditor Urbis erat; si Venus Aenean gravida temerasset in alvo, Caesaribus tellus orba futura fuit.*

⁴⁴ Tamże: *tu quoque, cum posses nasci formosa, perisses, temptasset, quod tu, si tua mater opus.*

⁴⁵ Tamże: *ipse ego, cum fuerim melius periturus amando, vidissem nullos matre negante dies.*

⁴⁶ Tamże: *Quid plenam fraudas vitem crescentibus uvis, pomaque crudeli vellis acerba manu?*

rośnie, to tylko jedna mała chwila za cenę życia⁴⁷. Kobiety te jednak postępują gorzej niż dzikie zwierzęta: „Tego żadna tygrysica nie czyniła w gąszczach Armenii, także lwica nie miała serca, by niszczyć swe nieurodzone młode! A jednak delikatne dziewczyny to czynią, ale nie bezkarnie; jest często tak, że kto zabija owoc własnego łona, sam umiera⁴⁸. Kończąc ten wiersz Poeta wyraża świadomość, że te mocne słowa są jednak rzucane na wiatr, nie wierzy w ich skutek⁴⁹. Jednak w ostatnim wersie zwraca się do bogów, by raz jeszcze czyn takiej kobiety uszedł jej bezkarnie: „Łaskawi bogowie pozwólcie, by ona bezkarnie tym razem zgrzeszyła, drugi występki niech przyniesie już karę⁵⁰”.

W kwestii sztucznego poronienia Owidiusz ma więc jednoznaczną ocenę. Przerwanie ciąży jest godną kary zbrodnią, w wyniku której pozbawia się życia istotę, w której życie dopiero zaczyna kiełkować i wzrastać. Ta zbrodnia ma swój wymiar społeczny, godzi w rozwój społeczeństw i narodów, jest zjawiskiem, które w przyrodzie trudno rozpoznać poza światem ludzi, a częstym motywem takiej zbrodni jest zwykle wygodnictwo, troska o komfort życia i piękny zewnętrzny wygląd.

Wskazany powyżej motyw postępowania dotyczy często przede wszystkim kobiet zamożnych, ze znakomitych rodów. Takie właśnie zjawisko zauważa satyrk Juwenal: „A rzadko położnicę trzyma złote łożo⁵¹. I na tym tle poeta szkicuje postawę kobiet ubogich. „Innej kłopot, związany z potomstwem, nie zraża, i pomimo ubóstwa dziecko karmić może⁵²”.

Na tle postawy tych kobiet, jakie w swoich wierszach piętnują Owidiusz i Juwenal pięknie i wymownie brzmią słowa Seneki, który w dziele *Ad matrem Helviam de consolatione* daje piękne świadectwo o swojej matce i o przeżywaniu przez nią macierzyństwa: „Nigdy nie wstydziałaś się swego liczego potomstwa, jak gdyby miało niekorzystnie świadczyć o twoim wieku. Nigdy zwyczajem innych kobiet, które szukają chwały w swoich kształtach, nie ukrywałaś ciężarnego łona, jak gdyby nieprzyzwoitego brzemia, ani nie udaremniłaś poczętych w swoich wnętrznościach nadziei potomstwa⁵³”.

⁴⁷ Tamże: *sponte fluant matura sua — sine crescere nata; est pretium parvae non leve vita morae.*

⁴⁸ Tamże: *hoc neque in Armeniis tigres fecere latebris, perdere nec fetus ausa leaena suos. at tenerae faciunt, sed non inpune, puellae; saepe, suos utero quae necat, ipsa perit.*

⁴⁹ Tamże: *Ista sed aetherias vanescant dicta per auras, et sint ominibus pondera nulla meis!*

⁵⁰ Tamże: *di faciles, peccasse semel concedite tuto, et satis est; poenam culpa secunda ferat!*

⁵¹ Iuvenalis, *Satura VI*, 592–600: [...] *sed iacet aurato uix ulla puerpera lecto.*

⁵² Tamże: *hae tamen et partus subeunt discrimen et omnis nutricis tolerant fortuna urgente labores.*

⁵³ Seneca, *De consolatione ad Helviam* 16,3.

4. PODSUMOWANIE

Konkludując można powiedzieć, że w starożytnej Grecji i Rzymie, chociaż uważano, że dzieci stanowią błogosławieństwo Boże i bogactwo człowieka, a bezpłodność jest nieszczęściem i karą Bożą, to jednak dopuszczano się zabijania dzieci w łonie matki, a nawet uśmiercania ze względów eugenicznych dzieci już urodzonych. Takie stanowisko zajmowali Platon i Arystoteles, pomimo poglądu o animacji płodu już w łonie matki. Stoicy, którzy uważali, że płód jest tylko częścią matki, nie widzieli problemu, by dokonywać sztucznego poronienia w każdym momencie okresu ciąży. Aborcja była więc wykonywana, jednak praktyce tej towarzyszyło także i społeczne potępienie, które widziało w aborcji zbrodnię godną kary boskiej i ludzkiej, a wyrazem tego są dzieła Ajschylosa, Cyncerona, Owidiusza i Juwenala.

ETHICAL AND ANTHROPOLOGICAL ASPECTS OF ABORTION IN THE LIGHT OF THE CLASSICAL LITERATURE OF GREECE AND ROME

Summary

The article presents the view of the ancient Greeks and Romans on abortion from the ethical and anthropological point of view. The author analyses selected literary works of ancient Greek and Roman authors. The analysis leads to several conclusions. In ancient Greece and Rome children were considered a divine blessing and a treasure, while sterility was regarded as a misfortune and a divine punishment, but the killing of children in their mothers' wombs was practiced, and even born children were put to death for eugenic reasons. This view was represented by Plato and Aristotle, despite their notion that the fetus was animated as early as the mother's womb. The Stoics who claimed that the fetus was merely a part of the mother did not see any problem with abortion at every stage of pregnancy. Thus, abortion was practiced, but it also drew condemnation from society. It was perceived as a crime deserving of divine and human punishment, as testified by the works of Aeschylus, Cicero, Ovid, and Juvenal.

Keywords: abortion, antiquity, ancient Greece, ancient Rome, Greek literature, Latin literature

Nota o Autorze: ks. prof. UKSW dr hab. Tadeusz Kołosowski SDB jest historykiem literatury wczesnochrześcijańskiej, pracownikiem naukowo-dydaktycznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w Instytucie Nauk Historycznych na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych, kierownikiem Katedry Historii Wczesnochrześcijańskiej Literatury Łacińskiej. W Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą jest wykładowcą języka łacińskiego.

Słowa kluczowe: aborcja, starożytność, starożytna Grecja, starożytny Rzym, literatura grecka, literatura rzymska

Ks. BRUNON ZGRAJA
UO, Opole

MIŁOŚĆ NIEPRZYJACIÓŁ W ŚWIETLE KAZAŃ DO LUDU ŚW. CEZAREGO Z ARLES

Św. Cezary, biskup Arles (470/1–542/3)¹, przeszedł do historii Kościoła jako gorliwy duszpasterz, którego zasadniczym celem w działalności duszpasterskiej było upowszechnianie i wpajanie zasad moralności chrześcijańskiej². Powierzeni bowiem jego opiece wierni, wychowani w moralności pogańskiej, choć byli ochrzczeni i przyznawali się do wiary chrześcijańskiej, to wciąż jeszcze poruszali się pomiędzy nową religią a dawnymi pogańskimi zwyczajami³, zaś ich zachowaniu nieobce były pijaństwo, rozwiązłość, wiara w zabobony, a także lekceważenie niedzielnej Eucharystii, opuszczanie modlitw oraz wszelkiego rodzaju oszustwa⁴. Cezary, zatroskany o zbawienie swego ludu, którego postępowanie, jak widać, w znacznym stopniu odbiegało od moralności ewangelicznej, wykorzystuje zatem kazania — podstawowy w ówczesnych czasach środek ewangelizowania i katechizowania, i czyni z nich przystępny przekaz zasadniczych prawd wiary i moralności chrześcijańskiej, mający doprowadzić do wykorzenienia niezgodnych z moralnością chrześcijańską zachowań⁵.

¹ Szerzej na temat Cezarego z Arles: A. Malnory, *Saint Césaire, évêque d'Arles (503–543)*, Paris 1984; A. Żurek, *Życie i działalność św. Cezarego z Arles*, w: *Św. Cezary z Arles*, red. M. Starowieyski, OŻ 17, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 7–38; tenże, *Cezary z Arles*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003; A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, t. 9: *De Césaire d'Arles à Grégoire de Tours (525–590)*, Paris 2005, s. 11–48.

² Por. A. Żurek, *Życie i działalność św. Cezarego z Arles*..., s. 81.

³ Więcej o poziomie życia moralnego chrześcijan w Arles: É. Griffé, *À travers les paroisses rurales de la Gaule au VI siècle*, Bulletin de littérature ecclésiastique 76(1975), s. 3–26; Ch. Munier, *La pastoral pénitentielle de Saint Césaire d'Arles (503–543)*, Revue de Droit Canonique 34(1984), s. 235–237; T. Kołosowski, *Przepowiadanie wiary w środowisku wiejskim w kazaniach św. Cezarego z Arles*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 39–41.

⁴ Por. J. Pochwat, *Obraz społeczeństwa Galii pierwszej połowy VI wieku. Studium „Kazań do ludu” św. Cezarego z Arles*, w: *Księga jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu z okazji siedemdziesięciolecia urodzin, czterdziestopięciolecia święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej*, red. M. Wysocki, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 315–333.

⁵ Por. A. Żurek, *Życie i działalność św. Cezarego z Arles*..., s. 80–81.

Błędem byłoby jednak sądzić, iż Cezary, który styl, formę i treść swoich kazań dostosowywał do mentalności i poziomu kulturowego swoich wiernych⁶, ograniczając w nich do minimum elementy doktrynalne⁷, podobnie czynił w odniesieniu do wysuwającej się na pierwszy plan kazań tematyki moralnej⁸, sprowadzając ją jedynie do prostych napomnień i ekshortacji. Odejście od takiego sposobu prezentacji chrześcijańskiej moralności zdaje się być widoczne chociażby w *Kazaniach do ludu*⁹, określanych mianem upominających¹⁰. Biskup Cezary stara się bowiem przywoływane w nich nakazy, zakazy i zachęty przedstawić przede wszystkim jako słuszne i możliwe do zrealizowania wyznaczniki moralnej doskonałości, gwarantującej zbawienie.

Szczególnie wymowny w tym względzie wydaje się być, a przy tym niezmiernie ważny dla słuchaczy kazań Cezarego, z racji ponoszonych przez nich skutków wywołanych niestabilną sytuacją polityczną¹¹, występujący w *Kazaniach do ludu*, Chrystusowy nakaz miłowania nieprzyjaciół, który, odczytany w kontekście obecnego we wspomnianych kazaniach szeroko pojętego zagadnienia miłości, staje się możliwym do zrealizowania elementem moralności chrześcijańskiej. Niniejszy artykuł stanowić zatem będzie próbę zrekonstruowa-

⁶ Por. A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1966, s. 410; A. Żurek, *Cezary z Arles...*, s. 69.

⁷ Por. J. Rivière, *La doctrine de la Rédemption chez saint Césaire d'Arles*, Bulletin de littérature ecclésiastique (1943), s. 3–20; J. Pochwat, *Sprawiedliwość i miłosierdzie. Studium „Kazań do ludu” św. Cezarego z Arles*, Wydawnictwo La Salette, Kraków 2008, s. 19.

⁸ Por. E. Stanula, *Wstęp*, w: Św. Cezary z Arles, *Kazania*, tłum. S. Ryznar, PSP 52, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1989, s. 10–11; P. Wygralak, *Święty Cezary z Arles jako egzegeta i teolog*, w: Cezary z Arles, *Pisma dogmatyczne i egzegetyczne*, tłum. A. Strzelecka, Uniwersytet A. Mickiewicza, Wydział Teologiczny, POK 29, Poznań 2004, s. 10.

⁹ Owocem kaznodziejskiej działalności Cezarego jest 238 kazań (por. M. J. Delage, *Introduction*, w: Césaire d'Arles, *Sermons au peuple 1–20*, SC 175, Paris 1971, s. 78), z których pierwszą grupę (1–80), ze względu na treść, wydawcy francuscy zatytułowali *Sermons au peuple*, czyli *Kazania do ludu*. Por. Césaire d'Arles, *Sermons au peuple*, ed. M.-J. Delage, t. 1, SC 1975, *Sermons 1–20*, Paris 1971; t. 2, SC 243, *Sermons 21–55; 55A; 33A*, Paris 1978; t. 3, SC 330, *Sermons 56–80*, Paris 1986. Cenną uwagę na temat *Kazań do ludu* podaje A. Żurek, *Katecheza Cezarego z Arles*, Vox Patrum 10(1990) 18, s. 152: „Biskup widział potrzebę nie tylko przypominania i zachęcania do katechizowania, ale dostarczenia gotowych nauk duszpasterzom w terenie. Tak zrodziły się kazania, zwane «napomnieniami» (*admonitiones*). Ich tematyka koncentrowała się wokół zagadnień uważanych za fundamentalne dla chrześcijanina. Za takie zaś Biskup uważał m.in.: szeroko pojętą miłość bliźniego, pokutę i grzech, piętnowanie niektórych wad (pijaństwo, wiara w zabobony i czary), obowiązki dotyczące niedzieli i uczestnictwa we Mszy św., małżeństwo, itp.”. Por. J. Pochwat, *Sprawiedliwość i miłosierdzie...*, przypis 37, s. 15.

¹⁰ Por. E. Stanula, *Wstęp...*, s. 8.

¹¹ Wypełnienie Chrystusowego nakazu miłości nieprzyjaciół było z pewnością szczególnie trudne dla ludzi żyjących w nędzy, sierot, wdów, kalek, wygnańców, więźniów, czyli wszystkich tych, którzy ponosili szeroko rozumiane konsekwencje najazdów barbarzyńców, jakie znamionowały czas, w którym Cezary zarządzał diecezją Arles. Więcej na temat skutków najazdów: J. Daniélou, H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, tłum. M. Tarnowska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986, s. 304; J. Pochwat, *Sprawiedliwość i miłosierdzie...*, s. 9.

nia nauczania biskupa Cezarego na temat jednego z najtrudniejszych nakazów ewangelicznych — nakazu miłowania nieprzyjaciół, w oparciu o jego *Kazania do ludu*.

1. MIŁOŚĆ NIEPRZYJACIÓŁ MIERNIKIEM CHRZEŚCIJAŃSKIEJ MORALNOŚCI

Św. Cezary z Arles, mając świadomość różnych wykroczeń moralnych wyznawców Chrystusa, przypomina słuchaczom swoich kazań, że bycie chrześcijaninem nie sprowadza się jedynie do przyjęcia chrześcijańskiego imienia, lecz wiąże się z prowadzeniem życia zgodnego z nakazami Ewangelii: „Bracia, nie wystarczy nam, że przyjęliśmy chrześcijańskie imię, jeżeli nie żyjemy po chrześcijańsku. (...) Ten prawdziwie jest chrześcijaninem, kto nie kradnie, kto nie składa fałszywego świadectwa, kto nie kłamie ani nie przysięga, kto nie popełnia cudzołóstwa, kto często chodzi do kościoła, kto nie kosztuje niczego ze swoich plonów, zanim nie ofiaruje z nich czegoś Bogu, kto co roku oddaje ubogim należne dziesięciny, kto okazuje szacunek swoim kapłanom”¹².

Wierność ewangelicznym nakazom oznacza dla prawdziwego chrześcijanina, o czym również przypomina Cezary swoim diecezjanom, także i miłowanie bliźnich¹³. Nie chodzi jednak biskupowi Cezaremu bynajmniej tylko o miłowanie przyjaciół, gdyż takie zachowanie przypisać można, jak czytamy w *Kazaniu 37*, również nierozumnym zwierzętom oraz celnikom i poganom: „(...) Kochasz dzieci i rodziców? I łotr kocha i lew i smok kocha, kochają i niedźwiedzie, kochają i wilki. Jeżeli nie miłujemy miłującego nas, jeżeli za nic mamy rodziców albo dzieci, jesteśmy gorsi od lwów i pozostałych dzikich zwierząt; jeżeli natomiast kochamy tylko tych, co nas kochają, zdaje się, że od tych zwierząt dzikich nic się nie różnimy, jak zresztą sam Pan powiedział: «Jeśli miłujecie tych, którzy was miłują, cóż za nagrodę mieć będziecie? Czyż i celnicy tego nie czynią? I jeśli pozdrawiacie tylko swych braci, cóż szczególnego czynicie? Czyż i poganie tego nie czynią?» Ci zatem, którzy jedynie przyjaciół miłują, jak sami widzicie, dotąd są pod tym względem podobni do celników i pogan”¹⁴.

Prawdziwy wyznawca Chrystusa powinien kochać wszystkich ludzi, a miarą jego miłości winna być miłość samego siebie¹⁵. Za chrześcijanina może więc uważać się, zdaniem Cezarego, tylko ten, kto miłuje także i nieprzyjaciół¹⁶. Miłość nieprzyjaciół jest jednak nie tylko jednym z elementów chrześcijańskiej moralności. Mając bowiem na uwadze wypowiedź Cezarego: „Bracia! Mieście

¹² Caesarius Arelatensis, *Sermo* 16, 2; Św. Cezary z Arles, *Kazania do ludu (1–80)*, tłum. S. Ryznar (kazania 1–55), J. Pochwat (kazania 56–80), *ŻMT* 57, Kraków 2011, s. 124 [dalej: *ŻMT* 57].

¹³ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 16, 2.

¹⁴ Tenże, *Sermo* 37, 5, *ŻMT* 57, s. 224.

¹⁵ Por. tenże, *Sermo* 16, 2.

¹⁶ Por. tenże, *Sermo* 37, 5.

jednak miłość prawdziwą. A jaka to jest prawdziwa miłość? Taka, która miłuje każdego człowieka jak siebie samego. Prawdziwa jest miłość, gdy osiąga nie tylko przyjaciół, ale nawet nieprzyjaciół¹⁷, należy uznać, iż miłość nieprzyjaciół stanowi także istotny składnik chrześcijańskiej postawy miłości do bliźnich, bo będący jedynym gwarantem jej prawdziwości. Wypada jednak zauważyć, że powyższe stwierdzenie, choć odzwierciedla ważną, to jednak nie najistotniejszą funkcję, jaką w obszarze chrześcijańskiej moralności pełni miłość nieprzyjaciół. Nie można bowiem zapominać, iż w Chrystusowym nakazie miłości nieprzyjaciół¹⁸ należy widzieć przede wszystkim istotny wyznacznik moralnej doskonałości chrześcijanina, gdyż — choć całe Prawo wypełnia się w nakazie miłości bliźniego¹⁹ — to miłość ta bez miłości nieprzyjaciół daleka jest od doskonałości²⁰. Można zatem powiedzieć, że kto przestrzegałby całego Prawa z pominięciem przykazania miłości nieprzyjaciół, ten ponosić będzie także winę za nieprzestrzeganie wszystkich innych Bożych nakazów²¹. Innymi słowy, niezachowywanie przykazania miłości bliźniego, w tym szczególnie nakazu miłowania nieprzyjaciół, jest równoznaczne z lekceważeniem wszystkich innych nakazów Prawa, co oznacza tym samym zaniechanie przez chrześcijanina obowiązku nabywania moralnej doskonałości.

Na znaczenie, jakie — dla kształtowania moralnego wizerunku wyznawcy Chrystusa, jak i jego kondycji moralnej — ma wypełnianie nakazu miłości bliźniego, w tym szczególnie nakazu miłości nieprzyjaciół, wskazuje także Cezary, przywołując, w kontekście omawianego zagadnienia miłości nieprzyjaciół²², słowa św. Jana, który w swym I Liście mówi, że kto nienawidzi swego brata, a więc kto go nie miłuje, ten jest zabójcą²³. Jednocześnie jednak biskup Cezary dopowiada, że zachowywanie Chrystusowego nakazu miłości bliźniego jest przejawem miłości do samego Chrystusa²⁴, a zarazem świadectwem przynależności do grona Jego uczniów²⁵. Przynależność ta, wynikająca z pielęgnowania postawy miłości bliźniego, będącej równoznaczną z zachowywaniem całego Prawa, obrazuje zaś w pewnym sensie stan moralnej doskonałości chrześcijanina. Krótko mówiąc, w opinii biskupa Cezarego, przykazanie miłości bliźniego, a dokładniej mówiąc, stanowiący jego istotę nakaz miłowania nieprzyjaciół, można uznać za miernik czy też wyznacznik moralnej doskonałości, co, jak się wydaje, winno być dla słuchaczy kazań biskupa Arles wystarczająco przekonującym

¹⁷ Tenże, *Sermo* 29, 3, *ŻMT* 57, s. 180. Por. tenże, *Sermo* 39, 3; 35, 2.

¹⁸ Por. tenże, *Sermo* 22, 3; Mt 5,44.

¹⁹ Por. tenże, *Sermo* 37, 5; Ga 5,14.

²⁰ Por. tenże, *Sermo* 23, 4.

²¹ Por. tenże, *Sermo* 37, 5; Jk 2,10.

²² Por. tenże, *Sermo* 39, 3–5.

²³ Por. tamże 5; tenże, *Sermo* 25, 3; 1J 3,15.

²⁴ Por. tenże, *Sermo* 39, 4; J14,21.

²⁵ Por. tenże, *Sermo* 37, 5; J13, 35.

argumentem za wejściem na drogę urzeczywistniania Chrystusowego nakazu miłości nieprzyjaciół.

2. ARGUMENTACJA ZA URZECZYWISTNIANIEM NAKAZU MIŁOŚCI NIEPRZYJACIÓŁ

2.1. Świadczenia miłości nieprzyjaciół

Biskup z Arles, świadomy faktu, że ukazana w jego nauczaniu zależność pomiędzy postawą miłości bliźniego a obrazem ludzkiej moralności może okazać się dla słuchacza jego kazań mało inspirującą do działań teorią, podaje szereg argumentów mających przekonać, a jednocześnie zachęcić jego diecezjan do wejścia na drogę realizacji Chrystusowego nakazu miłowania wszystkich ludzi bez wyjątku. W pierwszej kolejności przytacza więc Cezary kilka biblijnych przykładów, będących wymownym świadectwem możliwości wypełnienia przykazania miłości, dających zarazem odpowiedź na pytanie: „któż może kochać nieprzyjaciół?”²⁶.

Nie ulega wątpliwości, że wzór miłości nieprzyjaciół wyznawca Chrystusa winien widzieć najpierw w samym Bogu. Cezary, odpowiadając na zapytanie słuchaczy: „któż może kochać nieprzyjaciół?”, stwierdza: „Bóg twój umiłował cię wówczas, gdy byłeś grzesznikiem. Bóg, który nigdy nie był bezbożny, umiłował ciebie bezbożnego!”²⁷. Co więcej, Bóg, który umiłował człowieka pomimo tego, iż stał on się dla niego nieprzyjacielem z racji swej grzeszności, okazał ogrom swej miłości, wysyłając na świat swojego Syna, który, objawiając miłość Boga Ojca, poniósł śmierć za każdego nieprzyjaciela-grzesznika: „«Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał» (J 3,16). Cóż dobrego świat uczynił, żeby go Bóg tak umiłował? Przecież Chrystus nasz Pan znalazł i zastał wszystkich ludzi nie tylko złymi, ale i umarłymi z powodu grzechu pierworodnego, a jednak chociaż takimi byliśmy, «umiłował nas i samego siebie wydał za nas» (Ef 5,2), a przez to umiłował nawet nie kochających Go, jak i Paweł Apostoł mówi: «Chrystus umarł za nas, jako za grzeszników» (Rz 5,6)”²⁸.

Wyrazem miłości Chrystusa do nieprzyjaciół jest także Jego modlitwa na krzyżu. Św. Cezary przypomina o tym fakcie w kontekście obowiązku naśladowania przez chrześcijanina Chrystusa Pana: „A jaki przykład Pana mamy naśladować? Czy umarłych wskrzeszać? Albo po morzu pieszo chodzić będziemy? Oczywiście, że nie! (...) Żebyśmy nie tylko przyjaciół miłowali, ale i wrogów. Przecież mówi: «Abyśmy szli w Jego ślady». To samo mówi błogosławiony Jan Ewangelista: «Kto twierdzi, że w Nim trwa, winien postępować tak, jak On po-

²⁶ Por. tenże, *Sermo* 38, 1, *ŻMT* 57, s. 227.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tenże, *Sermo* 37, 3, *ŻMT* 57, s. 222.

stępował » (1J 2,6). A jak Chrystus postępował? Na krzyżu wisząc tak się modlił za nieprzyjaciół: «Ojczy, przebacz im, bo nie widzą, co czynią» (Łk 23,34)²⁹.

Przykład Chrystusa może jednak, jak przeczuwa Cezary, wywołać u słuchaczy obawy co do możliwości naśladowania przez człowieka samego Boga: „Ale ty mi powiesz: Chrystus mógł to zrobić, ale ja nie dam rady. Ja jestem tylko człowiekiem. On jest Bogiem”³⁰. By zatem chrześcijanin mógł uwierzyć w możliwość miłowania nieprzyjaciół³¹, a tym samym podjąć trud naśladowania Chrystusa, który zostawił swoim wyznawcom wzór, aby szli za Nim Jego śladami (1P 2,21)³², biskup z Arles odwołuje się do innych, bardziej przekonywujących jego zdaniem argumentów, zawartych przede wszystkim w Starym Testamencie³³, a po części i w Nowym, i przywołuje biblijne postacie, naśladowujące Chrystusa w miłowaniu nieprzyjaciół. Czyni to zapewne przekonany, że łatwiej będzie jego słuchaczom wejść na drogę realizacji nakazu miłości, mając równocześnie świadomość jego wypełnienia przez kogoś podobnego do nich samych³⁴.

Pierwszą postacią, którą stawia Cezary za wzór w naśladowaniu Chrystusa, a tym samym w wypełnianiu przykazania miłości, jest Jakub. W rozumieniu Cezarego, jego miłość względem nieprzyjaciół wiązała się z ucieczką w dalekie strony przed nienawidzącym go bratem³⁵. Miłość do swoich braci w miejsce oczekiwanej zemsty znamionowała także starotestamentalnego Józefa, który „odwdzięczył się swoim wrogim braciom za zbrodnię bratobójstwa nie goryczą nienawiści, ale słodyczą miłości”³⁶. Co więcej, obsypał ich wszelkimi dobrami, jak dopowiada Cezary, i zawsze kochał z braterską miłością³⁷. Pouczająca dla wyznawcy Chrystusa winna być także postawa Dawida, który nie tylko przebaczał złorzeczącym mu, ale opłakiwał nawet swoich poległych przeciwników i karał tych, którzy odważyli się ich zabić: „I Dawida błogosławionego, choć zdołały liczne cnoty, to żadne uczynki nie połączyły go tak wewnętrznie z Bogiem, jak jego miłość do nieprzyjaciół. Gdy jego nieprzyjaciół złorzeczył mu, wołał on jednak mu przebaczyć i zostawić sprawę Bożemu osądowi, niż zadośćuczynić swojemu gniewowi. I tak jego miłość do tego stopnia była autentyczna i bez cienia fałszu, że opłakiwał nawet swoich poległych przeciwników i ukarał tych, co się odważyli ich zabić”³⁸.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tenże, *Sermo* 35, 2, *ŻMT* 57, s. 210.

³¹ Por. tenże, *Sermo* 36, 1.

³² Por. tamże.

³³ Por. tenże, *Sermo* 37, 6.

³⁴ Por. tamże 3.

³⁵ Por. tenże, *Sermo* 36, 2; Rdz 27,41–43; 33,1–11.

³⁶ Tamże, *ŻMT* 57, s. 214. Por. Rdz 45,14–15; 50,15–21.

³⁷ Por. tenże, *Sermo* 36, 2.

³⁸ Tamże 3, *ŻMT* 57, s. 215. Por. 1Sm 24,5–8; 26,9–11; 2Sm 1,1–16.

Postawa wrogości była także obca Mojżeszowi. Pomimo bowiem nienawiści, jaką żywili wobec niego Izraelici, i zamiaru ukamienowania go, prosił on Boga o wybaczenie im grzechu: „Również błogosławiony Mojżesz, choć naród buntowniczy wiele razy chciał go nie tylko znienawidzić, ale nawet ukamienować, pomny na miłość Bożą, tak za nimi modlił się do Pana i wołał: «Przebac im ten grzech! A jeśli nie, to wymaż mnie natychmiast z Twej księgi, którą napisałeś» (Wj 32,32)³⁹.

Zmianę w podejściu wyznawców Chrystusa do nieprzyjaciół winien przynieść ponadto przykład biblijnego Hioba, który przywołany przez biskupa Cezarego w jednym z jego kazań, zostaje również ukazany jako wzór w zachowywaniu doskonałej miłości: „Również Hiob do tego stopnia wiernie zachowywał miłość doskonałą do nieprzyjaciół, że z wielką radością i spokojnym sumieniem mówił do Pana: «Czy cieszyłem się z upadku wroga, czy radowałem się, że zło go spotkało?»» (Hi 31,29)⁴⁰.

W swej biblijnej argumentacji za możliwością wypełnienia przykazania miłości bliźniego biskup Cezary nie mógł nie wspomnieć ponadto o św. Szczepanie, który, jak podają Dzieje Apostolskie, kamienowany, kierując się miłością do swoich prześladowców, modlił się do Boga w ich intencji i prosił o darowanie im grzechu: „Kamienowany jakby gradem ostrych kamieni najpierw stojąc modlił się za siebie, natomiast za nieprzyjaciół swoich, gdy osunął się na kolana zawołał głośno: «Panie, nie poczytaj im tego grzechu»» (Dz 7,60)⁴¹.

Można zatem stwierdzić, że powyższe, wybrane przez Cezarego przykłady, które, jego zdaniem, można znaleźć także w innych księgach Pisma św.⁴², bezsprzecznie udowadniają możliwość realizacji przez każdego wyznawcę Chrystusa nakazu miłowania bliźniego, w tym także i nieprzyjaciół, a zarazem stanowią, jak się wydaje, przekonujący argument za opowiedzeniem się wolnej woli człowieka za jego wypełnieniem. Warto jednak zauważyć, iż wypełnienie Chrystusowego nakazu miłości jest możliwa nie tylko w sytuacjach nieprzyjaźni, wywołanych przez drobne konflikty, a więc sprzeczkę czy też obmowę, co w dużej mierze dotyczyło słuchaczy analizowanych kazań⁴³, ale także wówczas, kiedy jej źródłem jest zachowanie stanowiące realne zagrożenie utraty życia. Biskup Cezary wyraźnie więc daje do zrozumienia swoim diecezjanom, że przykazanie miłości bliźniego obowiązuje każdego chrześcijanina w każdych okolicznościach życia, co oznacza, że wpisany w ludzkie możliwości obowiązek realizacji przykazania miłości bliźniego⁴⁴ nie dopuszcza żadnych wymówek, mających usprawiedliwić uchylenie się od wypełniania Bożego nakazu: „Od pozostałych

³⁹ Tamże 2, *ŻMT* 57, s. 214. Por. Lb 13,10.

⁴⁰ *Sermo* 36, 2, *ŻMT* 57, s. 215.

⁴¹ Por. tenże, *Sermo* 37, 3, *ŻMT* 57, s. 223.

⁴² Por. tamże 2.

⁴³ Por. tenże, *Sermo* 36, 7; 37, 2; 39, 2.

⁴⁴ Por. tenże, *Sermo* 37, 2.

dobrych czynów może się czasem niejeden usprawiedliwić, ale od posiadania miłości nikt nie może się wymówić. Może mi ktoś powiedzieć: Nie mogę pościć, ale czy potrafi powiedzieć: Nie mogę kochać? Może mi ktoś powiedzieć: Z powodu słabości ciała nie mogę zachować wstrzeźliwości od wina i mięsa, ale czy może powiedzieć: Nie mogę kochać? Może mi ktoś powiedzieć, że nie potrafi dochować dziewictwa, nie może sprzedać wszystkich rzeczy i rozdać pieniędzy ubogim, ale czy może mi powiedzieć: Nie mogę moich nieprzyjaciół miłować, ani przebaczyć tym, co przeciw mnie zawinili?⁴⁵

2.2. Argumenty o charakterze utylitarnym

Zachętą do urzeczywistniania doskonałej miłości, a zarazem impulsem do opowiedzenia się wolnej woli człowieka za realizacją przykazania zobowiązującego chrześcijanina do miłości bliźniego⁴⁶, są z pewnością także owoce, jakie przynosi jego wypełnianie. Biskup Arles, mając na uwadze ten fakt, wskazuje więc w pierwszym rzędzie na możliwość uzyskania tą drogą odpuszczenia wszystkich grzechów⁴⁷. Co więcej, uświadamia swoim słuchaczom, że miłość nieprzyjaciół, którą określa mianem jałmużny serca⁴⁸, gwarantuje także oglądanie Boga po śmierci: „Prawdziwa jest miłość, gdy osiąga nie tylko przyjaciół, ale i nieprzyjaciół. Niech się nikt nie oszukuje, bracia, kto tej miłości mieć nie będzie, nie może zobaczyć w niebie Boga, ani nie zasłużył na usłyszenie Jego zaproszenia: «Pójdźcie błogosławieni Ojca mego, weźcie w posiadanie królestwo» (Mt 25,4)⁴⁹.

Nie mniej ważne dla podjęcia przez wyznawcę Chrystusa decyzji o wypełnieniu Chrystusowego nakazu miłości nieprzyjaciół są również, oprócz wymienionych, o ile można tak powiedzieć, korzyści indywidualnych, wartości związane, jak się wydaje, z postawą miłości, będącej owocem nawrócenia nieprzyjaciela, wywołanego realizacją Bożego nakazu: „Jeżeli będziesz coraz częściej dobrze czynił twojemu nieprzyjacielowi w duchu ojcowskim, choćby on był niegodziwy i okrutny, choćby barbarzyński i krwiożerczy, to jednak kiedyś wreszcie zarumieni się i zacznie boleć, pokutując za to, co popełnił. Natomiast, skoro zaczął czynić pokutę, jego władza poznawcza, czyli głowa zapaliła się ogniem miłości i tak ten, co przedtem był, jakby zimnym i trząśł się jak w febrze przeciw tobie w złości, zapalił się od twojej dobroci duchowym ogniem i będzie cię kochać całym sercem⁵⁰.

Cezary, by nakłonić wiernych do miłowania nieprzyjaciół, przypomina im ponadto, iż chrześcijanin, który nie miłuje miłością doskonałą wyklucza się

⁴⁵ Tenże, *Sermo* 37, 1, *ŻMT* 57, s. 220. Por. tenże, *Sermo* 38, 5; 23, 3.

⁴⁶ Por. tenże, *Sermo* 30, 5; 37, 1.

⁴⁷ Por. tenże, *Sermo* 39, 1; 39, 2; 38, 5.

⁴⁸ Por. tenże, *Sermo* 25, 3; 38, 5.

⁴⁹ Por. tenże, *Sermo* 29, 3, *ŻMT* 57, s. 180; tenże, *Sermo* 23, 4; 24, 4; 29, 4; 29, 5.

⁵⁰ Tenże, *Sermo* 36, 5, *ŻMT* 57, s. 217.

bie ze wspólnoty Kościoła. Według Cezarego, zobowiązani do wypełniania Chrystusowego nakazu członkowie Kościoła⁵¹, poprzez postawę miłości, będącą przejawem współczucia⁵², wyrażają tym samym swoją solidarność z należącymi do Kościoła nieprzyjaciółmi, którzy cierpią z powodu wywołującego nieprzyjaźń zła⁵³, jakie popełniają⁵⁴, pozostając pod władzą szatana⁵⁵. Okazywane zaś w ten sposób współczucie nieprzyjaciółom, mogące zaowocować ich nawróceniem⁵⁶, jest z kolei dowodem na to, że chrześcijanin nie zatracił zmysłu czucia, jakim jest wiara i przynależy do wspólnoty Kościoła: „(...) niech wszyscy zazdrośni, którzy cieszą się z utrapień innych, nawet swoich wrogów, zrozumieją, że są członkami spróchniałymi, odciętymi i martwymi, i dlatego nie mają czucia. Skoro odłączają się od innych członków, nie czują, że zatracili zmysł czucia. (...). Naszym zmysłem jest jedna wiara”⁵⁷.

Zaprezentowana w oparciu o analizę *Kazań do ludu* argumentacja św. Cezarego za urzeczywistnieniem nakazu miłości nieprzyjaciół, jak i wcześniejsze rozważania, ukazujące istotną rolę Chrystusowego nakazu w kształtowaniu obrazu ludzkiej moralności, nie zamykają nauczania biskupa Cezarego w tej ważnej dla wyznawcy Chrystusa kwestii, jaką jest miłość nieprzyjaciół. Cezary w swoim nauczaniu kaznodziejskim podejmuje bowiem także zagadnienie bardziej praktyczne interesującej nas kwestii, bo dotyczące kształtowania chrześcijańskiej postawy miłości nieprzyjaciół.

3. MIŁOŚĆ BOGA FUNDAMENTEM W KSZTAŁTOWANIU POSTAWY DOSKONAŁEJ MIŁOŚCI

Dla biskupa Cezarego pozostaje czymś oczywistym, że realizacja nakazu miłości to nie tylko kwestia umysłu, a więc argumentacji i jej wpływu na wolną wolę człowieka, ale to przede wszystkim sprawa, która rozgrywa się w du-

⁵¹ Por. tenże, *Sermo* 24, 1.

⁵² Por. tamże 5.

⁵³ Dla Cezarego człowiek i grzesznik są dwiema nazwami: człowiek został stworzony przez Boga, natomiast grzesznikiem, czyli złym, jest ten, kto popełnił za namową diabła zło. Nieprzyjaciela, a więc tego, który prześladowa, należy widzieć nie w człowieku, lecz w grzeszniku, którego dusza z powodu czynionych niegodziwości jest chora i, jak mówi Cezary, ogarnięta gorączką (por. tenże, *Sermo* 38, 4; 21, 8; 29, 4). W każdym grzeszniku należy więc potępić błędy, a nie samego człowieka (por. tenże, *Sermo* 23, 2; 35, 4). Wydaje się zatem, że wyrazem miłości nieprzyjaciół będzie modlitwa kierowana do Boga, z prośbą o ich nawrócenie (por. tenże, *Sermo* 38, 4; 38, 6), a także, mające przynieść podobny skutek, wszelkiego rodzaju karcenie i upominanie (por. tenże, *Sermo* 16, 4; 28, 3; 38, 4).

⁵⁴ Por. tenże, *Sermo* 28, 3; 29, 4; 36, 4.

⁵⁵ Por. tenże, *Sermo* 37, 3.

⁵⁶ Cezary zachęca swoich słuchaczy, by byli przyjaciółmi dla swoich nieprzyjaciół, a więc tymi, którzy pragną jedynie ich zdrowia, jakim jest zbawienia. Por. tenże *Sermo* 21, 8; 38, 3.

⁵⁷ Tenże, *Sermo* 24, 4, *ŻMT* 57, s. 161. Por. tamże 5.

szy⁵⁸. Oznacza to, że podjęciu przez chrześcijanina decyzji o wypełnianiu Bożego nakazu⁵⁹ winno towarzyszyć, jak mówi Cezary, zapytanie o uprawę roli swojego serca⁶⁰. Nie bez znaczenia jest bowiem to, czy chrześcijanin pielęgnuje w sobie miłość, czy też pozwala na rozwój w swojej duszy korzenia pożądliwości⁶¹. Jak bowiem pisze w *Kazaniu 23*, „nic nie jest tak wrogie miłości i nic się jej tak nie sprzeciwia, jak pożądliwość”⁶². Co więcej, według Cezarego, tylko miłość może być fundamentem wszelkiego dobra, ponieważ z korzenia pożądliwości wyrasta jedynie zło⁶³. Zatem miłować nieprzyjaciół może tylko ten, kto pielęgnuje w swojej duszy miłość.

To ważne stwierdzenie wymaga jednak dopowiedzenia. Cezary, mówiąc o konieczności pielęgnowania miłości jako fundamentu wszelkiego dobra, w tym także i postawy miłości nieprzyjaciół, wyjaśnia zarazem swoim słuchaczom, iż chodzi o miłość do Boga⁶⁴, do której każdy został uzdolniony dzięki Chrystusowi. Syn Boży bowiem, który poprzez swoje cierpienia i mękę okazał ludziom swoją miłość⁶⁵, wyrzucił z duszy ludzkiej diabła, by w ten sposób, jak mówi Cezary, mógł zbudować w sercach ludzi miłość⁶⁶, która ma wyrastać z fundamentu, jakim jest, zasadzony przez Chrystusa w sercach ludzi, korzeń miłości⁶⁷. Można więc powiedzieć za biskupem z Arles, że Chrystus umiłował człowieka w tym celu, aby być przez niego miłowanym⁶⁸. Zasadzony bowiem przez Chrystusa korzeń miłości, będący wyrazem miłości Chrystusa do człowieka, nakłada na chrześcijanina obowiązek jego pielęgnacji⁶⁹, która ma zaowocować w pierwszym rzędzie miłością do Boga.

Dla kształtującego postawę miłości doskonałej jest zatem ważne, by mieć świadomość, co raz jeszcze wypada odnotować, że miłość nieprzyjaciół nie jest

⁵⁸ Por. tenże, *Sermo 23*, 1.

⁵⁹ Por. tenże, *Sermo 35*, 2.

⁶⁰ Por. tenże, *Sermo 22*, 3.

⁶¹ Por. tamże.

⁶² Tenże, *Sermo 23*, 1, *ŻMT 57*, s. 154.

⁶³ Por. tamże; tenże, *Sermo 22*, 3.

⁶⁴ Por. tenże, *Sermo 35*, 5.

⁶⁵ Por. tenże, *Sermo 26*, 3.

⁶⁶ Por. tenże, *Sermo 21*, 8; 21, 9.

⁶⁷ Por. tenże, *Sermo 22*, 3.

⁶⁸ Por. tenże, *Sermo 21*, 8.

⁶⁹ Por. tenże, *Sermo 22*, 3. Niestety, Cezary nie mówi, na czym owa pielęgnacja ma polegać. Można jedynie przypuszczać, iż chodzi o nieustanne uwalnianie się od, będącej efektem działania diabła, pożądliwości (por. tenże, *Sermo 22*, 3), która jako wróg miłości (por. tenże, *Sermo 23*, 1) sprzeciwia się, o ile można tak powiedzieć, także rozwojowi jej korzenia. Wolność od pożądliwości — źródła zła (por. tenże, *Sermo 22*, 3) zakłada z kolei rozwój cnót (por. tenże, *Sermo 21*, 9), a tym samym udział w życiu sakramentalnym Kościoła, co bez wątpienia stanowi przejaw miłości do Boga. Można zatem powiedzieć, że pielęgnacja korzenia miłości dokonuje się poprzez szeroko pojętą miłość do Boga.

możliwa bez uprzedniej miłości Boga⁷⁰. Jak bowiem naucza Cezary, miłość Boga — owoc wzrostu korzenia miłości — oznacza zamieszkanie Boga w człowieku⁷¹. Bóg zaś, który, jak przypomina biskup za św. Janem (1J 4,16), jest miłością⁷², poprzez swoją obecność w sercu człowieka, bierze go w swoje posiadanie, stając się zarazem dla niego źródłem dobrych czynów⁷³. Miłość bowiem jest matką wszystkich dobrych dzieł⁷⁴. Nie należy jednak zapominać, że warunkiem zamieszkania Boga w człowieku jest bezinteresowna miłość do Niego, o czym przypomina biskup Cezary swoim słuchaczom w *Kazaniu* 21: „Musimy się wystrzegać kochania Boga dla nagrody! Co to jednak oznacza, że będziesz kochał Boga dla nagrody? Jaką to ma ci Bóg dać nagrodę? Cokolwiek dałby ci innego Bóg, to jest mniejsze niż On sam. Nie czcisz Go bezinteresownie, jeśli czynisz to w tym celu, abyś coś od Niego otrzymał. Czcij bezinteresownie, a otrzymasz Jego samego, bo Bóg siebie zachowuje dla ciebie, abyś się Nim cieszył”⁷⁵.

W kontekście kształtowania postawy doskonałej miłości ważna jest jeszcze inna wypowiedź Cezarego, w której uświadamia on swoim słuchaczom istotną cechę miłości. Otóż „miłość ma to do siebie, że im więcej się jej daje, tym więcej się jej posiada”⁷⁶. Oznacza to, że możliwości rozwoju czy też doskonalenia miłości są nieograniczone i że stopień jej nasilenia może stale wzrastać. Im bardziej zatem chrześcijanin miłuje Boga, tym doskonalsza staje się jego relacja z bliźnimi, a więc i z nieprzyjaciółmi. Wzrost miłości do Boga powoduje intensyfikację miłości nieprzyjaciół. Co więcej, ów dynamizm każe nam uznać kształtowanie postawy doskonałej miłości za proces pozbawiony jakichkolwiek ograniczeń rozwojowych.

Proces doskonalenia postawy miłości nieprzyjaciół, warunkowany rozwojem przyjaźni z Bogiem, może trwać nieustannie. To, co może jednak wpływać niekorzystnie na jego przebieg czy nawet go zatrzymać, to postawa człowieka, gdyż w Bogu, jak mówi Cezary, nie ma niczego, co kazałoby nam zerwać z Nim przyjaźń⁷⁷. Biskup z Arles apeluje zatem do swoich słuchaczy, by nie pysznili się, pielęgnując w sobie Boży dar, jakim jest korzeń miłości, ponieważ pycha powoduje jego utratę⁷⁸, uniemożliwiając tym samym pielęgnowanie i rozwój miłości do Boga i bliźniego. Obecność pokory, o której przypomina Cezary, znamionuje

⁷⁰ Por. tenże, *Sermo* 35, 5; 21, 4.

⁷¹ Por. tenże, *Sermo* 22, 2.

⁷² Por. tamże 1.

⁷³ Por. tenże, *Sermo* 23, 1; 22, 2.

⁷⁴ Por. tenże, *Sermo* 39, 4; 29 2.

⁷⁵ Tenże, *Sermo* 21, 5, *ŻMT* 57, s. 146.

⁷⁶ Tenże, *Sermo* 38, 5, *ŻMT* 57, s. 230.

⁷⁷ Por. tenże, *Sermo* 21, 4.

⁷⁸ Por. tenże, *Sermo* 22, 3–5.

z kolei modlitwa, w której chrześcijanin powinien ze wszystkich sił prosić Boga o pomoc w wypełnianiu wszystkiego, co zostało mu nakazane⁷⁹.

Podobny skutek do pychy wywołuje nienawiść i złość: „Jak po wykarczowaniu korzenia chciwości, wszystkie gałęzie chwastów zaraz uschną i zmarnieją, tak i przez nienawiść i złość [człowiek] wysuszy w sobie korzeń miłości”⁸⁰.

Nie bez znaczenia dla rozwoju miłości do Boga, a zarazem i nieprzyjaciół jest także stosunek chrześcijanina do dóbr materialnych. Chrześcijanin, który zapomina, jak mówi Cezary, o możliwości zaspokojenia potrzeb natury rzeczami drobnymi czy wręcz marnymi, poprzez obfitość gromadzonych dóbr materialnych nie tyle rozpala w sobie żądzę posiadania, pozwalając diabłu na zasadzenie w jego sercu korzenia pożądliwości, co, jak trafnie zauważa Cezary, zamyka się w przepaści chciwości⁸¹, z której wyrastać może jedynie zło⁸². Jak zatem widać, pielęgnowanie miłości do Boga wiązać należy, zdaniem Cezarego, z postawą ubóstwa i nieustannym oczyszczaniem swego serca z miłości do tego, co zostało stworzone⁸³. Przekonanie do tego rodzaju zachowania daje zaś, będąca owocem nieustannie rozwijanej miłości do Boga świadomość prawdziwego bogactwa, jakie znajduje człowiek w Bogu⁸⁴.

4. ZAKOŃCZENIE

Analiza *kazań do ludu* pozwala stwierdzić, że biskup Cezary, chcąc nakłonić słuchaczy swoich kazań do wypełnienia Chrystusowego nakazu miłości nieprzyjaciół, ukazuje je w pierwszym rzędzie jako wyznacznik kondycji moralnej chrześcijanina. Świadomość niewystarczalności tak pojętej zachęty do jego urzeczywistniania każe mu jednak, oprócz Boga Ojca i Chrystusa, przywołać także kilka biblijnych postaci (Jakuba, Józefa, Dawida, Hioba, Szczepana) będących świadectwem możliwości jego wypełnienia, a ponadto wskazać na owoce, jakie przynosi realizacja Chrystusowego nakazu doskonałej miłości.

Najważniejszym elementem nauczania biskupa w kwestii nakazu miłości nieprzyjaciół wydaje się być jednak stwierdzenie, że miłość nieprzyjaciół nie jest możliwa bez uprzedniej miłości Boga, która, wyrastając z zasadzonego przez Chrystusa korzenia miłości, jako nieograniczona w swym rozwoju dzięki właściwej pielęgnacji, wymaga pokory, wolności od nienawiści i złości, a przede wszystkim wykorzenienia pożądliwości.

⁷⁹ Por. tenże, *Sermo* 35, 2; 23, 1.

⁸⁰ Tenże, *Sermo* 39, 3, *ŻMT* 57, s. 234.

⁸¹ Por. tenże, *Sermo* 35, 3.

⁸² Por. tenże, *Sermo* 22,3.

⁸³ Por. tenże, *Sermo* 21, 5.

⁸⁴ Por. tenże, *Sermo* 29, 2; 35, 5.

LOVE OF ENEMIES IN THE LIGHT OF THE *SERMONS*
TO THE PEOPLE BY ST. CAESARIUS OF ARLES

Summary

Bishop Caesarius of Arles went down in Church history as a zealous pastor who instructed his faithful on the essential truths of faith and morality through sermons, which in those days were a primary means of evangelization. However, the moral subject matter of his sermons, which is most prominent, is more than just simple admonitions or exhortations. He sought to present imperatives, prohibitions and incentives as elements of moral perfection, which is possible to realize, and which guarantees salvation. A telling example is Christ's command to love enemies, which is shown by Caesarius in the *Sermons to the people* primarily as a measure of Christian morality. The fulfillment of this command, whose fruits are the remission of sins, the conversion of neighbors, and personal salvation, is possible in all circumstances, and is a matter of a free decision of a person. The love of enemies was practiced by biblical characters (Jacob, Joseph, David, Job, Stephen); it is also to be found in the attitude of God towards sinners. In the long run, following this command of Christ means first of all fostering a love for God, which was restored to man by Christ through the Holy Spirit, and which is "the mother of all good works" (*Sermo* 39, 5).

Keywords: patrology, Caesarius of Arles, *Sermons to the People*, love of enemies, moral perfection

Nota o Autorze: ks. dr Brunon Zgraja — adiunkt w Katedrze Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego, członek Sekcji Patrystycznej przy Komisji Episkopatu Polski ds. Nauki Katolickiej. W badaniach zajmuje się problematyką moralną u Ojców Kościoła.

Słowa kluczowe: patrologia, Cezary z Arles, *Kazania do ludu*, miłość nieprzyjaciół, doskonałość moralna

ŁUKASZ KARCEWSKI

DIALOG TEODORA ABU KURRA ZE ŚWIATEM ISLAMU — ZARYS PROBLEMATYKI

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja stosunkowo mało znanego w polskiej literaturze Teodora Abu Kurra, działającego i tworzącego na ziemiach pod panowaniem muzułmańskim. Analizie zostaną poddane jego dialogi prowadzone z przedstawicielami islamu. Mimo różnic religijnych była możliwa przyjazna dyskusja, w której obie strony mogły przedstawić poglądy na temat religii swojego rozmówcy. Artykuł ma stanowić przyczynek do szerszej analizy dialogów Teodora Abu Kurra ze światem islamu.

1. TEODOR ABU KURRA I JEGO DZIAŁALNOŚĆ LITERACKA

Teodor Abu Kurra (gr. Θεόδωρος Αβουκωρά), jest postacią dość zagadkową dla badaczy. Pomimo pozostawionej pokażnej spuścizny literackiej, nie posiada on żadnej biografii¹. Autora tego wspominają nieliczne źródła, na podstawie których historycy literatury starają się odtworzyć jego życie i działalność². Dlatego podstawą do odtworzenia poglądów i kariery pozostają pisma samego autora.

¹ Dotychczas najpełniejszego opracowania postaci Teodora Abu Kurra dostarczył w swoich artykułach: I. Dick, *Un continuateur de saint Jean Damascène, Théodore Abu-Qurra évêque melchite de Harran, la personie et son milieu. 1. Les etudes anteieures sur Abuqurra, Proche Orient-Chrétien* [dalej: POC] 12(1962), s. 209–233; tenże, *Un continuateur de saint Jean Damascène, Théodore Abu-Qurra évêque melchite de Harran, la personie et son milieu. 2. Analyse des sources*, POC 12(1962), s. 319–332; tenże, *Un continuateur de saint Jean Damascène, Théodore Abu-Qurra évêque melchite de Harran, la personie et son milieu. 3. Essai d'une esquisse historique*, POC 13(1963), s. 114–129. Por. również A.Th. Houry, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam, textes et auteurs (VIII–XIII s.)*, Louvain–Paris 1969, s. 83–105; J. Meyendorff, *Byzantine Views of Islam*, *Dumbarton Oaks Papers* 18(1964), s. 120–121.

² O Teodorze Abu Kurra wspominają syryjskie kroniki bar Hebraeusa (XIII w.) oraz Michała Syryjczyka (XII w.). Niepewne wzmianki znajdują się w Kronice Vardana (XIII w.) oraz w kronice Mkhitar z Ayrivank (XIII w.). Abu Kurra wzmiankowany jest również w arabskiej korespondencji jakobickiego metropolity (IX w.) Takrit. I. Dick, *Théodore Abu-Qurra évêque melchite...*, POC 12(1962), s. 319–332.

Tytuł jednego z *Opusculum*, w wydaniu J. P. Migne (PG 97), przedstawia Teodora jako teologa chalcedońskiego (melkickiego³). Teodor Abu Kurra urodził się w Edessie około 740/750 r., w syryjskiej lub arabskiej rodzinie. Przyjmuje się, że był biskupem Harranu⁴. Jest również postrzegany jako duchowy uczeń Jana z Damaszku. W młodości zostaje mnichem w klasztorze św. Saby, gdzie prawdopodobnie zetknął się z naukami Jana Damascońskiego. Jednak nie wiadomo, czy Teodor Abu Kurra spotkał się osobiście ze swoim mistrzem, czy jedynie zapoznał się z jego dziełami⁵. Nie jest jasne, kiedy dokładnie Abu Kurra został biskupem Harranu⁶. Na podstawie pewnych sugestii, badacze wskazują na czas pomiędzy 793 a 796 rokiem⁷. Około 813/814 roku miał abdykować lub zostać złożonym z urzędu przez patriarchę Teodoretę z Antiochii z trudnych do ustalenia przyczyn. Około 813 roku przebywał z wizytą w Jerozolimie jako konsultant patriarchy Tomasza (807–821)⁸, na którego prośbę napisał list dogmatyczny do Armeńczyków⁹. Udał się do Egiptu, Armenii i Mezopotamii, a podczas tych podróży dyskutował z heretykami¹⁰.

Według Michała Syryjczyka miał uczestniczyć w dysputach z poganami w Aleksandrii, ponieważ był dobrym mówcą sofistycznym i znał język Saracenów. Według tej samej relacji udał się z Aleksandrii do Armenii, gdzie w obecności księcia regenta Aszota Bagratuniego, zwanego Mskar („Drapieżca”)¹¹, którego chciał nawrócić na wyznanie chalcedońskie¹², odbył dysputę teologiczną około 815 roku¹³ z Nonnosem (archidiaconem z Nisibis). Nonnos został wysłany na dwór Aszota, by tam zwalczać doktrynę Chalcedońską, której nauczał Teodor Abu Kurra¹⁴. Michał Syryjczyk przekazuje, że Abu Kurra odbył dwie dysputy. Nie osiągnął jednak zamierzonego celu i opuścił Armenię¹⁵. Miał również brać udział w dyskusji z uczonym muzułmańskim, przy której był obecny kalif Al-

³ Por. tenże, *Théodore Abu-Qurra évêque melchite...*, POC 13(1963), s. 120.

⁴ Por. tenże, *Théodore Abu-Qurra évêque melchite...*, POC 12(1962), s. 209–233.

⁵ Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam...*, s. 83.

⁶ Por. K. Kościelniak, *Grecy i Arabowie, historia Kościoła Melkickiego (katolickiego) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów (634–1516)*, UNUM, Kraków 2004, s. 147–148.

⁷ Por. I. Dick, *Théodore Abu-Qurra évêque melchite...*, POC 13(1963), s. 119–120, 123.

⁸ Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens byzantins et l'Islam...*, s. 83.

⁹ Por. G. Troupeau, *Kościół i chrześcijaństwo na obszarze Wschodu muzułmańskiego*, tłum. G. Majcher, w: *Historia chrześcijaństwa*, t. 4: *Biskupi, mnisi i cesarze 610–1054*, red. G. Dagron i in., Krupski i S-ka, Warszawa 1999, s. 331.

¹⁰ Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam...*, s. 83.

¹¹ Por. J. P. Mahé, *Kościół armeński w latach 611–1066*, tłum. G. Majcher w: *Historia chrześcijaństwa*, t. 4: *Biskupi...*, s. 409–410.

¹² Por. G. Troupeau, *Kościół i chrześcijaństwo...*, s. 331.

¹³ Por. I. Dick, *Théodore Abu-Qurra évêque melchite...*, POC 12(1962), s. 323.

¹⁴ Por. G. Troupeau, *Kościół i chrześcijaństwo...*, s. 350–351.

¹⁵ Por. Michael le Syrien, *Chronique, Patriarche Jacobite D'Antioche (1166–1199)*, ed. J.B. Chabot, t. III, Paris 1905, s. 32.

-Ma'mun¹⁶. Data śmierci przedstawianego autora jest ustalana pomiędzy 820 a 825¹⁷, a nawet 830¹⁸.

Teodor Abu Kurra był płodnym pisarzem. Przypuszcza się, że w rodzimym języku syryjskim napisał 30 pism, które prawdopodobnie nie zachowały się do naszych czasów. Pisał również w języku arabskim, w którym to pozostawił 12 pism. Wśród dzieł pisanych po arabsku znajdują się pisma skierowane bezpośrednio do muzułmanów¹⁹, pisma teologiczno-dogmatyczne, do których zalicza się *Traktat o Stwórcy i prawdziwości religii*²⁰ oraz list napisany do Jakobiety Dawida. Teodor Abu Kurra występuje również, wzorem swego mistrza Jana z Damaszku, na scenie sporów o kult ikon, pozostawiając w języku arabskim jeden traktat na ten temat²¹. W języku greckim²² przypisuje się mu 43 pisma różnej długości²³, zebrane w wydaniu J. P. Migne, jako *Opuscula*. Pośród nich można wyróżnić pisma dogmatyczne oraz relacje z dysput prowadzonych przez omawianego autora. Do najważniejszych pism dogmatycznych można zaliczyć wspomniane już wcześniej dzieło, które ten autor napisał na prośbę Patriarchy Jerozolimy Tomasza, skierowane do Armeńczyków — *Opusculum IV*²⁴.

Dialogi, jakie pozostawił po grecku Abu Kurra, pokazują zasięg jego działalności misyjnej na rzecz ortodoksji melchickiej. Autor nie stronił od żadnej okazji, by zmierzyć się z odszczepieńcami od wiary chrześcijańskiej i innowiercami. Poszczególne tytuły dialogów zdradzają odbiorcy orientację teologiczną i religijną rozmówców Teodora Abu Kurra. Znajdują się wśród nich przedstawiciele monofizytów — sewerian i jakobitów, nestorian, żydów i orygenistów. Wszystkie te grupy pokazują, jak wszechstronnym teologiem był Abu Kurra.

Z monofizytami omawiany autor zetknął się z pewnością w rodzimej Syrii, zdominowanej przez Jakobitów, oraz w egipskiej Aleksandrii, gdzie większość

¹⁶ Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam...*, s. 83; por. także I. Dick, *Théodore Abu-Qurra évêque melchite...*, POC 13(1963), s. 120.

¹⁷ Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam...*, s. 83.

¹⁸ Por. G. Troupeau, *Kościół i chrześcijaństwo...*, s. 331.

¹⁹ Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam...*, s. 84–85.

²⁰ Więcej na ten temat: G. Graf, *Des Teodor Abu Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion*, Münster 1913.

²¹ Więcej na temat arabskiej spuścizny literackiej Teodora Abu Kurra: I. Dick, *Théodore Abu-Qurra évêque melchite...*, POC 12(1962), s. 217–223.

²² Por. J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus completus. Series Graeca* [dalej: PG] 97, kol. 1492 D-1596 C; oraz jedno dzieło zamieszczone między pismami Jana z Damaszku, PG 94, kol. 1596 B-1597 C.

²³ Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam...*, s. 84–85.

²⁴ *Opuscula* [dalej: *Opus.*] IV, PG 97, kol. 1504 D-1522 C. Pełny grecki tytuł tego dzieła brzmi: Ἐπιστολὴ περιήρουνσα τὴν ὀρθὴν καὶ ἀμώμητον πίστιν, πεμφθεῖσα παρὰ τοῦ μακαρίου πάππα Θεομᾶ, πατριάρχου Ἱεροσολύμων, πρὸς τοὺς κατὰ τὴν Ἀρμενίαν αἰρετιζόντας, Ἀραβιστὰ μὲν ὑπὸ Θεοδώρου τοῦ τὸ ἐπίλην Ἀβυκαρᾶ, τοῦ Καρῶν ἐπισκόπου γεροντός, ὑπαγορευθεῖσα, διὰ δὲ Μιχαλῆν πρεσβυτέρου, καὶ συγγελοῦ ἀποστολικοῦ Θρόνου μεταφρασθεῖσα, μεθ' οὗ τὸν ὄρον ἐν Χαλκηδόνι οὖσαν συγκεκριμένης συνόδου τὸν περὶ τῆς εἰς Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν πίστεως ὀρισθέντα λόγον.

wyznaniową stanowił monofizycki Kościół koptyjski. Pośród dzieł Teodora Abu Kurra znajdują się dialogi z przedstawicielami tych Kościołów. Jako przykład posłużyć mogą *Opusculum* II i XXX. Wiadomo również, że na prośbę patriarchy Jerozolimy Teodor pisze list dogmatyczny do Armeńczyków uznawanych za monofizytów. List ten znajduje się w grekojęzycznej spuściźnie autora (IV, PG 97) i stanowi ważne świadectwo jego działalności na rzecz ortodoksji chalcedońskiej w sporach dogmatycznych z monofizytyzmem. W Syrii Abu Kurra podejmował również dialogi z przedstawicielami nestorianizmu. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, iż północna Mezopotamia, w której znajdowało się biskupstwo Harran, stanowi niejako trzon geograficznej organizacji Kościoła nestoriańskiego, dlatego też omawiany autor podejmuje dyskusje z jego przedstawicielami. Przebieg tych dysput można poznać na przykładzie *Opuscula* X, XI, XII, XIV, XV czy XXXIII.

Z Żydami autor najprawdopodobniej spotykał się już od najmłodszych lat w rodzinnej Edessie, wówczas gdy był biskupem Harranu, jak i w Jerozolimie, a także każdym innym miejscu podczas swych podróży. Świadectwa dysput prowadzonych z Żydami można znaleźć w *Opusculum* X. W *Opusculum* XXXI biskup Harranu prowadzi dyskusję ze zwolennikiem potępionej nauki Orygenesusa. Dialogi Teodora Abu Kurra są świadectwem jego wszechstronności tematycznej, mobilności i wymowności. Obszar zaś Bliskiego Wschodu jest jego wielkim terenem misyjnym, na którym broni nauki chalcedońskiej. Z pewnością świadectwem tego są jego dzieła pozostawione w języku greckim.

2. ADRESACI, ROZMÓWCY I CEL GREKOJĘZycznych DIALOGÓW

Analizując grekojęzyczne dialogi z muzułmanami, wypada zastanowić się, dlaczego Teodor Abu Kurra relacjonuje swoje dyskusje z przedstawicielami islamu w języku greckim. Język grecki wraz z podbojem bliskowschodnich prowincji Bizancjum przez muzułmanów zaczął tracić na znaczeniu. Rozpoczął się bowiem proces arabizacji, który w połowie VIII wieku wkracza w życie chrześcijan zamieszkujących te tereny. Mimo to aż do IX wieku powstają traktaty pisane po grecku, których autorami są głównie ludzie znający ten język²⁵. Była to jednak zdecydowana mniejszość autorów²⁶.

Przyjmując za fakt, że Abu Kurra był mnichem w klasztorze św. Saby, można założyć, że głównymi jego adresatami byli właśnie duchowni i mnisi kulty-

²⁵ Więcej na ten temat: K. Kościelniak, *Akulturacyja muzułmańska i arabizacja chrześcijan. Kultura i religia na Bliskim Wschodzie w pierwszych wiekach islamu według Ibn Haldūna (1332–1406)*, *Analecta Cracoviensia* 32(2000), s. 299–306; tenże, *Dynamizm akulturacyji muzułmańsko-chrześcijańskiej w pierwszych wiekach islamu na Bliskim Wschodzie*, *Saeculum Christianum* 8(2001)2, s. 1–19.

²⁶ Por. K. Kościelniak, *Grecy i Arabowie...*, s. 183–184.

wujący tradycję grecką. Abu Kurra stworzył kompendium²⁷ wiedzy na tematy teologiczne, które mogły służyć jako pewnego rodzaju podręcznik dla mnichów. Jest to również świadectwo związków Kościoła melkickiego na ziemiach zajętych przez muzułmanów z prawowiernym Kościołem Konstantynopola. Abu Kurra, pisząc po grecku, mógł pozwolić sobie na większą swobodę wypowiedzi na temat islamu i proroka Mahometa. W ten sposób wymykał się „cenzurze” zabraniającej krytyki muzułmanów i Proroka, za którą groziła, w myśl karty ‘Umara, nawet kara śmierci²⁸.

Wydanie J. P. Migne zawiera szesnaście *Opuscula*, których tematyka obejmuje kontrowersje związane z islamem. Wyróżnia się w nich trzy grupy: teologiczne (III, XXV, XXXI), apologetyczne (VIII, XXXII, XXXIII, XXXII) i polemiczne (XVIII, część druga, XX, XXIV)²⁹. Jeden z dialogów XVIII, przypisywany Teodorowi Abu Kurra, znajduje się pośród pism Jana z Damaszku i jest zamieszczony w wydaniu J. P. Migne, PG 96, kol. 1596 B–D — 1597 A. Należy dodać, że dialog XXXII w wydaniu J. P. Migne istnieje jedynie w przekładzie łańskim. Od formy dialogu odbiega *Opusculum* XX będące jedynie dziełkiem polemicznym, wyrażającym opinię chrześcijańską na temat posłannictwa proroka Mahometa.

Dodatkowo, pośród greckich dialogów z muzułmanami, przypisywanych Teodorowi Abu Kurra, można odnaleźć również dialogi paralelne z fragmentami tekstu *Dysputy Saracena z chrześcijaninem* (Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ) Jana z Damaszku³⁰. Owe fragmenty zawierają się w następujących *Opuscula* Teodora Abu Kurra w stosunku do fragmentów *Disputatio* Jana z Damaszku³¹:

<i>Opuscula</i> — Teodor Abu Kurra		<i>Disputatio Saraceni et Christiani</i> — Jan z Damaszku
Nr. <i>Opuscula</i>	Kolumna w PG 97	Kolumna w PG 96
IX	1529 A–D	1340 D–1341 D
XXXV	1588 A–1592 C	1336 B–1341 D
XXXVI	1592 C–1593 B	1344 A–C
XXXVII	1593 B–C	1345 B–C
XXXVIII	1593 D–1596 A	1345 C–1348 A

²⁷ Por. A. Th. Houry, *Les Théologiens Byzantins et l’Islam...*, s. 86.

²⁸ Por. G. Troupeau, *Kościoły i chrześcijanie...*, s. 331. Por. także K. Kościelniak, *Grecy i Arabowie...*, s. 76–80 oraz 192–193; tenże, *Polemika muzułmańsko-chrześcijańska na podstawie korespondencji przypisywanej kalifowi umajadzkemu ‘Umarowi II (zm. 720) i cesarzowi bizantyńskiemu Leonowi III (zm. 741)*, *Folia Historica Cracoviensia* 8 (2002), s. 97–99; por. także P. K. Hitti, *Dzieje Arabów*, tłum zb., PWN, Warszawa 1969, s. 143–146.

²⁹ Por. A. Th. Houry, *Les Théologiens Byzantins et l’Islam...*, s. 85–86.

³⁰ Por. PG 96, kol. 1336 B–1348 B.

³¹ Tabela na podstawie zestawienia sporządzonego przez D. J. Sahas’a. Por. D. J. Sahas, *John of Damascus on Islam. The “Heresy of the Ishmaelites”*, Leiden 1972, s. 100.

A. Th. Khoury stawia tezę, że *Opuscula* IX, XXXV, XXXVI i XXXIII, w przeciwieństwie do innych dialogów Teodora Abu Kurra, mających za tematykę kontrowersje z islamem, nie wiążą się bezpośrednio z osobą tego autora. Powstaje pytanie, czy Abu Kurra korzystał z dzieła Jana z Damaszku, czy sytuacja jest odwrotna i krótkie dialogi Teodora Abu Kurra zostały połączone w całość i błędnie przypisane Janowi z Damaszku? Trudno jest jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie, które wymaga oddzielnej analizy³².

Występujący w *Opuscula* rozmówcy Teodora są trudni do zidentyfikowania, albowiem nie wiadomo, czy autor sam spisywał przebieg swoich dysput, czy też są dziełem jego naśladowców, redaktora lub edytora. Na przeszkodzie stoi również problem autentyczności greckich tekstów Teodora. Tym samym nie można ostatecznie stwierdzić, czy postacie te były prawdziwymi osobami, z którymi Abu Kurra prowadził swoje dialogi³³.

W pozostawionej redakcji dialogów, omawiany autor jest przedstawiany zarówno pod swoim imieniem, jak również z różnymi przydomkami. Nazywany jest Ortodoksem (II), w innym miejscu Chrześcijaninem (VIII, IX, XIX), Teodorem (XVIII, XXI, XXII, XXIV) oraz Abu Kurra (XXIII, XXXII).

Teodor Abu Kurra jest określany jako biskup. Przyjmując oczywiście, że tytuł ten odnosi się rzeczywiście do niego, to można przyjąć że on sam staje się postacią występującą dialogach. Na przykład, w *Opusculum* XXII, Saracen, rozpoczynając dyskusję, mówi: „Powiedz mi, biskupie [...]”³⁴. Określenie to występuje również w kilku innych dialogach (np. XXI, XXIV), w których we wstępie Saracen zwraca się do chrześcijanina, określając go tym tytułem. Na przykładzie redakcji dialogu XXI, w którym we wstępie Saracen zwraca się do biskupa, a następnie redaktor wprowadza imię Teodora — jako jednego z rozmówców, można przypuszczać, że owym biskupem — Chrześcijaninem czy Ortodoksem, występującym w pozostałych dialogach — jest sam autor, Teodor Abu Kurra.

Podobna sytuacja jest z muzułmanami — rozmówcami biskupa Harranu. Są tam postacie ukrywające się pod takimi przydomkami jak: Niewierny — Ἄπιστος (III), Arab — Ἄραψ (VIII), Hagaryta — Ἀγαρηνός (IX), Saracen — Σαρακηνός (XXI, XXII, XXIII, XXIV, XXXII) i Barbarzyńca — Βάρβαρος (XIX). Natomiast w dialogach paralelnych z tekstem Jana z Damaszku, po jednej stronie jest Chrześcijanin, po drugiej zaś Hagaryta (IX), Barbarzyńca (XXXV, XXXVI, XXXVII) oraz Saracen (XXXVIII).

Kim jednak byli interlokutorzy przedstawianego autora? Trudno jest odpowiedzieć na to pytanie. Owi muzułmańscy rozmówcy jawią się, mimo zabiegów redakcyjnych, jako osoby wykształcone. Nie są to fanatycy religijni, ale

³² Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam...*, s. 70–76; por. także D. J. Sahas, *John of Damascus on Islam...*, s. 99–102.

³³ Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam...*, s. 86–87.

³⁴ PG 97, kol. 1552 D: Διὰ τὴν ἐπίσκοπον [...].

rozmówcy pragnący raczej dowieść swoich racji teologicznych na gruncie filozoficznej argumentacji, niż w oparciu o Święte Księgi — Biblię czy Koran, które stanowiłyby raczej problem w znajdowaniu odpowiedzi na pytania nurtujące muzułmańskiego rozmówcę.

3. PROBLEMATYKA DIALOGÓW I RELACJE MIĘDZY ROZMÓWCAMI — ZARYS

A. Th. Khoury słusznie zauważa, że rozmowy są prowadzone w przyjaznej atmosferze. Przeciwnicy nie są zaciekli³⁵, co jednak nie oznacza braku pewnej uszczypliwości i nieprzychylnych względem muzułmanów zabiegów redakcyjnych. Muzułmańscy rozmówcy nie są agresywni, ale raczej wykazują się pewną dozą zaczepności. Szukają słabych punktów w teologii chrześcijańskiej. Na przykład w dialogu XXII, Saracen pyta chrześcijanina (Teodora) o zagadnienie mistycznego ciała Chrystusa w komunii świętej. Saracen zarzuca bowiem kapłanom chrześcijańskim wprowadzanie wiernych w błąd przez nauczanie, że chleb staje się ciałem Chrystusa i wymaga przeprowadzenia przekonującego dowodzenia racji przez chrześcijanina.

Odpowiedź Teodora jest przebiegła i kunsztowna w detalach. Dowodzi on, że z woli Boga chleb po spożyciu staje się przez zachodzące procesy metaboliczne dosłownie ciałem człowieka. Chleb błogosławiony przez Ducha Świętego na ołtarzu nie ulega zewnętrznej przemianie fizycznej. Dopiero w ludzkim ciele zachodzi proces trawienia i poprzez trawienie staje się ciałem, w które wniknął i którego poszczególne części odżywia. W ten sposób omawiany autor wyczuwa intencję Saracena, który chciał prawdopodobnie wykazać, że dosłowna przemiana chleba w ciało Chrystusa jest niemożliwa. Pokazuje, że Jezus Chrystus miał ciało ludzkie, które wymagało pokarmu. Zatem błogosławiony pokarm staje się tym samym ciałem, które Bóg przyjął jako człowiek. Pokonanemu Saracenowi pozostaje tylko milczenie i pogodzenie się z merytorycznym wybiegiem zastosowanym przez chrześcijanina³⁶.

We wstępie *Opusculum* XIX występuje muzułmanin, który przystępuje z napotkanym Chrześcijaninem (Teodorem Abu Kurra) do dysputy: „Jest przyjętym zwyczajem u obłudnych Saracenów, aby jeśli spotkają chrześcijanina nie pozdrawiać go, lecz natychmiast mówić: «Chrześcijaninie, poświadcz, że jedyny i niepodzielny Bóg wezwał sługę i posłańca swego Mahometa». I w ten obłudny sposób zadaje pytanie [Teodorowi] Abu Kurra. [Chrześcijanin] odpowiada: «Czy nie dosyć tobie fałszywych poglądów, podczas, gdy ty zarzucasz innym kłamstwa?» [...]»³⁷. Wydaje się, że słowami tymi muzułmanin, określanej dalej

³⁵ Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam...*, s. 87–88.

³⁶ Por. *Opus.* XXII, PG 97, kol. 1552 D–1553 C.

³⁷ PG 97, kol. 1544 A: [...] Ἐθος τοῖς τῶν Σαρακηῶν ὑποκριταῖς, εἰ συναντῶν Χριστιανόν, μὴ χαρετίζειν, ἀλλ' εὐθέως λέγειν· Χριστιανέ, μαρτύριον, ὅτι εἰς ὁ Θεὸς ἀκοινωνήτος τὸν Μωάμεθ ἔχει δοῦλον καὶ ἀπόστολον. Καὶ ταῦτα τις τῶν τοιοῦτων ὑποκριτῶν τ

w dialogu jako Barbarzyńca, zaprasza chrześcijanina do uznania zbawczej misji Mahometa i głoszonych przez niego zasad wiary³⁸.

Abu Kurra, w tekście określany jako Chrześcijanin, zadaje pytanie, dlaczego muzułmanin nakłania go do zaświadczenia o prawdziwości „fałszywej” wiary? Muzułmanin zaprzecza, że głosi fałsz, powołując się na świadectwo swojego ojca, który przekazał mu wiedzę o prawdziwości posłannictwa proroka Mahometa³⁹. Obrona muzułmanina (Barbarzyńcy) jest odrzucona przez chrześcijanina, który podaje przykład, że inne ludy (Samaritanie, Żydzi, Scytowie, chrześcijanie i Grecy) również posiadały lub posiadają swoją wiarę. Również były w nią wtajemniczane od najmłodszych lat. Dla chrześcijanina argument zaprezentowany przez muzułmanina (Barbarzyńcę) nie stanowi wystarczającego usprawiedliwienia.

Muzułmanin zauważa słabość swojej argumentacji i zadaje pytanie Chrześcijaninowi: czy jemu również została wiara przekazana przez jego ojca? Chrześcijanin potwierdza, jednak zastrzega, że jego ojciec nauczał innych rzeczy niż ojciec muzułmanina. Chrześcijanin twierdzi, że jemu została przekazana wiedza poparta wiarygodnymi świadectwami opartymi na Biblii. Muzułmanin zaś otrzymał wiedzę, której nie można zweryfikować. Kryterium wiarygodności stanowią dla Chrześcijanina prawdziwość nauki głoszonej przez proroków, ich nienagane życie oraz niezwykle czyny, jakich dokonywali. Muzułmanin odpiesza zarzuty, mówiąc, że posłannictwo Mahometa zostało przepowiedziane w Ewangelii⁴⁰. Chrześcijanin domaga się wskazania owego przekazu. Temu zadaniu Saracen nie jest jednak w stanie sprostać i oskarża chrześcijan o wymazanie tych słów z Ewangelii. Chrześcijanin odrzuca zarzut fałszowania Ewangelii i przy pomocy obrazowego dowodzenia wykazuje swoje racje, których muzułmanin nie jest już w stanie odeprzeć. Sam wstęp wydaje się nieprzychylny wobec muzułmanina pragnącego dyskutować na temat wiary.

οὐ Ἀβουκαρᾶ ἠρώτησεν. Ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· Οὐχ ἄλλις σοι τὸ τῆς ψευδομαρτυρίας κατὰκριμα, ἔως οὐ καὶ ἄλλοις ψευδομαρτυρεῖν ἐπιτρέπη; [...].

³⁸ Khoury sugeruje że Saracen stara się nakłonić Biskupa do poświadczenia prawdziwości słów *shahady*. Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l' Islam...*, s. 102. *Shahada* jest wyznaniem wiary wyznawców islamu: „Nie ma Boga prócz Allacha, Muhammad jest wysłannikiem Allacha”.

³⁹ Por. PG 97, kol. 1544 B: [...] Οὐχί. Ἄλλ' ὡς μαρτυρεῖ ὁ πατήρ μου, μαρτυρῶ κάγω [...]. — „[...] W żaden sposób. Lecz ponieważ zaświadcza mój ojciec, zaświadczam i ja [...]”. Można przypuszczać, że muzułmanin (Barbarzyńca) powołuje się w tym miejscu na zwyczaj przekazywania tradycji — *isnad*.

⁴⁰ Muzułmanie widzieli przepowiednię pojawienia się Mahometa w słowach Koranu LXI, 6. Jezus w Ewangelii miał przepowiedzieć Ducha-Pocieszyciela (J 14,17; 16,12–14). Posłaniec ten miał być o imieniu Ahmad (podobieństwo do imienia Mahomet). Na ten temat patrz sura LXI, 6 i komentarz do tego wersetu *Koran*, z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył Józef Bielawski, PIW, Warszawa 1986, s. 937. Por. także J. Nosowski, *Problem uwierzytelnienia posłannictwa Mahometa w świetle Koranu*, *Studia Theologica Varsaviensia* (1964)1–2, s. 374.

Należy zauważyć, że muzułmanin nie stroni od rozmowy z chrześcijaninem na temat Proroka, wręcz przeciwnie, szuka niejako poświadczenia swej nauki. Jest to świadectwo otwartości przedstawicieli dwóch różnych religii. Muzułmanin chce wykazać prawdziwość swojej wiary oraz posłannictwa Mahometa. Mimo przyjaznej atmosfery dialogu, redaktor tekstu dyskretnie wykazuje nieprawdziwość poglądów muzułmańskiego rozmówcy, nadając wymowny przydomek Barbarzyńca⁴¹. Próbą wyjaśnienia nadania właśnie takiego przydomku mogą być realia epoki. Mianowicie w czasach, kiedy działał omawiany autor, muzułmanie nie osiągnęli jeszcze takiego kunsztu w dziedzinie filozofii. Uczni chrześcijańscy stali na tym polu wyżej niż muzułmanie, którzy dopiero stawiali pierwsze kroki na polu przyswajania sobie filozofii hellenistycznej. Zauważalne jest, że Chrześcijanin (Teodor Abu Kurra) zachowuje się niczym nauczyciel wskazujący uczniowi niespójności w logicznym dowodzeniu i braki w wiedzy. Próbuje wyjaśnić krok po kroku błędy, jednak jest to zadanie bezcelowe, albowiem muzułmanin nie przyjmuje argumentów swego rozmówcy i woli trzymać się faktów, które wynikają z jego wiadomości, a które redaktor określa jako „zmyślane bajki”⁴².

Interesujący przykład wzajemnych relacji znajduje się w *Opusculum XXI*. W dialogu tym Saraceni jest zaprezentowany jako jeden z mistrzów doktryny kalam (zwolenników tej doktryny nazywa się mutakallim, w tekście greckim ἐλλογίμων)⁴³. Zwraca się on do biskupa, określanego przez redaktora tekstu jako Teodor, aby ten wyłożył mu dogmaty dotyczące wiary chrześcijańskiej. Chcąc zapewne wykazać w sposób naukowy niespójność nauki chrześcijan: „Pewien [uczony] mówca saraceński, pewny własnych okazałych nauk, aby wzbudzić podziw, [jako] niezwykły w tego rodzaju nauce, pośród zebranych wyznających te same poglądy, mówi do biskupa: «Słyszałem, że chełpiś się jako utwierdzający w mocy chrześcijan i że możesz odwieść ich od zgubnych domysłów». Teodor rozpoznaje jego zuchwałość [i] mówi: «Prawdę słyszałeś» [...]”⁴⁴. Teodor Abu Kurra widzi w Saracenie osobę biegłą w nauce i natychmiast przejmuje kontrolę nad przebiegiem dyskusji. Stwierdza, że tylko ludzie mądrzy są w stanie zrozumieć dogmat o wcieleniu Boga i Jego śmierci na krzyżu, tymi ludźmi są oczywiście chrześcijanie. Mądrość ujawnia się w tym, że chrześcijanie są w stanie uwierzyć w znaki, jakie przepowiadały wcielonego Boga — Jezusa z Nazaretu. Po drugie, mądrością, według Teodora, jest również umiejętność naśladowania życia Jezusa.

⁴¹ Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam...*, s. 102.

⁴² *Opus. XIX*, PG 97, kol. 1544 A–1545 A.

⁴³ Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam...*, s. 97.

⁴⁴ PG 97, kol. 1548A–B: Τῶν ἐλλογίμων Σαρακενῶν τις θαρρῶν τῇ ἰδίᾳ τῶν λόγων εὐπρεπεῖα, συναγαγὼν τοὺς ὁμοθρήσκους, ἵνα ὡς ἀκίητον δογματιστὴν τοῦτον θαυμάσαι, φησὶ πρὸς τὸν ἐπίσκοπον· Ἦκουσα, ὅτι καυχώμενος ἐπαγγέλλῃ βεβαιῶν τὸν Χριστιανισμόν, καὶ ἀπὸ τῶν δοκούντων εἶναι ἐν αὐτῷ ἐλαττωμάτων. Θεόδωρος δὲ θάρσος αὐτοῦ γινόμενος, φησὶ· Ἀληθῶς ἤκουσας [...].

Teodor wszystko to stara się wyłożyć w przystępnym (argumentum ad hominem), dla Saracena skrócie by ten mógł zapoznać się z prawdziwą historią Zbawcy. Prezentuje mu wszystkie cuda, jak uzdrowienie ślepcy, wypędzenie demonów, nakarmienie głodnych poprzez cudowne rozmnożenie chleba i ryb, czy wskrzeszenie zmarłych. Dowody te, w zamyśle biskupa, mają zapewne skłonić jego muzułmańskiego rozmówcę do refleksji i nakłonić do zapoznania się z tekstem Ewangelii, jak i całej Biblii. Następnie Teodor domaga się od swojego interlokutora dowodów poświadczających prawdziwość posłannictwa jego Proroka. Udowadnia bowiem, że Jezus Chrystus był przepowiedziany już od czasów Mojżesza, natomiast żadne prorocstwo nie wspomina o Mahomecie. Życie, czyny, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa wyraźnie ukazują Jego boski charakter.

Saracen, początkowo pewny swego stanowiska, w toku dyskusji traci pewność. Teodor posługuje się swoimi argumentami w taki sposób, by wprowadzić rozmowę na tory własnej ugruntowanej pozycji dialektycznej. W ten sposób dąży do udowodnienia braków w wiedzy swego rozmówcy. Natomiast wypowiedzi Saracena wydają się zdawkowe, niewprowadzające nic nowego do dyskusji, a miejscami w udzielanych odpowiedziach lub zadawanych pytaniach widać, że nie nadąża on za rozumowaniem Teodora. Dyskusja kończy się zwycięstwem biskupa. Saracen w końcowym akcie nie bierze już udziału⁴⁵. Na podstawie tekstu, jaki pozostawił redaktor, można powiedzieć, że Saraceniowi zabrakło narzędzi do argumentacji, a jego wiedza zdaje się ograniczać jedynie do teologii muzułmańskiej, którą przecenił. Wszechobecna natomiast jest wiedza i elokwencja Teodora.

Podobny ton dyskusji zauważalny jest w *Opusculum* XXIV, którego tematem jest kwestia monogamii. Dysputę rozpoczyna Saracen od pytania: czy poligamia jest gorsza od monogamii? Jeśli bowiem monogamia jest dobra, poligamia również. Saracen żąda od Teodora dowodu, który nie wywodzi się z Pisma Świętego, ale ma opierać się na zasadzie *argumentum ad hominem*⁴⁶. Punktem wyjścia dla Teodora jest stwierdzenie, że żonę bierze się z dwóch powodów: dla posiadania potomstwa i przyjemności obcowania z nią. Jednocześnie zarzuca swemu rozmówcy, że ten chce posiadać wiele żon dla liczego potomstwa. Teodor w swym wywodzie używa obrazów znanych Saraceniowi. Na przykładzie Adama wykazuje, że monogamia jest prawem naturalnym danym od Boga. Mając jedną żonę również można posiadać liczne potomstwo, zażywać z nią taką samą przyjemność, a jednocześnie jest to miłsze w oczach Stwórcy. Saracen próbuje odwoływać się do własnej kultury, która zezwala na posiadanie kilku żon. Jednak Teodor wykazuje, że monogamia jest wartościowsza w oczach Boga. Pierwszą część dyskusji kończy się następującymi słowami: „[...] W tym Saracen przyznał prawdę, postanowił zataić swoje niemoralne nauki. Dążąc do ich ukrycia, mówi

⁴⁵ Por. *Opus.* XXI, PG 97, kol. 1548 A–1552 C.

⁴⁶ Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam...*, s. 90.

tak: «Przytocz mi inny przykład [...]»⁴⁷. Teodor w dalszej części kontynuuje swój wywód, odwołując się do abstrakcyjnych przykładów. Ostatecznie wykazuje swoje racje, a Saracen wycofuje się z rozmowy pod pozorem, że Teodor chce go nawrócić na chrześcijaństwo⁴⁸. Dialog ten wydaje się być prowadzony w atmosferze wzajemnej tolerancji, mimo różnic kulturowych. Dialog przekonuje, że Teodor okazuje się być sprytnym rozmówcą, prowadząc dyskusję według z góry przemyślanego planu.

Podobna atmosfera wzajemnych relacji jest ukazana w części drugiej *Opusculum* XVIII, w której Saracen stara się udowodnić, że nauka głoszona przez Mahometa jest najlepsza, ponieważ została objawiona najpóźniej. Argumentacja Saracena opiera się na chronologii objawień. Najpierw pogaństwo zostało zastąpione przez objawienie, jakie zaniósł swemu ludowi Mojżesz. Judaizm zastąpiła nauka głoszona przez Chrystusa. Następnie, zdaniem Saracena, Mahomet otrzymał swoje objawienie — hagarizm (islam). Saracen stara się w ten sposób wykazać, że każde następne objawienie jest lepsze od poprzedniego. Abu Kurra nie zgadza się z tą argumentacją, mówiąc, że islam nie jest religią lepszą od chrześcijaństwa. Saracen zarzuca mu niespójność w rozumowaniu logicznym. Odpowiedź Abu Kurra jest prosta, mianowicie posłannictwo Mojżesza i Jezusa można udowodnić przez cudowne znaki, jakich dokonali. Na przykład, Mojżeszowi Bóg dał świadectwo w postaci znaków, jakie mógł uczynić: zmiana wody w krew, zamiana laski w węża na oczach faraona i na powrót w laskę, czy też zesłanie na jego dłoń trądu, aby później uwolnić go od tej choroby. Chrystus przybył, potwierdzając swoją misję od Boga za pośrednictwem czynów i cudownych znaków. Natomiast Mahomet głosi jedynie to, w co sam wierzył i nie posiadał żadnego dowodu na potwierdzenie swoich słów⁴⁹. Atmosfera dialogu wydaje się przyjazna, mimo faktu, iż Saracen nie może osiągnąć celu, jaki sobie wyznaczył. Dyskusja jest prowadzona na dobrane w staranny sposób argumenty. Jest to kolejny dialog, w którym Abu Kurra odnosi zwycięstwo przez zręczne odparcie argumentów swojego rozmówcy.

W krótkiej rozmowie relacjonowanej w *Opusculum* XXIII można odnaleźć umiarkowany ton dyskusji. Saracen, cytując słowa Ewangelii według św. Jana 5,19, stara się uzyskać odpowiedź, w jaki sposób Chrystus, stając się człowiekiem, pozostał Bogiem. Abu Kurra w prosty sposób wyjaśnia to swemu rozmówcy, przywołując przykład zaczerpnięty z otaczającego świata. Odpowiada, że jeśli Bóg podtrzymuje skrzydła orła w pustej przestrzeni nieba, niejako wywyższając go nad inne stworzenia, tak samo mógł uczynić z Chrystusem. Jeśli Saracen jest w stanie podziwiać szybującego ptaka, tak samo może podziwiać wywyższonego

⁴⁷ PG 97, kol. 1557 A: [...] 'Ο δὲ Σαρακηνὸς τὴν ἡτταν, ὁμολογεῖν ἐντρεπόμενος, καὶ τὴν ἀίσχουμένην τοῦ δόγματος αὐτοῦ συσκιάσαι τεχναχομενος, Πρόσθεσ μοι, φησι, καὶ ἔτερον ὑποδειγμα [...].

⁴⁸ Por. *Opus*. XXI, PG 97, kol. 1556 A–1557 D.

⁴⁹ Por. *Opus*. XVIII, 2, PG 94, kol. 1596 B–1597 C.

Syna Bożego⁵⁰. Odpowiedź Teodora Abu Kurra wydaje się prosta i dla obserwatora zawiera elementy drwiny z rozmowy. Mimo to ton dyskusji jest nadal przyjazny i pozbawiony jakiegokolwiek wrogości z obu stron.

W ton przyjaznej dysputy wpisuje się również *Opusculum* VIII. W dialogu tym nie widać wrogości. Rozmowa odbywa się pomiędzy muzułmaninem, określanym w tekście jako Arab, a pewnym chrześcijaninem, prawdopodobnie Teodorem Abu Kurra. Dyskusję rozpoczyna Arab, pytając: Czy Chrystus jest dla chrześcijan Bogiem? Uzyskując od swego rozmówcy odpowiedź, że jest Bogiem najwyższym, stawia pytanie o Ojca i Ducha Świętego. Chrześcijanin odwołuje się do porównania Chrystusa — Słowa Bożego z Koranem, który dla muzułmanów jest również słowem Bożym. Wykazuje swojemu rozmówcy, że jeśli ten posiada jedną kopię Koranu, to nie może zaprzeczać, że istnieją inne, które również zawierają słowo Boże. Analogicznie jest z naturą Boga, jeśli Chrystus posiada Bożą naturę, to tak samo Ojciec i Duch Święty. Są oni jednym tak, jak Koran stanowi jedność, mimo że istnieje w wielu kopiach⁵¹.

Interesujący pod względem wzajemnych relacji chrześcijańsko-muzułmańskich jest dialog przedstawiony w *Opusculum* III. Teodor Abu Kurra, przez redaktora określany jako Ortodoks (ὀρθόδοξος), udziela odpowiedzi na pytanie pewnego urzędnika⁵² z miasta Emesa, określanego przez redaktora jako Niewierny (ἄπιστος). Przydomek nadany postaci uniemożliwia jednoznaczną identyfikację rozmówcy Teodora Abu Kurra jako muzułmanina. A. Th. Khoury zalicza ten dialog do zbioru dysput z muzułmanami⁵³.

Dyskusję rozpoczyna Niewierny, prosząc swego interlokutora o przytoczenie dowodów na istnienie Boga. Ortodoks — Abu Kurra — podejmuje się tego zadania i rozpoczyna od filozoficznego wykazania, że wszystko, co istnieje, ma swój kres. Jedynie Bóg jest wieczny. Niewierny stwierdza, że pogląd przedstawiony mu przez Ortodoksa jest bardzo pouczający dla niego. Jednak prosi jeszcze o udowodnienie, że sprawca wszystkiego — Bóg — może mieć Syna. Ortodoks przystępuje, zatem do tego zagadnienia, rozpoczynając od wyjaśnienia doskonałej jedności Boga. Mówi, że Bóg jest jeden, ale posiada w sobie liczne atrybuty. Zagadnienie synostwa Bożego wymaga wyjaśnienia tych atrybutów Boga. Na podstawie dowodów przytaczanych swemu rozmówcy, Ortodoks wyjaśnia, że Bóg może poznać siebie jedynie poprzez swoje atrybuty, które są Jemu współistotne. Ortodoks dowodzi, że poprzez Syna poznaje się Boga. Syn jest zatem współistotnym atrybutem Boga, który stanowi Jego obraz. Niewierny jednak nie wydaje się do końca zadowolony i żąda dodatkowych wyjaśnień odnośnie do Syna. Dopiero obrazowe przedstawienie daje zamierzony rezultat, który jest sa-

⁵⁰ Por. *Opus.* XXIII, 1553 D–1556 A.

⁵¹ Por. *Opus.* VIII, PG 97, kol. 1528 C–D.

⁵² Redaktor nie podaje bliższych informacji na temat owego urzędnika.

⁵³ Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l' Islam...*, s. 93–95.

tysfakcjonujący dla Niewiernego, będącego pod wrażeniem sposobu prezentacji tego zagadnienia.

Atmosfera dyskusji staje się coraz bardziej przyjazna. Zauważalne jest, że rozmówca Teodora Abu Kurra pragnie wiedzy, a ten odwzajemnia się, nazywając Niewiernego przyjacielem. Ortodoks wyjaśnia stopniowo również różnice między posłańcami (prorokami) a odwiecznym i współistotnym Bogu Synem w Bożym planie zbawienia. Niewierny, uzyskawszy wyczerpującą odpowiedź na swoje pytania odnośnie Syna, przechodzi do zagadnienia Ducha Świętego. Ortodoks wyjaśnia, że Duch Święty jest darem od Ojca przekazywanym przez Syna. Wzbudza to ciekawość Niewiernego zadającego pytanie: dlaczego Syn sam z siebie nie rozdaje tego daru? Ortodoks odpowiada, że wymaga tego niejako królewska natura Boga, aby swoje liczne bogactwa-łaski rozdawał przez Syna, który jest zarówno dawcą, jak i tym, który daje.

Ostatnie pytanie zadane przez Niewiernego dotyczy czasu, w którym Duch Święty zaczął istnieć. Ortodoks odpowiada, że obfitość Boga jest nieskończona. Zatem Duch Święty, jeśli miałby początek, musiałby być zaliczony do stworzeń, a jeśli Syn nie ma początku, Duch również. Zatem Duch Święty, tak jak Syn, jest Bogiem⁵⁴.

Cały dialog prezentuje się czytelnikowi jako rozmowa nauczyciela z uczniem. Rola Niewiernego ogranicza się jedynie do zadawania nurtujących go pytań. Nie jest to butna próba udowodnienia poziomu swojej wiedzy, jak to ma miejsce np. w *Opusculum XXI*. Tutaj Niewierny jest w pozycji ucznia zadającego pytania, które dotyczą problematyki troistości Boga. Sam sposób zadawania pytań może doprowadzić do wniosku, że nie jest to osoba niewierząca, jak można by przypuszczać na podstawie pierwszego pytania zadanego Ortodoksowi, ale ktoś, kto wierzy w istnienie Boga, a swoimi pytaniami wydaje się jedynie poszukiwać prawdziwej drogi w wierze.

Pośród dialogów prowadzonych przez omawianego autora z przedstawicielami islamu są i takie, w których relacje rozmówców wydają się postronnemu obserwatorowi bardziej ozięble, a atmosfera gęstnieje od wzajemnych zarzutów. I tak we wstępie do *Opusculum XXV* dostrzega się pewną „nutę goryczki”, że hagaryci (muzułmanie) odrzucają boskość Słowa Bożego — Jezusa Chrystusa. Ma to wynikać z faktu, jak jest zapisane we wstępie, że Mahomet głosi „fałszywe” nauki oparte na błędach arian⁵⁵. Jednak ów wstęp może być jedynie wstawką redaktora. Saracen nie wydaje się atakować Teodora z całą bezwzględnością, domagając się jedynie zaprezentowania w sposób zrozumiały jasnych dowodów na, jego zdaniem niedorzeczny fakt, posiadania przez Boga Syna.

Cała dyskusja opiera się na merytorycznym, pełnym abstrakcyjnych odwołań i detali, wykazywaniu, że Syn jest współistotny Ojcu. Z powodu zawilości

⁵⁴ Por. *Opus.* III, PG 97, kol. 1492 D–1054 C.

⁵⁵ Por. PG 97, kol. 1557 D–1560 A.

szczegóły te zostały tu pominięte. Należy nadmienić, że sposób dowodzenia, z małymi różnicami, przypomina ten z *Opusculum* III⁵⁶. Teodor ostatecznie wykazuje, że Bóg ma Syna, który jest mu współistotny, wieczny tak jak Ojciec oraz ma udział w Jego boskiej władzy. Saracen w końcowej fazie dyskusji nie zabiera głosu. Cały dialog kończy się triumfem Teodora⁵⁷. Pomimo pewnej dozy wrogości we wstępie, cała dyskusja przebiega przyjaźnie. Jednak widoczne są zabiegi redakcyjne, które malują obraz nieprzyjaznego stosunku redaktora wobec muzułmanów. Sama dyskusja sprawia wrażenie prowadzonej w sposób wyważony przez ludzi wykształconych.

Opusculum XXXII również rozpoczyna się w chłodnej atmosferze. We wstępie przemawia Saracen szydzący z ukrzyżowanego Boga — Chrystusa. Zarzuca on, że w Chrystusie w chwili śmierci nastąpiło oddzielenie dwóch hipostaz, wskutek czego na krzyżu zmarł człowiek a nie — jak twierdzą chrześcijanie — Bóg. Teodor prowadzi ponownie wywód na temat jedności hipostatycznej Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego przed wcieleniem. Samo wcielenie Boga nie narusza żadnych praw natury. W Chrystusie istnieje harmonijne połączenie natury ludzkiej i boskiej. Zatem na krzyżu to Bóg cierpi w ciele ludzkim, ponieważ nic nie stracił ze swoich własności, stając się człowiekiem, pozostał nadal Bogiem. Saracen odwołuje się do zagadnień dotyczących natury ludzkiej, która składa się z duszy i ciała. Zadaje pytanie o los ciała i duszy Chrystusa po śmierci. Teodor odpowiada, bez wahania, że ciało znajdowało się w grobie, a dusza wstąpiła do piekła⁵⁸. Wzburzony tym Saracen domaga się wyjaśnienia, w jaki sposób ciało mogło być oddzielone od duszy Chrystusa. Teodor z łatwością podchwycił słabość logicznego myślenia swojego rozmówcy i odwołuje się do obecności Boga muzułmanów według ich wierzeń w meczetach dwóch świętych miast jednocześnie, Mekki i Medyny. Zatem dusza i ciało Chrystusa są jak świątynia, a po śmierci jego boskość została zjednoczona. Ciało zaś było podtrzymywane od zepsucia za pomocą jego boskości. Saracen zostaje pokonany na argumenty i nie zadaje już więcej pytań⁵⁹.

Dialog ten, tak jak poprzedni, jedynie w fazie wstępu jawi się czytelnikowi jako groźna polemika. Saracen zadaje pytania, a Abu Kurra stara się udzielić na nie wyczerpującej i satysfakcjonującej odpowiedzi, pokonując ostatecznie przeciwnika siłą swojej argumentacji.

Ostatnie omówione tu *Opusculum* XX nie jest dialogiem. Daje ono upust niechęci wobec proroka Mahometa. Tekst mówi, że Mahomet nie miał prawa ogłosić się prorokiem, przez co jest nazywany „falszywym”, który gwał-

⁵⁶ Por. A. Th. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l' Islam...*, przypis 23, s. 96.

⁵⁷ Por. PG 87, kol. 1561 C; *Opus.* XXV, PG 97, kol. 1557 D–1561 D.

⁵⁸ Por. PG 97, kol. 1584 A.

⁵⁹ Por. *Opus.* XXXII, PG 97, kol. 1583 A–1548 C.

townie pociągnął ku swoim oszustwom hagarytów⁶⁰. Autor lub redaktor tekstu twierdzi, że Mahomet znajdował się pod wpływem sił demonicznych (δαίμωνιων, ὁ δαίμωνισθεΐς), które nakazywały mu nauczać bluźnierstw. Zaprzecza bowiem istnieniu Trójcy Świętej, głosząc, że Bóg jest jeden i niepodzielny, nigdy nie zrodził, w domyśle Syna, ani sam nie został zrodzony⁶¹. Autor zarzuca Mahometowi, że jest zachłanny na majątek oraz oskarża go o seksualną rozwiązłość. Wszystko to jest, według autora tekstu, sprawą demoniczną⁶². Tekst ten odbiega znacznie od konwencji przyjętej przez omawianego autora. Nie jest to bezstronna krytyka, ale oskarżenie obliczone na zdyskredytowanie proroka Mahometa i jego posłannictwa. Właśnie ten oskarżycielski ton, tak obcy samemu Teodorowi Abu Kurra, sprawia wielką trudność w ostatecznym przypisaniu jemu autorstwa tekstu. Na podstawie analogii do wcześniejszych dialogów, w których wyraźnie widać zabiegi redaktora, można się jedynie domyślać, że jest to dzieło jakiegoś naśladowcy Teodora Abu Kurra, który żył w czasach mniej sprzyjających wzajemnym relacjom muzułmańsko-chrześcijańskim.

Poza analizą wzajemnych relacji Teodora Abu Kurra z muzułmanami, zaprezentowaną w niniejszym artykule, pozostają dialogi paralelne z tekstem *Dysputy Saracena z chrześcijaninem* pióra Jana z Damaszku. Powodem, dla którego nie zostały tu rozważone jest fakt, że ostatecznie nie można rozstrzygnąć kwestii ich autorstwa. Dialogi te wymagają oddzielnej analizy porównawczej z tekstem Jana z Damaszku. Warto jednak wspomnieć, że atmosfera tych dyskusji jest spokojna. Dysputa toczy się pomiędzy chrześcijańskim teologiem i muzułmańskim uczonym.

4. PODSUMOWANIE

Teodor Abu Kurra był bardzo wszechstronnym obrońcą chrześcijaństwa. Niestrudzony w walce na polu prawowierności prowadził dyskusje z wieloma przeciwnikami ortodoksyjnego nurtu chrześcijaństwa. Nie stronił również od dyskusji z przedstawicielami innych religii. W swoich dialogach jawi się czytelnikowi jako nauczyciel udostępniający swoją wiedzę uczniom. Wskazuje drogę, którą należy podążać w dyskusji, oraz narzędzia, jakich należy używać, by osiągnąć zamierzony cel, jakim jest zaprezentowanie prawdziwej wiary chrześcijańskiej.

W swoich dyskusjach z przedstawicielami religii muzułmańskiej Abu Kurra jest zawsze gotowy do przyjęcia wyzwania. Jego strategia opiera się na wykazaniu słabych punktów w logice przeciwnika. Jednocześnie prowadzi rozmowę w sposób przyjacielski, miejscami nie pozbawioną wzajemnych uszczypliwości.

⁶⁰ Por. PG 97, kol. 1545 B–C.

⁶¹ Por. PG 97, kol. 1545 C. Prawdopodobnie jest to aluzja do Sury CXII.

⁶² Por. *Opus*. XX, PG 97, kol. 1545 B–1548 A.

Przyjazny ton dyskusji jest wyczuwalny przez odbiorcę, mimo że niektóre dialogi zawierają nieprzychylną interwencję redaktora tekstu.

THEODORE ABU-QURRAH'S DIALOGUE WITH THE MUSLIM WORLD

Summary

Theodore Abu-Qurrah was a disciple of John of Damascus. Despite his rich written legacy he is still not very well known to Polish historians. He wrote in Byzantine Greek and Arabic.

The article "Theodore Abu-Qurrah's Dialogue with the Muslim World" is an outline of his polemics with the Muslim world written in Greek. It is presented to Polish historians to show how much research must still be done on this subject. Readers are provided with basic information about Theodore Abu-Qurrah's dialogues and polemics situated in their historical context.

Keywords: Theodor Abu-Qurrah, Christian-Muslim polemic, Islam

Nota o Autorze: mgr Łukasz Karczewski jest absolwentem studiów Historii Literatury Wczesnochrześcijańskiej w Instytucie Nauk Historycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i aktualnie doktorantem w tymże Instytucie.

Słowa kluczowe: Teodor Abu Kurra, polemika chrześcijańsko-muzułmańska, islam

CZESŁAW GRAJEWSKI
UKSW, Warszawa

BŁOGOSŁAWIONY HERMAN Z REICHENAU W TYSIĄCLECIE URODZIN

W roku 2013 mija dziesięć wieków od narodzin błogosławionego Hermana z Reichenau, niemieckiego benedyktyna, kronikarza, poety, muzyka, matematyka i astronoma. W literaturze znany jest także jako Hermann der Lahme, Hermannus Contractus, Herimannus Augiensis lub (niewłaściwie) Hermann von Veringen. Kim był ów geniusz umysłu i czym zapisał się na kartach historii kultury?

1. PODSTAWOWE INFORMACJE O ŻYCIU HERMANA

Zwięzłą biografię tego niezwykłego człowieka napisał jego uczeń, Berthold¹ (ok. 1030–1088), ale wiadomości o jego życiu czerpać można także bezpośrednio z kroniki napisanej przez Hermana². Tak więc urodził się 18 lipca (starsze źródła błędnie podają 18 lutego) 1013 r. w Altshausen niedaleko Saulgau (Badenia-Wirtembergia) w szlacheckiej rodzinie Altshausen-Veringen jako jedno z piętnaściorga dzieci grafa Wolverada (Wolfenrada) II Veringen i jego żony Hiltrudy. Wiadomo, że jeden z braci Hermana miał na imię Werner (1021–1053).

Przydomek *contractus* (kaleka), pod którym przeszedł do historii, oddaje tragedię, jaka była jego udziałem od dzieciństwa: nabyte wskutek choroby porażenie spastyczne spowodowało, że nie mógł chodzić, w dodatku miał duże trudności z wymową. Rodzice, nie mogąc zapewnić mu dostatecznej opieki, w siódmym roku życia (we wrześniu 1020 r.) oddali go do benedyktyńskiego klasztoru w Reichenau, którego prawdopodobnie nie opuścił aż do śmierci. Pięć lat później był już zakonnikiem. Według tejsze kroniki, wstąpił do zakonu w wieku 30 lat; jednak bardziej przekonujące jest, że wówczas złożył śluby zakonne³. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można założyć, że fizyczna niepełnosprawność była

¹ Por. W. Domański, *Hermanus Contractus*, w: *Encyklopedia Muzyczna PWM, część biograficzna*, t. *hij*, red. E. Dziębowska, Kraków 1993, s. 194.

² *Herimanni Augiensis Chronicon*, w: *Monumenta Germaniae Historica*, t. 7, *Scriptorum*, t. 5, red. G. H. Pertz, Hannover 1844, s. 67–133.

³ „Tricesimo aetatis anno sub Bernone egregio Augiae abbate monachum professus“. Por. tamże, s. 67.

racją, dla której niechybnie został zwolniony z normalnych obowiązków życia klasztornego, mógł więc poświęcić się nauce, niemal na pewno dzięki życzliwości w tej kwestii opata Berna z Reichenau. Wątpliwe też, czy kiedykolwiek odprawił mszę św.

Przeszedł zwyczajową edukację klasztorną, otrzymując staranne wszechstronne wykształcenie zgodne ze średniowiecznym systemem szkolnictwa, stając się wybitnym autorytetem naukowym i jedną z wybitniejszych umysłowości swojego czasu. Niemiecki mediewista, Arno Borst (1925–2007), którego Herman był ulubioną postacią⁴, dostrzegwał w nim światowej klasy uczonego tamtych czasów i doceniał jego oryginalny wkład w naukę.

2. WKŁAD HERMANA W ROZWÓJ NAUKI I SZTUKI

Herman, jako matematyk, podał instrukcję mnożenia i dzielenia za pomocą liczydła⁵. Był także budowniczym instrumentów muzycznych i upowszechnił stosowanie ważnych przyrządów astronomicznych i pomocy nawigacyjnych: astrolabium, przenośnego zegara słonecznego i kwadrantu z kursorem. Wprowadził do astronomii termin „almukantarat” dla oznaczenia równoleżnika sfery niebieskiej nad horyzontem⁶. Zainteresowania astronomią uwidoczniły się w niektórych jego pismach: *Liber de mensura astrolabii*⁷, prawdopodobnie autorstwa Gerberta von Aurillac (późniejszego papieża Sylwestra II, 999–1003) i rozszerzone przez Hermana; *De utilitatibus astrolabii libri duo*⁸ (prawdopodobnie tylko I rozdział jest jego autorstwa), które były pierwszymi w Europie łacińskimi traktatami na temat astrolabium; *De mense lunari*⁹, w którym zadziwiająco dokładnie obliczył czas trwania miesiąca lunarnego (29 dni, 12 godz., 29 min. i 348 „atomów”).

Jako kronikarz i historyk jest autorem wspomnianej kroniki, pierwszej w cesarstwie niemieckim, ważnego źródła historycznego. Herman opisuje w niej czyny cesarzy, zwłaszcza Konrada II (ok. 990–1039) oraz Henryka III (1017–1056), i papieży począwszy od narodzin Chrystusa; jednakże skupił się przede wszystkim na wydarzeniach z jego rodzinnych terenów (głównie Szwabii i Burgundii), historii klasztoru w Reichenau oraz odnotował ważne dane z własnego życia.

⁴ Por. A. Borst, *Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau*, Sigmaringen 1974; tenże, *Wie kam die Arabische Sternkunde ins Kloster Reichenau?*, Konstanz 1988; tenże, *Mönche am Bodensee*, Sigmaringen 1994.

⁵ Por. *Qualiter multiplicationes fiant in abaco*, opr. P. Treutlein, *Bolletino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche* 10(1877), s. 643–47.

⁶ Okrąg na sferze niebieskiej łączący punkty o tej samej wysokości nad horyzontem, a więc równoległy do niego.

⁷ H. Contractus, *Liber de mensura astrolabii*, w: *Patrologia Latina* CXLIII, red. J. P. Migne, Paris 1882, szp. 379–390.

⁸ H. Contractus, *De utilitatibus astrolabii libri duo*, w: *Patrologia Latina* CXLIII, szp. 390–412.

⁹ Por. G. Meier, *Die sieben freien Künste im Mittelalter*, t. 2, Einsiedeln 1887, s. 34–46.

Kronika Świata Hermana jest więc jednym z najważniejszych źródeł do historii XI w., tym bardziej, że została napisana jasnym stylem i obiektywnym językiem. Jest możliwe, że została oparta na krytycznej rewizji wcześniejszej kroniki Szwabii (tzw. *Chronicum Universale Suevicum*, inaczej *Epitome Sangallensis*, do 1039).



Fot. 1. Kronika H. Contractusa drukowana w En damus chronicon, 1512.

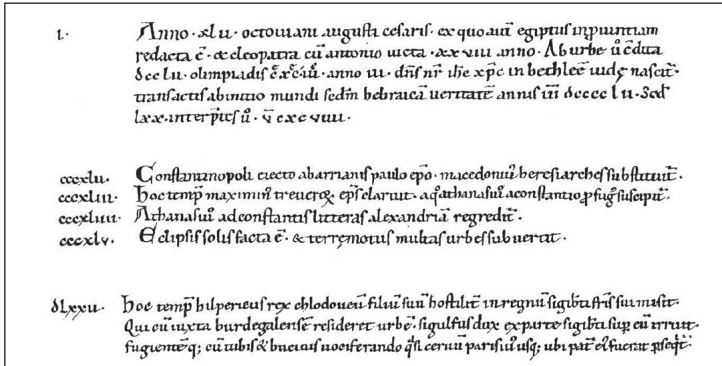
Ze zbiorów Bawarskiej Biblioteki Miejskiej w Monachium.

Po śmierci Hermana, kronikę tę dalej pisał jego uczeń, Berthold. Pierwsza wersja jego kroniki, w wiarygodnej postaci została doprowadzona do 1066, na którym urywa się nagle¹⁰. W nieco późniejszej kompilacji była kontynuowana do 1080, zawierając, zwłaszcza od 1073, bardzo szczegółowe i cenne informacje. W drugiej wersji¹¹, kronika Bertholda rozpoczyna się biografią jego nauczyciela, i zostaje doprowadzona również do 1080, ale i w tej wersji tekst urywa się nagle¹².

¹⁰ *Hermani Contracti comitis Veringensis chronicon. De sex mundi aetatibus*, w: *En damus chronicon*, red. J. Sichard, Wyd. Henricus Petrus, Basileae 1529, f. 167–298. Druk rozpoczynający się słowami *Prima est mundi huius aetas ab Adam usque ad Noe* zawiera kronikę Hermana i kronikę Bertholda, bez rozgraniczenia obu pism.

¹¹ *Bertholdi Annales*, w: *Monumenta Germaniae Historica*, s. 264–326. Ta wersja stanowi kompilację dwu grup tekstów: w skład pierwszej wchodzi dwa kodeksy z Austriackiej Biblioteki Narodowej w Wiedniu (ms. 3399 i 7245), drugą grupę stanowią rękopisy: ms. 10 z Biblioteki klasztoru w Sarnen i ms. 9 z Biblioteki klasztoru w Engelbergu. Por. *Die chroniken Bertholds von Reichenau und Bernolds von Konstanz 1054–1100*, w: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Germanicarum Nova Series*, red. I. S. Robinson, t. 14, Hannover 2003, s. 20; tenże, *Eleventh-century Germany. The Swabian chronicles*, Manchester 2008. Tam znajdują się obie wersje kroniki Bertholda.

¹² Por. W. Wattenbach, *Bertold von Reichenau*, w: *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 2, red. R. Freiherr von Liliencron, Leipzig 1875, s. 549. Dość długo obie wersje były uznawane za napisane przez różnych autorów, jako że pierwsza opisuje okres tuż przed rozpoczęciem pontyfikatu Grzegorza VII i jego pierwsze lata na Stolicy Piotrowej w zwięzły i obiektywny sposób, natomiast wersja druga jest tendencyjnie pro-papieska. Z tego powodu sądzono, że pierwsza wersja była autorstwa Bertholda, drugą natomiast przypisano anonimowemu kronikarzowi szwabskiemu.



Fot. 2. Początek kroniki Hermana, rękopis.

Według Monumenta Germaniae Historica, t. 7.

W dziedzinie sztuki Herman najbardziej znany był jako kompozytor i poeta. Był jednym z najbardziej znanych poetów religijnych swoich dni. Przez długi czas, opierając się na relacji jego ucznia i biografy, Bertholda, nauka przypisywała mu autorstwo popularnych antyfon maryjnych *Alma Redemptoris Mater* i *Salve Regina*. Ostatnie trzy inwokacje tej jednej z najpiękniejszych antyfon, *Salve Regina, (o laskawa, o litościwa, o słodka Panno Maryjo)* zostały dodane niemal wiek później przez św. Bernarda z Clairvaux (1091–1153). Tekst *Alma Redemptoris Mater* oparty został na wersach z dzieł świętych Fulgencjusza, Epifaniasza i Ireneusza.

Autorstwo Hermana w odniesieniu do obu antyfon, jak i większości śpiewów, które wymienia Berthold, jest dziś podważane, aczkolwiek nie jest to stanowisko ostateczne. Uważa się natomiast, że sekwencja o krzyżu świętym na Wielki Piątek *Grates, honos, hierarchia* oraz oficjum brewiarzowe ku czci św. Afry raczej są hermanowe¹³.

Herman z Reichenau do historii muzyki wszedł także jako autor traktatu *Musica*, w którym zawarł ówczesną wiedzę m.in. na temat podstaw tonalnych chorału oraz notacji literowej, wówczas używanej do zapisu melodii. W systemie swoim wykorzystał litery greckie i łacińskie. Zwłaszcza w pierwszym zagadnieniu zbudował podstawy kodyfikacji średniowiecznego systemu tonalnego. Jest twórcą dość oryginalnego sposobu notowania melodii. Polegał on na tym, że wysokość

Dopiero Franz-Josef Schmale (ur. 1924) przekonywająco udowodnił, że Berthold był autorem obu wersji. Por. F.-J. Schmale, Berthold von Reichenau, w: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, t. 1, red. K. Illing, Ch. Stöllinger-Löser, Berlin–New York 1978, s. 823–824; tenże, Quellen zur Geschichte Kaiser Heinrichs IV, Darmstadt 2006. Niejako dalszym ciągiem pracy Bertholda jest kronika Bernolda z Konstancji (=Bernolda z St. Blasien, ok. 1054–1100, Bernoldi chronicon, w: *Monumenta Germaniae Historica*, s. 385–467) prowadzona do r. 1100. Te trzy kroniki są najważniejszymi źródłami do historii Niemiec XI w.

¹³ Por. W. Domański, *Hermanus Contractus*, s. 195.

kolejnych dźwięków melodii nie była odnoszona, jak we współczesnej notacji, do stałej wysokości dźwięku wzorcowego (F, G, C, zależnie od klucza), lecz każdy kolejny interwał budowany był w odniesieniu do poprzedniego dźwięku. Cecha ta powodowała, że do zanotowania jakiegokolwiek melodii nie były potrzebne żadne klucze muzyczne; te zresztą zaczęły się pojawiać już w X w. wraz z wynalezieniem liniatury. Niestety, zasadnicza wada systemu Contractusa uczyniła go nieprzydatnym do praktycznego zastosowania: jeden błąd w odczycie pociągał za sobą zniekształcenie melodii w jej dalszym przebiegu. Herman w swoim traktacie posługiwał się także notacją dazjańską (poświęcił jej krótki, 18. rozdział), musiał więc być zaznajomiony z traktatem *Musica enchiriadis* (IX w.).

3. PAMIĘĆ I KULT HERMANA

Herman Contractus z Reichenau zmarł w 41. roku życia w swoim klasztorze, 24 września 1054 r. Relikwie błogosławionego spoczywają — co interesujące — nie na terenie opactwa Reichenau, jak nakazywałaby tradycja, lecz w kaplicy zamkowej w rodzinnej miejscowości Altshausen. Został beatyfikowany w 1863 r., a jego wspomnienie w kalendarzu liturgicznym przypada w dniu 25 września. W malarstwie przedstawiany jest z inwalidzkimi kulami, bądź w trakcie pracy nad antyfoną *Salve Regina*. Wizerunek Hermana (jako von Veringen) zdobi elewację budynku szkoły w Veringenstadt (Badenia-Wirtembergia), jego imieniem nazwano także jedną z ulic na wyspie Reichenau.

Żywość bł. Hermana i jego dokonania powinny stać się wyraźnym znakiem opamiętania dla budowniczych Europy antychrześcijańskiej, którzy nie przewidują w niej miejsca dla ludzi kalekich, chorych i słabych, widząc w nich ekonomiczny balast.

BLESSED HERMAN OF REICHENAU. THE MILLENNIUM BIRTHDAY

Summary

The article was written on the occasion of the 1000th birthday of Blessed Herman of Reichenau. It features his brief biography and accomplishments. He is shown as a monk, chronicler, mathematician, astronomer and musician. The figure of this extremely talented and hard-working Benedictine, who struggled with many serious diseases all his life, is today a sign of contradiction to the phenomenon of euthanasia.

Keywords: Herman, Reichenau, chronicler, poet, musician

Nota o Autorze: prof. UKSW dr hab. Czesław Grajewski, studiował muzykologię pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Jerzego Pikulika w Akademii Teologii Katolickiej (1981–1986). Doktoryzował się w 1995, habilitację uzyskał w 2005 na Wydziale Nauk Historycznych

i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Od 2001 jest związany z UKSW, pełniąc funkcje kierownika Katedry Źródeł i Analiz Muzyki Dawnej (od 2006) i kierownika Specjalności Muzykologia Kościelna (od 2007). Od 2008 stale współpracuje z Fundacją „De Boni Arte” w Moskwie, gdzie prowadzi cykliczne seminaria z zakresu historii muzyki sakralnej Europy Zachodniej. Badania naukowe koncentruje wokół zagadnień źródłowych polskich antyfonarzy średniowiecznych, tonariuszy europejskich i wybranych kwestii współczesnej polskiej muzyki kościelnej.

Słowa kluczowe: Herman, Reichenau, kronikarz, poeta, muzyk

Ks. JAN PIETRZYKOWSKI SDB
UKSW, Warszawa

ROZWÓJ POLSKOJEZYCZNEJ HISTORIOGRAFII SALEZJAŃSKIEJ

1. TRUDNE POCZĄTKI

Trudno jest pisać o początkach polskiej historiografii, ponieważ brakowało tradycji naukowych w Zgromadzeniu ks. Bosko. Ubogie, stawiające pierwsze kroki Towarzystwo Salezjańskie na ziemiach polskich nie mogło sobie pozwolić na zapewnienie drogich studiów nawet dla wybitnych współbraci. Kształcono na uniwersytetach tylko zdolniejszych młodych księży i kleryków w celu przygotowania własnych nauczycieli do szkół salezjańskich i zapewnienia właściwego funkcjonowania domów formacyjnych, jak nowicjat czy studentat filozoficzny. Większość studentów salezjańskich poprzestawała tylko na uzyskaniu dyplomów wymaganych do nauczania w szkołach średnich, natomiast do zdobywania stopni naukowych przełożeni zakonni nie przykładali większej wagi¹.

Salezjanie polscy posiadali swoje domy zakonne także w miastach uniwersyteckich, np. w Krakowie, Warszawie, Wilnie, Poznaniu i Lwowie. Na tamtejszych uniwersytetach studiowali księża i klerycy, odbywający praktykę pedagogiczno-duszpasterską. Do 1939 r. studia uniwersyteckie z dyplomem magistra na tych uczelniach ukończyło dla potrzeb Zgromadzenia ponad 20 salezjanów. W innych uczelniach i seminariach nauczycielskich kształcili się nauczyciele zawodów, muzyki i śpiewu².

¹ Do Centralnych Studentatów Teologicznych w Turynie i w Rzymie wysyłano tylko zdolniejszych kleryków. Kończyli tam studia ze stopniem licencjata lub doktora z filozofii, teologii lub prawa kanonicznego. Pozostałych teologów kierowano do domów w tych miastach, które posiadały Wyższe Seminarium Duchowne, jak Przemyśl, Łódź, Płock, Warszawa. Alumni mieszkali w swoich zakładach salezjańskich i dochodzili do seminariów na wykłady i ćwiczenia. W ten sposób obniżano koszty inspekcji ponoszone za kształcenie kleryków. Stosowana praktyka nie była zgodna z prawem partykularnym, które zalecało formację intelektualną w salezjańskich studentatach. Por. *Regulaminy Towarzystwa Salezjańskiego*, Warszawa 1925, art. 326.

² Por. J. Pietrzykowski, *Salezjańskie środowisko historyczne*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, t. 6, red. J. Walkusz, Lublin 2007, s. 131–132.

W pierwszym okresie działalności salezjanów w Polsce, łatwiej jest wspomnieć księży, którzy zajmowali się historią, niż opracowywać ich historiografię. Jednym z księży-pionierów, którzy podjęli badania nad przeszłością, był August Hlond. Podczas studiów filologicznych na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie zbierał materiały do biografii ks. Augusta Czarторыckiego. Z powodu braku czasu i stabilności miejsca, nowych zajęć, obowiązków jako przełożonego, nie mógł ukończyć podjętych studiów, a także wspomnianego życiorysu³.

Zadania opracowania postaci ks. Augusta Czarторыckiego podjął się dopiero ks. Jan Ślósarczyk (1895–1971), który w 1920 r. rozpoczął studia historyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim, dojeżdżając z Oświęcimia (1920–1923), a następnie dochodząc ze studentatu filozoficznego w Krakowie, gdzie pełnił obowiązki asystenta kleryków. W 1924 r. ks. Ślósarczyk uzyskał dyplom nauczyciela i pracował w gimnazjach salezjańskich w Różanymstoku (diecezja wileńska), Oświęcimiu i Sokołowie Podlaskim (diecezja siedlecka)⁴. Dodatkowo w wolnym czasie odbył kwerendę w Archiwum Centralnym Zgromadzenia w Turynie i na podstawie zgromadzonego materiału i literatury, głównie w języku włoskim, opracował solidną książkę *August Czarторыcki. Książę — salezjanin*, wydaną

³ W latach 1905–1907 ks. Hlond był kapelanem Schroniska im. Księcia Aleksandra Lubomirskiego w Krakowie i dodatkowo studiował na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, zaliczając cztery semestry i seminaria ze sławistyki, germanistyki i literatury polskiej. Po przeniesieniu do Przemyśla (1907–1909) kontynuował studia na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Kolejnym miejscem posługi ks. Hlonda był Wiedeń, gdzie pełnił obowiązki dyrektora (1909–1919) i inspektora prowincji austriacko-węgierskiej (1919–1922). Por. S. Kosiński, *Schemat biograficzny kard. Augusta Hlonda, prymasa Polski 1881–1948*, *Nasza Przeszłość* 42(1974), s. 10–11; S. Wilk, *Rys biograficzny kardynała Augusta Hlonda*, w: *Prymas Polski August Kardynał Hlond*, red. J. Josefowski, Katowice 1992, s. 14–15; S. Zimniak, *Dusza Wybrana. Salezjański rodowód Kardynała Augusta Hlonda Prymasa Polski*, Warszawa–Rzym 2003, s. 37.

⁴ J. Ślósarczyk od 1905 r. uczył się w gimnazjum salezjańskim w Oświęcimiu i w Radnej (Słownia). Tam też odbył nowicjat i 5 sierpnia 1912 r. złożył pierwszą profesję zakonną, a następnie studiował filozofię. W 1913 r. zdał maturę w Liceum im. Jana Sobieskiego w Krakowie. Teologię studiował w Lamuei na Sardynii i na Sycylii. 7 września 1919 r. przyjął święcenia kapłańskie w San Gregorio koło Catanii. Po powrocie do Polski w latach 1924–1926 był radcą szkolnym w Różanymstoku, następnie wrócił do Oświęcimia na nauczyciela i katechetę. W latach 1929–1939 jako dyrektor pracował w Sokołowie Podlaskim i dodatkowo od 1934 r. był radcą inspektorialnym. Następnie w trudnych latach II wojny światowej i rządów komunistycznych w Polsce kierował Inspektorią św. Jacka w Krakowie (1941–1957). Przeniesiony na Śląsk do Pogrzebienia był tam dyrektorem (1957–1966) i rezydentem (1966–1970). Ostatni okres życia przeżył w domu nowicjackim w Kopcu koło Częstochowy i tam zmarł 18 grudnia 1971 r. Por. J. Długołęcki, A. Świda, *Nekrolog Salezjanów Polskich 1891–1976*, Kraków–Łódź 1976, s. 427–428; A. Świda, *Inspektorzy polskich prowincji salezjańskich*, cz. 1, Warszawa 1989, s. 107–126; R. Woźniak, *Prywatne Męskie Gimnazjum i Liceum ks. Salezjanów im. Henryka Sienkiewicza w Sokołowie Podlaskim (1915) 1925–1948*, Lublin 1992, s. 46–47, mps Archiwum Salezjańskie Inspektorii Warszawskiej [dalej: ASIW].

w 1932 r. w Warszawie. Do tej pory jest to najwartościowsze opracowanie tego pierwszego błogosławionego-wyznawcy, salezjanina Polaka⁵.

Ksiądz Jan Ślósarczyk po długoletnim inspektorstwie (1941–1957) został przeniesiony do domu zakonnego w Pogrzebieniu na Górnym Śląsku i tam jako dyrektor (1957–1966) i rezydent (1966–1970) opracował w siedmiu tomach dzieje Towarzystwa Salezjańskiego w Polsce. Autor umiejętnie wykorzystał dostępne krajowe źródła proveniencji salezjańskiej, centralne i lokalne, oraz zamieścił źródła wtórne, tj. obszernie relacje i sprawozdania współbraci. Poza placówkami salezjańskimi w poszczególnych tomach, ks. Ślósarczyk uwzględnił także domy siostr salezjanek⁶.

Z innych salezjanów okresu międzywojennego, którzy opublikowali wyniki swoich badań na uwagę zasługuje ks. Mikołaj Kamiński (1911–1986) z inspektorii warszawskiej. Studia polonistyczne ukończył w roku 1937 na Uniwersytecie Warszawskim, a pracę magisterską *Jan Dantyszek — człowiek i pisarz* wydrukował w „Studiach Warmińskich”. Ponadto opracował pierwszą monografię Łądu, *Dawne opactwo zakonu cystersów w Łądzie nad Wartą. Zarys dziejów i zabytków sztuki*, Łąd 1936⁷.

Salezjanie polscy pierwszego pokolenia — i nie tylko — wykazywali się znajomością dziejów ojczystych, jak również i historii Zgromadzenia. Wielu z nich jako amatorzy publikowali dla doraźnych potrzeb. Z tych powodów ukazywały się drukiem niewielkie prace związane z odbudową obiektów, rocznicami, jubileuszami lub uroczystościami kościelnymi.

Do jednych z pierwszych i wartościowych opracowań należy zaliczyć *25-lecie działalności salezjańskiej w Polsce*, które ukazało się z okazji obchodów srebrnego jubileuszu. Według ks. Kazimierza Szczerby, jego autorem miał być ks. Ignacy Antonowicz (1890–1941). Autor lub autorzy ukazali dzieje Towarzystwa Salezjańskiego na ziemiach polskich poprzez chronologiczne przedstawienie początków i rozwoju piętnastu placówek. Na końcu dołączono do nich krótką informację o polskich zakładach za granicą (Ramsey, Londyn, Adampol). Publi-

⁵ 25 kwietnia 2004 r. w Rzymie Jan Paweł II beatyfikował ks. Augusta Czartoryskiego. Por. S. Wilk, *Błogosławiony August Czartoryski — patron trudnego powołania*, w: *Błogosławiony ksiądz August Czartoryski patron trudnego powołania*, red. S. Wilk, Lublin 2006, s. 8.

⁶ J. Ślósarczyk, *Historia Prowincji świętego Jacka Towarzystwa Salezjańskiego w Polsce*, t. 1: *Pierwsi polscy salezjanie*, Pogrzebień 1960, ss. 307; t. 2: *Lata międzywojenne 1919–1939*, Pogrzebień 1960, ss. 667; t. 3: *Wojna 1939–1945*, Pogrzebień 1966, ss. 435; t. 4: *Z lat wojennych 1939–1945*, Pogrzebień 1966, ss. 689; t. 5: *Martyrologium 1939–1945*, Pogrzebień 1968, ss. 615; t. 6: *Dwudziestopięciolecie powojenne 1944–1969*, Pogrzebień 1969, ss. 601; t. 7: *Dwudziestopięciolecie powojenne 1944–1969*, Pogrzebień 1969, ss. 468.

⁷ M. Kamiński, *Jan Dantyszek — człowiek i pisarz*, Studia warmińskie 1(1964), s. 57–114; S. Wilk, *Materiały do bibliografii publikacji salezjanów polskich za lata 1897–1974*, w: *75 lat działalności salezjanów w Polsce. Księga Pamiątkowa*, red. R. Popowski, S. Wilk, M. Lewko, Łódź–Kraków 1974, s. 301.

kacja formą przypomina kronikę i zasługuje na uznanie ze względu na treść oraz dołączone liczne fotografie i statystyki⁸.

Podobny układ i szatę graficzną zachowano przy redakcji wydań jubileuszowych zakładów w Daszawie i w Przemyślu⁹. Prestiżowe salezjańskie placówki dydaktyczno-wychowawcze w Sokołowie Podlaskim i w Warszawie analogiczne publikacje zaprezentowały z okazji dziesięcioletniej działalności¹⁰. Cenny materiał faktograficzny zawierają „jednodniówki” dotyczące misji salezjańskich oraz znanych placówek w Różanymstoku i w Aleksandrowie Kujawskim¹¹.

W tej grupie znalazły się nieliczne publikacje wydane z okazji poświęcenia, odbudowy zniszczonych zabytkowych kościołów i klasztorów, które salezianie podnieśli z ruin i przystosowali na potrzeby zakładu wychowawczego i opiekuńczego w Poznaniu i Lutomiersku¹². Ponadto, oprócz obiektu w Poznaniu, osobnymi pozycjami książkowymi udokumentowali konsekrację dzwonów w Łodzi i nowego kościoła w Krakowie¹³.

Wymienione okolicznościowe opracowania mają charakter propagandowy i popularny, dlatego zostały pozbawione aparatu naukowego. Publikacje te stanowią znaczny wkład w historiografię salezjańską, ponieważ zostały opracowane na źródłach pierwszorzędnych, przez autorów i uczestników wydarzeń.

2. HISTORIOGRAFIA SALEZJAŃSKA W OKRESIE POWOJENNYM

Za czasów „żelaznej kurtyny” i tzw. „zimnej wojny” duchownym oficjalnie utrudniano podejmowanie studiów stacjonarnych na uniwersytetach. Mimo stwarzanych trudności, niektórym zakonnikom udało się zdobyć wykształcenie na uczelniach świeckich. Salezianie pracujący w dużych miastach, w zakładach szkolno-wychowawczych, a nawet na placówkach duszpasterskich, podejmowali zaocznie dodatkowo studia historyczne w miejscowych uniwersytetach:

⁸ *25-lecie działalności salezjańskiej w Polsce*, Mikołów 1923.

⁹ *Pamiętka dwudziestopięcioletnia Zakładu Salezjańskiego w Daszawie 1905–1930*, Warszawa 1930; *Salezjańskiego Zakładu Wychowawczego w Przemyślu 25-lecie dzieje 1097–1932*, Warszawa 1932.

¹⁰ *Dziesięciolecie Działu Grafiki Salezjańskiej Szkoły Rzemiosł w Warszawie 1923–1933*, Warszawa 1933; *1915 — 1925–1935 Dziesięciolecie Zakładu i Dwudziestolecie Gimnazjum Ks. Ks. Salezjanów im. Henryka Sienkiewicza w Sokołowie Podlaskim*, Warszawa 1935.

¹¹ *Na pamiętkę 50-lecia misji salezjańskich*, Kraków 1926; *Zakład Wychowawczy w Różanymstoku*, Warszawa 1926; *Kolegium Kujawskie XX. Salezjanów w Aleksandrowie Kujawskim*, Warszawa 1927..

¹² *Św. Katarzyna. Klasztor Dominikanek w Poznaniu 1283–1922. Salezianie 1926–1928*, Poznań 1928; *Zakład Salezjanów w Lutomiersku. Krótki rys historyczny dawnego klasztoru dziś Zakładu Salezjańskiego w Lutomiersku*, Warszawa 1930.

¹³ *Na pamiętkę poświęcenia dzwonów kościelnych parafii św. Teresy w Łodzi*, Łódź 1931; *Pamiętka konsekracji Kościoła Parafii św. Stanisława Kostki Kraków-Dębniaki dnia 9 października 1938*, Kraków 1938.

w Krakowie (ks. Sylwester Rajzer, ks. Andrzej Fużyński, ks. Ludwik Lis, ks. Stanisław Motyl, ks. Tadeusz Adamski), Łodzi (ks. Jan Kłoczko, ks. Zbigniew Mroczkowski), Warszawie (ks. Stanisław Halagiera), Wrocławiu (ks. Wilhelm Dworowy, ks. Alfred Hofman, ks. Stanisław Bączek), Poznaniu na studiach stacjonarnych kształcił się ks. Andrzej Reca. Dwóch salezjanów: ks. S. Halagiera i ks. T. Adamski uzyskali nawet stopień doktora historii¹⁴.

Po likwidacji szkolnictwa prywatnego (1948–1963) — z wyjątkiem szkoły zawodowej w Oświęcimiu — księżę kształcono nadal, ale już tylko w dziedzinie historii Kościoła i na uczelniach katolickich: Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Ks. Stanisław Kosiński (1923–1991) w 1956 r. rozpoczął studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, które ukończył w Akademii Teologii Katolickiej dopiero w 1962 r. Do 1981 r. wykładał on historię Kościoła w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie oraz od 1972 r. w WSD Misjonarzy św. Rodziny w Kazimierzu Biskupim. Ks. S. Kosiński należał do pierwszych salezjanów polskich, który oprócz wykładów i pracy kaznodziejskiej, podjął systematyczne badania historyczne. Jego zainteresowania naukowe dotyczyły historii Kościoła w Polsce i dziejów Towarzystwa Salezjańskiego. Zbierał on i przepisywał materiały archiwalne związane z życiem i działalnością kard. Augusta Hlonda. W tym celu, przy poparciu finansowym prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego, odbył podróże naukowe do Austrii (1972), Francji i Włoch (1976). Ks. Kosiński pozostawił po sobie ogromny warsztat naukowy: *Acta Hlondiana. Materiały do życia i działalności kardynała Augusta Hlonda, prymasa Polski 1881–1948* (mps), t. I–VI, Łąd 1965–1990. Liczy on 103 woluminy, a każdy tom ma około 300 stron. Wyniki swoich badań prezentował na sympozjach i sesjach naukowych oraz publikował w pracach zbiorowych i czasopismach naukowych. Opracował też i wydał pisma i przemówienia kard. A. Hlonda: *Daj mi duszę. Wybór pism i przemówień 1922–1948* (Łódź 1982); *W służbie Boga i Ojczyzny. Wybór pism i przemówień 1922–1948* (Warszawa 1988); *Z kardynałem prymasem Hlondem na co dzień* (Piła 1990)¹⁵.

Systematycznie historię Towarzystwa Salezjańskiego w Polsce zajmował się ks. Andrzej Świda (1905–1995), z wykształcenia chemik i historyk sztuki. Od roku 1972 do śmierci pracował w Archiwum Salezjańskim Inspektorii Warszawskiej z siedzibą w Łodzi, a od 1986 r. w Warszawie. Artykuły o treści historycznej publikował w takich rocznikach, jak: „Chrześcijananie”, „Seminare”, a także w dziełach zbiorowych. Na małej poligrafii wydał: *Towarzystwo Sale-*

¹⁴ Archiwum Salezjańskie Inspektorii Krakowskiej [dalej: ASIK], ASIW, Prace magisterskie, licencjackie i doktorskie.

¹⁵ Por. M. Hołownia, *Ksiądz Stanisław Kosiński (1923–1991) — twórca zbioru Acta Hlondiana*, Lublin 1994 (mps); S. Wilk, *Kosiński Stanisław SDB*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. B. Migut, t. 9, Lublin 2002, kol. 925–926.

zjańskie. *Rys historyczny*, Kraków 1984, w którym przedstawił początki i rozwój Zgromadzenia w Polsce. Staraniem Salezjańskiego Ośrodka Misyjnego w Warszawie ukazała się seria ks. A. Świdy, *Synowie chwałę Ojca*, a w niej: *Misyjna spuścizna świętego Jana Bosko* (Warszawa 1990); *Droga do samodzielności polskiej prowincji salezjańskiej* (Warszawa 1990) oraz w czterech częściach: *Inspektorzy polskich prowincji salezjańskich* (Warszawa 1989–1991). Publikacje tego autora chociaż zostały opracowane na jednostronnych, polskich, salezjańskich materiałach archiwalnych, zasługują na wiarygodność i uznanie¹⁶.

Salezjanie polscy w ramach pracy parafialnej obsługują też sanktuaria maryjne, uznane za regionalne (Różanystok, Czerwińsk) diecezjalne (Twardogóra, Kawnice, Szczyrk), i lokalne (Oświęcim, Przyłęków). Ogólne podstawy biblijne, jak i rozwój kultu Wspomożycielki Wiernych w Polsce precyzyjnie wyjaśnił czytelnikowi ks. Stefan Prus w wydanej pracy zbiorowej¹⁷.

W setną rocznicę objawień maryjnych w Oświęcimiu, ks. Marian Dziubiński przygotował do druku opracowanie Jana Ptaszkowskiego, *Sanktuarium Matki Bożej Wspomożenia Wiernych w Oświęcimiu*¹⁸. Według słów przełożonego generalnego ks. Egidio Viganó wypowiedzianych w roku 1981 w Lutemiersku: „Salezjanie stworzyli z Oświęcimia mały Turyn”¹⁹. Z okazji koronacji cudownych obrazów i figur oraz jubileuszy publikacjami książkowymi udokumentowano pracę salezjanów w pozostałych sanktuariach²⁰.

W opracowaniu tematyki związanej z sanktuariami zdecydowanie poza ramy Zgromadzenia wyszedł ks. Wincenty Zaleski. Z okazji wielkiego jubile-

¹⁶ Por. ASIW, T. Personalna ks. A. Świdy, karta personalna; J. Pietrzykowski, *Świda Andrzej (1905–1995), salezjanin i inspektor, historyk zgromadzenia*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, red. J. Mandziuk, t. 9, Warszawa 2006, s. 661–663.

¹⁷ *Maryja Wspomożenie Wiernych. Studium dogmatyczno-historyczne*, red. S. Prus, Warszawa 1986.

¹⁸ J. Ptaszkowski, *Sanktuarium Matki Bożej Wspomożenia Wiernych w Oświęcimiu. W roku wielkich rocznic 1894 — 1944 — 1994*, Oświęcim 1994.

¹⁹ F. Socha, *Rodzina Salezjańska apostołem i ośrodkiem kultu Maryi Wspomożycielki Wiernych na terenie Polski. (Z Oświęcimia do Twardogóry)*, w: *Kult matki Bożej Wspomożycielki Wiernych*. Sympozjum Wrocław 19–20 maja 1995, red. S. Kuciński, Kraków 1997, s. 69–70.

²⁰ Por. B. Kant, *Różami uwieńczy jej skroń*, Łódź 1980. Autor otrzymał pozwolenie na druk w nakładzie 1000 egzemplarzy, a rozprowadził około 40 000. Na jedno zlecenie, dzięki życzliwym drukarzom książkę powielano w kilku drukarniach: Łodzi, Gdańska, Białegostoku itd. Relacja ks. B. Kanta, Warszawa 12 IX 2012; tenże, *Różanostocka Wspomożycielko bądź naszą królową*, Warszawa 2006; K. Dębski, *Bazylika Czerwińska. Przewodnik*, Płock 1988; tenże, *Sanktuarium Maryjne w Czerwińsku*, Warszawa 1993; tenże, *Pani Mazowska. Czerwińsk*, Warszawa 1996; T. Wolek, *Cud nad cudy. Początki kultu Częstochowskiej Wspomożycielki w Szczyrku na Górze. Na niebiańskim szlaku*, Kraków 1994; Z. Lato, *Troska salezjanów o ośrodki kultu maryjnego w Polsce w latach 1898–1998*, *Seminare* 14(1998), s. 154–155; *Szczyrkowska Wspomożycielka i Królowa. Wiara, teologia, duszpasterstwo*, red. Sz. Drzyżdżyk, Kraków–Szczyrk 2008; A. Staszewski, *Parafia rzymsko-katolicka w latach 1945–1970 w Twardogórze*, Wrocław 1976 (mps); J. Kawalec, *Sanktuarium Matki Bożej Wspomożenia Wiernych w Twardogórze*, Twardogóra 1995; *Kult Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych*, red. S. Kuciński, Kraków 1997..

uszu 600-lecia obecności Czarnej Madonny na Jasnej Górze w Częstochowie opracował on okolicznościową monografię²¹. Ponadto ks. Zaleski przygotował do druku katalog encyklopedyczny pt. *Sanktuaria polskie*. Największe uznanie ks. Zaleski zyskał poprzez wydanie w 1982 r. monumentalnego dzieła: *Święci na każdy dzień*. Pozycja ta cieszy się dużą popularnością i doczekała się już czterech wydań²².

3. OPRACOWANIA BIOGRAFICZNE

Okrutny los, jaki zgotowały Polakom sąsiednie państwa o systemie rządów totalitarnych, miał swoje odzwierciedlenie w powojennej historiografii. Doświadczenia okupacyjne, martyrologium w obozach niemieckich i łagrach sowieckich dostarczały tematów do publikowania wspomnień i opracowań przez tych, którzy przeżyli gehennę. Poza ramy Zgromadzenia wykraczają rezultaty badań trzech księży, byłych więźniów obozów koncentracyjnych. Ks. Wiktor Jacewicz (1909–1985), pod pseudonimem Jan Domagała, opublikował książkę w Instytucie Wydawniczym Pax pt.: *Ci, którzy przeszli przez Dachau*²³. Wspomnieniowy charakter posiada pozycja autorstwa ks. Juliana Rykały (1915–1988), *Więźniowie, heftlingi, emigranci*, która ukazała się w 1972 r. nakładem Wydawnictwa „Novum” w Warszawie²⁴. Odmienne od poprzedników, potoczyły się powojenne dzieje ks. Władysława Klinickiego, który po opuszczeniu obozu koncentracyjnego w Dora nie wrócił do kraju, tylko udał się do pracy w Brazylii. Tam opisał swoje losy okupacyjne, które zostały opublikowane przez Salezjański Ośrodek Misyjny w Warszawie²⁵.

Epokowe dzieło wykonali dwaj księża: Jan Woś (1899–1973) i Wiktor Jacewicz. Pierwszy z nich już w Dachau sporządzał spisy duchownych, którzy zginęli, i tych, którzy ocalili. Ks. Woś, z polecenia kard. Stefana Wyszyńskiego, odwiedził kurie diecezjalne i zakonne, obozy kaźni w Polsce i w Niemczech, zbierał relacje i zeznania świadków i systematyzował zebrane dane. Jego pracę uzupełnił ks. W. Jacewicz i wydał drukiem jako współautor. Ponadto na podstawie tej pu-

²¹ W. Zaleski, *Jasna Góra 1382–1982*, Warszawa 1982.

²² W. Zaleski, *Sanktuaria polskie. Katalog encyklopedyczny miejsc szczególnej czci Osób Trójcy Przenajświętszej Matki Bożej i Świętych Pańskich*, Warszawa 1988; tenże, *Święci na każdy dzień*, wyd. 4, Warszawa 2008.

²³ J. Domagała, *Ci, którzy przeszli przez Dachau*, Warszawa 1957. Instytut Wydawniczy Pax został oficjalnie powołany w 1949 r. przez Stowarzyszenie „Pax”, będące na usługach reżymu komunistycznego. Księżom nie wypadało publikować w nim swoich książek.

²⁴ Por. J. Rykała, *Więźniowie, heftlingi, emigranci*, Warszawa 1972.

²⁵ W. Klinicki, *O krok od śmierci*, Warszawa 1996.

blikacji uzyskał stopień doktora z historii Kościoła w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie²⁶.

Sytuacją salezjanów pod okupacją hitlerowską zajmowali się też historycy młodszego pokolenia. Ks. Stanisław Wilk zamieścił dwa artykuły: *Zakony męskie w życiu religijnym okupowanej Polski*, i *Salezianie*, w pracy zbiorowej wydanej pod redakcją ks. Zygmunta Zielińskiego²⁷. Życiorysy wybitniejszych salezjanów-męczenników, w tym jednego koadiutora i jednego kleryka ukazały się drukiem w roczniku „Chrześcijananie”²⁸. Zgodnie z życzeniem zmarłego ks. Zygmunta Kuzaka, dyrektor domu ks. Jan Krawiec opublikował jego interesujące wspomnienia związane z pobytami w obozach koncentracyjnych²⁹. W książce *Lądzczy męczennicy*, ks. Jarosław Wąsowicz podał krótkie biografie ośmiu duchownych diecezjalnych, którzy zostali już wyniesieni do chwały ołtarzy³⁰.

Pewne ożywienie piśmiennictwa o tematyce historycznej nastąpiło w związku z przygotowaniem procesów beatyfikacyjnych męczenników salezjańskich. Wspomniany ks. dr Jan Krawiec, z wykształcenia historyk prawa kanonicznego, jako wicepostulator, opracował biografię poświęconą ks. Józefowi Kowalskiemu (1911–1942). On też, w osobnej książce *Świadkowie Chrystusa*, podał życiorysy zarówno ks. Kowalskiego, jak i pięciu oratorianów z Poznania³¹.

Podobnie też rozpoczęcie 17 września 2003 r. przez diecezję pelplińską procesu beatyfikacyjnego drugiej grupy męczenników polskich przyczyniło się wydatnie do wydania kolejnych biografii. Nieco wcześniej już ks. Waldemar Żurek zdecydowanie i odważnie odpowiedział książką *Żwirowisko Oświęcimskie* na atak medialny pewnych środowisk, jak i kapitulację niektórych hierarchów

²⁶ Por. ASIW. T. Personalna ks. J. Wosia, Życiorys, Debrzno 1958; W. Jacewicz, Wspomnienie pośmiertne o śp. Ks. Janie Wosiu, Aleksandrów Kujawski 1974; Archiwum Salezjańskie Inspektorii Piłskiej [dalej: ASIP], Dziennik obozowy z Dachau ks. Jana Wosia SDB 22 IV 1945–24 V 1946; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, (z. 1–5, Warszawa 1977–1981).

²⁷ S. Wilk, *Zakony męskie w życiu okupowanej Polski*, s. 451–460; *Salezianie*, s. 722–750, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, red. Z. Zieliński, Warszawa 1982; tenże, *Salesiani nella vita religiosa della Polonia occupata (1939–1945)*, Ricerche Storiche Salesiane 13(1994)2(25), s. 449–474; tenże, *Salesiani nella vita religiosa della Polonia occupata (1939–1945): tentativi di lavoro, educativo*, w: *L'educazione salesiana in Europa negli anni difficili del XX secolo. Atti del Seminario Europeo di Storia dell'Opera salesiana Cracovia, 31 ottobre — 4 novembre 2007*, a cura di Grazia Loparco e Stanisław Zimniak, Roma 2008, s. 427–438.

²⁸ L. Strada, *Ksiądz Włodzimierz Szembek*, *Chrześcijananie* 7(1982), s. 531–548; A. Świda, *Ksiądz Józef Kowalski*, *Chrześcijananie* 7(1982), s. 549–571; *Kleryk Józef Holecki*, *Chrześcijananie* 7(1982), s. 572–592; K. Misiaszek, *Szymon Szmergalski*, *Chrześcijananie* 7(1982), s. 593–603.

²⁹ J. Krawiec, *Jak Dante za życia przeszedłem przez piekło*, Kraków 2007, s. 8–9.

³⁰ Por. J. Wąsowicz, *Lądzczy męczennicy. Obóz dla duchowieństwa w Łądzie n/Wartą styczeń 1940–październik 1941*, Łąd 2000.

³¹ J. Krawiec, *Cierpieć i być wzgardzonym. Sługa Boży ks. Józef Kowalski 1911–1942*, Kraków 1997; tenże, *Świadkowie Chrystusa. Błogosławieni męczennicy ks. Józef Kowalski, Czesław Józwiak, Edward Kaźmierski, Franciszek Kęsy, Edward Klinik, Jarogniew Wojciechowski*, Kraków 2000.

kościelnych w sprawie Krzyża i Klasztoru Sióstr Karmelitanek w Oświęcimiu. Autor jeden z rozdziałów poświęcił czterem salezjańskim męczennikom, Sługom Bożym, którzy zostali w sposób bestialski zamordowani w karnej kompanii³². Ks. Jarosław Wąsowicz, jako wicepostulator, w ramach upowszechniania postaci i kultu ks. Franciszka Miśki opracował książkę pt. *Sługa Boży ks. Franciszek Miśka SDB (1898–1942). Życie i męczeństwo*, Piła 2011³³. Biogramy salezjańskich kandydatów na ołtarze znalazły się także w pracy zbiorowej prezentujących sylwetki 122 Sług Bożych³⁴.

Przez długie lata powojenna problematyka związana z ludźmi i terenami II Rzeczypospolitej, które znalazły się w granicach Związku Radzieckiego należała do tematów ściśle zakazanych. Cenzura państwowa nie przepuściła żadnego słowa wskazującego na polskość tych ziem, a odważni kaznodzieje byli represjonowani i odbywali kary więzienia. Do nich należał m. in. salezjanin, ks. Leon Musielak (1910–1998), który jako kleryk w latach 1933–1937 studiował język polski i historię w Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu. Po agresji Niemiec na Polskę znalazł się na wschodnich rubieżach. Tam trafił do obozu w Kozielsku i następnie przebywał oraz pracował w podobozach koło Smoleńska. Swoje spostrzeżenia i tułaczkę wojenną *Spod Częstochowy do Kozielska* opublikował dopiero w roku 1991³⁵.

Ksiądz Waldemar Żurek, w książce *Jeńcy na wolności*, zapoznał czytelników z losami dwunastu salezjanów, którzy nie tylko przebywali na Wileńszczyźnie podczas okupacji litewskiej, sowieckiej i niemieckiej, ale pozostali wśród rodaków po zakończeniu II wojny światowej³⁶. Dzięki wysiłkom ks. W. Żurka ukazała się osobna biografia ks. Władysława Wieczorka (1903–1942). Został on oskarżony przez miejscowych prawosławnych Białorusinów, że wbrew zakazom — „chodzi do kościoła”, a następnie aresztowany i 4 lipca 1942 r. rozstrzelany przez Niemców w Berezweczu koło Głębokiego. W kolejnej książce z tej tematyki pt. *Salezjańscy męczennicy Wschodu*, ks. Żurek zaprezentował w pierwszej części przebieg drugiej wojny światowej na wschodnich terenach Polski, a w drugiej ukazał sylwetki trzynastu salezjanów (trzech księży, czterech koadiutorów

³² Por. W. Żurek, *Żwirowisko Oświęcimskie. Męczeństwo polskich salezjanów*, Lublin 2000, s. 35–139.

³³ Por. J. Wąsowicz, *Sługa Boży ks. Franciszek Miśka SDB (1898–1942). Życie i męczeństwo*, Piła 2011, s. 8–9.

³⁴ M. Szafarski, *Salezjanie prowincji krakowskiej świętego Jacka*, w: *Zginęli za wiarę. Kandydaci na ołtarze II procesu beatyfikacyjnego 2 grupy polskich męczenników z okresu II wojny światowej*, red. W. Mazurowski, W. Więckowski, Pelplin 2011, s. 211–230; J. Wąsowicz, *Śl. B. Ks. Franciszek Miśka SDB (1898–1942)*, s. 233–235.

³⁵ Por. L. Musielak, *Spod Częstochowy do Kozielska*, Kraków 1991, ss. 183; W. Żurek, *Musielak Leon (1910–1998), salezjanin*, w: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, t. 1, red. J. Myszor, Warszawa 2002, s. 190–192.

³⁶ W. Żurek, *Jeńcy na wolności. Salezjanie na terenach byłego ZSRR po II wojnie światowej*, Kraków 1998.

i sześciu kleryków), którzy zginęli z rąk band ukraińskich oraz władz sowieckich i niemieckich³⁷.

Niektóre biogramy męczenników salezjańskich mają charakter hagiograficzny. Dlatego też do tej grupy włączono wyznawcę, bł. ks. Augusta Czartoryskiego (1858–1893)³⁸. Ks. Stanisław Wilk, rektor Katolickiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Lublinie, 25 kwietnia 2005 r. zorganizował sesję naukową na temat: *Videte vocationem vestram*. Rezultatem tego spotkania była pozycja książkowa³⁹. Ks. Stanisław Szmidt opublikował w formie popularnego słownika: *Święci, Błogosławieni, Słudzy Boży Rodziny Salezjańskiej*, Warszawa 2006. Na końcu tekst ubogacił 44 fotografiami⁴⁰. Ks. Bronisław Kant w 1980 r. przedstawił sylwetkę kandydata na ołtarze, kard. Augusta Hlonda popularną książką *Szygar z Bożej kopalni*. Pozycja ta była trzykrotnie wznawiana i to w bardzo dużych nakładach. (po raz 4 książka została wydana w Warszawie w roku 2001)⁴¹. Duży wkład w upowszechnianie życiorysu tego Sługi Bożego posiada ks. Stanisław Zimniak. Pod jego redakcją ukazała się w języku włoskim książka o prymasie Polski, jako materiały z konferencji naukowej zorganizowanej w Rzymie. On też poświęcił kard. Hlondowi osobną pozycję zwartą⁴².

Salezjanie polscy także zajmowali się upowszechnianiem literatury hagiograficznej ludzi spoza zgromadzenia. W formie krótkich, popularnych czytanek o męczennikach podlaskich książkę opracował ks. Kazimierz Dębski. Jego praca ukazała się drukiem w 1988 r., a roku 1993 wznowiono jej wydanie. Nakłady te zostały szybko wyczerpane z powodu wpisania 6 października 1996 r. unitów pratulińskich do katalogu błogosławionych przez Jana Pawła II w Rzymie⁴³. Przygotowanie procesu regatoryjnego Jana Tyranowskiego, samotnego krawca z krakowskich Dębniak, mieszkającego na terenie parafii św. Stanisława Kostki obsługiwanej przez salezjanów, zlecono ks. Michałowi Szafarskiemu SDB. Na-

³⁷ Tenże, *Salezjańscy męczennicy Wschodu*, Lublin 2003.

³⁸ Na zlecenie salezjanów polskich pisarka Teresa Bojarska napisała *Ucho igielne. Ks. August Czartoryski (1858–1893)*, Warszawa 1983. Ktoś inny pod pseudonimem Piotr Zagórzewski, przygotował do druku książkę pt. *Bohater powołania*, Kraków 1989; A. Świda, *Okruchy własnych wspomnień*, Łódź 1985, s. 141–142 (mps).

³⁹ Por. *Od Wydawcy*, w: *Błogosławiony Ksiądz August Czartoryski patron trudnego powołania*, red. S. Wilk, Lublin 2006, s. 5–6.

⁴⁰ Książka ks. S. Szmidta jest podobna do publikacji autorstwa E. del Covolo, G. Mocci, *Santi nella famiglia salesiana*, Torino 2007.

⁴¹ Por. B. Kant, *Szygar z Bożej kopalni*, Łódź 1980 (wyd. 4, Warszawa 2001).

⁴² Por. *Il cardinale August J. Hlond, primate di Polonia (1881–1948). Note sul suo operato apostolico*, a cura di, S. Zimniak, Roma 1999; S. Zimniak, *Miłość — Słowo — Czyn. Sługa Boży Ksiądz August Kardynał Hlond w perspektywie teologicznej i salezjańskiej*, Warszawa 2009.

⁴³ Por. K. Dębski, *Bohaterstwo unitów podlaskich (1875–1905)*, Czerwińsk 1988 (wyd. 2, Warszawa 1993).

pisał on biogram kandydata na ołtarze i zebrał relacje świadków, które opublikował w książce⁴⁴.

4. NA DRODZE DO NORMALIZACJI

Na temat rozwoju historiografii salezjańskiej w polskich warunkach można mówić dopiero wtedy, kiedy przełożeni zaczęli wysyłać młodych księży na studia stacjonarne, bez obciążania ich dodatkowymi stałymi obowiązkami. Co więcej, w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia podnoszenie kwalifikacji i zdobywanie kolejnych stopni naukowych stało się regułą i przestało być uważane za snobizm, czy też realizację własnych ambicji. Pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku inspektorzy dwóch polskich inspektorii: warszawskiej i krakowskiej, zgadzali się na obejmowanie etatów dydaktyczno-naukowych na wyższych uczelniach w kraju, a później w Rzymie. Pracę na uniwersytetach czy w akademii zaczęto powoli uważać za jeden z działów realizacji posłannictwa młodzieżowego, a nie jakieś zajęcia dodatkowe⁴⁵.

Pod koniec lat sześćdziesiątych historię Kościoła studiowało już trzech salezjanów: na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie — ks. Teofil Wojciechowski i na Katolickim Lubelskim — ks. Kazimierz Szczerba. Obaj należeli do inspektorii krakowskiej. Z prowincji warszawskiej (od roku 1980 pilskiej) w Lublinie studiował ks. Stanisław Wilk, który w 1974 r. objął etat asystenta przy Katedrze Historii Kościoła XIX i XX wieku. W regulaminowych terminach zdobywał on kolejne stopnie naukowe i awanse. W 1995 r. ks. Wilk otrzymał nową Katedrę Historii Instytutów Życia Konsekwentnego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego. Dodatkowo pełnił obowiązki prodziekana Wydziału Teologii, wicerektora KUL i przez dwie kadencje rektora tejże uczelni (2004–2012). W latach 1980–1988 wykładał historię Kościoła w WSD TS w Kutnie-Woźniakowie, a następnie do roku 1996 w WSD TS w Łądzie. Tam też prowadził seminarium naukowe i dzięki jego zaangażowaniu opracowano historię wielu placówek dydaktyczno-wychowawczych, parafii i innych dzieł. Niektóre z tych monografii w całości lub w części ukazały się drukiem. Publikacje i odczyty naukowe ks. Wilka dotyczą głównie działalności kard. A. Hlonda, episkopatu Polski, organizacji katolickich, historii Towarzystwa Salezjańskiego w Polsce. Ponadto zbiera materiały źródłowe związane z pobytem w naszym kraju Achillesa Rattiego (1918–1921), wizytatora, a następnie pierwszego nuncjusza odrodzonej Polski, które publikuje w serii wydawniczej: *Acta Nuntiaturae Poloniae*, vol. 1–7, Roma

⁴⁴ Por. M. Szafarski, *Perła ewangeliczna. Sługa Boży Jan Leopold Tyranowski 1901–1947*, Kraków 2000, s. 31–35.

⁴⁵ Por. R. Popowski, *Salezianie polscy jako nauczyciele akademicy uniwersytetów i akademii*, *Seminare* 9(1987–1988), s. 219–223.

1995–2003. Aktualnie ks. Wilk pracuje nad kolejnymi tomami, w których dokumentuje działalność abp. A. Rattiego w II Rzeczypospolitej⁴⁶.

Ksiądz K. Szczerba wykładał historię w WSD TS w Krakowie (1976–1982), a w latach 1985–2003 był zaangażowany na Uniwersytá Pontificia Salesiana w Rzymie na etacie bibliotekarza, następnie od roku 2003 prowadził Archiwum Salezjańskie Inspektorii Krakowskiej. Nieliczne, ale wartościowe artykuły ks. Szczerby dotyczą głównie okresu pionierskiego salezjanów polskich⁴⁷.

Dla historiografii polskiej niemal przełomowe okazały się lata osiemdziesiąte XX wieku, ponieważ na KUL-u studia z historii Kościoła rozpoczęło, a w następnych latach ukończyło czterech salezjanów z trzech inspektorii. Edukację specjalistyczną pod kierunkiem ks. prof. Zygmunta Zielińskiego na Seminarium Naukowym Historii Kościoła XIX i XX wieku podjęli następujący księża: w 1982 r. Waldemar Żurek z prowincji krakowskiej, w 1984 r. z inspektorii warszawskiej — Jan Pietrzykowski, w 1986 r. Stanisław Zimniak z prowincji wrocławskiej i w roku 1988 Krzysztof Lis z inspektorii warszawskiej⁴⁸. Z wyjątkiem ks. Lisa, pozostali księża za główny przedmiot swoich badań podjęli problematykę związaną z dziejami Towarzystwa Salezjańskiego w Polsce. Ks. Żurek zajął się szkolnictwem salezjańskim, a ks. Pietrzykowski działalnością Zgromadzenia na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Natomiast ks. Zimniak po licencjacie w 1988 r. został wysłany do Rzymu z przeznaczeniem do pracy naukowej w powstającym przy Domu Generalnym Salezjańskim Instytucie Historycznym. Studia historyczne ks. Zimniak dokończył w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim. W ramach dysertacji licencjackiej opracował okres inspektorstwa ks. Piotra Tirone (1911–1919), a na pracę doktorską przygotował dzieje Towarzystwa Salezjańskiego w monarchii austro-węgierskiej (1869–1919)⁴⁹. Publikacje ks. Zimniaka dotyczą salezjanów z kręgu języka niemieckiego, włoskiego i polskiego oraz działalności kard. A. Hlonda⁵⁰.

Ksiądz W. Żurek w latach 1986–2008 był wykładowcą historii Kościoła w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krako-

⁴⁶ Por. *Dorobek naukowy i artystyczny wykładowców*, w: *50 lat Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą (1952–2002)*, red. M. Chmielewski, J. Wąsowicz, Łąd 2002, s. 165–169.

⁴⁷ K. Szczerba, *Kontakty Polaków z księdzem Janem Bosko*, *Seminare* 9 (1987–1988), s. 111–137; tenże, *Don Bosco e i Polacchi*, *Ricerche Storiche Salesiane* 12(1988), s. 171–195.

⁴⁸ Por. *Elenco Generale 1983–1989*.

⁴⁹ Por. S. Zimniak, *Don Pietro Tirone superiore dell' Ispettorica Austro-Ungarica (1911–1919)*, *Ricerche Storiche Salesiane* 9(1990)2(17), s. 295–346; tenże, *Salesiani nella Mitteleuropa. Preistoria e storia della provincia Austro-Ungarica della Società di S. Francesco di Sales (1868a–1919)*, Las–Roma 1997.

⁵⁰ Por. *Il cardinale August J. Hlond, primate di Polonia (1881–1948). Note sul suo aperto apostolico*, red. S. Zimniak, Roma 1997; S. Zimniak, *Dusza wybrana. Salezjański rodowód kardynała Augusta Hlonda Prymasa Polski*, Warszawa–Rzym 2003; tenże, *Österreich begegnet Don Bosco „dem Vater Lehrer und Freund der Jugend“*, Las–Roma 2003.

wie. Od października 1995 r. został zaangażowany jako pracownik naukowy KUL w Ośrodku Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych [dalej: ABMK]. Dorobek pisarski ks. Żurka z tematyki salezjańskiej można zaszerzować do dwóch głównych działów, szkolnictwa oraz pracy salezjanów na byłych terenach wschodnich Polski. W Instytucie ABMK podjął się opracowywania źródeł archiwalnych: *Wykaz osób z akt parafialnych diecezji łuckiej do 1945 roku* (t. 1–6, Lublin 2005–2011) i wspólnie z ks. Włodzimierzem Bielakiem wydał *Kronikę Klasztorną sióstr norbertanek w Imbramowicach 1703–1741* (Kielce 2011)⁵¹. Ponadto opracował on i wydał kronikę domu macierzystego w Oświęcimiu⁵².

Ksiądz Jan Pietrzykowski w latach 1988–2008 był wykładowcą historii Kościoła w WSD TS Kutnie-Woźniakowie, a następnie od 1992 r. w Łodzi. Ponadto, od roku 1996 uczy tego przedmiotu w WSD TS w Łądzie. Okresowo w latach 1997–2002 wykładał historię Kościoła na Papieskim Wydziale Teologicznym „Bobolanum” w Warszawie, a od 2008 r. jest etatowym pracownikiem dydaktyczno-naukowym w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie [dalej: UKSW]. Dodatkowo od 1999 r. jest kierownikiem Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Warszawskiej. Jego dorobek naukowy dotyczy zasadniczo dziejów Zgromadzenia w Polsce, misji salezjańskich i działalności zakonów⁵³.

W pracy naukowej zdecydowanie poza historiografię salezjańską wyszedł ks. Krzysztof Lis. Zajmował się przeważnie zagadnieniami stosunków Stolicy Apostolskiej względem spraw polskich⁵⁴. Historię Kościoła wykładał przez cztery semestry (1998–2002) na studiach zaocznych w Salezjańskim Instytucie Wychowania Chrześcijańskiego i przez dziewięć lat w WSD TS w Łodzi.

Upadek komunizmu i postępujące zmiany systemu rządów w Polsce umożliwiły salezjanom prowadzenie szkół prywatnych różnego typu i zakładów opiekuńczo-wychowawczych. Do tych nowych dzieł należało szybko przygotować część własnego personelu. Służyło temu m. in. podejmowanie studiów świeckich na uczelniach państwowych. Systemem zaocznym już podczas asystencji i dalszej formacji podstawowej w seminarium studia uniwersyteckie podjęli

⁵¹ Por. J. Pietrzykowski, *(Rec.) Scuole salesiane di Oświęcim a confronto sull'istruzione media e professionale salesiana nei territori polacchi 1900–1939*, Lublin 2010, Ricerche Storiche Salesiane 58(2012)1, s. 215–219.

⁵² *Scuoli professionali del' Istituto Salesiano di S. Giacinto in Oświęcim — Galizia (Polonia)*, red. W. Żurek, Kraków 2011.

⁵³ Por. J. Pietrzykowski, *Źródła do początków dziejów salezjanów na ziemiach polskich*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne 76(2001), s. 239–267; *Salezjanie w Polsce 1945–1989*, Lublin 2007; tenże, *Zakony i zgromadzenia zakonne męskie na ziemiach polskich na przełomie XIX i XX wieku. Z uwzględnieniem diecezji janowskiej czyli podlaskiej*, Roczniki Historii Kościoła 4(59)(2012), s. 85–100.

⁵⁴ Por. K. Lis, *Stolica Apostolska wobec spraw polskich w czasach Stanisława Augusta Czartoryskiego*, *Chrześcijanin w świecie* 21(1989)187, s. 45–66; tenże, *Stolica Apostolska a Polska w dobie powstania styczniowego*, Lublin 1996.

i ukończyli: ks. Jarosław Wąsowicz na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu i ks. Kamil Pozorski w Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Inni współpracownicy zrobili to w pierwszych latach kapłaństwa: ks. Marek Woś i ks. Jacek Brakowski na Uniwersytecie Szczecińskim, a ks. Krzysztof Nestoruk w Uniwersytecie Gdańskim. Z inspektorii krakowskiej ks. Artur Świeży magisterium z historii uzyskał w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Rzeszowie, a ks. Damian Kempa na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Natomiast z inspektorii wrocławskiej ks. Jacek Bielski uzyskał magisterium na Akademii Pedagogicznej im. KEN. Z tej grupy: ks. J. Wąsowicz zdobył już stopień doktora. Ks. A. Świeży jest kierownikiem Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Krakowskiej i zajmuje się dziejami szkolno-wychowawczymi salezjanów w Przemyślu⁵⁵. Podobnie, ks. J. Wąsowicz jest odpowiedzialny za Archiwum Salezjańskie Inspektorii Pilskiej. Od 2007 r. nowicjuszom wyklada historię Zgromadzenia w Swobnicy, a od roku 2012 w Kutnie-Woźniakowie. Jest niezwykle płodnym pisarzem z dziejów Towarzystwa Salezjańskiego w Polsce⁵⁶ i dodatkowo zajmuje się historią opozycji młodzieżowej w PRL-u. Zorganizował już cztery okolicznościowe sympozja naukowe i zredagował kilka ksiąg zbiorowych. Jako współautor

⁵⁵ Por. A. Świeży, *Powstanie i rozwój Salezjańskiej Szkoły Organistowskiej w Przemyślu w latach 1916–1939*, w: *Salezjańska Szkoła Organistowska w Przemyślu i jej likwidacja w roku 1963*, red. R. Witalec, I. Witowicz, Rzeszów–Przemyśl 2007, s. 19–49.

⁵⁶ Zajmuje się szczególnie badaniem represji władz komunistycznych wobec Zgromadzenia Salezjańskiego w Polsce. Na ten temat m.in.: J. Wąsowicz, *Wychowawca, nauczyciel, więzień PRL — ks. Stanisław Janik SDB (1909–2006)*, w: *Bohaterowie trudnych czasów*, red. G. Romanowski, Biblioteka Kroniki miasta Łodzi, t. II, Łódź 2006, s. 30–45; tenże, *Likwidacja salezjańskich zakładów wychowawczych*, Biuletyn IPN 4(2007)75, s. 49–56; tenże, *Działania organów bezpieczeństwa i partii wobec parafii p.w. św. Rodziny w Pile w latach 1945–56*, w: *Władze wobec Kościołów i związków wyznaniowych w Wielkopolsce w latach 1945–1956*, red. K. Białecki, Poznań 2008, s. 45–60; tenże, *La lotta per la conquista dei cuori della gioventù nella „Polonia Staliniana”: L'esempio di alcuni Istituti Salesiani*, w: *L'educazione salesiana in Europa negli anni difficili del XX secolo. Atti del Seminario Europeo di Storia dell'Opera salesiana Cracovia, 31 ottobre–4 novembre 2007*, a cura di Grazia Loparco e Stanisław Zimniak, Roma 2008, s. 457–468; tenże, *Okoliczności przejścia szkoły salezjańskiej przez władze w 1955 r.*, w: *Salezianie w Aleksandrowie Kujawskim. Studia i materiały źródłowe*, red. J. Wąsowicz, Piła 2009, s. 129–138; tenże, *Represje wobec Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą w latach 1956–1970*, w: *Władze wobec Kościołów i związków wyznaniowych w Wielkopolsce w latach 1956–1970. (Studia i materiały poznańskiego IPN, t. 8)*, red. K. Białecki, Poznań 2009, s. 95–113; tenże, *Działania operacyjne Służby Bezpieczeństwa w Polsce w związku z beatyfikacją ks. Michała Rua*, w: *Dynamiczna wierność. Błogosławiony ks. Michał Rua, pierwszy następca ks. Bosko, Przełożony Generalny Towarzystwa św. Franciszka Salezego (1888–1910), inicjator dzieła salezjańskiego na Ziemiach Polskich*. (Seria: Studia i materiały źródłowe pod patronatem Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Pilskiej, t. 2), red. J. Wąsowicz, Piła 2010, s. 175–193; tenże, *Lokalne konflikty między Kościołem a władzami w latach osiemdziesiątych na przykładzie Piły*, w: *Władze wobec Kościołów i związków wyznaniowych w Wielkopolsce w latach 1980–1989. (Studia i materiały poznańskiego IPN, t. 16)*, red. K. Białecki, Poznań 2011, s. 169–192; tenże, *Salezianie w Polsce w systemach totalitarnych — zarys problematyki*, w: *Kościół chrześcijański w systemach totalitarnych*, red. W. J. Kłaczko, W. Rozyński, Toruń 2012, s. 567–583.

opublikował też materiały źródłowe: *Salezjańska Szkoła Mechaniczna w Łodzi (1922–1962). Organizacja, funkcjonowanie, represje, likwidacja. Wybór źródeł*, Łódź 2010⁵⁷.

5. JUBILEUSZE, ROCZNICE, DYSERTACJE

Jubileusze i rocznice są często okazją do przypomnienia dziejów instytucji poprzez zorganizowanie sesji naukowych i wydanie drukiem materiałów konferencyjnych, przygotowaniem ksiąg pamiątkowych, monografii, biografii i albumów. Do pierwszych ważniejszych wydarzeń, które zapisały się w historiografii salezjańskiej należy zaliczyć obchody 75-lecia działalności salezjanów w Polsce. Z tej okazji 8 maja 1974 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod patronatem Instytutu Teologii Pastoralnej odbyła się sesja naukowa. Wszystkie referaty wygłosili salezjanie z dwóch inspektorii. Owocem tego spotkania była Księga Pamiątkowa w której zamieszczono trzynaście artykułów — w tym dwa sióstr salezjanek — prezentujących dzieje Zgromadzenia, jak i panoramę pracy oraz dorobek piśmienniczy za lata 1897–1974⁵⁸. W tym samym roku staraniem ks. S. Kosińskiego 42. tom półrocznika „Naszej Przeszłości” został w całości poświęcony kard. A. Hlondowi⁵⁹.

W dniach 1–3 października 1976 r. w kościele św. Teresy w Łodzi odbył się Salezjański Ogólnopolski Kongres Misyjny. Na tę okoliczność wydano pracę zbiorową pod redakcją ks. Stefana Prusia, zawierającą wygłoszone referaty, wystąpienia, relacje i aneksy. Odbyły się dwie sesje naukowe dla księży, sióstr zakonnych, Salezjańskich Pomocników Kościoła i Byłych Wychowanków Salezjańskich⁶⁰.

Ksiądz Bronisław Kant, dyrektor Salezjańskiego Ośrodka Misyjnego w Warszawie, 4 października 1995 r. zorganizował w tym ośrodku jednodniową konferencję naukową pt. „Symposium na temat 120 lat Misji Salezjańskich”. Referaty ukazały się drukiem w pracy zbiorowej⁶¹. Dla niniejszego opracowania szczególnie interesujące okazało się wystąpienie ks. Stanisława Szmidta na temat *Misje*

⁵⁷ Por. J. Wąsowicz, *Nadchodzi nasz czas. Federacja Młodzieży Walczącej 1984–1990*, Kraków 2009; tenże, *Niezależny Ruch Młodzieżowy w Gdańsku w l. 1981–1989*, Gdańsk 2011; *Wąsowicz Jarosław SDB bibliografia*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, t. 11, red. J. Walkusz, Lublin 2012, s. 304–306.

⁵⁸ Por. ASIW, t. Protokoły Rad Inspektorialnych 1971–1975, Protokół z Posiedzenia Rad Inspektorialnych dwóch Prowincji w Częstochowie w dniu 8 lutego 1974; *75 lat działalności salezjanów w Polsce. Księga Pamiątkowa*, red. R. Popowski, S. Wilk, M. Lewko, Łódź–Kraków 1974.

⁵⁹ *Nasza Przeszłość* 42(1974).

⁶⁰ Por. ASIW, t. Protokoły z Posiedzeń Rad Inspektorialnych 1975–1980, Protokół z Posiedzenia Rad Inspektorialnych dwóch Inspektorii, Łódź 25 II 1976; t. Okólniki 1970–1976, ks. A. Dziędziel, ks. F. Żołnowski, Okólnik, Kraków–Łódź 5 IV 1976; *Idąc tedy nauczajcie... Sto lat misji salezjańskich*, red. S. Prus, Kraków–Łódź 1976.

⁶¹ *Symposium na temat 120 lat misji salezjańskich*, red. B. Kant, Warszawa 1995.

salezjańskie w Azji. Ponadto autor ten ma znaczący dorobek pisarski w opracowywaniu i upowszechnianiu udziału polskich salezjanów w dziele ewangelizacji Ameryki Łacińskiej, Azji i Afryki⁶².

Osobną, zbiorową publikacją uczczono złoty jubileusz Wyższego Seminarium Duchownego w Łądzie⁶³. Podobnie udokumentowano 75 lat obecności salezjanów w Lublinie na Kalinowszczyźnie⁶⁴. Pod redakcją mistrza nowicjatu ks. Bolesława Lecieja wyszła publikacja zwrta z okazji 20-lecia nowicjatu w Swobnicy⁶⁵. W porównaniu z innymi wydarzeniami rocznicowymi, bardzo słabo, jak na możliwości wydawnicze już po upadku komunizmu, w historiografii odnotowano jubileusz 100-rocznicy przybycia salezjanów do Polski (Oświęcimia). Niemal w ostatniej chwili sytuację ratowali: ks. Marian Dziubiński — polonista, który przy pomocy innych współbraci opracował okolicznościowy album, ks. Stanisław Wilk — historyk, przygotowując obszerny, syntetyczny referat, który jako osobna publikacja ukazał się staraniem Salezjańskiego Ośrodka Misyjnego⁶⁶. Szczególne uznanie należy się salezjanom z Rumi, którzy pod kierunkiem ks. Janusza Zdolskiego i przy pomocy osób spoza Zgromadzenia w 1997 r. przygotowali i wydali pracę zbiorową o działalności salezjanów w dwóch placówkach na terenie tego miasta⁶⁷.

11 listopada 2006 r. ks. Jacek Brakowski zorganizował sesję historyczną w Szczecinie w związku z sześćdziesiątą rocznicą obecności salezjanów w tym mieście. Jeszcze w tym roku ukazały się drukiem materiały posesyjne⁶⁸.

Nie do końca odpowiednio wykorzystano obchody setnej rocznicy pracy salezjanów w Przemyślu. Miejscowi współbracia 27 października 2007 r. zorganizowali konferencję naukową i wydali też pracę zbiorową, w której na

⁶² Por. S. Szmidt, *Działalność misyjna ks. Edwarda Bielawskiego (1930–1979)*, *Seminare* 15(1999), s. 339–356; tenże, *Działalność misyjna salezjanów polskich*, *Seminare* 14(1998), s. 89–146; tenże, *Salezianie polscy na misjach w Chinach i na Filipinach*, *Seminare* 11(1997), s. 301–331; tenże, *Misje salezjańskie w Azji*, w: *Symposium na temat ...*, s. 27–80; tenże, *Spolecznik znad Rio Negro. Ks. Wiesław Kaczmarzyk SDB (1933–2000)*, *Collectanea Theologica* 75(2005)1, s. 192–200.

⁶³ Por. *50 lat Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad wartą 1952–2002. Księga Jubileuszowa*, red. M. Chmielewski, Łąd 2002.

⁶⁴ Por. *75 lat salezjanów w Lublinie (1927–2002)*, red. J. Gocko, A. Paszek, Lublin 2002.

⁶⁵ *20 lat Nowicjatu Towarzystwa Salezjańskiego w Swobnicy 1983–2003*, red. B. Leciej, Piła 2003.

⁶⁶ Por. *Z Księdzem Bosko Ojcem i Nauczycielem Młodzieży po stu latach*, red. M. Dziubiński, Kraków 1998; S. Wilk, *Sto lat apostołstwa salezjańskiego w Polsce (1898–1998)*, Lublin–Warszawa 1998.

⁶⁷ Por. *Daj mi duszę resztę zabierz. Salezianie w Rumi 1937–1997, (1937–2007)*, Rumia 1997 (kolejne wydanie w roku 2007, również w Rumi).

⁶⁸ Por. *Salezianie w Szczecinie. 60 lat pracy duchowych synów świętego Jana Bosko w Grodzie Gryfa*, red. J. Brakowski, Szczecin 2006.

siedem artykułów, tylko trzy dotyczą historii⁶⁹. Pewną lukę w tym zakresie uzupełnia opracowanie przygotowane staraniem rzeszowskiego oddziału Instytutu Pamięci Narodowej, w którego przygotowanie włączyli się także współpracownicy z inspektorii krakowskiej⁷⁰.

Do salezjanów posiadających znaczny dorobek w dziedzinie historiografii należy z pewnością zaliczyć ks. Jana Krawca, wykładowcę prawa kanonicznego w WSD TS w Krakowie. W 2004 r. wydał on drukiem poszerzoną wersję doktoratu pt.: *Powstanie Towarzystwa św. Franciszka Salezego oraz jego organizacja i działalność na ziemiach polskich*⁷¹. Kolejne jego książki jako monografie dotyczą dziejów znanych zakładów szkolno-wychowawczych i duszpasterskich w inspektorii krakowskiej: Oświęcimia, Pogrzebienia i Marszałek. Autor wykorzystał w nich źródła salezjańskie zgromadzone w polskich archiwach centralnych i domowych, jak również dostępną literaturę⁷².

Z okazji dziewięćdziesiątej rocznicy przybycia pierwszych salezjanów do Aleksandrowa Kujawskiego, 11 listopada 2009 r., odbyła się w szkole sesja naukowa. Wszystkie wystąpienia zostały wydrukowane w pracy zbiorowej w dziale *Studia*. Natomiast druga część publikacji zwartej: *Materiały źródłowe* dotyczy wybranych archiwaliów obejmujących 64 jednostki⁷³. W roku 2010 całe Zgromadzenie uroczyście obchodziło setną rocznicę śmierci ks. Michała Rua, pierwszego następcy św. Jana Bosko. Ks. J. Wąsowicz zorganizował 11 listopada tegoż roku w Szczecinie jednodniowy kongres ku czci tego błogosławionego. Jednocześnie wydał pracę zbiorową pt. *Dynamiczna wierność*⁷⁴.

Ksiądz Adam Wiśniewski, pastoralista z wykształcenia i długoletni duszpasterz w Środzie Śląskiej, opracował monografię tej parafii. Elaborat ten był podstawą do uzyskania stopnia doktora w zakresie historii Kościoła na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Autor ten wkrótce przygotował kolej-

⁶⁹ Por. *100 lat salezjanów w Przemyślu (1907–2007)*, red. J. Gocko, K. Skałka, Przemyśl 2007.

⁷⁰ Por. *Salezjańska Szkoła Organistowska w Przemyślu i jej likwidacja w roku 1963*, red. R. Witalec, I. Witowicz, Rzeszów–Przemyśl 2007. W tym miejscu warto także wspomnieć artykuł: T. Przybylski, *Szkoła organistowska w Przemyślu w l. 1916–1963 na tle ogólnego procesu kształcenia organistów w Polsce*, w: *Organy i muzyka organowa*, t. III, Gdańsk 1980, s. 285–313.

⁷¹ Por. J. Krawiec, *Towarzystwo św. Franciszka Salezego oraz jego organizacja w Polsce*, Lublin 1964 (mps).

⁷² Por. tenże, *Działalność religijno-patriotyczna salezjanów w Oświęcimiu*, Kraków 2006; tenże, *Dzieje Salezjanów na Ziemi Raciborskiej. Działalność duszpastersko-wychowawcza salezjanów w Pogrzebieniu 1930–2005. Z historii Pogrzebienia*, Kraków 2006; tenże, *Powstanie, działalność i likwidacja Niższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Marszałkach*, Kraków 2009.

⁷³ Por. *Salezjanie w Aleksandrowie Kujawskim 1919–2009. Studia i materiały źródłowe*, red. J. Wąsowicz, Piła 2009.

⁷⁴ *Dynamiczna wierność. Błogosławiony ks. Michał Rua, pierwszy następcza ks. Bosko. Przyłożony Generalny Towarzystwa św. Franciszka Salezego (1888–1910), inicjator dzieła salezjańskiego na Ziemiach Polskich*, red. J. Wąsowicz, Piła 2010.

ną pracę: *Salezjańskie duszpasterstwo parafialne w dekanacie lubińskim 1945–1974*⁷⁵. Do historiografii wypada zaliczyć też dysertację habilitacyjną ks. Jana Niewęglowskiego, pedagoga z wykształcenia, zatrudnionego na Wydziale Nauk Pedagogicznych UKSW. W przygotowanej książce przedstawił on losy placówek wychowawczych i działalność edukacyjną salezjanów w Polsce⁷⁶.

6. KORESPONDENCJA I WSPOMNIENIA

Staraniem Salezjańskiego Ośrodka Misyjnego w Warszawie, pośmiertnie w dwóch tomach wydrukowano 178 listów ks. Kazimierza Cicheckiego z lat 1982–2000. Był on organizatorem i pierwszym przełożonym salezjanów polskich pracujących w Zambii. Zawarte w listach informacje, jako świadka, uczestnika i autora wydarzeń, są niezwykle cenne dla przyszłych badaczy⁷⁷.

Książd Tadeusz Pater, pracujący aktualnie w Przemyślu, okupacyjne przeżycia osobiste i swoich bliskich z okolic Lwowa wydał w dwóch tomach⁷⁸. Dodatkowo swoje reportaże i wspomnienia z podróży po przedwojennej Małopolsce Wschodniej przedstawił w formie siedemnastu długich listów pisanych od 1 lutego 1995 do 17 marca 2002 r., a adresowanych do Rodziny i Kresowian. Teksty w wyżej wymienionych książkach ubogacił licznymi dokumentami, relacjami, wspomnieniami, rycinami, zdjęciami czarno-białymi i licznymi fotografiami kolorowymi⁷⁹.

W porównaniu z wydaną nieliczną korespondencją współbraci, o wiele korzystniej prezentują się wspomnienia salezjanów pracujących na terenach misyjnych czy też w Polsce. Pierwsze wspomnienia misjonarza z Japonii, ks. Michała Moskwy, ukazały się w 1978 r. nakładem Wydawnictwa Salezjańskiego⁸⁰.

Posługę salezjanów polskich i życie chrześcijan w środowisku muzułmańskim w Libii w dwóch książkach przybliżył czytelnikowi ks. Bernard Duszyński, który pracował tam przez osiemnaście lat, a okresowo był także wikariuszem biskupim⁸¹. Większym dorobkiem pisarskim mogą poszczycić się księża, któ-

⁷⁵ Por. A. Wiśniewski, *Salezjanie w Środzie Śląskiej w latach 1950–2007*, Środa Śląska 2007; tenże, *Salezjańskie duszpasterstwo parafialne w dekanacie lubińskim w latach 1945–1974 za trzech pierwszych rządców Kościoła wrocławskiego ks. infulata dra Karola Milika ks. infulata Kazimierza Lagosza ks. kardynała dra Bolesława Kominka w oparciu o akta IPN we Wrocławiu oraz archiwa akt parafialnych*, Środa Śląska 2011.

⁷⁶ J. Niewęglowski, *Wychowawczo-społeczna działalność salezjanów w Polsce w latach 1898–1989*, Warszawa 2011.

⁷⁷ K. Cichecki, *Moja nowa Ojczyzna. Listy ks. Kazimierza Cicheckiego z lat 1982–2000*, t. 1–2, Warszawa 2010.

⁷⁸ T. Pater, *Oczyrna i sercem. Wieś Rumno w latach 1939–1945*, t. 1–2, Przemyśl 2000.

⁷⁹ Tenże, *Listy o Kresach południowo-wschodnich*, Przemyśl 2004.

⁸⁰ Por. M. Moskwa, *Odblaski. Wspomnienia misjonarza w Japonii*, Łódź 1978.

⁸¹ Por. B. Duszyński, *Wśród wyznawców Allaha*, Gdynia 1997; tenże, *Zwyczaj i obyczaje w Libii na przestrzeni wieków*, Bydgoszcz 2000.

rzy udali się na misje do Zambii. Ks. Andrzej Daniluk, przebywający w Polsce na urlopie zdrowotnym, przygotował do druku interesujące reportaże z tego kraju⁸². Podobnie ks. Jerzy Szurgot podczas rocznej rekonwalescencji w Łądzie opisał niektóre zwyczaje w Zambii oraz posługę duszpasterską i edukacyjno-wychowawczą wśród tubylców tego kraju⁸³. Z okazji 45. rocznicy święceń kapłańskich, ks. Jan Bernaś wydrukował swoje wspomnienia z życia salezjańskiego w Polsce, Zambii i w Stanach Zjednoczonych⁸⁴. Przy pomocy ks. S. Szmida, swoje ciekawe wspomnienia z przyjazdu do Polski z Wileńszczyzny, a później z działalności duszpasterskiej i wychowawczej w Zairze (Kongo) opublikował ks. Władysław Mikulewicz⁸⁵. Do tej grupy o charakterze pamiętnikarskim można włączyć niektóre publikacje ks. B. Kanta, np.: *Tryptyk salezjański czy Moja prywatna księga „Rekordów Guinnessa”*⁸⁶.

7. PODSUMOWANIE

Powyższe przykłady i refleksje na temat historiografii salezjańskiej w Polsce, w tym także uwagi wokół wydarzeń, postaci, dzieł, kultu, stanowią jedynie rzut oka na zainteresowania przeszłością i potrzebą udokumentowania działalności. Większość historyków była i nadal należy do grona tzw. regionalistów, tj. badaczy zajmujących się dziejami Towarzystwa Salezjańskiego. Autor niniejszego opracowania zdaje sobie sprawę z niepełności tego obrazu. Z zakresu głównych obszarów posłannictwa Towarzystwa Salezjańskiego, odczuwa się brak jeszcze publikacji analityczno-syntetycznej o udziale polskich salezjanów w dziele ewangelizacji ludów i narodów na innych kontynentach.

THE DEVELOPMENT OF THE SALESIAN HISTORIOGRAPHY IN POLISH

Summary

It the interwar period, priests and seminarians were educated at universities and other colleges to become teaching staff at Salesian-run schools and Salesian formation houses. After World War 2, Salesians working in university towns took extension or even full-time courses in history. After private education was abolished, a small number of priests studied the history of the Church at the Catholic University of Lublin or the Academy of Theology in Warsaw. The fact that several priests went on to become researchers and academic teachers shows that this kind of work is not marginal but is part of the Salesian youth ministry in Poland.

⁸² Por. A. Daniluk, *Wśród moich czarnych braci*, Warszawa 1994.

⁸³ Por. J. Szurgot, *Afryka — Zambia. Wspomnienia, tradycje, czary*, Warszawa 2005.

⁸⁴ Por. J. Bernaś, *Powołanie z przeszkodami*, Kraków 2004.

⁸⁵ Por. W. Mikulewicz, S. Szmida, *Znad Wilii do Konga*, Kraków 2001.

⁸⁶ Por. B. Kant, *Tryptyk salezjański*, Warszawa 2001; tenże, *Moja prywatna księga „Rekordów Guinnessa”*, Warszawa 2004.

Keywords: Salesians in Poland, Salesian history, Salesian historiography

Nota o Autorze: ks. dr hab. Jan Pietrzykowski SDB, prof. UKSW — kierownik Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Warszawskiej, wykładowca historii Kościoła w WSD TS w Łądzie nad Wartą, pracownik dydaktyczno-naukowy UKSW w Warszawie.

Słowa kluczowe: Salezjanie w Polsce, historia salezjanów, historiografia salezjańska

Ks. JANUSZ NOWIŃSKI SDB
Instytut Historii Sztuki UKSW

400 LAT OBECNOŚCI CUDOWNEGO OBRAZU MATKI BOŻEJ POCIESZENIA (MATKI BOŻEJ CZERWIŃSKIEJ) NA JASNEJ GÓRZE W CZERWIŃSKU

Kult Matki Bożej w czerwińskiej świątyni kanoników regularnych sięga samych początków jej powstania — kościół wzniesiony w połowie XII w. został poświęcony Najświętszej Maryi Pannie. Istnienie świątyni pod tym wezwaniem u zarania historii klasztoru potwierdza bulla protekcyjna *Offici nostri nos* papieża Hadriana IV, wystawiona 18 kwietnia 1155 r., przesłana przeorowi czerwińskiego klasztoru¹. Maryjne wezwanie kościoła pozwala twierdzić, że w ołtarzu głównym od zawsze był czczony wizerunek Patronki świątyni i opactwa.

W codziennej liturgii czerwińskiego konwentu nabożeństwo do Matki Zbawiciela było żywo obecne, każdego dnia celebrowano śpiewaną mszę wotywną o Matce Bożej. Podczas modlitwy w chórze, po każdej małej godzinie kanonicznej, odmawiano dodatkowo dedykowane Maryi antyfony. Po laudesach i nieszpórach zakonnicy — na znak opata — wychodzili ze stali i na kolanach śpiewali *Litanie Loretańską*. Szczególnie uroczyście obchodzono w opactwie dni maryjnych świąt: Wniebowzięcia NMP, Nawiedzenia, Zwiastowania i Oczyszczenia; w tych dniach do Czerwińska przybywali licznie pielgrzymi². Według klasztornej tradycji oraz relacji Jana Długosza, król Władysław Jagiełło modlił się o pomyślność bitwy pod Grunwaldem w czerwińskiej świątyni przed wizerunkiem jej Patronki i w Jej święto³. Wracając jako zwycięzca, król złożył w kościele czerwińskim

¹ Karta pergaminowa 45,1 x 54,3 + 26 cm. Bulla Hadriana IV oraz pozostałe 104 dokumenty zachowane z czerwińskiego archiwum, przechowywana jest w Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie, sygn. Zb. dok. perg. nr 6418.

² Por. M. Stawski, *Opactwo czerwińskie w średniowieczu*, Warszawa 2007, s. 298–300.

³ *A w ciągu tych trzech dni, które król Władysław i książę Aleksander spędzili na rzekę Wisłą, obydwa ze swoimi panami i rycerstwem obchodzili święto Nawiedzenia Najświętszej Marii Panny, które przypało na środę, w klasztorze w Czerwińsku. Zaś biskup Jakub po uroczystej mszy świętej, jako pasterz tej diecezji, miał do całego wojska, które w bardzo wielkiej liczbie zgromadziło się w świątyni, kazanie po polsku. Rozprawiając bardzo wiele na temat wojny sprawiedliwej i niesprawiedliwej — jako że był to człowiek niezwykle wykształcony, mający dar wymowy — wieloma jasnymi dowodami wykazał, że wojna podjęta przez króla z Krzyżakami jest jak najbardziej słuszna. Dziwnym darem przekonywania zapalił serca wszystkich słuchających rycerzy do obrony Króle-*

dziękczynne dary: swój rycerski hełm i srebrne wotum⁴.

O dawnych wizerunkach Matki Bożej w Czerwińsku nie ma żadnych informacji. Kompozycja renesansowej polichromii apsydy prezbiterium z lat 30. XVI w., dzieło Hansa Dürera, prezentująca w dwóch symetrycznie rozmieszczonych grupach popiersia dwunastu apostołów, pozwala przypuszczać, że w centralnym wolnym polu pomiędzy nimi znajdowała się nastawa ołtarza. Przedstawieniu maryjnemu, które niewątpliwie stanowiło główny motyw ikonograficzny nastawy, towarzyszyło kolegium apostołów⁵. Wspomniany ołtarz został zastąpiony ok. 1630 r. obecną nastawą głównego ołtarza, która przysłoniła wnętrze apsydy.

1. OBRAZ MATKI BOŻEJ CZERWIŃSKIEJ

Obraz Matki Bożej Czerwińskiej został namalowany w 1612 roku przez Łukasza z Łowicza. O malarzu nie wiele dzisiaj wiadomo poza tym, że podczas restauracji katedry gnieźnieńskiej po pożarze w 1613 r. na zlecenie bpa Wojciecha Baranowskiego wykonał w 1614 r. dekorację freskową kaplicy Bożego Ciała (wcześniej Zwiastowania NMP)⁶. Informację o wykonaniu obrazu Matki Bożej Czerwińskiej przez Łukasza z Łowicza po raz pierwszy publikuje w naukowym opracowaniu Wincenty Hipolit Gawarecki, który krótko po kasacie opactwa w 1819 r. odwiedził Czerwińsk i rezydującego tam, jako pierwszy proboszcz nowoutworzonej parafii, ostatniego przeora czerwińskiego konwentu, ks. Onufrego Barcikowskiego⁷. Gawarecki, opisując dzieje Czerwińska, wyraźnie zaznacza, że relację na temat historii cudownego obrazu podaje zgodnie z przekazem

stwa i ojczyzny i do podjęcia mężnie walki z wrogiem. J. Długosz, *Kroniki czyli Roczniki sławnego Królestwa Polskiego, Księga jedenasta, Rok 1410*, Warszawa 1982, s. 76.

⁴ Oba królewskie wota nie zachowały się. Jak podaje W.H. Gawarecki, po kasacie opactwa wraz z klasztorną biblioteką zostały wywiezione do Warszawy: „Hełm rzeczony był z drutu żelaznego, tak zwana misiurka, i łącznie z biblioteką dnia 26 maja 1819 r. do Warszawy wzięty został”, tegoż, *Opis miasta Czerwińska i wiadomość o starożytnym klasztorze kanoników regularnych laterańskich w temże niegdy istniejącym*, Magazyn Powszechny (1840)2, s. 40. Bibliotekę czerwińską przejmował Samuel Bogumił Linde, który jako dyrektor Biblioteki Publicznej przy Uniwersytecie Warszawskim zajmował na jej rzecz księgozbiory skasowanych w 1819 r. klasztorów. Por. M. Łodyński, *Materiały do dziejów Państwowej Biblioteki Publicznej w Księstwie Warszawskim i Królestwie Polskim (1807–1831)*, Wrocław 1958, s. 33.

⁵ Por. J. Nowiński, *Czerwińsk*, Warszawa 2012, s.48, 51.

⁶ Freski Łukasza z Łowicza nie zachowały się, po pożarze katedry w 1760 r. kaplicę przebudowano. Por. I. Polkowski, *Katedra Gnieźnieńska*, Gniezno 1874, s. 23, 51.

⁷ Wincenty Hipolit Gawarecki (1788–1852) był szczególnie związany z Czerwińskim klasztorem nie tylko pochodzeniem z pobliskiego Borzenia. Na cmentarzu przy czerwińskim kościele został pochowany jego ojciec Franciszek Gawarecki (+1823) i matka Scholastyka z Sułkowskich Gawarecka (+1825). Obojgu rodzicom Wincenty Hipolit ufundował tablice pamiątkowe na filarach czerwińskiego kościoła.

ks. Barcikowskiego⁸. Według tradycji czerwińskiego klasztoru obraz Matki Bożej artysta wykonał podczas realizacji innych prac malarskich w kościele — być może jest to grupa fresków o tematyce pasyjnej z początku XVII w., zachowanych w południowej kaplicy bocznej. Łukasz z Łowicza miał namalować obraz w rezydencji opata, co pozwala przypuszczać, że jego fundatorem mógł być ówczesny opat Jerzy Zamoyski (1600–1621).

Jako wzór dla powstającego dzieła malarz otrzymał cudowny obraz Matki Bożej Śnieżnej (*Santa Maria Maior, Salus Populi Romani*) z rzymskiej bazyliki Santa Maria Maggiore, przedstawiony na rycinie Hieronymusa Wierixa z około 1600 r. (il. 1). Rycina ta spopularyzowała w Europie wizerunek Matki Bożej Śnieżnej, której kult dynamicznie się rozwijał w zachodnim chrześcijaństwie, zwłaszcza po zwycięstwie floty chrześcijańskiej nad turecką armadą pod Lepanto w roku 1571, łączonym z Jej wstawiennictwem⁹. Obraz Matki Bożej Czerwińskiej jest odwzorowaniem rzymskiego wizerunku, oddającym wszystkie szczegóły pierwowzoru (il. 2).

Maryja z Dzieciątkiem Jezus trzymającym księgę Ewangelii ukazana jest w błękitnym płaszczu obwiedzionym złotem i w purpurowej sukni. Krzyż nad Jej czołem oznacza, że jest Matką Zbawiciela, a złota gwiazda na ramieniu przypomina o Jej dziewiczym macierzyństwie. Charakterystyczny układ palców prawej dłoni Madonny wskazuje na dwie natury Chrystusa — boską i ludzką. Pierścień na palcu to znak, że Matka Zbawiciela jest Oblubienicą Boga. W lewej dłoni Maryja trzyma mappę — białą chustę, starożytne insygnium władzy monarszej, które wskazuje na Jej godność Królowej Nieba. Godność tą na czerwińskim obrazie podkreśla też para aniołów prezentujących nad głową Madonny królewską koronę. Gdy insygnium mapy zastąpiło królewskie berło, wierni chustę w dłoni Maryi postrzegali jako symbol Jej opieki i pocieszenia — miała nią ocierać łzy cierpiących i strapionych. Dlatego też Matka Boża Czerwińska czczona jest również pod wezwaniem Matki Bożej Pocieszenia.

Na obrazie czerwińskim rzymski wizerunek został ubogacony dodatkowym motywem — Matka Boża z Dzieciątkiem Jezus została ukazana na tle bazyliki Santa Maria Maggiore. Malarz wyróżnił charakterystyczne detale jej architektury: wieżę bazyliki, kopułę kaplicy cudownego obrazu Matki Bożej Śnieżnej oraz obelisk stojący przed świątynią. W ten sposób chciano podkreślić związek Czerwińskiej Madonny z Jej rzymskim pierwowzorem. Także w opracowaniu elementów architektury bazyliki Łukasz z Łowicza korzystał z graficznego wzorca, przekazanego mu zapewne przez fundatora obrazu. Tym razem była to rycina

⁸ Por. W.H. Gawarecki, *Opis topograficzno-historyczny Ziemi Wyszogrodzkiej na teraz w obwodzie i Województwie Płockiem położonej*, Warszawa 1823, s. 38.

⁹ Na temat pierwszych podobizn *Matki Bożej Śnieżnej* w Polsce por. ks. W. Smoleń, *Ilustracje świąt kościelnych w polskiej sztuce. Festa Ecclesiastica in arte Polonorum repraesentantur*, Lublin 1987, s. 225–229.

niderlandzkiego grafika i wydawcy, Nicolausa van Aelsta (1526–1613) *Le sette chiese privilegiate di Roma*, wydana za pontyfikatu Sykstusa V w roku 1589¹⁰. Rycina, wielokrotnie wznawiana i redagowana, prezentuje w topograficznym ujęciu siedem rzymskich bazylik patriarchalnych, a wśród nich bazylikę Santa Maria Maggiore jeszcze przed barokową przebudową, ukazaną od strony prezbiterium z wyróżnionymi wspomnianymi wyżej elementami. Łukasz z Łowicza rozmieścił je stosunkowo dowolnie, grupując wokół centralnie przedstawionej postaci Matki Bożej.

Intrygująca jest strona techniczna realizacji malowidła. Łukasz z Łowicza wykonał je techniką tłustej tempery na płótnie naklejonym na drewniane podłoże. Zastosowanie tak usztywnionego podłoża może sugerować, że obraz był planowany do ekspozycji w nastawie ołtarza, który zapewne opat planował ufundować. Z tego też powodu po namalowaniu nowy obraz Matki Bożej pozostawał w skarbcu kościoła¹¹. W latach 30. XVII w. opat Mikołaj Szyszkowski (1621–1634) sprowadził z Krakowa barokową nastawę głównego ołtarza, w której centrum został umieszczony obraz Matki Bożej Czerwińskiej, gdzie pozostaje do dziś.

2. KULT OBRAZU MATKI BOŻEJ CZERWIŃSKIEJ

Ekspozowany w centrum głównego ołtarza świątyni obraz Matki Bożej, otoczony czcią wiernych, wkrótce zasłynął cudami i zaczęły go otaczać liczne wota. Pierwsze cudowne zdarzenie odnotowano dnia 5 sierpnia 1647 r. — niezwykłą jasność bijącą od siedmiu świc, które w zamkniętym kościele miały same zapłonąć przed obrazem i płonąc nie traciły wosku¹². Kolejne cudowne zdarzenia rozsławiły obraz Czerwińskiej Madonny na całe Mazowsze. W tym samym 1647 r. przybywa do Czerwińska król Władysław IV, prosząc Matkę Bożą o zdrowie.

¹⁰ Rycina o wymiarach 41,2 x 52,5 cm, sygnowana: *Le sette chiese privilegiate di Roma Motu proprio Sixti V Pont. Opt. Max. per annos XV Nicolai van Aelst for. Ro. 1589*. Por. M. Królikowska-Dziubecka, *Sette Chiese. Widoki rzymskich kościołów pielgrzymkowych w czasach nowożytnych*, w: *Ex voto. Studia ofiarowane Ojcu Janowi Golonce OSPPE*, red. P. Mrozowski, J. Żmudziński, Jasna Góra w Częstochowie 2012, s. 474–475.

¹¹ W okresie nowożytnym skarbiec czerwińskiego kościoła był zlokalizowany we wschodniej części kaplicy zamykającej północną nawę boczną. Na początku XVI w. kaplicę tą przedzielono murem, tworząc przestrzeń skarbcu. W XX w. mur usunięto, przywracając kaplicy jej pierwotny, romański charakter. Por. J. Nowiński, *Czerwińsk*, s. 48.

¹² Zdarzenie to W.H. Gawarecki relacjonuje za ks. Barcikowskim w następujący sposób: *Roku 1647 dnia 5 sierpnia, o godzinie 9tej wieczorem dała się widzieć nadzwyczajna iasność w kościele z przyniesionych cudownie z zamkniętej zakrystyi siedmiu świc, na sześciu lichtarzach srebrnych, i siódmym mosiężnym zupełnie nieużywanym, postawionych, przy, niewiadomą ręką odsłonięnym Obrazie wynikająca, na co po kilka razy kapłani, i różnego stanu osoby dość znacznym przeciągiem czasu zapatrywali się ze łzami, i pobożnością*. W.H. Gawarecki, *Opis topograficzno-historyczny ...*, s. 37.

Skuteczność orędownictwa Pani Mazowska potwierdziło dziękczynne wotum złożone przez króla w tym samym roku, co odnotowali kustosze sanktuarium: *Roku 1647 Naiasnieisy Król Polski Władysław IV. bliski śmierci za ofiarowaniem się do tego obrazu zdrowie otrzymał y Votum oddał*¹³.

Na wieść o cudownych zdarzeniach, którymi zaczął słynąć obraz Matki Bożej, biskup płocki Karol Ferdynand Waza przysłał do Czerwińska komisję trzech teologów: sufragana płockiego bpa Wojciecha Tolibowskiego, audytora biskupa płockiego ks. Ryszczewskiego i kanonika pułtuskiego ks. Mateusza Jagodkiewicza, którzy, po przesłuchaniu pod przysięgą świadków, wydali pozytywną opinię o autentyczności cudów za przyczyną obrazu Matki Bożej w Czerwińsku. Ostatecznie autentyczność cudów potwierdził dekret biskupa Karola Ferdynanda Wazy wydany w dniu 1 lutego 1648 r.¹⁴ Tę datę można uznać za początek oficjalnego kultu obrazu Matki Bożej Czerwińskiej.

Pierwszą publikacją prezentującą cuda jakie miały miejsce za przyczyną Matki Bożej Czerwińskiej jest opracowanie jezuita Łukasza Paprockiego (1606–1657), wykładowcy w kolegium jezuickim w Płocku¹⁵: *O łaskach i cudach, które się działy w kościele Najsław. Panny Maryi Czerwieńskiej*, Warszawa 1650¹⁶. Autor, korzystając z miejscowego archiwum, przedstawił relacje o pierwszych cudownych zdarzeniach oraz łaskach, jakich wierni doznali za pośrednictwem Pani Mazowska na Jasnej Górze Czerwińskiej. Określenie to zaczęło funkcjonować w oficjalnych dokumentach wystawianych w czerwińskim sanktuarium¹⁷ i związane było z rosnącym kultem cudownego obrazu. W tytule dzieła po raz pierwszy pojawia się określenie wizerunku Matki Bożej jako *Najsławiejszey Panny Maryi Czerwieńskiej*, a czerwińska świątynia uznana jest za Jej kościół-sanktuarium.

Cennym dokumentem historii kultu i sławy obrazu Matki Bożej Czerwińskiej jest rycina wydana 5 sierpnia 1672 r. — w święto Matki Bożej Śnieżnej (!). Została wykonana na zlecenie ówczesnego przeora klasztoru kanoników regularnych, sygnowanego inicjałami *S. A. Ł. Pr. C.*, wykonał ją miedziorytnik podpisany inicjałami *T. A. G.*¹⁸. Rozbudowaną kompozycyjnie i ikonograficznie

¹³ Wotum złożone przez Władysława IV nie zachowało się. Jako ostatni wspomina je W.H. Gawarecki w 1840 r.: *Jest wszystkich wotów 133, na niektórych z nich są data i napisy, z tych przytaczają się: (...) 2. Przez Władysława IV króla polskiego złożone, prosząc o zdrowie dla siebie. Tenże, Opis miasta Czerwińska ...*, s. 39.

¹⁴ Por. W. H. Gawarecki, *Opis topograficzno-historyczny ...*, s. 38.

¹⁵ Por. J. Burakowski, *Łukasz Paprocki*, <<http://www.sierpc.com.pl/show.php?typ=postacie-&id=40>>, (data dostępu: 30.11.2012).

¹⁶ Drugie wydanie ukazało się w 1652 r. w warszawskiej drukarni Piotra Elerta.

¹⁷ Por. W.H. Gawarecki, *Opis topograficzno-historyczny ...*, s. 39.

¹⁸ Rycina, odbita na papierze żeberkowym o wymiarach: 40,4 x 31,7 cm, jest przechowywana w archiwum czerwińskiego sanktuarium, druga znana mi odbitka znajduje się w zbiorach Muzeum Czartoryskich w Krakowie. Na temat ryciny Por. J. Nowiński, *Obraz cudami wielkimi słynący Panny Mariey Matki Jezusa na Jasnej Górze Czerwienskiej. Rycina z 1672 r. z najstarszym przedstawieniem cudownego obrazu Matki Bożej Czerwińskiej* (art. w druku w Biuletynie Historii Sztuki).

rycinę tytułuje inskrypcja: *Obraz Cudami wielkimi słynący Panny Mariey Matki Iezusa na Jasney Gorze Czerwinsky w Kosciele Canoniorum Regul. Lateran.* Rycinę tą kanonicy regularni rozprawdzali wśród pielgrzymów odwiedzających czerwińskie sanktuarium. Na rytowanym przedstawieniu wizerunek cudownego obrazu, ukazanego w koronach, ale jeszcze bez srebrnej sukienki, otaczają liczne wota i klejnoty oraz miniaturowe sceny cudownych wydarzeń (razem z ich datą roczną), jakie dokonały się za przyczyną Pani Mazowska. Rycina ta jest najstarszą znaną kopią obrazu Matki Bożej Czerwińskiej. U dołu kompozycji, pomiędzy wizerunkami św. Augustyna i św. Antoniego z Padwy, przedstawiony jest ówczesny widok czerwińskiego opactwa. Obok kościoła i klasztoru widać na nim budowle dziś już nie istniejące. Rytownik uwiecznił czerwiński klasztor w złotym okresie jego istnienia jako monumentalne, rezydencjonalne założenie, którego wielkość odpowiadała randze miejsca — ówczesny Czerwińsk należał do najznamienitszych i najbogatszych opactw w Rzeczypospolitej. Całość zamyka *Krotka Historia Obrazu i Miejsca tego Czerwińskiego w Xięstwie Mazowieckim w Powiecie Wyszogrodzkim dawnymi czasy słynącego*, gdzie — począwszy od wizyty króla Władysława Jagiełły w 1410 r. — Czerwińsk ukazany został jako miejsce, które *ludzie różnych stanów (...) ze wszystkich stron (...) z nabożeństwem wielkim nawiedzali y do niego się w potrzebach swoich jako do Asyllum uciekali*. W miejscu tym, z woli Opatrzności, zajaśniał cudami Obraz Panny Najświętszej. Tekst kończy strofa najstarszej znanej pieśni do Matki Bożej Czerwińskiej:

*O Gwiazdo Wschodu w Zachód wchodząca
W Xięstwie Mazowszu cudy słynąca
Do ciebie prośby nasze oddaję
Niech w twej opiece prosiem zostaję.
Tyś Matką Synów zgodnych w Koronie
Zechciey mieć Polskę w swoiey obronie.*

Data powstania miedziorytu — 5 sierpnia 1672 r. — nie jest przypadkowa. W tym właśnie dniu upłynęło 25 lat od pierwszego cudownego wydarzenia, które rozślawiło obraz Matki Bożej Czerwińskiej. Obie daty dzieńne odnoszą się do historii rzymskiej bazyliki Santa Maria Maggiore i czczonego w niej cudownego wizerunku Matki Bożej Śnieżnej. Według tradycji, budowę bazyliki poprzedziło cudowne zdarzenie: 5 sierpnia 352 r. śnieg pokrył wzgórze Eskwilińskie, co odczytano jako znak Matki Bożej dla papieża Liberiusza i patrycjusza rzymskiego Jana, gdzie miała być wzniesiona świątynia ku Jej czci. Od VIII w. w bazylice Santa Maria Maggiore czczony jest obraz Matki Bożej Śnieżnej — *Santa Maria Maior, Salus Populi Romani*, a dzień 5 sierpnia stał się dniem Jej święta. Od połowy XVII w. także w czerwińskim sanktuarium 5 sierpnia uroczyste obchodzono odpust Matki Bożej Śnieżnej, łącząc go z kultem obrazu Matki Bożej Czerwińskiej. Należy przypomnieć, że obraz ten Łukasz z Łowicza namalował według graficznej reprodukcji cudownego wizerunku *Santa Maria Maior*, prezentując postać Marii z Dzieciątkiem na tle architektury bazyliki Santa Maria Maggiore.

A zatem powstaniu, wyglądowni i rozwijającemu się kultowi obrazu Matki Bożej Czerwińskiej od początku towarzyszył zamysł powiązania go z rzymskim pierwowzorem. W tym momencie nie bez znaczenia jest fakt, że w 1513 r. papież Leon X dokonał afiliacji czerwińskiego opactwa do rzymskiej kongregacji kanoników regularnych na Lateranie. Okoliczność ta wymownie tłumaczy dążenia czerwińskich zakonników, aby na Jasnej Górze Czerwińskiej kultywować rzymską tradycję przez nabożeństwo do maryjnego wizerunku, który z rzymskim oryginałem łączy nie tylko wygląd, ale i fakt cudowności.

W tym miejscu należy wspomnieć jeszcze jedną publikację, wydaną w Warszawie w 1752 r. — *Tron Nayaśnieyszey Nieba y Ziemi Krolowey Nayaświeźszey Maryi Panny, Przecudowney w Obrazie Jasney Gory Czerwińskiej (...) na 20. Stopniach z krotkim Nabożeństwem wystawiony*, opisującą historię, cuda i nabożeństwo do Matki Bożej Czerwińskiej. Jej autor, sygnowany się wewnątrz publikacji inicjałami W. O., w rozbudowanym tytule przywołuje osobę opata Jana Fabiana Zdzieborskiego (1740–1757), przez co została ona mylnie związana z jego autorstwem¹⁹. Kolejne z dwudziestu stopni tytułowego tronu opisują rymowanymi strofami historię Czerwińska i obrazu Matki Bożej oraz rozmaite kategorie licznych już wówczas cudów, jakie odnotowały kroniki sanktuarium. Na końcu autor zamieścił zbiór modlitw i pieśni do Matki Bożej Czerwińskiej. Przytaczam jedną z nich, charakterystyczną dla okoliczności, w jakich była śpiewana: *Pionska (sic!) Przy otwieraniu Obrazu Nayaś: Maryi P. na Notę: Zawitay Ukrzyżowany &c. Witay z Nieba Perło droga / W tym Obrazie Matko Boga; / Prosiemy Ciebie, / W każdej potrzebie / Day ratunek požądany*. Przysyłanie cudownych obrazów jest praktyką powszechnie znaną, w przypadku Czerwińska dokonywano tego za pomocą dwóch tekstylnych zasłon rozpiętych na ołtarzu przed obrazem, ich obecność i formę dokumentuje najstarsza fotografia wizerunku Matki Bożej Czerwińskiej z 1899 r., reprodukowana przez Zygmunta Glogera²⁰. W 1936 r. zamontowano w ołtarzu opuszczany obraz, który przysyłania cudowny wizerunek. Zasuwany obraz namalował Władysław Wincze (1901–1992), architekt, projektant i malarz, związany w latach 30. XX w. ze środowiskiem „Ładu”. Kompozycja prezentuje św. Jana Bosko klęczącego przed wizerunkiem Matki Bożej Wspomożenia Wiernych w otoczeniu aniołów, u dołu przedstawiony jest widok na zabudowania czerwińskiego kościoła i klasztoru.

Nieprzerwany kult obrazu Matki Bożej Czerwińskiej oraz liczne łaski, jakie wierni otrzymują za Jej stawieństwem, dały podstawę do koronacji cudownego wizerunku koronami papieskimi. Ten podniosły akt miał miejsce dnia 6 września

¹⁹ Por. *Bibliografia polska Karola i Stanisława Estreicherów*, t. 35, Kraków 2007, s. 154.

²⁰ Por. Z. Gloger, *Dolinami rzek. Opisy podróży wzdłuż Niemna, Wisły, Bugu i Biebrzy*, Warszawa 1903, s. 131. Publikacja jest dostępna m.in. na stronie internetowej Gdańskiej Biblioteki Cyfrowej, <<http://www.gbc.org.pl/dlibra/doccontent?id=648&from=FBC>>, (data dostępu: 2.12.2012).

1970 r. W imieniu papieża Pawła VI korony na głowy Chrystusa i Jego Matki założył prymas Polski, kard. Stefan Wyszyński, współkoronatorami byli: abp Antoni Baraniak, metropolita poznański, bp płocki Bogdan Sikorski i jego bp pomocniczy Jan Wosiński. Korony w typie korony królewskiej z dominującym motywem stylizowanych lilii, ze złożonego srebra, wysadzone szlachetnymi kamieniami, wykonał brat Marian Jastrzębski, złotnik z Niepokalanowa.

3. WYBRANE WOTA

Obraz ten wyobraża Pannę Maryą w żywych kolorach, postawy wzniesionej w widzach cześć i tkliwe przeniknienie, trzymającą na ręku syna, Zbawiciela świata. Suknie dwie srebrne dobrze złożone, i korony sadzone drogiemi kamieniami wytwornej roboty złotniczej, są jego przyozdobieniem. Wota liczne ze srebra w koło go otaczają, jak równie i filary ołtarza całkowicie niemi są pokryte, i te dowodzą łaski przez ofiarujących pozyskane. Między temi są wota znacznej wielkości przez króla Władysława IV, Macieja Łubieńskiego arcybiskupa gnieźnieńskiego, Andrzeja Załuskiego biskupa płockiego, i inne znakomite osoby złożone²¹. Relacja Wincentego Hipolita Gawareckiego, uzupełniona w przypisie wyliczeniem kilkunastu wotów, jest najstarszym opisaniem bogatego niegdyś zespołu tablic wotywnych zgromadzonych w czerwińskim sanktuarium. Gawarecki podaje liczbę 133 wotów, do dzisiaj, mimo kontrybucji i kradzieży, zachowało się ponad sto historycznych srebrnych plakiet wotywnych. W przeszłości, co dokumentują rycina z 1672 r. i relacja Gawareckiego, wota otaczały bezpośrednio cudowny wizerunek oraz były zawieszane na ołtarzu, a także na ścianach prezbiterium²²; ostatnia lokalizacja jest obecnie miejscem ekspozycji większości zachowanych wotów. Cennym dokumentem dawnej aranżacji wotów przy obrazie Matki Bożej Czerwińskiej jest wspomniana już fotografia z roku 1899²³.

Wśród znamienitszych wotów Gawarecki wyróżnia niezachowane wotum króla Władysława IV, o którym była już mowa wcześniej²⁴. Do królewskich darów wotywnych, również dziś nie zachowanych, należy dodać jeszcze dwadzieścia jeden chorągwi kozackich, które przed ołtarzem Matki Bożej w 1651 r., po zwycięskiej bitwie pod Beresteczkiem, złożył w Czerwińsku król Jan Kazimierz (osiem przesłał na Jasną Górę w Częstochowie, a dwie do katedry we Lwowie).

²¹ W.H. Gawarecki, *Opis miasta Czerwińska ...*, s. 38–39.

²² Zwyczaj zawieszania srebrnych wotów bezpośrednio na cudownych obrazach Jowita Jągła, autorka wydanej ostatnio monografii poświęconej wotom, uważa za zjawisko charakterystyczne dla kultury sarmackiej, Por. Taż, *Wieczna prośba i dziękczynienie. O symbolicznych relacjach pomiędzy sacrum i profanum w przedstawieniach wotywnych z obszaru Polski Centralnej*, Warszawa 2009, s. 84.

²³ Por. przypis 20.

²⁴ Por. przypis 13.

A także wotum króla Michała Korybuta Wiśniowieckiego, które przesłał do Czerwińska w 1661 r. w podziękowaniu za odzyskane zdrowie²⁵.

Wśród zachowanych plakiety wotywnych najstarsze pochodzą z lat 40. XVII w., dokumentując początek kultu cudownego obrazu Pani Mazowsza; najpóźniejszymi są wota złożone w XIX oraz w XX w. Kute, trybowane, cyzelowane i ryte plakiety wykonali w większości anonimowi złotnicy, na kilku zachowały się znaki warsztatów z Torunia, Gdańska, Warszawy i Krakowa. Rozmiar, cenny kruszec oraz poziom artystyczny wielu zachowanych wotów świadczą o hojności oraz wysokim statusie społecznym donatorów. Najbardziej charakterystyczne i typowe są tabliczki wotywny z postacią wotanta, prezentujące w dekoracyjnym obramieniu ofiarodawcę (lub ich grupę) klęczącego w błagalnej pozie przed wizerunkiem Matki Bożej, ukazanym w obłokach²⁶. Są też wota dokumentujące obrazem lub inskrypcją cudowne wydarzenie bądź intencję ofiarodawcy, np. ocalenie miasta, uzdrowienie dziecka, uzdrowione członki ciała, uczczenie Maryi i Jezusa, lub Ich imion, ozdobnymi monogramami.

Przedstawienie wszystkich wotywnych plakiety z czerwińskiego sanktuarium przekracza koncepcję tego opracowania²⁷. W dokonanym wyborze pragnę zaprezentować najstarsze oraz artystycznie i treściowo najciekawsze wota.

Najstarszym sygnowanym wotum jest srebrna plakietka z kutego, trybowanego i rytowanego srebra, o wymiarach 23,3 x 21 cm, ofiarowana w 1648 r. przez członków Arcybractwa Różańcowego z Zakroczymia (il. 3). Rozbudowana, rytowana kompozycja prezentuje Matkę Bożą z Dzieciątkiem Jezus na obłokach ponad zabudowaniami płonącego miasta, które opuścili mieszkańcy i w błagalnych pozach proszą o ratunek Matkę Bożą. U dołu plakietki wyryta jest inskrypcja: *AUGUST~SMÆ CÆLI TERRÆQ REGINÆ ARCHCO / NIRTNTAS* [archiconfraternitas] *SS ROSARII ZACROCIM~ AD SCRTISSIMORUM PEDUM / OSCULUM OFFERT D I IUN: 1648*. Niżej, w kartuszu ramy, wyryty jest herb Kościeśa z inicjałami *P K / P Z*.

7 maja 1650 r. srebrne wotum złożył w Czerwińsku prymas Polski, abp gnieźnieński Maciej Łubieński, w podziękowaniu za ocalenie od pożaru jego zimowej rezydencji w Skierniewicach. Plakietka o wymiarach 24 x 21,3 cm, wykonana jest z kutego, trybowanego, cyzelowanego i rytowanego srebra, częściowo złożonego (il. 4). Prezentuje arcybiskupa klęczącego przed Matką Bożą z Dzieciątkiem Jezus, ukazanymi na obłokach. Donatorowi towarzyszy wizerunek jego herbu

²⁵ Por. *Tron Nayaśniejszey Nieba y Ziemi Krolowey...*, *Stopień XII, cud 108*.

²⁶ Wota z klęczącym wotantem stanowią najczęstszy typ wotywnych przedstawień, Por. J. Jagła, *Wieczna prośba i dziękczynienie...*, s. 115–116.

²⁷ Dokumentację czerwińskich wotów przeprowadzili w latach 70. XX w. pracownicy Instytutu Sztuki PAN przy okazji opracowywania Katalogu Zabytków Sztuki w Polsce, Por. *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, pod red. J. Łozińskiego i B. Wolff-Łozińskiej, t. 10: *Dawne województwo warszawskie*, z. 16: *Płońsk i okolice*, oprac. I. Galicka, H. Sygietyńska, T. Mroczo, Warszawa 1979, s. 23–25.

Pomian, opisanego inicjałami *M Ł / A G* oraz inskrypcja ujęta kartuszem: *DIVÆ DEIPARÆ CZERVINENSI MIRACULIS / CLARÆ OB MITIGATUM INCENDIUM QUOD SQUIERNIEVI / CIOS LOCUM RESIDENTIÆ PER HYEMEM ARCHIEPISCOPALIS / 16 MAR: ANNO 1650 SUBITA VI AC PERICULO INCENTI / CORRIPUERAT, MATHIAS ŁUBIENSKI ARCHIEPISCOP, / GNESNEŃ LEGATUS NATUS REGNI POLONIÆ PRIMAS / ET PRIMUS PRINCEPS PIÆ GRATITUDINIS ET DEVOTIO / NIS ERGO CZERVINSCUM VENIENS 7 MAI AN / NO QUI SUPRA EX VOTO APPENDIT*. Postaci Matki Bożej i arcybiskupa oraz herb i kartusz z inskrypcją są wyzłocone.

W 1664 r. okazałe wotum złożyli mieszkańcy Zakroczymia wraz ze swym proboszczem. Owalna plakietka z kutego, trybowanego, cyzelowanego i rytowanego srebra, o wymiarach 49,5 x 43 cm, prezentuje malowany olejno widok Zakroczymia od strony Wisły z ukazaniem na obłokach wizerunkiem Matki Bożej Czerwińskiej (il. 5). U dołu kompozycji umieszczona jest rytowana inskrypcja: *CIVES ZACROCIMENSIS CUM SUO PAROCHO EXOLUUNT / VOTUM BMV CERVINENSI A 1664 / MENSE AUGUSTO*. Na rewersie, złotymi literami, wypisana jest wierszowana inskrypcja: *Przczysta Boża Matko, Tobie ten wdzięczności / oddajem upominek: żeś nas od wszystkich ścisłości / wybawiła przyczyną u Syna Twojego / dziękując i kościoły: Żeś ich od szwedzkiego / zachowała pożaru, także morowego / uchowałaś powietrza nieuchronnego / Tobie te przypisując i lud swoje zdrowie / prezentuje i że Zwiaskowie [Szwedzi] / nie byli tak szkodliwi, Tobie Panno dzięki / oddają, w Twojej opiece być chcemy na wieki²⁸*.

Około połowy XVII w. wotum dla uwielbienia Boga za Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny złożył ofiarodawca sygnowany inicjałami *W. B.* (il. 6). Plakietka ze srebra partiami złoconego, kutego, trybowanego i rytowanego, prezentuje na obłokach Matkę Bożą z Dzieciątkiem Jezus oraz inskrypcję: *REGI SÆCULORUM IMORTALI ET / INVISIBILI SOLI DEO HONOR ET / GLORIA QUIA SINE ULLO PECCATO / CONCEPTA EST SACRA VIRGO / MARIA W. B.* Postać Matki Bożej, pole inskrypcji oraz ornamentalne obramienie plakietki są wyzłocone.

W roku ok. 1700 efektowną plakietkę wotywną w podzięce za odzyskane zdrowie ofiarował donator podpisany jak *pauper cliens A. K.* Plakietka, o wymiarach 23,5 x 26 cm, wykonana z kutego, trybowanego, cyzelowanego i grawerowanego srebra, jest sygnowana puncą gdańskiego złotnika Nataniela Schaublitza (czynny w latach 1690–1726, il. 7). Wotum prezentuje w dekoracyjnym obramieniu postać Marii z Dzieciątkiem w typie *Niewiasty Apokaliptycznej*. Poniżej obłoków wyryta jest inskrypcja: *PRO RECUPERATA SALUTE DONUM / SUSCIPEO SALUS INFIRMORUM / QUOT DAT TIBI PAUPER CLIENS A. K.*

Z tego samego czasu pochodzi para oryginalnych wotywnych plakietek prezentujących w ornamentálním obramieniu ażurowe monogramy imion Jezusa

²⁸ Tekst podają za: K. Dębski, *Pani Mazowska, Czerwińsk*, Warszawa 1996, s. 40.

i Maryi (il. 8). Wykonane ze srebrnej, kutej, trybowanej i ciętej blachy, o wymiarach 32 x 27 cm, były pierwotnie eksponowane bezpośrednio przy cudownym obrazie, co dokumentuje fotografia z 1899 r. Obecnie, jak większość wotów, znajdują się na ścianach prezbiterium.

Również ok. 1700 r. zostało ofiarowane wotum za uzdrowienie dziecka (il. 9). Wykonane ze srebrnej, kutej, trybowanej i cyzelowanej blachy, o wymiarach 26 x 37 cm, prezentuje leżące w powijakach dziecko, nad którym ukazany jest wizerunek Matki Bożej Czerwińskiej z czerwińską świątynią w tle. Po prawej stronie kompozycji przedstawiono bliżej nieokreślony kościół.

Jako ostatnie w tym wyborze wotywnych plaket chciałbym zaprezentować wotum złożone w maju 1957 r. przez salezjanów i parafian Czerwińska w 300. rocznicę ślubów lwowskich króla Jana Kazimierza i ogłoszenia Maryi Królową Korony Polskiej (il. 10). Srebrna plakieta, o wymiarach 44 x 29 cm, wysadzana półszlachetnymi kamieniami, ma kształt ryngrafu, w którego górnej części ukazany jest trybowany w srebrze i otoczony promieniami wizerunek M. B. Czerwińskiej, poniżej wryta jest inskrypcja: *W 300-LECIE KRÓLOWANIA / NIEPOKALANEJ WSPOMOŻYCIELKI / NAD POLSKĄ / W DOWÓD WDZIĘCZNOŚCI / ZA ODEBRANE ŁASKI / SALEZJANIE I PARAFIANIE / CZERWIŃSKA / W MAJU 1957 R.*

Najcenniejszym z czerwińskich wotów jest srebrna sukienka dla cudownego obrazu, którą ofiarował w 1686 r. ks. Franciszek Józef Jagodkowicz, kanonik regularny i proboszcz w Krasnem (il. 11). Wykonana z kutej, trybowanej i partiami złożonej blachy srebrnej, powtarza kształt malowanych szat Matki Bożej i Dzieciątka Jezus, pozostawiając odkryte partie twarzy oraz dłonie postaci. Szaty ubogacone są bogatą dekoracją kwiatową, która naśladuje wątek złotolitych tkanin. Z lewej strony, w kwiatowy deseń wkomponowana jest postać patrona fundatora, św. Franciszka z Asyżu, oraz opleciony laurem i zwieńczony gorejącym sercem owalny kartusz z inskrypcją: *Roku Pańskiego 1686 27 grudnia — Najwyższemu i Wszechmogącemu Bogu, Najświętszej Dziewicy Maryi, największy ze wszystkich i najbardziej zasługujący na odrzucenie grzesznik, niegodny Kanonii Czerwińskiej, zakonnik — to nikle i nędzne dzieło rąk, ofiarowując poświęca: Józef Jagodkiewicz (sic!), Kanonik Regularny Laterański, pierwszy prepozyt w Krasnem*²⁹. Po drugiej stronie, na krawędzi szaty Jezusa, ukazany jest na obłoku św. Józef. Dolna część sukienki wyraźnie różni się od głównej jej partii, do której została później dodana, co w przypadku dekorowanych srebrnymi aplikacjami wizerunków było częstą praktyką³⁰.

Od połowy XVII w. cudownemu obrazowi towarzyszą królewskie korony, ofiarowane jako dziękczynne wotum. Są podstawy, aby twierdzić, że obraz

²⁹ Tekst w polskim tłumaczeniu podaje za: K. Dębski, *Pani Mazowska...*, s. 16.

³⁰ Por. M. Karpowicz, *Uwagi o aplikacjach na obrazach i roli srebra w dawnej Rzeczypospolitej*, w: Tenże, *Sztuki polskiej drogi dziwne*, Bydgoszcz 1994, s. 74–81.

posiadał ich kilka kompletów. Zachowały się trzy srebrne, złożone, trybowane i cyzelowane, ażurowe korony barokowe z 2. połowy XVII w., wysadzane półszlachetnymi kamieniami (dwie w komplecie). Na otoku pojedynczej korony z głowy Dzieciątka Jezus widnieje inskrypcja fundatorów: *IAN SOBANIA IADWIGA ZONA / IEGO*. Barokowe korony eksponowane są obecnie wśród innych wotów na ścianie prezbiterium³¹.

4. KONSERWACJE OBRAZU

Jak już zostało wyżej wspomniane, obraz Matki Bożej Czerwińskiej został namalowany tłustą temperą na płótnie przyklejonym do drewnianego podłoża. W pierwotnej postaci malowidło posiadało wymiary 235 x 150 cm. O renowacjach obrazu w przeszłości nie ma żadnych informacji.

W 1957 r. przeprowadzono pierwszą, niestety bardzo niefachową konserwację obrazu, która nie została w żaden sposób udokumentowana. Płótno zostało wówczas odspojone od mocującego je drewnianego podłoża i po zdublowaniu na masę woskowo-żywiczną rozpięte na krosnach. Pierwotny, prostokątny kształt został zmieniony przez dodanie półkolistego zwieńczenia, dopasowanego do wykroju ramy w centrum ołtarza. Po dublażu obraz miał wymiary 298 x 163 cm. Podczas odspajania płótna od podłoża naruszona została warstwa malarska, którą uzupełniono kitami ze źle opracowaną powierzchnią. Niemal cała powierzchnia obrazu została przemalowana farbami olejnymi, które przykryły oryginalną malaturę, deformując partie anatomiczne i tło malowidła.

W 2008 r. podjęto decyzję o ponownej konserwacji obrazu. Zgodnie z przyjętym programem, konserwacja miała być przeprowadzona w dwóch etapach. Etap pierwszy przewidywał usunięcie dublażu, przywrócenie obrazowi oryginalnych rozmiarów, rozprostowanie powierzchni płótna, oczyszczenie odwrocia z masy woskowo-żywicznej, usunięcie przemalowań i źle założonych kitów, konsolidację warstwy malarskiej, ponowny dublaż z zastosowaniem bezpiecznych technik. Tę część konserwacji, poczynawszy od maja 2008 r., przeprowadził konserwator dzieł sztuki ks. mgr Andrzej Kulesza z Torunia.

Po zakończeniu pierwszej fazy konserwacji w 2010 r. obraz wrócił do Czerwińska. W lipcu 2012 r. rozpoczęto planowany drugi etap konserwacji, którego celem było przywrócenie pierwotnych walorów obrazu; zakończono go w sierpniu tego samego roku. Tym razem prace konserwatorskie prowadziła na miejscu w Czerwińsku konserwator dzieł sztuki mgr Dorota Zemła z Warszawy. Z ramienia Towarzystwa Salezjańskiego ostatni etap prac konsultował ks. dr Janusz Nowiński SDB. Ubytki warstwy malarskiej zostały wówczas uzupełnione plastycznymi kitami, w miejscach ubytków położono retusz malarski, zrekonstruowano

³¹ Korony historyczne i współczesne reprodukowane są w książce J. Nowiński, *Czerwińsk*, s. 61.

zniszczone w latach 50. partie architektury w tle, całość powierzchni malowidła została zabezpieczona warstwą werniksu. Ponieważ większość malowanych partii obrazu jest przysłonięta srebrnymi sukienkami, postanowiono wykonać kopię wizerunku Matki Bożej Czerwińskiej, która będzie eksponowana dla pielgrzymów na rewersie głównego ołtarza w apsydzie prezbiterium.



1. Hieronymus Vierix, *Santa Maria Maior*, ok. 1600, miedzioryt.
Fot. Trustees of the British Museum.



2. Łukasz z Łowicza, *Matka Boża Czerwińska*, 1612 r., tempera na płótnie, stan po konserwacji w 2012 r. Fot. Janusz Nowiński.



3. Srebrne wotum Arcybractwa Różańcowego z Zakrocymia, 1648 r.
Fot. ks. Andrzej Kulesza.



4. Srebrne wotum prymasa Polski, abpa Macieja Łubieńskiego, 1650 r.
Fot. ks. Andrzej Kulesza.



5. Srebrne wotum mieszkańców i proboszcza Zakroczymia, 1664 r.
Fot. ks. Andrzej Kulesza.



6. Srebrne wotum ofiarodawcy sygnowanego inicjałami *W. B.*, ok. połowy XVII w.
Fot. Jacek Kusiński.



7. Nataniel Schaublitz, srebrne wotum ofiarodawcy sygnowanego *pauper cliens A. K.*, ok. 1700 r. Fot. Jacek Kusiński.



8. Srebrne wotum z inicjałem imienia Jezus, ok. 1700 r. Fot. Jacek Kusiński.



9. Srebrne wotum za uzdrowienie dziecka, ok. 1700 r. Fot. Jacek Kusiński.



10. Srebrne wotum salezjanów i mieszkańców Czerwińska, 1957 r. Fot. Jacek Kusiński.



11. Obraz Matki Bożej Czerwińskiej w srebrnej sukience ofiarowanej w 1686 r. i w koronach papieskich z 1970 r. Fot. Janusz Nowiński.

400 YEARS' PRESENCE OF THE MIRACULOUS PAINTING OF OUR LADY
OF CONSOLATION (MATKI BOŻEJ CZERWIŃSKIEJ)
AT JASNA GÓRA IN CZERWIŃSK

Summary

The cult of Our Lady in the Czerwińsk church of the Canons Regular dates back to the church's beginnings. It was dedicated to the Blessed Virgin Mary, which is confirmed in the bull of Pope Hadrian IV from 1155. The patroness of the church and the abbey has always been especially venerated there, as witnessed in the monastery's liturgy and customs. In 1612, Łukasz of Łowicz was commissioned by the Czerwińsk Canons Regular to do a painting of Our Lady (figs. 1, 2) modelled on Our Lady of the Snows (S. Maria Maior, Salus Populi Romani, fig. 1) from the Roman Basilica of Santa Maria Maggiore. Around 1630, the painting was placed on the new high altar. Venerated by the faithful, it came to be known as miraculous. Miracles had been testified to since 1647, and were officially recognized in 1648. The cult of the painting of Our Lady of Czerwińsk in Her sanctuary, called the Jasna Góra of Czerwińsk has continued uninterrupted to this day. On September 6, 1970, the painting was crowned with papal crowns by Cardinal Stefan Wyszyński, Primate of Poland. In the Czerwińsk sanctuary over 100 silver votive plates offered by pilgrims have been preserved (figs. 3–10), the oldest of them dating from the 1640s.

transl. Magdalena Iwińska

Keywords: painting of Our Lady of Czerwińsk, Our Lady of Czerwińsk, Czerwińsk, Marian cult

Nota o Autorze: ks. dr Janusz Nowiński SDB — historyk sztuki, pracownik Instytutu Historii Sztuki UKSW, kustosz zabytków dawnego opactwa w Łądzie, konsultant Towarzystwa Salezjańskiego Inspektorii pw. św. Wojciecha w zakresie sztuki sakralnej i konserwacji zabytków, organizator i współautor wystaw sztuki współczesnej, twórca koncepcji i współautor projektów wystroju wnętrz sakralnych.

Słowa kluczowe: Obraz Matki Bożej Czerwińskiej, Matka Boża Czerwińska, Czerwińsk, kult maryjny

Ks. ADAM WIŚNIEWSKI SDB

POWSTANIE ORATORIUM JEZUSA MŁODZIEŃCA W KRAKOWIE NA ŁOSIÓWCE I JEGO DZIAŁNOŚĆ W LATACH 1936–1945

1. WSTĘP

Oratoria salezjańskie, które działają niemal przy każdym domu salezjańskim, stanowią typową formę wychowania młodzieży. Przed wybuchem II wojny światowej było ich na terenie polski około 20. Pierwsze oratorium w Polsce powstało w Przemyślu w 1907 r. Ordynariusz diecezji ks. bp Józef Pelczar zaniepokojony szkodliwym wpływem na młodzież przekazał salezjanom zakupione nieruchomości, żądając, aby w Przemyślu na Zasaniu zajęli się wychowaniem ubogiej i opuszczonej młodzieży, wybudowali w tej dzielnicy zakład wychowawczy i kościół¹.

W okresie powojennym oratoria powstawały prawie przy każdej placówce salezjańskiej. W 1936 r. powstało oratorium przy Seminarium Salezjańskim w Krakowie. Salezjanie rozpoczęli swoją działalność w Krakowie od 1918 roku, kiedy to ks. bp książę Adam Sapieha powierzył im parafię z nowo utworzonych dzielnic: Dębniki, Kapelanka, Zakrzówek i Pychowice. W tym samym roku salezjanie kupili posiadłość hrabiego Łosia, z myślą utworzenia tam domu formacyjnego². Ludność zamieszkująca tę dzielnicę była w większości zaniedbana pod względem religijnym i moralnym. Sytuacja uległa zmianie w 1935 r., kiedy rozpoczęto budowę osiedla robotniczego przy ul. Czarodziejskiej, niedaleko seminarium. Jesienią wprowadziły się tu pierwsze rodziny. Przez to obiekt ten stał się punktem zainteresowania licznej grupy chłopców mieszkających na osiedlu. Chłopcy szukali miejsca do gier i zabaw, gdyż wolny czas spędzali na ulicy. Najbardziej odpowiadało im boisko kleryków, na którym seminarzyści grali w piłkę nożną. Chłopcy z początku wchodzili na teren seminarium przez dziurę w płocie i przyglądali się jak klerycy grają w sutannach

¹ Por. J. Krawiec, *Powstanie Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, Kraków 2004, s. 116–118.

² Por. A. Świda, *Towarzystwo Salezjańskie*, Kraków 1984, s. 96–143.

w piłkę nożną. Przełożeni, widząc to pozwolili im korzystać z boiska. Tak zaczęły się stałe kontakty chłopców z salezjanami³.

2. ODDZIAŁYWANIA WYCHOWAWCZE

Początkowe oddziaływania wychowawcze skupiały się na prowadzeniu rozmów kleryków z chłopcami. Nie brakowało również gier i zabaw na seminaryjnym boisku. Liczba chłopców przychodzących do kleryków ciągle wzrastała. Wiosną 1936 r. przychodziło około 50 chłopców. Widząc taką sytuację, salezianie otoczyli chłopców opieką. Pierwszym opiekunem i głównym organizatorem oratorium został ks. Józef Nęcek, jeden z wykładowców seminarium. W pracy z młodzieżą pomagali mu klerycy, jako pierwsi asystenci w Oratorium Jezusa Młodzieńca, a byli to: Józef Wanatowicz, Józef Galek, Henryk Czepułkowski, Waław Dorabiała, Stanisław Piechowicz, Bolesław Gromko, Władysław Dec, Józef Czarnecki i Emil Łuczeczka⁴.

Pierwsze miesiące istnienia oratorium nie zakładały planowego programu działania. Starano się w tym okresie zorganizować odwiedzającym chłopcom bezpieczne i wartościowe wykorzystanie wolnego czasu. Oprócz gier i zabaw zwracano uwagę na życie religijne przez wspólne uczestnictwo w nabożeństwach. Każdy dzień kończył się modlitwą. Początki działalności oratorium wiązały się z trudnościami, gdyż nie było odpowiedniego zaplecza socjalnego. Wychowawcy wraz z chłopcami przystąpili do budowy placu zabaw. Najpierw zrobiono huśtawki i stoliki do gier. Zajęcia oratoryjne urozmaicane były licznymi wycieczkami do miejscowości podkrakowskich i Krakowa. Z biegiem czasu oratorium stawało się coraz bardziej znane w Krakowie, o czym pisała prasa krakowska.

Dzięki staraniom ks. Józefa Nęcka, przełożeni udostępnili chłopcom jedną z sal seminaryjnych. O tego czasu oratorium miało już swoje stałe pomieszczenie. Oficjalne otwarcie oratorium nastąpiło 11 listopada 1936 r. Podczas uroczystej akademii, przy licznej obecności chłopców oraz przybyłych gości, ks. Nęcek ogłosił, że oratorium przyjmuje imię Jezusa Młodzieńca. Jednocześnie oratorium wchodzi w uporządkowane struktury, wyrazem czego były legitymacje. Praca w oratorium określona była odpowiednim wymiarem godzin oraz stałym personelem. Ks. Nęcek otrzymał mniejszy wymiar godzin wykładowych, przez co mógł więcej czasu poświęcić młodzieży. W pracę oratoryjną zaangażowanych było również 20 kleryków⁵.

³ Por. *Pokłosie Salezjańskie* 20 (1936) 8–9, s. 262.

⁴ Por. Archiwum Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie [dalej: ASIK], *Kronika Oratorium Jezusa Młodzieńca* [dalej: KRN], t. 1, s. 1.

⁵ Por. tamże, s. 8–25.

Organizację i życie w oratorium określał statut, którego projekt powstał w listopadzie 1936 r. Projekt przewidywał, że całkowity zarząd oratorium należy do Towarzystwa Salezjańskiego, które do bezpośredniego kierownictwa wyznacza jednego z jego członków, kapłana i podległy mu personel, składający się z księży, kleryków i koadiutorów. W ręku kierownika spoczywała władza w sprawach dotyczących bezpośredniego kierownictwa oratorium. Inni członkowie pracowali w dziełach zleconych im przez kierownika⁶.

Kierownik swoją władzę sprawował wspólnie ze swoimi zastępcami oraz wyznaczonymi opiekunami organizacji i kół, które działały przy oratorium. Kierownictwo zbierało się dwa razy w tygodniu na zebraniach, na których omawiana była praca na nadchodzący tydzień⁷. Grupa studentów z teologii odpowiedzialna była za prowadzenie zajęć stałych, takich jak: religia, śpiew, lekcje form towarzyskich, korepetycje. Inną grupą studentów byli tzw. asystenci pełniący swoje tygodniowe dyżury na boisku w czasie zabaw i w salkach. Kierownik oratorium był w ciągłym kontakcie z rodzicami chłopców przez spotkania organizowane w formie wywiadówek, na których informował o działalności oratorium i jego planach na przyszłość. Przeprowadzał również indywidualne rozmowy z rodzicami na temat zachowania się chłopców. Współpraca z rodzicami doprowadziła z czasem do tego, że utworzono komitet rodzicielski, który w sposób czynny uczestniczył w życiu oratorium i przyczynił się do zdobywania funduszy potrzebnych do prowadzenia działalności oratoryjnej.

Do oratorium mogli należeć chłopcy od 9 roku życia. Granica wieku nie była ograniczona. Można było spotkać dzieci z początkowych klas szkoły podstawowej, jak również młodzież gimnazjalną i pracującą. Kierownictwo oratorium, widząc taki przedział wiekowy, podzieliło chłopców na dwie grypy: starszych i młodszych. Każda z grup realizowała program dostosowany do wieku chłopców. Występowały również różnice w rozkładzie zajęć dla poszczególnych grup. Młodszy kończyli swój pobyt w oratorium o dwie godziny wcześniej. Każda grupa wiekowa dzieliła się na mniejsze 10–12-osobowe zespoły, na czele, których stali tzw. dekurioni, wybierani przez chłopców danej grupy. Ten podział pomagał w usprawnieniu organizacji i karności wśród chłopców. Wprowadzone były również stopnie przynależności do oratorium: „kandydat” i „oratorianin”.

Kandydatami byli ci chłopcy, którzy przynieśli wypełnioną przez rodziców deklarację i zostali zapisani do oratorium. Treść deklaracji zawierała słowa: „Proszę o przyjęcie mojego syna NN do oratorium XX Salezjanów przy ul. Tynieckiej 39. Zapewniam, że nie omieszkam synowi polecić, aby był posłusznym przełożonym oratorium”⁸.

⁶ Por. ASIK, Statut Oratorium, pkt. 5–6.

⁷ Por. KRN, t. 2, s. 56–58.

⁸ Por. KRN, t. 1, s. 27.

Za oratorianów, czyli pełnoprawnych członków oratorium, byli uważani ci chłopcy, którzy wykazywali się obecnością we wszystkich obowiązkowych zbiórkach w ciągu miesiąca. Po złożeniu deklaracji tak kandydaci, jak i oratorianie otrzymywali na każdy miesiąc legitymację, na której odnotowywano ich obecność w oratorium. Legitymacja była podstawą do ogłaszania przez kierownika stanu liczebnego oratorium. Ci, którzy w ciągu miesiąca opuścili określoną ilość zbiórek, w następnym miesiącu stawali się kandydatami. Stopnie te bardzo ożywiały działalność oratorium i cieszyły się dużym uznaniem u chłopców. Oprócz legitymacji prowadzona była kartoteka członków oratorium. Odnotowywano w niej dane personalne każdego chłopca, ogólną charakterystykę, zainteresowania oraz świadczoną przez oratorium pomoc materialną. Kartoteka była pomocna w przypadku zmiany personalnej kierownictwa⁹.

3. PRAWO ORATORIANINA

Wszystkich chłopców obowiązywało prawo oratorianina. Prawo było sformułowane na wzór prawa harcerskiego i zawierało punkty określające postawę i cechy każdego oratorianina:

- „ oratorianin kocha Boga, świadomie i gorliwie spełnia obowiązki religijne,
- oratorianin kocha Polskę i do jej służby hartuje ducha i ciało,
- oratorianin kocha bliźnich, jest rycerski w postępowaniu, uczynny i pożyteczny,
- oratorianin kocha prawdę, jest słowny i prawdomówny,
- oratorianin kocha pracę, świadomie i sumiennie spełnia swoje obowiązki,
- oratorianin jest karny i posłuszny rodzicom i przełożonym,
- oratorianin jest dzielny, odważny i wesoły,
- oratorianin jest skromny i czysty w myśli, mowie i uczynkach,
- oratorianin codziennie stara się być lepszy,
- oratorianin jest apostołem Królestwa Bożego w swoim otoczeniu”¹⁰.

4. ORGANIZACJE I KOŁA W ORATORIUM

W oratorium swoją działalność rozpoczęły organizacje i koła. Pierwszą organizacją był ZHP, który powstał 22 listopada 1936 r. Następnie, 18 grudnia 1936 r. utworzono Koło Ministrantów¹¹. Również 18 grudnia 1936 r. powstało Koło Sportowe, a 29 czerwca 1936 r. powołano do życia KSMM¹². Raz

⁹ Por. tamże, s. 19–46.

¹⁰ KRN, t. 1, s. 19–46.

¹¹ Por. tamże, s. 33–42.

¹² Por. tamże, s. 1–15

w tygodniu odbywała się dla chłopców: katecheza, zajęcia muzyczne, lekcja dobrego wychowania oraz korepetycje szkolne.

Z biegiem czasu pomieszczenie oratoryjne nie mogło pomieścić wszystkich chętnych osób. Nastąpiła potrzeba odpowiedniego zaplecza oraz bazy lokalowej, mimo że dla potrzeb oratorium otrzymano drugą salę. W maju 1937 r. liczba chłopców dochodziła do 170¹³. Widząc taką sytuację, ks. Nęcek, w porozumieniu z ks. inspektorem, postanowił zbudować nowe pomieszczenia dla oratorium. Do rozbudowy domu gospodarczego znajdującego się przy seminarium przystąpiono we wrześniu 1938 r. W planie było nadbudowanie jednego piętra i wybudowanie sali teatralnej. Celem zdobycia pieniędzy na realizację tego przedsięwzięcia, ks. Nęcek wystosował w tej sprawie list do społeczności lokalnej, zachęcając do kwesty ulicznej. Dzięki dużej pomocy materialnej, prace budowlane ukończono dość szybko. Na początku listopada 1938 r. nastąpiło uroczyste poświęcenie nowego gmachu przez księcia metropolitę Adama Sapiechę. Oratorium wprowadziło się do nowych pomieszczeń. Budowa domu dla oratorium odbiła się dużym echem wśród mieszkańców Krakowa. O budowie pomieszczeń dla oratorium pisały liczne czasopisma m.in.: „Dzwon Niedzielny” (16.10.1938), „Głos Narodu” (16.12.1938), „Pokłosie Salezjańskie” 22(1938).

„Mały Dziennik” z dnia 16 listopada 1938 r. — w artykule pod tytułem *Oratorium salezjańskie powstanie w Krakowie* — tak pisał na ten temat: „Jednym z najskuteczniejszych środków dla religijnego wychowania młodzieży są oratoria, czyli świetlice prowadzone wg wskazań św. Jana Bosko [...]. Rezultaty osiągnięte w oratoriach wzbudzają powszechny podziw [...]. Salezjański Instytut Teologiczny już w najbliższym czasie ma zamiar przystąpić do budowy specjalnego gmachu, który pomieści tak bardzo pożyteczną placówkę wychowawczą”¹⁴.

5. FUNKCJONOWANIE ORATORIUM

Ponieważ praca wychowawcza w oratorium pochłaniała studentom teologii wiele czasu, przełożeni odwołali wszystkich studentów z pracy w oratorium i przydzielili do niej stałego asystenta. Pierwszym asystentem został kl. Jan Grabowski. Ta zmiana zmusiła kierownika oratorium do zmian w organizacji życia oratorium. Na miejsce studentów teologii, zostali wyznaczeni wzorowo zachowujący się starsi chłopcy, którzy byli nazywani prezesami¹⁵. W ten sposób, przez zaangażowanie w pracę wychowawczą starszych chłopców, oratorium, mimo zmniejszenia się personelu salezjańskiego, mogło realizować w całości wyznaczony program. Taka struktura określała życie oratorium do września 1939 r.¹⁶.

¹³ ¹³ Por. tamże, t. 1, s. 15.

¹⁴ ¹⁴ Tamże, t. 3, s. 2–16.

¹⁵ ¹⁵ Tamże, s. 21.

¹⁶ ¹⁶ Por. ASIK Statut Oratorium, pkt 9.

W funkcjonowaniu oratorium ważna była pomoc materialna. Oratoria zgodnie ze swoimi założeniami nie ograniczały się tylko do pomocy duchowej, ale na miarę swoich możliwości starały się przychodzić chłopcom z pomocą materialną. Najbardziej powszechną formą tej pomocy było dożywianie. Chłopcy codziennie otrzymywali podwieczorek. Chleb był darem pięciu piekarń krakowskich, a wędlina pochodziła z prywatnych masarni. Z okazji różnych uroczystości oratoryjnych, świąt kościelnych oraz w jedną z niedziel miesiąca organizowano wspólne śniadanie. Inną formą świadczonej pomocy materialnej były podarunki rzeczowe rozdawane z okazji św. Mikołaja, Bożego Narodzenia, Wielkanocy, różnych konkursów itp. Darowane rzeczy to przede wszystkim odzież i obuwie. Taką formą pomocy objęci byli szczególnie chłopcy z rodzin najbiedniejszych¹⁷. W czasie wakacji organizowano kolonie letnie w atrakcyjnych miejscowościach górskich. Chłopcy najbiedniejsi zwolnieni byli z opłat za kolonie. W ciągu całego roku finansowane były również imprezy kulturalne, takie jak: wyjścia do kina, na mecze, do teatru, wycieczki turystyczno-krajoznawcze i inne.

Głównym źródłem dochodów była ofiarność ludności Krakowa. W kaplicy była umieszczona specjalna skarbonka przeznaczona na ten cel. Pewne dochody przynosiły sztuki teatralne wystawiane w oratorium¹⁸. Do zdobywania funduszy w dużym stopniu przyczynił się Komitet Rodzicielski. Organizował on — za zgodą władz miasta Krakowa — kwesty uliczne na potrzeby oratorium. Kwesty trwały cały tydzień i w przeprowadzenie ich zaangażowani byli chłopcy i rodzice. Liczba dobrodziejów wzrosła, kiedy zaczęło ukazywać się pismo „Oratorium” redagowane przez ks. Nęcka¹⁹. Oprócz pomocy materialnej, świadczone pomoc w zakresie nauki przez udzielanie korepetycji chłopcom ze szkoły podstawowej i gimnazjalnej. Z tej pomocy korzystało 40 chłopców.

Działalność oratoryjna doceniana była nie tylko przez mieszkańców Dębnik, ale również przez mieszkańców Krakowa. Świadczą o tym liczne wzmianki w prasie krakowskiej. Jeden z redaktorów gazety „Dzwon Niedzielny” tak opisuje swoją wizytę w oratorium: „Wróciłem do domu pełen podziwu dla tak zbożnego dzieła, w zadumie powtarzając sobie: szkoda, że u nas w Krakowie w centrum nie ma tak błogosławionej instytucji”²⁰.

Wybuch II wojny światowej sparaliżował działalność oratorium. Inspektor Adam Cieślarski wydał decyzję przeniesienia wydziału teologicznego z Krakowa do Drohowyża, koło Lwowa. Wraz ze studentami, Kraków opuścił również kierownik oratorium ks. Nęcek²¹. Na jego miejsce przyszedł ks. Antoni Brusiewicz,

¹⁷ ¹⁷ Por. KRN, t. 1, s. 14–32.

¹⁸ ¹⁸ Por. tamże, s. 26–50.

¹⁹ ¹⁹ Por. tamże, t. 3, s. 15–29.

²⁰ ²⁰ Cyt. za Dzwon Niedzielny, z dn. 18.12.1938 r. w: KRN, t. 2, s. 32.

²¹ ²¹ Por. J. Krawiec, *Powstanie Towarzystwa...*, s. 162.

który przekształcił oratorium w dzieło akcji charytatywnej. Całą działalność rozpoczęto od otwarcia kuchni dla biednych chłopców. Oficjalne otwarcie kuchni nastąpiło 13 listopada 1939 r. w uroczystość św. Stanisława Kostki. Dożywianie odbywało się w kaplicy bez drzwi i okien. Za stoły służyły deski podparte cegłami. Ks. Brusiewiczowi pomagały salezjanki: s. Matylda Sikorska i s. Bronisława Zak. To one sporządzały posiłki dla chłopców. Siostry salezjanki były dla ks. Antoniego Brusiewicza ogromną pomocą, gdyż pomagały mu i umacniały jego siły w pokonywaniu codziennych trudności.

Ze stołówki korzystało ok. 150 osób dziennie. Pewna grupa chłopców nie tylko korzystała z posiłków, ale na stałe zamieszkała w zabudowaniach seminaryjnych. Młodzież, która wychodziła z więzienia lub pogotowia opiekuńczego była zatrzymywana w oratorium na stałe. Do tej grupy zaliczyć trzeba także bezdomnych chłopców. Oprócz stałych mieszkańców Łosiówki, na ciepły posiłek przychodziło kilka osób z Pychowic. Również i one uczestniczyły w praktykach religijnych²². Ogólnie z pomocy w oratorium korzystały 74 rodzin z Krakowa.

Na wyróżnienie za pomoc dla ośrodka zasłużył ksiądz Adam Sapieha oraz wiele firm krakowskich. Ksiądz kardynał Adam Sapieha przez 8 lat, co miesiąc, dawał ofiary na dożywianie chłopców. Dwa razy do roku sam przychodził na „gwiazdkę” i „święcone”. Dożywianie trwało do czerwca 1945 r., kiedy to pomagający w oratorium salezjanie otrzymali listy posłuszeństwa do innych placówek. Ks. Brusiewicz, otrzymał list do zakładu im. Lubomirskich w Krakowie²³.

6. ŻYCIE RELIGIJNE W ORATORIUM

Życie religijne w Oratorium Jezusa Młodzieńca opierało się na działalności katechetycznej, liturgicznej i modlitwie. Katechizacja obowiązywała wszystkich przychodzących do oratorium, a oparta była na pogadankach religijno-moralnych. Tematyka obejmowała prawdy wiary zawarte w katechizmie. Chłopcy podzieleni byli na grupy wiekowe i dla nich przygotowywane były odpowiednie pogadanki²⁴. Tygodniowa katecheza uzupełniana była pięciodniowymi rekolekcjami w okresie Wielkiego Postu, na które chłopcy otrzymywali zaproszenie od kierownika oratorium. Wszyscy chłopcy uczestniczyli w liturgii i nabożeństwach eucharystycznych. Takie spotkania jak: święta patronalne, imieniny kierownika połączone były z eucharystią. Liturgia upiększana była uroczystą oprawą, starannie przygotowaną przez ministrantów.

²² Por. ASIK, A. Brusiewicz, *Oratorium — Dożywianie ubogiej młodzieży i bezdomnych*, Kraków 1939–1945, s. 1–10.

²³ Por. ASIK, A. Brusiewicz, *Wspomnienie o pracy...w czasie okupacji*, s. 1–7.

²⁴ Por. KRN, t. 1, s. 31.

W sposób szczególny obchodzono uroczystości ku czci Najświętszej Maryi Panny. Pobożność maryjna miała swój szczególny wyraz w maju i październiku, kiedy to chłopcy licznie gromadzili się na wieczornych nabożeństwach. W podobny sposób obchodzono uroczystości: św. Józefa, św. ks. Jana Bosko, św. Stanisława Kostki. Wszystkie spotkania w oratorium rozpoczynały się i kończyły modlitwą. Każdego wieczoru chłopcy gromadzili się przed Najświętszym Sakramentem, aby odmówić modlitwy połączone ze słówkiem wieczornym. Każdego 24 dnia miesiąca udzielane było błogosławieństwo Wspomożycielki Wiernych. Wszyscy uczestniczyli w niedzielnej Mszy św.

7. MINISTRANCI

W krzewienie kultu eucharystycznego zaangażowane było Koło Ministrantów, założone 18 grudnia 1936 r., składające się z dwóch grup: kandydatów i ministrantów. Kandydaci przygotowywali się przez 3 miesiące do powierzonych im funkcji. Zebrania formacyjne odbywały się trzy razy w tygodniu i kończyły się egzaminem. Aby zostać ministrantem, trzeba było być oratorianinem²⁵. Przyjęcie do grona ministrantów miało uroczysty charakter, w czasie Mszy św., w obecności rodziców oraz zaproszonych gości. Pierwsze przyjęcie do grona ministrantów odbyło się 28 marca 1937 r. w Niedzielę Wielkanocną. Nowo przyjęci ministranci uczestniczyli w spotkaniach formacyjnych raz w tygodniu. Głównym obowiązkiem ministrantów była posługa liturgiczna podczas nabożeństw odprawianych w kaplicy przy seminarium. Przynależność do Koła Ministrantów była wielkim wyróżnieniem. Ministrantami mogli być tylko wzorowi chłopcy²⁶.

Oprócz formacji religijnej prowadzono formację indywidualną, która była personalnym oddziaływaniem na chłopców. Każdy z chłopców miał możliwość osobistej rozmowy z kierownikiem, który oczekiwał ich codziennie od godz. 16.00 do 18.00.

8. KATOLICKIE STOWARZYSZENIE MŁODZIEŻY MĘSKIEJ

Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej było stowarzyszeniem Akcji Katolickiej, której celem w Polsce było przywrócenie panowania Chrystusa Króla i Jego Królestwa widzialnego w Kościele Katolickim²⁷. Działalność KSMM-u stawiała sobie za cel religijne wychowanie młodego człowieka wspólnie z działalnością oratorium przez: teatr, muzykę, gry ruchome, konkursy, wycieczki do miejsc kultu religijnego. Ks. Nęcek, zachęcany przez księcia metropolitę Ada-

²⁵ Por. tamże, s. 42.

²⁶ Por. tamże, t. 2, s. 70.

²⁷ Por. D. Olszewski, *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, Katowice 1982, s. 238.

ma Sapiechę, rozpoczął działalność KSMM-u 26 kwietnia 1937 r.²⁸. Kandydaci, którzy chcieli przynależać do KSMM-u przechodzili kilkumiesięczne przeszkolenie, w czasie którego zapoznawali się z celami i metodami Akcji Katolickiej. Szkolenie kończyło się egzaminem, po którym składali oni uroczyste przyrzeczenie i byli przyjmowani do KSMM-u²⁹. Opiekunem był ks. Nęcek, a pomagał mu Stanisław Miklaszewski, wychowanek oratorium, który został wcześniej przygotowany przez diecezjalny zarząd, na kursach instruktorskich. Spotkania formacyjne prowadzili studenci teologii.

Pierwsze przyjęcie do KSMM-u odbyło się w kościele parafialnym na Dębnikach 26 czerwca 1938 r. Do KSMM-u należało około 30 chłopców. Oratorium zrzeszeni w KSMM-mie brali udział w imprezach diecezjalnych i krajowych, organizowanych przez Akcję Katolicką, takich jak: zlot KSMM-u w Rakowicach 29 maja 1938 r.³⁰ oraz w Ogólnopolskim Zlocie Młodzieży w Częstochowie 24–25 września 1938 r.

9. DZIAŁALNOŚĆ KULTURALNO-SPORTOWA

Jednym z głównych celów oratorium Jezusa Młodzieńca, było zapewnić chłopcom integralnego dojrzewania, przez rozwijanie zainteresowań kulturalnych, artystycznych i rozrywkowych. Organizowano pogadanki, wycieczki oraz częste wyjścia do kina i teatru. W pierwszym roku istnienia oratorium wprowadzono pogadankę na temat dobrego wychowania. W czasie spotkań poruszano wiele zagadnień z życia osobistego, sprawy estetyki, higieny, ubioru i sposobu zachowania w różnych miejscach. Praktyki uczyły chłopców, jak być człowiekiem kulturalnym. Spotkania odbywały się raz w tygodniu i trwały 45 minut. Uczestnictwo w nich było obowiązkowe. Spotkania prowadzili studenci teologii i były one dostosowane do grup wiekowych³¹.

Oratorium Jezusa Młodzieńca, zachowując tradycję ks. Bosko, od pierwszych chwil swego istnienia uczyło chłopców śpiewu. Z inicjatywy kl. Józefa Wanatowicza powstał w 1936 r. chór oratoryjny. Chłopcy występowali nie tylko w czasie własnych uroczystości, nabożeństw i akademii, ale razem z chórem seminaryjnym śpiewali także na Dębnikach. Oratorium miało orkiestrę, która działała dość prężnie. Zajęcia muzyczne prowadzili studenci teologii. Prowadzona była również działalność teatralna. Z początku chłopcy recytowali wiersze na różnego rodzaju akademiach³², później były przygotowywane i odgrywane krótkie, pełne humoru scenki teatralne. Prawdziwym występem teatralnym, było wystawienie w 1938 r. *Jasełek*,

²⁸ Por. KRN, t. 1, s. 33–155.

²⁹ Por. tamże, t. 2, s. 13–15.

³⁰ Por. tamże, s. 56–101.

³¹ Por. J. Grabowski, *Wspomnienia*, s. 1–3.

³² Por. KRN, t. 1, s. 2–70.

w którym wzięli udział studenci i około 50 chłopców. *Jaselka* zainicjowały praktykę wystawiania następnych sztuk teatralnych. Trudnością w realizowaniu tej inicjatywy był brak odpowiednio dużej sali. Rozpoczętą budowę sali teatralnej w 1939 r. przerwały działania wojenne³³. Teatr cieszył się dużym zainteresowaniem nie tylko wśród chłopców, ale także wśród mieszkańców Dębnik i Krakowa³⁴.

Dużą atrakcją dla chłopców, były filmy wyświetlane w salkach oratoryjnych. Organizowano również wyjścia do kin krakowskich. Filmy najczęściej były o tematyce religijnej, oświatowej i dokumentalnej³⁵. W oratorium była biblioteka, której księgozbiór w większości obejmował tematykę młodzieżową. Chłopcy chętnie czytali żywoty świętych. Biblioteka dysponowała dużym zbiorem czasopism. Niektóre redakcje bezpłatnie przysyłały swoje czasopisma³⁶. W oratorium chłopcy mieli do dyspozycji świetlicę, w której mogli spędzić wolny czas na wartościowej i miłej rozrywce. Była możliwość korzystania z dużej ilości gier, jakie posiadało oratorium. Po za tym, organizowane były liczne konkursy i zabawy. Do świetlicy przychodziło codziennie od 80 do 100 chłopców³⁷.

W działalności kulturalnej należy zwrócić szczególną uwagę na licznie organizowane kolonie i wycieczki. Dawały one chłopcom nie tylko możliwość wypoczynku i rozrywki, ale przyczyniały się do poznania geografii i historii ojczyzny³⁸.

W procesie wychowawczym dużą rolę odgrywało wychowanie fizyczne, które oddziałuje na całą osobowość człowieka. Piłka nożna, siatkówka, koszykówka i gry zespołowe cieszyły się wielkim powodzeniem³⁹. Zakładano drużyny sportowe, które stanowiły dla chłopców dużą atrakcję i przyczyniały się do tego, że chłopcy chętnie uczęszczali do oratorium⁴⁰.

Zajęcia rekreacyjno-sportowe były prowadzone w oratorium Jezusa Młodzieńca od samego początku istnienia. Koło Sportowe o nazwie „Oratorium” powstało 10 lutego 1937 r. Regulamin opracował kl. J. Czarnecki. Sekcja piłkarska składała się z kilku drużyn, do których należeli wszyscy chłopcy z oratorium. Istniała również sekcja tenisa stołowego, w której członkowie zdobywali liczne nagrody. W ogólnopolskich zawodach 6 listopada 1938 r. zdobyli puchar. Ukończona budowa boiska do koszykówki w 1937 r. dała możliwość utworzenia kolejnej jej sekcji⁴¹.

³³ Por. tamże, t. 2, s. 77–78.

³⁴ Por. J. Grabowski, *Wspomnienia*, s. 3.

³⁵ Por. KRN, t. 3, s. 6–13.

³⁶ Por. tamże, s. 13.

³⁷ Por. ASIK, *Sprawozdanie z działalności oratorium do Salezjańskiego Inspektoratu*.

³⁸ Por. KRN, t. 2, s. 12–138.

³⁹ Por. J. Grabowski, *Wspomnienia*, s. 3

⁴⁰ Por. KRN, t. 2, s. 2.

⁴¹ Por. tamże, s. 1–14.

W okresie zimowym klub przygotowywał lodowisko, z którego mogła korzystać młodzież z poza oratorium. Organizowane były również kursy narciarskie⁴². W ciągu całego roku odbywały się zawody i turnieje sportowe, przeważnie w niedzielę po południu. Piłkarskie drużyny klubu „Oratorium” zaliczane były w Krakowie do najlepszych drużyn młodzieżowych. Organizowane były dni sportu w oratorium. Miały one charakter festynu dla mieszkańców Krakowa. W czasie zawodów sportowych organizowano jednocześnie gry i zabawy dla dzieci oraz konkursy i występy sprawnościowe. Taka forma sportu cieszyła się ogromnym powodzeniem⁴³.

W listopadzie 1936 r., a więc już na samym początku istnienia oratorium, przystąpiono do zorganizowania oratoryjnej drużyny harcerskiej. Założycielem był ks. Józef Nęcek, który w latach 1919–20 sam był harcerzem i znana mu była metoda wychowawcza harcerstwa, postanowił ją wprowadzić do oratorium. Miała ona duży wpływ na integralny rozwój wychowanków⁴⁴.

22 listopada 1936 r. swoją działalność rozpoczęła IX Drużyna Hufca Podgórskiego w Krakowie. Za patrona obrała hetmana S. Żółkiewskiego, podkreślając tym miłość do ojczyzny. Początkowo drużyna liczyła dwa zastępy, a w późniejszym czasie wzrosła do liczby czterech drużyn. Przewodnią myślą drużyny były słowa kardynała A. Hłonda: „aby być rycerzem, mężnym sercem, czystym duszą, a w czynie wspaniałym. Aby czuwać nad Polską nad jej duszą i ołtarzami”⁴⁵. Drużyna oratoryjna realizowała program opracowany przez kierownictwo ZHP, a wizytacje przeprowadzał hufcowy hm. Tadeusz Mitera.

Każdy z członków drużyny miał obowiązek uczestniczyć w zbiórkach raz w tygodniu. Harcerze brali czynny udział w życiu oratoryjnym. W czasie wakacji organizowane były dla nich obozy wakacyjne⁴⁶: w Krzyżowej w 1937 r.; Zawoi w 1938 r.⁴⁷; Jaworzynce w 1939 r.⁴⁸. W ciągu roku brali udział w biwakach i licznych wycieczkach. Drużyna ZHP przyniosła znaczące owoce wychowawcze, gdyż wzrosła wśród chłopców dyscyplina i gorliwość w pracy nad sobą⁴⁹.

Działalność kulturalna oratorium w cały swoim wymiarze opierała się na pedagogice ks. Bosko i była odpowiednia dla każdej grupy wychowanków: dobrych i złych, biednych i bogatych. Wszelkie zabiegi wychowawcze opierały się na rozwadze, mądrości, umiarze i realizmie.

⁴² Por. KRN, t. 1, s. 54.

⁴³ Por. tamże, t. 2, s. 24–90.

⁴⁴ Por. ASIK, J. Nęcek, *Wspomnienia o pracy w oratorium*.

⁴⁵ KRN, t. 1, s. 33.

⁴⁶ Por. J. Grabowski, *Wspomnienia*, s. 1.

⁴⁷ Por. KRN, t. 2, s. 111.

⁴⁸ Por. KRN, t. 3, s. 39.

⁴⁹ Por. J. Grabowski, *Wspomnienia*, s. 1.

10. ZAKOŃCZENIE

Niniejsze opracowanie ukazuje realizację założeń księdza Bosko w konkretnym polskim środowisku, które w okresie wojennym nie było takie łatwe. Oratorium Jezusa Młodzieńca w Krakowie mimo trudnych warunków było środowiskiem, które rozwijało się szybko i dynamicznie. Oratorium, rozpoczynając swoją działalność, nie miało żadnego zaplecza socjalnego. Dzięki dobrej organizacji i rozważnemu kierownictwu księdza Józefa Nęcka mogło w krótkim czasie zdobyć pomieszczenia, plac do zabaw i gier oraz wyposażenie sportowe. Duchowi synowie księdza Bosko poprzez swoją pracę pełną dynamizmu i ofiarności, starali się objąć wszystkie dziedziny życia i poziomu chłopców przychodzących na do oratorium na Łosiówce. Pomimo trudnych warunków, w jakich przyszło im pracować, pokazali, że zawsze można pozostać wiernym ks. Bosko.

Okres działalności salezjanów w Polsce w latach 1939–45 był czasem naczynym ofiarą i cierpieniem, gdyż w tym czasie wielu salezjanów oddało życie w obozach koncentracyjnych. Ukazanie działalności Oratorium Jezusa Młodzieńca w Krakowie na Łosiówce niech będzie wzorem i przykładem pracy z młodzieżą oraz inspiracją do dalszego poszukiwania i przekazywania historii naszego zgromadzenia w ostatnim stuleciu na podłożu wychowawczym, pedagogicznym i duszpasterskim.

THE ESTABLISHMENT OF THE YOUNG JESUS ORATORY
IN KRAKÓW–ŁOSIÓWKA AND ITS ACTIVITIES IN THE YEARS 1939–1945

Summary

The first Salesian oratory was established in Poland in Przemyśl in 1907 as a typical form of education for young men. In 1936 another oratory was founded at the Salesian seminary in Kraków. Thanks to the good organizing skills and prudent leadership of Fr. Józef Nęcki it was soon fitted with rooms, playgrounds, playing fields, and sports facilities. The oratory provided young people with religious life, cultural and physical education, tuition, and material help. Religious life in the oratory was based on catechesis, liturgy, and prayer. An association of altar servers was founded, as well as the Catholic Association of Male Youth. Talks were given on good manners, and hygienic and esthetic issues; trips were frequently organized to movies and theaters. The oratory relied on material help in the form of gifts on the occasion of holidays and donations of food. The main source of income was the generosity of the Kraków population. The activities of the oratory were paralyzed by the outbreak of World War 2, after which its main purpose was charity and the distribution of extra meals. The cultural activity of the oratory in all its dimensions was based on Fr. Bosco's pedagogy, and was appropriate for every age group.

Keywords: Salesians, oratory, Kraków-Łosiówka, pedagogical influence, religious life

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, oratorium, Kraków-Łosiówka, oddziaływanie wychowawcze, życie religijne

EUGENIUSZ WIĄZOWSKI

SALEZJANIE JAKO DUSZPASTERZE WSPÓLNOTY PARAFIALNEJ POD WEZWANIEM ŚWIĘTEJ RODZINY I ŚW. JUDY TADEUSZA W SŁUPSKU W LATACH 1949–2012

1. WSTĘP

W okresie poprzedzającym reformację Pomorze Zachodnie wraz z należącym do niego Słupskiem, znajdowało się w granicach biskupstwa kamieńskiego. W Słupsku, oprócz licznego duchowieństwa diecezjalnego, pracę duszpasterską prowadzili dominikanie¹. W 1534 r., na sejmie w Trzebiatowie, książę Barmin według zasady *cuius regio eius religio* wprowadził tu protestantyzm, a biskupstwo kamieńskie w 1545 r. przestało praktycznie istnieć².

Główne wydarzenia związane z wprowadzeniem reformacji w Słupsku rozegrały się w latach 1524–1525 i były wynikiem działalności Jana Amandusa, który przybył do Słupska w listopadzie 1524 r. i podczas swojego pobytu podburzył mieszczan, którzy wtargnęli do kościoła Mariackiego, zniszczyli w nim ołtarze, figury świętych i obrazy. Następnie tłum napadł na klasztor dominikanów, demolując go i rabując, zakonników natomiast rozpedził³. Po tych wydarzeniach katolicyzm powrócił do Słupska dopiero w 1845 r., kiedy to ustanowiona została parafia św. Ottona⁴. Po zakończeniu II wojny światowej jedynym zgromadzeniem zakonnym, które zaczęło pracę duszpasterską w Słupsku, było Towarzystwo

¹ Por. J. Kłoczowski, *Zakony na ziemiach polskich w wiekach średnich*, w: *Kościół w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 1, Kraków 1968, s. 438, 443, 469, 535; M. Chorzępa, *Zakony w okresie przed-reformacyjnym*, Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne [dalej: KKWD] 3(1975)6–8, s. 239.

² Por. I. Jeż, *Szkic historyczny przynależności kościelnej terytorium diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej*, w: *Schematyzm Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej* [dalej: SDKK] 1977, opr. P.T. Mielczarek, Koszalin 1977, s. 32–33.

³ Por. B. Wachowiak, *W zjednoczonym Księstwie Pomorskim (1478–1648)*, w: *Historia Słupska*, red. S. Gierszewski, Poznań 1981, s. 163–167.

⁴ Por. L. Bończa-Bystrzycki, *Przynależność diecezjalna okręgu szczecineckiego i słupskiego pod koniec XIX wieku i w początkach XX wieku*, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 1(1992), s. 128.

św. Franciszka Salezego⁵. Sytuacja ta nie zmieniła się do dziś. W niniejszej publikacji najpierw zostanie zaprezentowana kadra duszpasterska parafii pw. Świętej Rodziny i św. Judy Tadeusza w Słupsku, punkt drugi traktuje o obiektach sakralnych, budynkach parafialnych i zakonnych, a w punkcie ostatnim zostaną przedstawione wybrane formy duszpasterstwa.

2. KADRA DUSZPASTERSKA

W latach 1945–1949 w Słupsku ustanowione były trzy parafie: Parafia NMP Królowej Różańca Świętego, parafia św. Ottona przy kościele Najświętszego Serca Jezusowego oraz parafia Świętej Rodziny i św. Judy Tadeusza⁶. Pracujący w Parafii pw. Świętej Rodziny i św. Judy Tadeusza w Słupsku (od 1947 do 1949 r.) ks. Jan Zieja został z tej parafii odwołany przez kurię warszawską, a ponieważ pracował z dużym zaangażowaniem kuria gorzowska miała spore kłopoty ze znalezieniem odpowiedniego i chętnego kandydata na jego miejsce. Było wprawdzie kilku, ale żaden z nich nie zgodził się przejąć parafii z powodu ciężkich warunków materialnych a także rozbudowanego duszpasterstwa. Ostatecznie z propozycją przejścia tej placówki duszpasterskiej zwrócono się do salezjanów⁷.

Na polecenie ks. insp. Wojciecha Balawajdra, w celu zapoznania się z tą placówką, przybył do Słupska ks. Franciszek Krajewski, który parafię przyjął, chociaż rozpląkał się na widok tego, co miało go tu czekać. W ten sposób w 1949 r. parafia pw. Świętej Rodziny i św. Judy Tadeusza w Słupsku znalazła się pod opieką duszpasterską Zgromadzenia Salezjańskiego, a pierwszym jej administratorem z ramienia zgromadzenia został ks. F. Krajewski⁸. Parafię pw. Świętej Rodziny i św. Judy Tadeusza w Słupsku w imieniu Zgromadzenia Salezjańskiego obsługiwali proboszczowie i inni księża kierowani w latach 1949–1979 przez inspektorów prowincji św. Stanisława Kostki z siedzibą w Łodzi, a później w Warszawie⁹, zaś w latach 1980–2012 przez inspektorów prowincji św. Wojciecha z siedzibą w Pile¹⁰.

⁵ Por. *Schematyzm Diecezji Gorzowskiej* [dalej: *SDG*] 1959, Gorzów Wlkp. 1959, s. 235–237; A. Świda, *Problem parafii salezjańskich na Ziemiach Odzyskanych*, Łąd 1972, mps, s. 91.

⁶ Por. *Schematyzm Administracji Apostolskiej Kamińskiej, Lubuskiej i Pralatury Piłskiej 1949*, Gorzów Wlkp. 1949, s. 208–211.

⁷ Por. J. Pietrzykowski, *Obecność Salezjanów Inspektorii św. Stanisława Kostki na Ziemiach Odzyskanych w latach 1945–1952*, Kutno 1990, s. 131–132.

⁸ Por. K. Nestoruk, *Salezjańska Parafia Św. Rodziny i św. Judy Tadeusza w Słupsku w latach 1949–1977*, Lublin 1999, mps, s. 63.

⁹ Por. *Historia Salezjańskiej Inspektorii pw. św. Stanisława Kostki z siedzibą w Warszawie (1979–2004)*, *Seminare* 22(2005), s. 135–173.

¹⁰ Por. J. Wąsowicz, *Historia Salezjańskiej Inspektorki pw. św. Wojciecha z siedzibą w Pile (1979–2004)*, *Seminare* 22(2005), s. 97–133.

Tabela 1. Chronologiczny wykaz salezjanów pełniących urząd proboszczów w parafii pw. Świętej Rodziny i św. Judy Tadeusza w Słupsku w latach 1949–2012.

Imię i nazwisko	Data i miejsce urodzenia	Daty i miejsca ślubów oraz święceń kapłańskich	Okres pracy na stanowisku proboszcza	Uwagi
1. ks. Franciszek Krajewski	21 IX 1910 Prócheńko, pow. Opoczno	22 VII 1932 Czerwińsk 20 IV 1941	1949– 20 X 1952	proboszcz, dyrektor wspólnoty zakonnej, † 12 II 1973 — Białogard- -Zwiniśław
2. ks. Jan Blezień	29 V 1901 Terespol	9 II 1920 Kraków 9 VII 1928 Turyn	23 XI 1952– 1959	proboszcz, dyrektor wspólnoty zakonnej, wicedziekan dekanatu Słupsk, † 14 III 1960 — Łódź
3. ks. Jan Stanek	11 XI 1908 Maków Podhalański	15 VIII 1926 Czerwińsk 21 VI 1936 Kraków	1959–1971	proboszcz, dyrektor wspólnoty zakonnej, dziekan dekanatu Słupsk Południe, † 10 I 1995 — Szczecinek
4. ks. Stanisław Jezierski	11 X 1917 Modrze, pow. Poznań	3 VIII 1937 Czerwińsk 4 VII 1948 Kraków	9 VIII 1971– 1980	proboszcz, dyrektor wspólnoty zakonnej
5. ks. Stanisław Jankowiak	26 I 1931 Śrem	2 VIII 1950 Czerwińsk 30 VIII 1959 Łąd	1980–1986	„
6. ks. Stefan Metrycki	1 IX 1938 Wilczkowice, pow. Łódź	2 VIII 1957 Czerwińsk 1 VI 1965 Łąd	1986–1991	„

Imię i nazwisko	Data i miejsce urodzenia	Daty i miejsca ślubów oraz święceń kapłańskich	Okres pracy na stanowisku proboszcza	Uwagi
7. ks. Andrzej Przybyła	3 IX 1950 Kalisz	16 VIII 1968 Kutno–Woźniaków 7 VI 1977 Łą	1991–1997	„ + 11 VII 2010 Dębno Lub.
8. ks. Stanisław Styrna	7 XI 1933 Przy- borów, pow. Brzesko	2 VIII 1951 Czerwińsk 29 VI 1960 Łą	1997–2000	proboszcz, dy- rektor wspólno- ty zakonnej
9. ks. Janusz Sikora	28 III 1959 Człuchów	22 VIII 1979 Czerwińsk 17 VI 1986 Łą	2000–2006	„
10. Tadeusz Itrych	23 X 1968 Miastko	29 VII 1995 Rumia — śluby wieczyste 29 V 1999 Łą	2006–2012	„
11. Ks. Wiesław Pluto- -Prądzynski	15 VIII 1963 Bytów	19 VIII 1990 Kawnice — śluby wieczyste 4 VI 1992 Łą	2012–	„

Źródło: Archiwum Towarzystwa Salezjańskiego Inspektorii św. Wojciecha z siedzibą w Pile [dalej: ASIP]. T. Słupsk, b. sygn., b. pag.; Archiwum Parafii pw. Świętej Rodziny i św. Judy Tadeusza w Słupsku [dalej: APŚRS]. Kronika Parafii pw. Świętej Rodziny i św. Judy Tadeusza w Słupsku 1949–2012, b. sygn., b. pag.; A. Świda. *Problem parafii salezjańskich na Ziemiach Odzyskanych*, Łą 1972, mps, s. 94; L. Kaliński. *Rodzina Salezjańska w Polsce. Wykaz domów i osób*, Warszawa 1988, s. 259; J. Pietrzykowski, *Salezianie w Polsce 1945–1989*, Warszawa 2007, s. 497, 499, 501, 509; K. Nestoruk, *Salezjańska parafia Św. Rodziny...*, s. 63–69; E. Wiązowski, *Salezianie na Pomorzu Środkowym w latach 1945–2000*, Warszawa 2008, mps, s. 162.

W parafii Świętej Rodziny i św. Judy Tadeusza w Słupsku urząd proboszcza pełniło zatem 11 salezjanów. Byli oni równocześnie dyrektorami powierzonej im wspólnoty zakonnej, czterech spośród nich już zmarło.

Tabela 2. Chronologiczny wykaz wikariuszy i innych księży personelu pomocniczego w parafii Świętej Rodziny i św. Judy Tadeusza w Słupsku w latach 1949–2012.

Imię i nazwisko	Okres pracy duszpasterskiej w Słupsku	Uwagi
1. ks. Jan Bieńkowski	1949–1950 1952–1953	
2. ks. Marian Kamiński	1950–1951	† 23 I 1983 — Warszawa
3. ks. Tadeusz Malawski	1951–1952 1954–1955	† 21 VI 2005 — Swobnica
4. ks. Adam Cyronek	1953–1955 1959–1960	† 8 VI 1969 — Kołobrzeg
5. ks. Franciszek Kazimierczak	1953–1956	† 15 X 1979 — Piła
6. ks. Jan Cichosz	1955–1956	
7. ks. Jerzy Odyniec	1956–1957	
8. ks. Józef Duszyński	1957–1966	† 8 VI 1957 — Głogowo
9. ks. Idzi Iwański	1957–1958	
10. ks. Zygmunt Bajon	1958–1959 1976–1978	† 17 VIII 1980 — Poznań
11. ks. Marian Błoński	1958–1960	† 15 XII 1994 — Złoczew
12. ks. Stanisław Jankowiak	1959–1967	
13. ks. Jan Lewiński	1959–1960	† 8 XII 1986 — Aleksandrów Kuj.
14. ks. Józef Duchatkiewicz	1960–1962	† 2 XI 1993 — Dębno Lub.
15. ks. Eugeniusz Salamonowicz	1962–1966	† 4 VI 2004 — Czerwińsk
16. ks. Leszek Michalski	1965–1966	
17. ks. Marian Kubera	1966–1970	inkardynowany do ordynariatu połowego
18. ks. Franciszek Węgiel	1966–1967	
19. ks. Marian Juraś	1967–1969	† 21 IX 2001 — Wejherowo
20. ks. Henryk Zieniewicz	1969–1972	† 25 X 2005 — Debrzno
21. ks. Kazimierz Olędzki	1970–1973	
22. ks. Bogdan Walczykiewicz	8 VIII 1970–1974	
23. ks. Henryk Bichta	1971–1972	
24. ks. Mirosław Zajkowski	22 VIII 1971–1976	† 15 XI 1982 — Czerwińsk
25. ks. Zbigniew Dziedzic	8 VII 1972–1974	
26. ks. Stanisław Boguski	28.VI.1973–1977	
27. ks. Józef Padurek	1973–1974	† 15 II 1983 — Bydgoszcz
28. ks. Edward Bańdo	1974–1976	† 24 VI 1994 — Rumia
29. ks. Piotr Paziński	1974–1976	
30. ks. Ireneusz Trzeszczak	1974–1988	
31. ks. Józef Wittbrodt	1976–1978	

Imię i nazwisko	Okres pracy duszpasterskiej w Słupsku	Uwagi
32. ks. Józef Walawski	1978	† 28 IX 1990 — Łąd
33. ks. Andrzej Słowik	1978–1980	
34. ks. Andrzej Pastwa	1980–1983	
35. ks. Antoni Niebrzydowski	1981–1991	† 11 VIII 1999 — Łąd
36. ks. Edmund Jacek	1983–1986	† 1 X 1986 — Słupsk
37. ks. Stanisław Odziemczyk	1995–1992	† 1 X 1992 — Miastkowo
38. ks. Jan Granatowski	1986–2001	† 14 II 2001 — Słupsk
39. ks. Zygmunt Grochowiak	1987–1990	
40. ks. Krzysztof Hagedorn	1988–1991	
41. ks. Przemysław Pawelski	1990–1994	
42. ks. Stanisław Labuda	1990–1997	† 27 X 2005 — Słupsk
43. ks. Jan Czechowicz	1991–1993	† 1 II 2002 — Rzepczyno
44. ks. Feliks Łobos	1991–1992	
45. ks. Zenon Mach	1991–1992	
46. ks. Michał Rychert	1992–1993	
47. ks. Zbigniew Kąkol	1994–1998	
48. ks. Jerzy Czaja	1995–1998	
49. ks. Bernard Duszyński	1995–1998	
50. ks. Waldemar Dylewski	1997–1998	
51. ks. Stanisław Smuniewski	1997...	
52. ks. Jan Oleksiuk	1998–2004	
53. ks. Mirosław Popiel	1998–1999	
54. ks. Zbigniew Adamiak	1998–1999	
55. ks. Mirosław Dukiewicz	1999–2005	
56. ks. Benedykt Andrzejuk	2003...	
57. ks. Grzegorz Gruba	2005–2006	
58. ks. Dariusz Siek	2005–2007	
59. ks. Krzysztof Adamiak	2006–2010	
60. ks. Adam Michalski	2007–2011	
61. Ks. Stefan Sztuba	2008–2012	
62. Ks. Rafał Szwedowicz	2010–2012	
63. Ks. Konrad Herc	2011...	
64. Ks. Krzysztof Rudziński	2011...	
65. Ks. Zdzisław Cholewiński	2012...	
66. Ks. Wiesław Jaworski	2012...	

Źródło: ASIP. T. Słupsk..., b. pag.; APŚRS. Kronika Parafii pw. Świętej Rodziny..., b. pag.; A. Świda. *Problem parafii salezjańskich...*, s. 94; L. Kaliński, *Rodzina Salezjańska...*, s. 259; K. Nestoruk, *Salezjańska parafia...*, s. 69–72; E. Wiązowski, *Salezianie na Pomorzu Środkowym...*, s. 195–198.

Z tabeli wynika, iż w skład personelu pomocniczego parafii pw. Św. Rodziny i św. Judy Tadeusza w Słupsku w omawianym okresie wchodziło 66 księży. 22 z nich już zmarło.

Kapłanom pomagało także 44 kleryków odbywających w parafii Świętej Rodziny i św. Judy Tadeusza w Słupsku praktykę pedagogiczno-duszpasterską. Z tego grona święcenia kapłańskie przyjęło i w Zgromadzeniu Salezjańskim pozostało 20: ks. Kazimierz Furdyna, ks. Henryk Kulaszewicz, ks. Stanisław Snarski, ks. Kazimierz Gałaj, ks. Zbigniew Malinowski, ks. Marian Lewko, ks. Stanisław Boguski, ks. Stanisław Szmidt, ks. Tadeusz Woch, ks. Marian Graczyk, ks. Stanisław Warszawski, ks. Andrzej Daniluk, ks. Sylwester Groń, ks. Piotr Kozakiewicz, ks. Paweł Skolasiński, ks. Ryszard Sadowski, ks. Szymon Spalony, ks. Zbigniew Adamiak, ks. Rafał Krysiak i ks. Damian Kosmatka¹¹. W parafii pracowało również pięciu koadiutorów: Kazimierz Rysiak 1950–1951, Adam Turczyński 1952–1953, Jan Osomański 1957–1958 (†4 I 1970 — Płońsk), Stanisław Bigaj 1958–1959 i Stanisław Sternal (†5 V 2002 — Słupsk)¹². Z parafii natomiast pochodzili: ks. Czesław Adamkowicz, ks. Marek Babicz, ks. Henryk Boguszewski SDB, ks. Arkadiusz Domaszek SDB, ks. Andrzej Jaczewski SDB, ks. Kuper, ks. Waldemar Łachut SDB, ks. Grzegorz Marquardt, ks. Jan Oleksiuk SDB, ks. Piotr Perszko SDB, ks. Stanisław Warszawski SDB.

Od 1949 r. do 1972 r. dom salezjański w Słupsku stanowił ośrodek słupski, w skład którego wchodziło pięć parafii oraz trzy samodzielne wikariaty. Ośrodek ten dzielił się na trzy grupy: Słupsk–Kobylnica–Kwakowo, Głowczyce–Stowięcino–Cecenowo, Pałowo–Słonowice. Współbracia ośrodka spotykali się na dniach skupienia kwartalnego, konferencjach oraz zjazdach¹³.

Sytuacja zasadniczo nie zmieniła się w tym względzie do 1976 r., gdyż 31 XII tego roku formalnie erygowano dom zakonny Towarzystwa św. Franciszka Salezego pw. Świętej Rodziny w Słupsku¹⁴. Dopiero regulacja statusu prawnego parafii obsługiwanych przez salezjanów, której zdołał dokonać ks. inspektor S. Styrna z biskupami ordynariuszami poszczególnych diecezji, stworzyła możliwość dalszej normalizacji życia wspólnotowego salezjanów na Pomorzu Środkowym i erygowane zostały nowe domy zakonne:

- 7 VII 1977 r. Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Głowczycach ze współbraćmi z Cecenowa (1977–1998) i Stowięcina (1977–1998)¹⁵;
- 13 VI 1984 r. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Kobylnicy ze współbraćmi z Kwakowa (1984–1988).

¹¹ Por. E. Wiązowski, *Salezianie na Pomorzu Środkowym w latach 1945–2000*, Warszawa 2008, mps, s. 209–210.

¹² Por. APŚRS, *Kronika Parafii pw. Świętej Rodziny...*, b. pag.; K. Nestoruk, *Salezjańska parafia...*, s. 73–77.

¹³ Por. *SDKK 1998*, opr. K. Zadarko, D. Końska, K. Wilkowska, Koszalin 1998, s. 91.

¹⁴ Por. *Rodzina Salezjańska w Polsce*, opr. L. Kaliński, Warszawa 1988, s. 258.

¹⁵ Por. tamże, s. 228, 234, 260.

Obydwie wspólnoty wydzielone zostały z domu w Słupsku¹⁶, przy którym nadal pozostały: Pałowo i Słonowice. Było tak do 1999 r., gdyż po przeniesieniu parafii z Pałowa do Sycewic salezianie zamieszkali w Sycewicach i od 1990 r. zarówno Słonowice (do 1991 r.), jak i Sycewice (do 1998 r.) należały do domu w Kobylnicy. W związku z przekazaniem przez Zgromadzenie Salezjańskie parafii Kwakowo, Słonowice i Sycewice diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej oraz parafii Cecenowo i Stowięcino diecezji pelplińskiej, najpierw w 2006 r. do wspólnoty świętej Rodziny w Słupsku ponownie powrócili współbracia z Głównyc, a w 2011 r. również współbracia z Kobylnicy, bowiem tamtejsze domy zakonne przestały istnieć¹⁷.

3. OBIEKTY SAKRALNE ORAZ BUDYNKI PARAFIALNE I ZAKONNE

Pomieszczenia kościelne, które stały się po II wojnie światowej centrum parafii Św. Rodziny i św. Judy Tadeusza w Słupsku, stanowił pierwotnie budynek wniesiony w 1920 r. do celów niesakralnych. Mieściła się w nim kantyna wojskowa, w pobliżu bowiem znajdowało się od I wojny światowej lotnisko wojskowe, a przy nim kasyno oficerów lotnictwa, które przebudowano na kaplicę ewangelicką „Panny Marii za miastem”, gdyż należała do parafii Mariackiej¹⁸. Została ona poświęcona 1 III 1947 r. jako kaplica św. Judy Tadeusza. Dzięki staraniom ks. J. Zieji, 1 VI 1948 r. przy kaplicy została kanonicznie erygowana parafia, która przyjęła za swoich patronów Świętą Rodzinę i św. Judę Tadeusza. Zgodnie z dekretem ustanowienia parafii z 1 VI 1948 r., w obrębie parafii pw. Świętej Rodziny i św. Judy Tadeusza Apostoła znalazła się zachodnia część Słupska. Granice jej stanowił: od wschodu tor kolejowy Gdańsk–Szczecinek, na północy aż do zbiegu tegoż toru z torem kolejowym Słupsk–Ustka, środkiem tegoż toru kolejowego aż do północnych granic miasta; na zachód granicami Słupska, na południe środkiem toru kolejowego Gdańsk–Szczecinek aż do południowych granic miasta¹⁹. Na podstawie dekretu ordynariusza diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej bp. Ignacego Jeża z 16 IV 1977 r. z terenu parafii Świętej Rodziny wydzielono nową parafię św. Maksymiliana Kolbego²⁰.

W 1949 r., kiedy gospodarzem tej placówki duszpasterskiej zostało Zgromadzenie Salezjańskie, budynek świątyni wymagał natychmiastowego remontu i zabezpieczenia przed zniszczeniem. Wyposażenie wnętrza kaplicy stanowiły tylko: prowizorycznie wykonany ołtarz, 16 ławek i nie nadające się już do użytku

¹⁶ Por. tamże, s. 238–240; *Wykaz placówek i współbraci polskich prowincji Towarzystwa Salezjańskiego* [dalej: Elenko] 1987–1988, s. 33–34.

¹⁷ Por. E. Wiązowski, *Salezianie na Pomorzu Środkowym...*, s. 144–145.

¹⁸ Por. M. Żerański, *Szlak ewangelicki w Słupsku*, Cieszyn 2011, s. 68–72.

¹⁹ Por. *Dekret erekcji Parafii Świętej Rodziny w Słupsku*, Zarządzenia Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Prałatury Piłskiej 4(1948)4–8, s. 222.

²⁰ Por. *SDKK 1977*, s. 246.

organy. Od pierwszych chwil pobytu w parafii ks. F. Krajewski przystąpił do gruntownego remontu, jak również zmiany charakteru dotychczas istniejących pomieszczeń w kaplicy i w budynku mieszkalnym²¹. Z jego inicjatywy został dobudowany również nowy fronton kościoła. Przez dobudowanie tej części, kościół zyskał kościelną fasadę i 45 m² powierzchni²². Ks. S. Bleziń wzbogacił kościół o nowe elementy, wstawił drewniany ołtarz wraz z otaczającą go balustradą, a sufit świątyni pokryty został polichromią²³.

Żmudne starania o uzyskanie zgody władz państwowych na budowę nowego kościoła doczekały się pomyślnego finału pod koniec 1982 r. Podczas dyskusji przeprowadzonej 8 XI 1982 r. w Urzędzie Wojewódzkim w Słupsku mgr inż. arch. Artur Odrosek, w obecności proboszcza parafii ks. S. Jankowiaka, określił, jaki kościół jest potrzebny. Władze wojewódzkie 10 grudnia odpowiedziały pozytywnie²⁴. W 1986 r. powstały pierwsze projekty i ustalenia, które przejął do realizacji 31 VIII 1986 r. nowy proboszcz ks. S. Metrycki. W lutym 1988 r. plac pod budowę nowego kościoła był przygotowany i 24 kwietnia został poświęcony przez ks. insp. S. Skopiaka. W tym samym miesiącu pojawiły się także pierwsze wykopy pod fundamenty. W lipcu 1988 r. rozpoczęto budowę tymczasowej kaplicy. W marcu 1989 r. fundamenty były przygotowane do dalszych prac²⁵. Wmurowania kamienia węgielnego pochodzącego z Domu Nazaretańskiego dokonał ówczesny bp Piotr Krupa z Koszalina 11 VI 1989 r. W kwietniu 1990 r. ponad ścianami zaczęły wylinać się konstrukcje dachu, który już w kwietniu 1991 r. został ukończony. Od czerwca tego roku prace nadzorował nowy proboszcz ks. A. Przybyła. W ostatnią niedzielę 1992 r., kiedy przypadała patronalna uroczystość Świętej Rodziny, ówczesny ordynariusz diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej bp Czesław Domin dokonał poświęcenia kościoła²⁶.

Kolejny proboszcz ks. S. Styrna w ciągu niespełna trzech lat zdołał zatroszczyć się o wykończenie świątyni: otynkowano filary, założono granitową posadzkę w nawie głównej i lastrykową w nawach bocznych. Marmurem wyłożono prezbiterium i kaplicę MB Wspomożenia Wiernych. Murowaną płytę ołtarzową sprowadzono aż z Carrary (Włochy). 30 I 2000 r. bp koszalińsko-kołobrzeski M. Gołębiewski, w obecności ks. insp. Jerzego Worka, dokonał aktu konsekracji kościoła wybudowanego wg projektu inż. arch. Tadeusza Ciemnoczołowskiego. Niezależnie od zmian personalnych na stanowiskach proboszczów, od początku budowę nadzorował i był w nią niezwykle zaangażowany administrator

²¹ Por. K. Nestoruk, *Salezjańska parafia...*, s. 40–41.

²² Por. APŚRS. Kronika Parafii pw. Świętej Rodziny..., b. pag.

²³ Por. E. Wiązowski, *Nowy kościół salezjanów w Słupsku*, Wierzę 4(1993)2, s.4.

²⁴ Por. ASIP. T. Słupsk..., b. pag.;; APŚRS, Kronika Parafii pw. Świętej Rodziny..., b. pag.

²⁵ Por. APŚRS. Kronika budowy nowego kościoła Świętej Rodziny i św. Judy Tadeusza w Słupsku 1986–2000, b. sygn., s. 4; M. Rychert, *Z kroniki parafialnej*. Nasza Rodzina 1(1992)12, b. pag.

²⁶ Por. E. Wiązowski, *Nowy kościół...*, s. 5.

domu ks. J. Granatowski²⁷. Położeniem tynków na elewacjach zewnętrznych, pomalowaniem ich, rozbiórką tymczasowej kaplicy oraz wyłożeniem go polbrukiem placu wokół kościoła zajął się ks. J. Sikora. Ks. T. Itrych natomiast doposażył kościół w dwa nowe konfesjonały, ławki, a w prezbiterium wstawił witraż przedstawiający Świętą Rodzinę.

W 1991 r. na terenie parafii, na rogu ulic Kossaka i Braci Gierymskich, ustawiono wykonaną ze sztucznego kamienia figurę Wspomożycielki, a w 2004 r. wybudowano w tym miejscu nową, stylową i znacznie trwalszą kapliczkę, do której wstawiono sprowadzoną z Włoch figurę Matki Bożej Wspomożenia Wiernych. Kapliczkę tę 24 V 2005 r. poświęcił bp Paweł Cieślík z Koszalina. Uwieńczeniem długoletniego kultu Wspomożycielki w parafii było nadanie miejscu, gdzie znajduje się kapliczka z całym otoczeniem, uchwałą Rady Miasta Słupska 28 XII 2005 r. nazwy „Skwer Wspomożycielki”²⁸.

W 1949 r. stary budynek przeznaczony na plebanię w Słupsku przy ul. Grottera 9 przedstawiał podobny stan zniszczenia jak świątynia parafialna. Ks. F. Krajewski z dawnego budynku kasyna poniemieckiego i z domu, który należał do dawnej sali kościelnej, po modernizacji, urządził plebanię²⁹. Kolejni przełożeni domu zakonnego w Słupsku oraz zakonne władze inspektorialne i władze diecezjalne czyniły również starania o uzyskanie pozwolenia na budowę nowego domu zakonnego. Wysiłki nie przynosiły rezultatów przez 30 lat, dopiero 7 V 1981 r. plany budynku parafialnego oraz salek katechetycznych władze miejskie zatwierdziły i niezwłocznie przystąpiono do budowy. Prace prowadzone pod kierunkiem Zygmunta Podgórnika zostały zakończone w 1985 r.³⁰. Parter od strony ul. Grottera przeznaczony został na działalność duszpasterską, kancelarię, kuchnię i jadalnię. Skrzydło południowo-zachodnie przeznaczono na katechizację, zaś pomieszczenia na pierwszym i drugim piętrze wykorzystane zostały na mieszkania dla duszpasterzy, kaplicę, świetlicę, pokoje gościnne i salę obrad³¹.

4. WYBRANE FORMY DUSZPASTERSTWA

W latach 1983–1989 ze Słupska do Częstochowy wędrowali pątnicy Słupskiej Pieszej Pielgrzymki na Jasną Górę. Głównym motywem pielgrzymki było uczczenie 600-lecia obecności obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej na Jasnej Górze. Zainicjowała ją działająca przy parafii grupa Duszpasterstwa Akademickiego „Płomień”, zaś głównym organizatorem przedsięwzięcia był ks. I. Trzeszczak. I-sza pielgrzymka miała wyruszyć ze Słupska w lecie 1982 r., ze względu

²⁷ Por. tenże, *Konsekracja kościoła*, Głos Pomorza (2000)34, s. 13.

²⁸ Por. J. Sikora, *Kult Wspomożycielki w Słupsku*, Rodzina Salezjańska (2006)32, s. 30.

²⁹ Por. K. Nestoruk, *Salezjańska parafia...*, s. 52–54.

³⁰ Por. APŚRS. Kronika Parafii pw. Świętej Rodziny..., b. pag.

³¹ Por. ASIP. T. Słupsk. Sprawozdanie ks. S. Jankowiaka, Słupsk 31 VIII 1986 r., b. pag.

na rygorystyczne przepisy stanu wojennego nie doszła jednak do skutku. Wyruszyła natomiast rok później, 6 VIII 1983 r., w liczbie około 150 pielgrzymów³². W 1988 r., w związku z objęciem przez ks. I. Trzeszczaka stanowiska proboszcza parafii i dyrektora wspólnoty pw. Świętego Krzyża w Rumi, Słupską Pieszą Pielgrzymkę na Jasną Górę poprowadził ks. Z. Grochowiak, natomiast ostatnią (VI) w 1989 r., w której uczestniczyło ok. 300 osób, ks. K. Hagedorn³³. Ks. S. Styrna zorganizował natomiast w 1999 r. pielgrzymkę do Egiptu i Ziemi Świętej³⁴, a w 2000 r. do Jerozolimy, Betlejem, Nazaret, Betanii i Galilei³⁵.

Ks. Zieja, pracując w Słupsku, założył przy parafii pw. Świętej Rodziny i św. Judy Tadeusza zespół wokalny, który z czasem przekształcił się w chór parafialny. Dokonało się to m.in. dzięki zaangażowaniu byłego profesora Szkoły Muzycznej w Słupsku Karola Foremego. W 1961 r. wspólnym staraniem całej parafii zakupiono sześciogłosowe organy, które wzbogaciły brzmienie chóru i służyły do akompaniowania śpiewom wykonywanym podczas trwania liturgii z ludem³⁶. Chór występował również w innych parafiach słupskich oraz w okolicznych kościołach: w Kobylnicy, Słonowicach, Sycewicach, Pałowie, Kwakowie, Lubuniu itd.³⁷.

Opisanie, a nawet szczegółowe wyliczenie wszystkich grup działających przy parafii pw. Świętej Rodziny i św. Judy Tadeusza w Słupsku, jest praktycznie niemożliwe, gdyż tylko w październiku 2000 r. naliczono aż 22 różne grupy i ruchy³⁸, dlatego tu zostaną przedstawione tylko wybrane. Już w początkowej fazie rozwoju parafii istniała Krucjata Eucharystyczna, która liczyła 90 chłopców oraz 140 dziewcząt³⁹. Od początku istnienia parafii pw. Świętej Rodziny i św. Judy Tadeusza w Słupsku funkcjonowała dość liczna grupa Żywego Różańca. Już w 1949 r. w grupie tej zrzeszonych było 60 młodych chłopców oraz 180 dziewcząt, a także 725 ojców i matek. W 1961 r. we wszystkich różach słupskiej parafii było mniej, bo tylko około 430 osób. Wiadomo także, że prowadzona była stała formacja grup Żywego Różańca. Raz w miesiącu organizowane były spotkania modlitewne, podczas których duszpasterz odpowiedzialny za animację grupy wygłaszał konferencję związaną tematycznie z życiem modlitewnym⁴⁰.

Niezwykle liczną grupę w parafii stanowili ministranci, którzy mieli cotygodniowe spotkania. Odbywały się one najczęściej po niedzielnych mszach św., ale były również organizowane spotkania okazjonalne całej wspólnoty. Ministranci

³² Por. M. Babicz, *Ośrodek Duszpasterstwa Akademickiego „Płomień” przy parafii Świętej Rodziny i św. Judy Tadeusza w Słupsku w latach 1974–1987*, *Seminare* 20(2004), s. 528–529.

³³ Por. APŚRS. *Kronika Parafii pw. Świętej Rodziny...*, b. pag.

³⁴ Por. J. Oleksiuk, *Pielgrzymka do Egiptu i Ziemi Świętej w dniach 9–21 listopada 1999 roku*, *Nasza Rodzina* 7(1999), b. pag.

³⁵ Por. *Pielgrzymka jubileuszowa do Ziemi Świętej*, *Nasza Rodzina* 8(2000), b. pag.

³⁶ Por. K. Nestoruk, *Salezjańska parafia...*, s. 122–123.

³⁷ Por. APŚRS. *Kronika chóru św. Cecylii w Słupsku*, b. sygn., b. pag.

³⁸ Por. T. Rogowski, *Parafia wspólnot*, *Gość Niedzielny* 77(2000)41, s. 17.

³⁹ Por. K. Nestoruk, *Salezjańska parafia...*, s. 122–123.

⁴⁰ Por. APŚRS, *Kronika Parafii Świętej Rodziny...*, b. pag.

spotykali się ze sobą nie tylko na modlitwie czy na zbiórkach w salce, ale także podczas spotkań organizowanych zazwyczaj przez kleryków asystentów, które miały charakter typowo rekreacyjny⁴¹. Najwięcej ministrantów było w parafii w latach: 1950, 1960–1966, 1974–1977 oraz w latach 80. XX w., wówczas liczba ich przekraczała 100. Na przykład, w 1980 r. statystyka przedstawiała się następująco: 50 lektorów, 75 ministrantów, 25 kandydatów⁴². Organizowane były również kursy lektorskie, które kończyli także ministranci z okolicznych parafii, m.in. z Kobylnicy, Kwakowa i Pałowa⁴³.

W 1998 r. niewielka grupa ludzi skupionych w parafialnej *Caritas* nie stawiała sobie na początku wielkich zadań, z czasem zaczęły one wzrastać, zwłaszcza w zakresie pomocy uboższym. Członkowie grupy odnajdywali potrzebujących i wspierali ich, niosąc pomoc materialną. Wieloletnim opiekunem grupy Katolickiego Stowarzyszenia Kolejarzy Polskich był ks. J. Granatowski. W ramach stowarzyszenia gromadzili się słuźscy kolejarze z całego miasta⁴⁴.

Na uwagę zasługuje niewątpliwie parafialna grupa Ruchu Odnowy w Duchu Świętym. Dzięki nabożeństwom uzdrowienia zyskała ona duży rozgłos jako Wspólnota Charyzmatyczno-Ewangelizacyjna „Święta Rodzina”. Nabożeństwa uzdrowienia rozpoczął — po objęciu stanowiska proboszcza tej parafii — ks. S. Styrna. Najpierw przychodzili na nie ludzie z całego Słupska⁴⁵. Później również spoza miasta. Nabożeństwa uzdrowienia odbywały się w drugi wtorek każdego miesiąca i dzięki rozwieszonym w mieście plakatom były rozreklamowane w okolicy. Spotkania słuźskiej wspólnoty były otwarte i dzięki nim ludzie mogli silniej przeżywać swoją wiarę. Członkowie Wspólnoty Charyzmatyczno-Ewangelizacyjnej „Święta Rodzina” uczestniczyli w nabożeństwach uzdrowienia jako grupa wsparcia. Wspólnota „Święta Rodzina” brała udział w czuwaniach charyzmatycznych na Jasnej Górze, a w Słupsku ks. S. Styrna organizował (najpierw dwa razy w roku, a później raz w roku) seminaria odrodzenia życia chrześcijańskiego. Na rekolekcje te przyjeżdżały również osoby z innych wspólnot charyzmatycznych, które wcześniej stworzył ks. Styrna: z Piły, Szczecina i Bydgoszczy⁴⁶.

W 1982 r. w Ruchu Światło-Życie skupiało się przy parafii aż 15 grup⁴⁷. Założycielem Ruchu Światło-Życie w tej parafii jest ks. A. Pastwa i ruch istotnie

⁴¹ Por. K. Nestoruk, *Salezjańska parafia...*, s. 100–101, 122.

⁴² Por. APŚRS. Kronika Parafii pw. Świętej Rodziny..., b. pag.

⁴³ Por. APŚRS. Kronika ministrancka przy kościele Św. Rodziny i św. Judy Tadeusza w Słupsku, b. sygn., b. pag.

⁴⁴ Por. T. Rogowski, *Parafia wspólnot...*, s. 17; *Grupy i stowarzyszenia w parafii pw. Św. Rodziny w roku 2000 w Słupsku*, *Nasza Rodzina* 9(2000)1, b. pag.

⁴⁵ Por. E. Sienkiewicz, *Maksimum zaangażowania*, *Gość Niedzielny* 80(2003)6, s. 22.

⁴⁶ Por. Z. Marecki, *Słupsk — „Leczenie Duchem Świętym”*, *Kronika Inspektoriatu Towarzystwa Salezjańskiego Inspektorii św. Wojciecha z siedzibą w Pile* (2000) 5–6, s. 137–138.

⁴⁷ Por. APŚRS. Kronika Parafii pw. Świętej Rodziny..., b. pag.

zakorzenił się w parafii. Oazowicze, prowadzili ewangelizację w szkołach i przygotowywali piątkowe spotkania dla młodzieży, którym towarzyszyły modlitwy, radość, śpiew, rozważania, dyskusje⁴⁸.

Działalność Lokalnego Stowarzyszenia Salezjańskiej Organizacji Sportowej Rzeczypospolitej Polskiej, potocznie nazywanej Salosem, w Słupsku rozpoczęła się jesienią 1991 r., kiedy to z chłopców, którzy byli ministrantami, utworzona została pierwsza drużyna piłkarska. Starsi i młodszy trampkarze cały czas uczestniczyli w wojewódzkiej lidze prowadzonej przez Okręgowy Związek Piłki Nożnej w Słupsku. Salos funkcjonujący w Słupsku przy parafii pw. Świętej Rodziny i św. Judy Tadeusza 14 XI 1986 r. został wpisany również do *Rejestru Stowarzyszeń* w Sądzie Wojewódzkim w Słupsku i prowadził swoją działalność na podstawie zatwierdzonego *Statutu Członków Stowarzyszeń Lokalnych Salezjańskich Organizacji Sportowych*. Był ponadto członkiem Stowarzyszenia Inspektorialnego Prowincji pw. św. Wojciecha w Pile z siedzibą w Szczecinie oraz Zarządu Krajowego Salezjańskiej Organizacji Sportowej Rzeczypospolitej Polskiej, który z kolei został członkiem Polskiego Komitetu Olimpijskiego⁴⁹. Odnotowano wiele sukcesów w halowych mistrzostwach Polski i Europy. Z upływem czasu, słupska liga Salosu rozrosła się do trzech drużyn piłkarskich chłopców i dwóch drużyn koszykarskich; w koszykówkę grały również dziewczęta⁵⁰.

Powstanie Salezjańskiego Wolontariatu Misyjnego zainicjowała studentka Akademii Pomorskiej w Słupsku, Ewa Jamicka. Była ona zapaloną entuzjastką misji, ale zdawała sobie sprawę, że sama niewiele może zdziałać. Słupska grupa wolontariuszy w stadium początkowym liczyła dziesięć osób⁵¹. Grupa organizowała inscenizacje, wystawy i konkursy misyjne⁵². Ośrodek prowadził także formację liderów Salezjańskiego Wolontariatu Misyjnego, organizował weekendy formacyjne z zakresu duchowości salezjańskiej dla współpracowników, wydawał książki o tematyce misyjnej oraz mnóstwo materiałów informacyjnych: foldery okolicznościowe, druki i ulotki dla animatorów. Sami misjonarze promowali wolontariat misyjny jako nową formę animacji misyjnej, zwłaszcza wśród młodzieży⁵³.

Od przejęcia parafii pw. Świętej Rodziny i św. Judy Tadeusza w Słupsku przez salezjanów, Maryja Wspomożycielka Wiernych była przez wspólnotę parafialną bardzo czczona. W bocznej kaplicy starego kościoła ustawiona została figura Wspomożycielki, przed którą wierni skupiali się, by szukać w niej ratunku i pomocy. To Stowarzyszenie Maryi Wspomożycielki Wiernych przy para-

⁴⁸ Por. *Ruch Światło-Życie*, Nasza Rodzina 7(1998)10, s. 3.

⁴⁹ Por. *Nasze grupy parafialne — SLSALOS Słupsk*, Nasza Rodzina 7(1998)1, b. pag.; E. Sienkiewicz, *Maksimum zaangażowania...*, s. 22.

⁵⁰ Por. K. Pawłowska, *Nastawiona na sukces*, Gość Niedzielny 85(2008)16, s. III.

⁵¹ Por. J. Sabat, *Wolontariat misyjny w Słupsku*, Gość Niedzielny 80(2003)9, s. 21–22.

⁵² Por. tenże, *Ze Słupska do Samary*, Gość Niedzielny 80(2003)33, s. 27.

⁵³ Por. P. Ratajczak, *Salezjański Ośrodek Misyjny*, Don Bosco (2001)1, s. 28–29.

fii czyniło starania, by obok figury Wspomożycielki powstał w Słupsku „Skwer Wspomożycielki”⁵⁴. Od około 1965 r. funkcjonują przy domu zakonnym Salezjańscy Współpracownicy⁵⁵. Wspólnota Anonimowych Alkoholików „Dar Jezusa” powstała przy parafii w 1983 r. i spotykała się w każdy piątek. W trzeciej piątce miesiąca odbywają się otwarte mitingi⁵⁶. Należy podkreślić, iż przy parafii pw. Świętej Rodziny i św. Judy Tadeusza w Słupsku funkcjonowały również inne wspólnoty, jak choćby: Zespół Sześciu Nadzwyczajnych Szafarzy Eucharystii, Krąg Rodzin, Ruch Młodzieżowy Pustynia Miast, Salezjańska Pielgrzymka Ewangelizacyjna, Stowarzyszenie Matusi Małgorzaty czy Wspólnota Drogi Odnowy Neokatechumenalnej⁵⁷.

5. PODSUMOWANIE

Pierwszym proboszczem, który w 1949 r. w imieniu Zgromadzenia Salezjańskiego objął parafię pw. Świętej Rodziny i św. Judy Tadeusza Apostoła w Słupsku, był ks. Franciszek Krajewski. Do 2012 r. łącznie z nim urząd proboszczów tej parafii pełniło 11 salezjanów. Wspierało ich w pracy duszpasterskiej 66 kapłanów personelu pomocniczego, 44 kleryków odbywających praktykę pedagogiczno-duszpasterską oraz 5 koadiutorów. Z parafii pochodzi 10 księży. Pierwotnie parafia obejmowała całą dzielnicę Zatorze, a w 1977 r. wydzielona z niej została parafia pw. św. Maksymiliana Kolbego.

Staraniem kolejnych proboszczów, wcześniej tylko prowizorycznie dostosowane do sprawowania kultu pomieszczenia kościelne z 1920 r. zostały adaptowane na kościół połączony z domem parafialnym. W latach 80. XX w. natomiast, kiedy uzyskano zgodę władz państwowych, wybudowano nowy dom zakonny i przestrzenny kościół oraz wystawiono kapliczkę Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych. Salezjanie ze Słupska dbali również o rozwój życia duchowego parafian. W latach 1983–1989 ze Słupska do Częstochowy wędrowali pątnicy organizowanej przez nich Słupskiej Pieszej Pielgrzymki na Jasną Górę. Od 1991 r. ukazywała się gazetka parafialna *Święta Rodzina*. Poza zwyczajnym duszpasterstwem funkcjonowały liczne grupy modlitewne, ruchy, wspólnoty i organizacje. Najważniejsze z nich to: Żywy Różaniec, *Caritas*. Katolickie Stowarzyszenie Kolejarzy Polskich, Krucjata Eucharystyczna, Ministranci, Ruch Kościoł Domy, Ruch Młodzieżowy Pustynia Miast, Ruch Odnowy w Duchu Świętym, Ruch Światło-Życie, Wspólnota Anonimowych Alkoholików „Dar Jezusa”, Neokatechumenat, Salezjańska Organizacja Sportowa Rzeczypospolitej Polskiej,

⁵⁴ Por. J. Sikora, *Kult Wspomożycielki...*, s. 30.

⁵⁵ Por. L. Kaliński, *Rodzina Salezjańska...*, s. 259.

⁵⁶ Por. P. Pawełski, „Dar Jezusa”, *Nasza Rodzina* 2(1993)9, b. pag.

⁵⁷ Por. *SDKK 1998*, s. 394; *Grupy i stowarzyszenia w parafii Św. Rodziny w roku 2000...*, b. pag.; T. Rogowski, *Parafia wspólnot...*, s. 17.

Stowarzyszenie Matusi Małgorzaty, Stowarzyszenie Maryi Wspomożycielki Wiernych, Salezjański Wolontariat Misyjny i Salezjańscy Współpracownicy.

THE SALESIANS IN THE HOLY FAMILY
AND ST. JUDE THADDEUS PARISH IN SŁUPSK
IN THE YEARS 1949–2012

Summary

The first parish priest who took the Holy Family and St. Jude Thaddeus parish in Słupsk on behalf of the Salesian Society was Fr. Franciszek Krajewski. By 2012 the parish had had altogether 11 Salesian parish priests. Their assistant staff consisted of 66 priests, 44 clerical students doing their pedagogical and pastoral practice, and 5 coadjutors. The parish brought forth 10 priestly vocations. Originally, the parish covered the whole of Zatorze district. In 1977, St. Maximilian Kolbe's parish was separated from it. The subsequent parish priests converted the church buildings from 1920, which were only a makeshift place of worship, into a church attached to a parish hall. In the 1980s, when permission was obtained from the authorities, a new religious house and a spacious church were built, along with a chapel of Our Lady Help of Christians. The Salesians from Słupsk also took care of their parishioners' spiritual life. In the years 1983–1989 they organized a walking pilgrimage from Słupsk to Częstochowa. From 1991, the parish magazine *Holy Family* was published. Apart from ordinary pastoral work, there were numerous prayer groups, movements, communities and organizations, such as the Living Rosary, Caritas, the Catholic Association of Polish Railmen, the Eucharistic Crusade, altar servers groups, the Home Church movement (Ruch Kościół Domowy), the Desert of Cities youth movement (Ruch Młodzieżowy Pustynia Miast), the Charismatic Renewal, the Light-Life Movement, the "Gift of Jesus" Alcoholics Anonymous Community, the Neocatechumenate, the Salesian Sports Organization of the Republic of Poland, the Association of Mamma Margaret, the Association of Mary Help of Christians, the Salesian Missionary Voluntary Service, and the Salesian Cooperators.

Keywords: Salesians, priesthood, parish, priest, Słupsk

Nota o Autorze: Eugeniusz Grzegorz Wiązowski, dr historii — absolwent Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie; mgr teologii — absolwent Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu. Autor kilkuset artykułów w miesięcznikach, dwutygodnikach i dziennikach ogólnopolskich, regionalnych oraz lokalnych. Obszar zainteresowań naukowo-badawczych: historia nowożytna, historia Kościoła, socjologia, filologia polska, teologia, filozofia.

Słowa kluczowe: salezjanie, duszpasterstwo, parafia, ksiądz, Słupsk

Ks. STANISŁAW GARNCZARSKI
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków–Tarnów

*NOWENNA KU CZCI ŚWIĘTEGO JÓZEFA W PIEŚNIACH
WRAZ Z LITANIĄ NA CHÓR 2-GŁOSOWY*
AUTORSTWA KS. FRANCISZKA WALCZYŃSKIEGO

„Historia uczy, że życie wiary w różnych epokach opierało się na formach pobożności ludowej przeżywanych przez wiernych jako bardziej czytelne i zastępujące celebracje liturgiczne”¹. Bł. Jan Paweł II nazwał pobożność ludową „prawdziwym skarbem ludu Bożego”², która „nosi w sobie jakiś głód Boga, jaki jedynie ludzie prości i ubodzy duchem mogą odczuwać...”³. Przejawem pobożności ludowej, wśród wielu innych jej form, jest nabożeństwo określane nazwą nowenna.

1. NOWENNA — POJĘCIE I RODZAJE

Nowenna (od łac. *novem* — dziewięć) jest to, zgodnie z tradycją, praktyka religijna polegająca na wzmożonym zwracaniu się do Boga w ciągu dziewięciu (z zasady kolejno następujących po sobie) dni, miesięcy, lat — zazwyczaj za uproszonym pośrednictwem jednego lub kilku świętych — w celu uzyskania określonej łaski (nowenna błagalna) albo przygotowania się do ważnego święta lub wydarzenia (nowenna przygotowawcza)⁴. Sama nazwa wskazuje na liczbę dziewięć, która leży u podstaw sposobu odprawiania praktyki. Niekiedy tłumaczy się tę liczbę, jako potrójną „trójkę” — liczbę symbolizującą pełnię, odwołanie do dziewięciu chórów anielskich⁵. Inny sposób rozumienia liczby „dziewięć” wskazuje B. Nadolski, określając ją za różnymi kierunkami umysłowymi oraz poglądami filozofów różnych okresów jako niedoskonałą, za niższą od *nume-*

¹ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003, nr 11.

² Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie nabożeństwa słowa Bożego w La Serena (Chile)*, cyt. za: Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium...*, nr 9.

³ Paweł VI, *Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym „Evangelii nuntiandi”* (8 grudnia 1975), nr 48.

⁴ Por. Nowenna, w: *Leksykon liturgii*, oprac. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 1053.

⁵ Por. M. Straszewicz, *Nowenna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2010, t. 14, kol. 51–52.

rus maximus — 10. Jej niedoskonałość może symbolizować ludzką śmiertelność i niedolę. Znana jest tradycja obchodzenia w starożytności dziewięciodniowych błagań o korzystne usposobienie bogów wobec grożącego niebezpieczeństwa (*novendialia sacra*) czy tyleż samo trwających obchodów dla uczczenia pamięci zmarłych (*novendialia parentalia*). Grecy i Rzymianie obchodzili dziewięciodniową żałobę po śmierci bliskich, a w średniowieczu sprawowano modlitwy i Msze św. przez tyleż dni za zmarłych (*officia novendialia*)⁶.

W średniowieczu powstają tridua, oktawy, nowenny oraz miesiące przeznaczone na szczególnie nabożeństwa ludowe⁷. Najstarszą znaną nowenną jest dziewięciodniowe przygotowanie do świąt Bożego Narodzenia. Mówi o niej Sobór Toledański z 694 r. Najprawdopodobniej w niedługim czasie od rozpoczęcia jej funkcjonowania powstała na jej wzór nowenna błagalna. Jednakże najważniejsze świadectwo pochodzi dopiero z 1300 r. i dotyczy nowenny ku czci św. Mommulusa w klasztorze św. Krzyża w Bordeaux⁸. Nowenny zdobyły sobie dużą popularność w XVII w. Poprzedzały liturgiczne święta tajemnic wiary, uroczyste wydarzenia, szczególne obchody instytutów życia konsekrowanego, bractw i stowarzyszeń, które miały oprócz kalendarza liturgicznego także swoje kalendarze zawierające partykularne celebracje świąt czy innych obchodów. Także kult zmarłych wyraża się w nowennie za nich, czy to jako przygotowanie do Dnia Zadusznego czy w oktawie przedłużającej wspomnienie Wszystkich Wiernych Zmarłych. Od XVIII w. funkcjonowały nowenny za zmarłych, w czasie których przez 9 dni od pogrzebu sprawowano za zmarłego Msze św. Bardzo znana jest Nowenna do Matki Bożej Nieustającej Pomocy, powstała w 1922 r. i sprawowana na początku przy kościele redemptorystów pw. św. Alfonsa, w Saint Louis, w Ameryce Północnej. Początkowo nazywano ją *novendialiami*, a w 1927 przyjęła nazwę Nowenny Nieustannej. Przeszczepiona do krajów Europy i Azji, w pierwszej połowie XX w., zyskała sobie wielką popularność⁹. Powstało też wiele innych nowenn, do poszczególnych świętych, między innymi popularność zdobyła nowenna ku czci św. Józefa.

2. KULT ŚW. JÓZEFA I JEGO PRZEJAWY

Postać św. Józefa jest od samego początku chrześcijaństwa dostrzegana i stawiana za wzór do naśladowania. Jednakże to postrzeganie inaczej rozumiano w Kościele Wschodnim, gdzie Józefa uważano za żywiciela Pana, opiekuna Świętej Rodziny, człowieka troszczącego się przede wszystkim o Jej utrzymanie,

⁶ Por. *Nowenna*, s. 1053.

⁷ Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium...*, nr 32.

⁸ Por. *Nowenna*, s. 1053.

⁹ Por. *Jubileusz 50-lecia Nowenny Nieustannej w Tuchowie. Odnowione obrzędy Nowenny Nieustannej*, oprac. o. S. Madeja CSsR, Tuchów 2004, s. 6.

inaczej zaś w Kościele Zachodnim, gdzie traktowano św. Józefa głównie jako Oblubieńca Najświętszej Dziewicy, stróża Jej dziewictwa¹⁰. Przejawy kultu liturgicznego na Zachodzie spotyka się dopiero w VIII w. Pochodzenie daty święta obchodzonego 19 lub 20 marca nie jest do końca jasne¹¹. Wyraźny rozkwit kultu św. Józefa nastąpił w XV w. Wtedy też (ok. 1475 r.) papież Sykstus IV (1471–1484) zatwierdził Jego święto dla całego Kościoła jako *festum chori*, zaś papież Grzegorz XV (1621–1623) podniósł święto do rangi *festum fori*¹². Kult św. Józefa był mocno propagowany przez zakony: serwitów, franciszkanów, karmelitów, dominikanów¹³.

Koncentrując się na kulcie św. Józefa w Polsce można stwierdzić, iż funkcjonował on już w XIV w., co potwierdzają także wzmianki o św. Józefie w *Kazaniach gnieźnieńskich* z przełomu XIV/XV w. czy w XV-wiecznym *Rozmyśleniu przemyskim*. O św. Józefie jako stróżu i oblubieńcu traktują modlitwy zawarte w XV-wiecznym *Modlitewniku św. Wacława*¹⁴. W podobnym tonie o św. Józefie mówią pieśni, np. XV-wieczna *Augustus kiedy krolował*:

Btleem, miasto niewielgie,
Miało goście tedy mnogie;
Tamo Jozef <z> swoją oblubienicą
Poszedł z Maryją brzemienną¹⁵
a szczególnie niektóre kolędy, zwłaszcza z XVIII i XIX w.

Najstarsza znana w Polsce modlitwa do św. Józefa, znajduje się benedykcyjnie wawelskim pochodzącym z końca XI lub początku XII w. Określenie *Sancti Iosephi nutritores Domini — Świętego Józefa, Żywiciela Pana* znajduje się już w kalendarzu liturgicznym z II poł. XIII w. czy też w mszałach i dwóch XIV-wiecznych brewiarzach przeznaczonych dla duchowieństwa krakowskiego¹⁶. Od początku XVI wieku pojawiły się specjalne formularze mszalne oraz brewiarzowe o św. Józefie, ukazujące Go w różnych aspektach: jako żywiciela Pana, stróża i świadka dziewictwa Najświętszej Dziewicy. Oficjum brewiarzowe z 1508 r. porównuje św. Józefa do króla Dawida, antyfony do Magnificat mówi o Nim jako

¹⁰ Por. F. Bracha, *Kult świętego Józefa w Polsce*, w: F. L. Filas, *Święty Józef człowiek Jezusa-wi najbliższy*, Kraków 1979, s. 327–328; T. Fitych, *Kult św. Józefa na Śląsku w XVII i XVIII wieku*, w: „*Misericordia Et Veritas*”, red. J. Mandziuk, J. Pater, Wrocław 1986, s. 147–171.

¹¹ Por. K. Białczak, *Kult liturgiczny św. Józefa w Polsce w świetle ksiąg liturgicznych*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, t. 2, red. M. Rechowicz, W. Schenk, Lublin 1976, s. 35.

¹² Por. I. Pawlak, *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, Lublin 2001, s. 422.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Por. F. Bracha, *Kult świętego Józefa...*, s. 329.

¹⁵ Pieśń: *Augustus kiedy krolował*, w: *Średniowieczna pieśń religijna polska*, oprac. M. Korolko, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1908, s. 100.

¹⁶ Por. F. Bracha, *Kult świętego Józefa...*, s. 331.

mężu szczególnej czystości i świętości, oracja zaś nawiązuje do opieki sprawowanej przez Niego nad Jezusem i Maryją.

W roku 1570 papież Pius V w breve *Quo primum tempore* wprowadził, w celu ujednoczenia liturgii, zwyczaj kalendarza rzymskiego, gdzie św. Józefa czczono przede wszystkim jako Oblubieńca Najświętszej Maryi. Oczywiście postrzeganie św. Józefa jako żywiciela Pana, opiekuna Świętej Rodziny nadal było żywe¹⁷.

Innym przejawem kultu św. Józefa było ogłoszenie go patronem miasta Krakowa. Uroczystości rozpoczęły się 11 maja 1715 r. i trwały przez oktawę. Jedną z pamiątek z tego czasu jest zachowany pod obrazem św. Józefa w kościele Świętych Michała i Józefa napis, który w przekładzie na język polski brzmi:

„Gdy św. Józef nosi Tego, co się Bogiem zowie, Ty ubezpieczon jego władną mocą nie padniesz nigdy przed wrogów przemocą, twierdza królewska, Krakowie!”¹⁸

Ożywienie kultu św. Józefa owocowało też nowymi wydawnictwami, jak np. *Protekcya pewna y otucha nieodmienna. Pocięch w smutku, pomocy w pracach, dobrodziejstw w nędzy, przyczyny przed Bogiem Józef św., Ociec mniemany Boga Wcielonego, oblubieniec czystey Matki Bożey, miasta stołecznego Krakowa Patron wybrany. I na gorętsze zachęcenie nabożeństwa ku czci i chwale iego, wszystkim wiernym w każdej potrzebie uciekającym się wystawiony, tudzież y zabawa duchowa przy modlitwie czterdziestu godzin przez trzy dni następujące po uroczystości oycowskiej Opieki Józefa ś. w iednymże kościele Michała ś. ww. oo. Karmelitów bosych przydana, roku Pańskiego 1724. Z dozwolenia starszych w Krakowie w Drukarni Akademickiej*. Książeczka zawiera pieśni, modlitwy i nabożeństwa ku czci św. Józefa¹⁹.

W trudnych dla Kościoła czasach, na prośbę wielu biskupów z całego świata, papież Pius IX, 8 XII 1870 r. dekretem *Quemadmodum Deus*, ogłosił św. Józefa patronem całego katolickiego Kościoła²⁰. Pod wezwaniem tego Patrona zbudowano wiele kościołów. Największe Jego sanktuarium w Polsce, mające swe początki w XVII w., znajduje się w Kaliszu. Pierwsze wzmianki o tamtejszym cudownym obrazie św. Józefa pochodzą z 1673. Oficjalnie cudowność obrazu potwierdził w 1768 prymas Polski, Władysław Aleksander Łubieński, kilkanaście lat później (1783) papież Pius VI zezwolił na koronację obrazu, ale odbyła się ona dopiero w 1796 r.²¹

¹⁷ Por. tamże, s. 331–333.

¹⁸ Dekret zatwierdzający ogłoszenie św. Józefa patronem Krakowa podpisał papież Klemens XI 23 marca 1715 r., w: tamże, s. 353–355.

¹⁹ Por. tamże, s. 356.

²⁰ Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium...*, nr 157.

²¹ Por. W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, Łódź 1982, s. 147.

Liturgia, celebrując tajemnice życia Zbawiciela, a przede wszystkim Jego narodzenie i dzieciństwo, często wspomina osobę i rolę św. Józefa: w okresie Adwentu, w okresie Narodzenia Pańskiego, a szczególnie w święto Świętej Rodziny, w uroczystość 19 marca i we wspomnienie 1 maja²². W pobożności ludowej cześć dla św. Józefa przejawia się w zwyczaju poświęcania środy na kult św. Józefa, pochodzącym z końca XVII w. Do tego zwyczaju nawiązują niektóre nabożeństwa, jak np. *Siedem śród* na Jego cześć. Ta cześć wyraża się też w pobożnych inwokacjach wypływających z ust wiernych, w formule modlitwy ułożonej przez papieża Leona XIII, *Do ciebie, święty Józefie*, którą liczni wierni codziennie odmawiają; w *Litanii do św. Józefa*, zatwierdzonej przez papieża Piusa X; w nabożeństwie *Koronki do siedmiu łęków i siedmiu radości św. Józefa*²³. Wśród nabożeństw ku czci tego świętego dużą popularnością cieszy się też *Nowenna do Świętego Józefa*. Istnieje zapewne wiele odmian tego nabożeństwa, gdyż jest ono przejawem pobożności ludowej, jednakże można wymienić wielu tytułów, jakimi określają one św. Józefa: Oblubieniec Najświętszej Rodzicielki, Obróńca Rodziny, Opiekun Kościoła Świętego, Opiekun i Żywiciel Syna Bożego, podpora rodzin, pociecha cierpiących, przychodzący z pomocą umierającym, dobry Patron wzór pracujących, przykład życia ubogiego, wzór posłuszeństwa, pobożny, ufny, cierpliwy, pokorny i inne²⁴. Wiele z nich wymienia litania do św. Józefa, zainicjowana już w XVI w., w Polsce od XVII w. Została ona zatwierdzona 18 III 1909 r. przez Kongregację Obrzędów na prośbę Kościołów lokalnych i wyższych przełożonych zakonnych i umieszczona w księgach liturgicznych²⁵.

3. RYS BIOGRAFICZNY KS. FRANCISZKA WALCZYŃSKIEGO

Franciszek Walczyński (1852–1937), autor wspomnianego w tytule artykułu dzieła, urodził się w Żywcu²⁶, w rodzinie mieszczańskiej, jako syn Stanisława i Marianny z domu Polak. Tam też uczęszczał do szkoły podstawowej. Dalsze kształcenie w gimnazjum kontynuował w Tarnowie, gdzie odbył studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym i w roku 1876 przyjął święcenia kapłańskie. Kształcenie muzyczne rozpoczął poprzez prywatne lekcje, w późniejszym okresie zdobywał je we własnym zakresie. Można powiedzieć, że w dziedzinie muzyki był autodydakta. Wiadomości zdobywał z literatu-

²² Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium...*, nr 157.

²³ Por. tamże, s. 158.

²⁴ Por. S. M. Kaldon, *Święty Józef Oblubieniec Niepokalanej. Nabożeństwo do św. Józefa*, Kraków 2001, s. 149–173.

²⁵ Por. J. Duchniewski, *Litania*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. E. Ziemann i in., Lublin 2004, t. 10, kol. 1170.

²⁶ Por. S. Garnczarski, *Ks. Franciszek Walczyński — tarnowski kompozytor muzyki religijnej*, Tarnowskie Studia Teologiczne 21(2002)2, s. 331–248.

ry muzycznej, a także poprzez zagraniczne podróże, w czasie których odwiedzał różne ośrodki muzyczne związane z głównie z Kościołem katolickim.

Wniósł duży wkład w powstanie i organizację „Towarzystwa ku wspieraniu muzyki kościelnej p.w. św. Wojciecha” w Tarnowie, w ramach którego działał bardzo aktywnie. Prowadził chór katedralny, następnie chór Towarzystwa św. Wojciecha, uczył w szkole organistowskiej na nowo zorganizowanej także w ramach tegoż stowarzyszenia, animował życie muzyczne w Tarnowie poprzez różnego rodzaju koncerty, głównie muzyki religijnej, prowadził wzmoczoną aktywność na polu kompozycji i opracowań dzieł muzyki religijnej. Jest autorem ok. 230 kompozycji, w tym ok. 200 wokalnych i wokально-instrumentalnych. Wśród nich można wymienić pieśni jednogłosowe, kompozycje chóralne oraz utwory organowe. Pod względem tematyki powstał szeroki wachlarz pieśni religijnych, od eucharystycznych, poprzez utwory na różne okresy roku liturgicznego, nowe święta, po śpiewy ku czci wielu świętych. Wśród tych ostatnich zwracają uwagę pieśni ku czci św. Józefa, zebrane w omówionym zbiorze²⁷.

4. NOWENNA KU CZCI ŚW. JÓZEFA W PIEŚNIACH WRAZ Z LITANIĄ NA CHÓR 2-GŁOSOWY KS. F. WALCZYŃSKIEGO — CHARAKTERYSTYKA ZBIORU I JEGO ZAWARTOŚCI

Wymieniony zbiór został wydany w Tarnowie w 1930 r. nakładem autora, w drukarni Zygmunta Jelenia. Imprimatur z dnia 4 lutego 1930 r. podpisał Biskup Leo, w domyśle Wałęga. Edycja, oprócz dziewięciu pieśni, zawiera też *Litanie do św. Józefa*. Wydawnictwo to być może zawdzięcza swoje powstanie faktowi przybycia do Tarnowa i otwarcia domu przez siostry józefitki²⁸. Pewną nowością jest fakt, iż omawiana edycja składa się wyłącznie z pieśni i litanii ku czci św. Józefa, a nie jak powszechnie się przyjęło z modlitw odmawianych w czasie nowenny. Być może autor zbioru założył, że zamieszczone w nim pieśni będą rozpoczynać każdego dnia nowennę, lub że będą one specyficzną formą nowenny — jako nabożeństwa śpiewanego.

Ks. Walczyński w edycji zamieścił następujące pieśni:

1/ *Dziewicy-Matki*

²⁷ F. Walczyński, *Nowenna ku czci Świętego Józefa w pieśniach wraz z litanją na chór 2-głosowy*, op. 159, Tarnów 1930.

²⁸ Zgromadzenie to (III zakon św. Franciszka) zostało założone we Lwowie w 1884 roku przez ks. Zygmunta Gorazdowskiego i za głównego patrona obrało sobie św. Józefa. Siostry józefitki przybyły do Tarnowa już w 1900 roku, by na prośbę ks. Władysława Chendyńskiego, dyrektora Bursy św. Kazimierza, podjąć pracę w tej placówce. W roku 1902, staraniem ks. Stanisława Walczyńskiego (brata Franciszka), rozpoczęto budowę domu dla nieuleczalnie chorych, który to dom miały prowadzić także Siostry józefitki. Po 6 latach, w 1908 roku, ukończono budowę domu i wprowadziły się do niego pierwsze trzy siostry. Potem ich liczba zwiększyła się do sześciu. Por. G. Jaworska, *Dzieje Zgromadzenia Sióstr Św. Józefa w latach 1884–1939*, Lwów–Kraków 1999, s. 109, 344–345.

- 2/ *Józefie święty*
 - 3/ *O święty Józefie*
 - 4/ *Piastunie Syna Bożego*
 - 5/ *Przeczystej Panny Oblubieńcze*
 - 6/ *Święty Józefie*
 - 7/ *W każdej potrzebie*
 - 8/ *Szczęśliwy, kogo Józef ma w obronie*
 - 9/ *Kto chce kochać Boga*
- oraz
- 10/ *Litanja (sic) do świętego Józefa*

Głównym problemem badawczym, który się jawi, jest ustalenie, które z powyższych pieśni są autorstwa Walczyńskiego, a jeśli tak, to czy jednocześnie pod względem tekstowym i muzycznym, czy może tylko melodycznym.

4.1. Podstawa źródłowa badanych pieśni

Materiał został przebadany pod względem jego funkcjonowania w innych źródłach, zwłaszcza chronologicznie wcześniejszych. To pozwoli ustalić, które z pieśni funkcjonowały wcześniej, a które są autorstwa ks. Walczyńskiego.

Po przeprowadzeniu kwerendy okazało się, że cztery spośród badanych pieśni (n. 5, 6, 8 i 9) zostały zidentyfikowane we wcześniejszych źródłach. Pieśni n. 8, 9 funkcjonowały już na początku XIX wieku w *Śpiewniku „Qui cantat bis orat”* z 1802 r.²⁹. Jedna zaś (n. 6) została znaleziona w śpiewniku Kellera z 1871 r.³⁰. Istnieje jeszcze jeden śpiew zamieszczony w źródle wcześniejszym niż badana edycja, jest to mianowicie pieśń n. 5, która została zidentyfikowana w *Śpiewniku* samego Walczyńskiego z 1910 r.³¹ jako już istniejąca. W wymienionych źródłach, oprócz ostatniego (*Śpiewnika* Walczyńskiego), zawarte są jedynie teksty pieśni, bez zapisu melodii. Jednakże i ten przekaz wystarczy, by uznać, że pieśni te funkcjonowały już wcześniej. Odnosnie do *Śpiewnika* z 1910 r. melodia w nim jest inna niż w edycji Nowenny. Natomiast pozostałe pieśni (n. 1, 2, 3, 4, 7) nie zostały znalezione w źródłach wcześniejszych. Stąd można przypuszczać, że pieśni są autorstwa ks. Walczyńskiego, zarówno co do tekstu, jak i melodii. Śpiewy, których teksty zostały zidentyfikowane we wcześniejszych źródłach, mogły wyjść spod pióra Walczyńskiego jedynie w warstwie muzycznej. Trudno jednak to twierdzenie udowodnić, gdyż nie zdołano dotrzeć do wcześniejszych źródeł z zapisem melodii.

²⁹ *Śpiewnik „Qui cantat bis orat”*, Kraków 1802, s. 376.

³⁰ Sz. Keller, *Zbiór pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*, Pelplin 1871, s. 639.

³¹ F. Walczyński, *Śpiewnik kościelny*, wydanie nowe powiększone, Tarnów 1910, s. 214.

4.2. Teksty

Zanim zostanie podjęta analiza muzyczna, należy poznać strukturę tekstów badanych pieśni, gdyż ma ona bezpośredni wpływ na formę muzyczną dzieła.

Badane pieśni mają zwrotkową budowę tekstu. Rozpiętość liczby zwrotek sięga od 3 (n. 1), poprzez 4 (n. 3), 5 (n. 5), 6 (n. 2, 4, 6), 7 (n. 7), 9 (n. 9) do 10 zwrotek (n. 8). Najwięcej, bo trzy pieśni są 6-zwrotkowe, po jednej pieśni pozostałe rodzaje.

Metryczność tekstów pieśni ku czci św. Józefa zawartych w zbiorze Franciszka Walczyńskiego jest różnorodna i nie zawsze regularna. Są one złożone ze strof: cztero- (n. 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8), pięcio- (n. 9) i sześciowersowych (n. 4). Łatwo dostrzec, że na 9 pieśni aż 7 posiada strofy czterowersowe, które dodatkowo cechują się dosyć dużą regularnością. Ich schematy metryczne są następujące: 10(5 + 5) + 10(5 + 5) + 10(5 + 5) + 10(5 + 5) w (n. 2), 11 + 11 + 11 + 11 w (n. 5, 7, 8) z uwagą do (n. 5), gdzie metryka w strofie piątej w wersecie drugim została zachwiana — 10 zgłosek, 11(5 + 6) + 11(5 + 6) + 11(5 + 6) + 11(5 + 6) w (n. 1), 11 + 11 + 11 + 8 w (n. 6) oraz 12(6 + 6) + 12(6 + 6) + 12(6 + 6) + 12(6 + 6) w (n. 3) z uwagą, że w strofie drugiej i drugim wersecie schemat zostaje zaburzony 12(7 + 5). Schemat metryczny strof pięciowersowych, które występują tylko w jednej pieśni (n. 9), wygląda następująco: 8 + 8 + 8 + 8 + 7, zaś w strofach sześciowersowych, a także w jednym śpiewie (n. 4): 8 + 8 + 7 + 8 + 8 + 7. Podsumowując, należy stwierdzić, iż pięć pieśni ma budowę strof izosylabiczną, natomiast cztery — heterosylabiczną. Pod względem długości wersów pieśni zawierają się w średnim zakresie. Ogólnie odnotowano:

16	wersów	12-zgłoskowych,
118	wersów	11-zgłoskowych,
24	wersy	10-zgłoskowe,
66	wersów	8-zgłoskowych,
21	wersów	7-zgłoskowych.

Jak można dostrzec, najliczniej użyte zostały 11- i 8- zgłoskowce, co potwierdza ogólną tendencję najczęstszego ich występowania w pieśniach religijnych³².

Do struktury wersyfikacyjnej należą też występujące w badanych pieśniach rymy, zarówno pod względem rodzaju, jak i miejsca występowania. Najliczniej pojawiają się rymy dokładne, co świadczy o wewnętrznej zwartości tekstów, zarówno pod względem rytmiki, jak i występujących spółbrzmień. Bardzo rzadko pojawiają się w badanym materiale rymy niedokładne, posiadające różny stopień odchylenia spółbrzmień, co można określić mianem swego rodzaju asonansów, np.: *ziemi — drobnemi, zamiecie — Dziecią, Maryi — Kalwarii*, a nawet *darowa-*

³² Por. H. Windakiewiczowa, *Studia nad wierszem i zwrotką poezji polskiej ludowej*, w: *Rozprawy Akademii Umiejętności*, Wydział Filologiczny, serya III, tom VII, Kraków 1913, s. 246.

no — *dozwolono*. W ostatnim przykładzie tylko ostatnia sylaba jest jednakowa, przedostatnia samogłoska jest całkiem inna.

Pod względem miejsca występowania najliczniej pojawiają się rymy parzyste, niespełna trzy razy częściej niż naprzemienne. Schemat tych pierwszych to aabb, występuje, obejmując wszystkie wersy strofy w (n. 2, 3, 6, 8), nie obejmując wszystkich wersów aabb- w (n. 9) oraz schemat rymów naprzemiennych — abab w (n. 1, 5, 7) i schemat mieszany rymów parzystych i naprzemiennych: aabccb w (n. 4). O tym ostatnim mówi W. A. Bruchnalski, omawiając zwrotkę metaboliczną trójwersową. Objasnia przy tym, iż została ona przejęta ze średnio-wiecznej poezji łacińskiej. Nadmienia wreszcie, iż zwykle występuje ona tam z drugą taką samą, łącząc się za pomocą rymu trzeciego wiersza i tworzy zwrotkę sześciowersową: 8a 8a 7b/ 8c 8c 7b, czyli dokładnie jak ta wskazana w badanym materiale. Bruchnalski jako przykład łacińskiej poezji posiadającej tę budowę, podaje sekwencję: *Stabat mater dolorosa*³³. Windakiewiczowa mówi o tym układzie rymów, omawiając rym tzw. *couée*, tworzący zwrotkę wybitnie ludową, oraz wskazując, iż początek tej formy jest kościelno-ludowy. Wzorem jest wiersz długi trzyczęściowy o rymie parzystym, a więc tworzący schemat aab/cbb, który następnie rozłamał się wskutek rymów leoninowych na zwrotkę sześciowersową o schemacie aab, ccb³⁴.

Warte uwagi w strukturze wesyfikacyjnej jest także pojawienie się w jednej z pieśni (n. 7) refrenu śródzwrotkowego, czyli pojawiającego się wewnątrz zwrotki, w przeciwieństwie do refrenu na początku czy na końcu zwrotki. W badanej pieśni refrenem jest wers drugi i czwarty, przy czym pełnią one tę funkcję w 5 pierwszych zwrotkach, natomiast dwie ostatnie nie posiadają refrenu.

1. W każdej twej duszy i ciała potrzebie,
Spiesz do Józefa świętego z ufnością.
On Cię wysłucha, on pocieszy ciebie;
Wyznasz przed Bogiem i ludźmi z wdzięcznością.

2. Dręczy cię szatan, wabi cię do siebie,
Spiesz do Józefa świętego z ufnością.
On z tych zdradzieckich sideł wyrwie ciebie;
Wyznasz przed Bogiem i ludźmi z wdzięcznością.

Werset drugi jest dobrą radą na trapiące człowieka trudności, problemy, pokusy: *W każdej twej duszy i ciała potrzebie, Dręczy cię szatan, wabi cię do siebie, Grzechów cię twoich smuci ciężar wielki, Śmierci się lękasz i sądu Bożego, Boisz się piekła i jego wieczności — Spiesz do Józefa świętego z ufnością.* Św. Józef jest Patronem, który w tych sytuacjach zaradzi i pomoże. Skutkiem Jego interwencji będzie: pociecha, uwolnienie ze zdradzieckich sideł szatana, uwolnienie

³³ Por. W. A. Bruchnalski, *O budowie zwrotek w poezji polskiej do J. Kochanowskiego*, w: *Rozprawy Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności*, Kraków 1886, s. 23.

³⁴ Por. H. Windakiewiczowa, *Studia nad wierszem...*, s. 197.

serca od smutku. On jako przewodnik zaprowadzi taką osobę *do niebios wiecznej radości*. Wtedy człowiek, który dostał jego pomocy i jest godny wiecznej radości będzie wyznawał przed Bogiem i ludźmi swoją wiarę i wdzięczność.

4.3. Melodie

Z warstwą tekstową współdziała w pieśni ściśle warstwa muzyczna. W badanym materiale, jak to zostało stwierdzone wyżej przy omawianiu podstawy źródłowej, wszystkie melodie zostały napisane przez ks. Franciszka Walczyńskiego. Podstawą takiej tezy jest fakt, iż nie są one zanotowane w żadnych innych przebadanych źródłach.

W analizie melodii wzięte zostały pod uwagę takie jej elementy, jak: architektonika, interwalika, rytmika i tonalność.

4.3.1. Architektonika

Jak już wiadomo, pieśni będące przedmiotem badań są utworami zwrotkowymi, na których formę i strukturę zwrotki muzycznej ma wpływ budowa wersów i ich wewnętrzne rozczłonkowanie. Na ogół spotyka się budowę dwuczęściową, w której melodie składają się z dwóch zdań będących ze sobą w relacji poprzednika i następnika. Jest to typ budowy o różnych członach AB i występuje w pieśniach (n. 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9). Niektóre śpiewy charakteryzują się dokładną symetrią (n. 1, 3, 5, 6, 7), a pozostałe cechuje zachwianie symetrii (n. 2, 8, 9). Występujące układy fraz z zachowaniem symetrii, to: aa₁bb (n. 5), gdzie obydwa zdania: poprzednik i następnik, składają się z dwóch fraz, a te z poszczególnych motywów powtórzonych: w poprzedniku jako wariant, natomiast w następniku jedynie ze zmianą w kadencji. Kolejne układy tego typu, to: aabc (n. 3) — jest to przykład układu, w którym w poprzedniku został powtórzony dokładnie motyw a (Przykł. 1) oraz układ abcd (n. 1, 6, 7) o różnych materiałowo frazach. Wszystkie wymienione układy łączą się ze strofami czterowersowymi.

Przykł. 1

O świę - ty Jó - ze - fie, spoj - rzyj na nas z nie - ba,
Racz wy - je - dnać ła - ski, ja - kich nam po - trze - ba,
A my Cie - bie za to chwa - lić przy - rze - ka - my,
I To - bie dusz na - szych spra - wę po - le - ca - my.

Układy z odchyleniami natomiast, to: ABd: aabcd (n. 2), ABe: abcde (n. 8) (Przykł. 2) i ABb₁: abcd₁ (n. 9). Pierwsze dwa występują w połączeniu ze strofami czterowesowymi, natomiast ostatni układ (n. 9) ze strofami pięciowersowymi.

Przykł. 2

Szczę - śli - wy, ko - go Jó - zef ma w o - bro - nie,
Bo On Pa - tro - nem bę - dzie mu przy sko - nie,
Gdy się śmier - tel - na za - my - ka po - wie - ka,
Wten - czas On spie - szy ra - to - wać czło - wie - ka,
ra - to - wać czło - wie - ka.

W zaprezentowanym przykładzie pieśń poszerza zwrot kadencyjny z powtórzonym drugim członem ostatniego wersetu³⁵, przez co następnik zostaje rozszerzony do 10 taktów.

Ciekawą budowę prezentuje pieśń n. 4 (Przykł. 3). Jest ona o tyle ciekawa, że można by rozważać jej architekturę w dwóch kategoriach budowy, dwu- i trzyczęściowej. Wiąże się ona ze strofą sześciowersową, o schemacie wersyfikacyjnym 8 + 8 + 7 + 8 + 8 + 7. Jeśli przyjmiemy tezę o dwuczęściowości, to widzimy dwa zdania ABf w relacji poprzednika i następnika, gdzie ten ostatni został rozszerzony przez zwrot kadencyjny z powtórzonym ostatnim wersem strofy, różnym w każdej zwrotce. Każde ze zdań składa się z trzech fraz dwutaktowych, a każda z nich z dwóch motywów. Układ fraz byłby następujący: abcdef, gdzie f

³⁵ A. Wozaczyńska mówi o tym zjawisku przy okazji omawiania refrenu. Niekiedy brak refrenu jest zastępowany przez rozszerzenie linii melodycznej, do której dokłada się różnego rodzaju zgłoski refrenowe regularnie po poszczególnych wierszach, lub zamiast tych ostatnich może to być po prostu powtórzenie ostatniego słowa wiersza. W naszym przypadku jest to drugi człon wiersza. Por. A. Wozaczyńska, *Pieśni kurpiowskie. Ich struktura i charakterystyka w świetle zbiorów W. Skierkowskiego*, (Prace i Materiały Etnograficzne, t. 12), Wrocław 1956, s. 34.

jest dołączonym zwrotem kadencyjnym. Taki układ jest niejako wskazany przez schemat wersyfikacyjny, który dzieli się widocznie na dwie części. Można by zastanawiać się nad określeniem budowy jako trzyczęściowej. Wtedy byłyby to człony ABCf, gdzie f oznacza także zwrot kadencyjny poszerzający ostatnią frazę o dwa takty. Każdy z członów składałby się z fraz czterotaktowych, po dwa motywy każda: abcdef. Jednakże wydaje się, że budowa wersyfikacyjna skłania się bardziej ku kształtowaniu warstwy melodycznej w typie budowy dwuczłonowej AB.

Przykł. 3

Pia - stu - nie Sy - na Bo - że - go,
 Pa - na i Stwór - cy Two - je - go,
 Jó - ze - fie tak ucz - czo - ny
 O - blu - bień - cze nej Dzie - wi - cy,
 Ma - ry - i, Bo - ga - ro - dzi - cy,
 O jak - żeś wy - wyż - szo - ny,
 O jak - żeś wy - wyż - szo - ny!

4.3.2. Interwalika

W badanym materiale dominują pieśni o charakterze kantylenowym, śpiewnym. Decyduje o tym przewaga interwałów sekundy i tercji. Pierwszy z nich

występuje trzykrotnie częściej niż pozostałe razem wzięte, czyli ok. 76%, natomiast tercja niespełna 7%. Pozostałe interwały pojawiają się rzadko: kwarta 7%, pryma 4%, seksta niespełna 2%, kwinta niecała 1% i septyma wystąpiła tylko jeden raz. Oktawy nie zanotowano.

a) pryma

Interwał prymy pojawia się w większości pieśni (n. 1, 2, 3, 5, 6, 7). W niektórych jedynie akcydentalnie, czasem odgrywa większą rolę w budowie melodii n. 5 (Przykł. 4), (n. 7).

Przykł. 4



Występuje też w incipicie pieśni n. 6, gdzie podkreśla się imię świętego, do którego śpiew jest skierowany. Pojawiają się także prymy zwiększone, przez które kompozytor uczynił w jednej z pieśni (n. 6) zasadę kształtowania melodii (Przykł. 5).

Przykł. 5



b) sekunda

Rola sekundy jest bardzo ważna, gdyż jest ona interwałem zasadniczo kształtującym melodię. Nie tylko wypełnia większe odległości, ale czyni przebieg melodii bardziej płynnym. Niektóre melodie, poza małymi wyjątkami, prawie wyłącznie nim się posługują (Przykł. 3).

c) tercja

Interwał ten spełnia ważną rolę w kształtowaniu meliki badanych pieśni. Pojawia się w incipitach śpiewów n. 2, 6, 8. W pierwszym przypadku po skoku o tercję w górę następuje opadający pochód sekundowy, w drugim po podwójnej primie melodia skacze o tercję wzwyż, natomiast w trzecim melodia rozpoczyna się dwukrotnie opadającą tercją na dźwiękach akordu tonicznego, następnie

skacze o sekstę w górę, by opadającym ruchem sekundowym osiągnąć medianę (Przykł. 6).

Przykł. 6



Innym rodzajem występowania tercji jest układ pojawiający się w tej samej pieśni n. 8, gdzie znajdują się tercje w progresji opadającej (Przykł. 7). Podobny układ ma miejsce również w śpiewie n. 3.

Przykł. 7



d) kwarta

Odległość kwarty występuje w mniejszym zakresie niż sekundy i tercji, jednakże pojawia się w charakterystycznym złożeniu z ruchem sekundowym w przeciwnym kierunku niż skok kwarty (n. 1, 4, 9) (Przykł. 8 i 9) czy ruchem prym jednakże też parami postępującymi w kierunku przeciwnym (n. 5, 6).

Przykł. 8



Przykł. 9



Podobny układ, jedynie z odwróconym łukiem melodycznym, występuje także w n. 2, 5, 8. W jednym przypadku kwarta wpisuje się w ruch wznoszenia się melodii od d¹ do es² w n. 9 (Przykł. 10).

Przykł. 10



Interwał kwarty pojawia się także sporadycznie w układzie z innymi interwałami, jak tercja w ruchu przeciwnym (n. 2, 6) czy też w zwrocie kadencyjnym (n. 9).

e) kwinta

Interwał kwinty występuje tylko kilka razy. Pojawia się w incipicie pieśni n. 7, w innych zaś przypadkach w złożeniu z innymi interwałami zawsze w ruchu przeciwnym (n. 7), (Przykł. 11).

Przykł. 11



f) seksta

Odległość sekty występuje rzadko, w kilku przypadkach oznacza interwał martwy, pomiędzy frazami, w innych przypadkach w złożeniu z interwałami sekundy w ruchu przeciwnym (n. 8). (Przykł. 12), jeden raz skok seksty został przedłużony o odległość sekundy w tym samym kierunku (n. 6).

Przykł. 12



g) septyma

Jedynym przypadkiem septymy w badanym materiale jest septyma zmniejszona, w zwrocie kadencyjnym pieśni n. 8 (Przykł. 13).

Przykł. 13



4.3.3. Metrorytmika

Pieśni ze zbioru ks. Walczyńskiego charakteryzują się pewną różnorodnością w przebiegach rytmicznych. Wynika ona najpierw z różnych wartości rytmicznych użytych w pieśniach, począwszy od szesnastki, poprzez ósemki, ćwierćnuty, półnuty, aż do całych nut. Najliczniej występuje ćwierćnuta i ósemka, rzadziej wartości dłuższe. Szesnastka występuje sporadycznie.

Użyte metra są w przeważającej części parzyste: \mathfrak{C} w śpiewach (n. 2, 3), \mathfrak{C} w (n. 4, 5, 6, 7, 8), w metrum trójdzielnym $\frac{3}{4}$ (n. 1) oraz łączonym: $\frac{3}{4}$ i \mathfrak{C} (n. 9). Można w badanych pieśniach spotkać zjawisko rytmicznych upostaciowań descendentalnych (n. 3) (Przykł. 1), polegających na zmniejszających się częstotliwościach impulsów rytmicznych. Jest ono bardzo częste w polskich melodiach ludowych³⁶.

Cechą badanego repertuaru jest także przewaga toku sylabicznego. Melizmaty pojawiają się jednostkowo i tylko w postaci dwunutowych grup, jednakże występują w każdej pieśni. Rytmikę ożywia rytm punktowany: ćwierćnuta z kropką i ósemka (n. 1, 2, 4) oraz ósemka z kropką i szesnastka (n. 4, 5, 7).

³⁶ Por. L. Bielawski, *Rytmika polskich pieśni ludowych*, Kraków 1970, s. 72.

4.3.4. Tonalność

Tonalność pieśni ku czci św. Józefa ks. Franciszka Walczyńskiego zawiera się w systemie dur-moll, z przewagą tego pierwszego. Na dziewięć pieśni siedem (n. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 9) jest ujęte w dur, dwie natomiast w moll (n. 7, 8).

Badane melodie rozpoczynają się: od toniki — dwukrotnie (n. 1, 7), tercji — pięciokrotnie (n. 2, 3, 5, 6, 9) i od kwinty — dwukrotnie (n. 4, 8). Między dźwiękami akordu tonicznego pojawiają się dźwięki przejściowe (n. 1). (Przykł. 14).

Przykł. 14



Melodia pieśni n. 2 zaczyna się od tercji akordu tonicznego i osiąga skokiem w górę kwintę, a następnie ruchem sekundowym schodzi na tonikę, przez co podkreśla toniczny charakter pierwszego motywu. W innym śpiewie (n. 4) pierwszym dźwiękiem melodii jest kwinta akordu tonicznego, która ruchem sekundowym w górę wchodzi na dźwięk toniczny, będący punktem kulminacyjnym tego motywu, a równocześnie toniką. Jej znaczenie zostało podkreślone wartością rytmiczną — ćwierćnotą, w przeciwieństwie do dźwięków przejściowych wyrażonych ósemkami (Przykł. 15).

Przykł. 15



Ciekawą kompozycją jest pieśń n. 3 (Przykł. 1), której melodia rozpoczyna się od tercji akordu tonicznego, biegnie w górę do tercji subdominanty, by w kadencji pierwszego motywu zatrzymać się na tonice subdominanty. Odpowiedzią jest motyw drugi powtarzający motyw pierwszy, ale o sekundę niżej, w harmonice akordu dominatowego, rozwiązującego się na tercję akordu tonicznego. Można dostrzec, iż poprzednik tej pieśni zbudowany z dwóch powtórzonych fraz jest melodią wąskozakresową, gdyż mieści się w ambitus kwinty. Natomiast następnik, rozpoczynający się chwilowym przejściem do tonacji równoległej (a-moll), charakteryzuje się kilkoma podwyższeniami dźwięków, wprowadzającymi alteracje, ale generalnie melodia zmierza do toniki, którą na końcu osiąga.

Większość pieśni kończy się na dźwięku tonicznym (n. 1, 2, 4, 5, 6, 8, 9), natomiast dwie na tercji akordu tonicznego (n. 3, 7). Wśród pojawiających się kadencji można wyróżnić dwa rodzaje:

- a/ osiagające tonikę górnym lub dolnym krokiem sekundy,
- b/kończące się na tercji akordu tonicznego ruchem sekundowym górnym.

5. ZAKOŃCZENIE

Podsumowując badania pieśni ku czci św. Józefa, autorstwa ks. Franciszka Walczyńskiego, należy podkreślić, iż są one śpiewne, oparte z małymi wyjątkami na diatonice, oraz w miarę proste, napisane najprawdopodobniej dla amatorskich grup śpiewających i całych wspólnot parafialnych. Przeważają zwroty melodyczne w ruchu sekundowym, o sprawnym przebiegu melodyki. Powtarzają się też pewne zwroty harmoniczne.

Recepcja tych pieśni w terenie wymaga osobnych badań i nie wchodzi w ramy niniejszego opracowania. Należy mieć nadzieję, że zbiór pieśni nowennowych ku czci św. Józefa napisanych przez ks. Walczyńskiego stanie się kolejnym przyczynkiem w badaniach nad historią i rozwojem pieśni kościelnej w Polsce.

NOWENNA KU CZCI ŚWIĘTEGO JÓZEFOWA W PIEŚNIACH WRAZ Z LITANIĄ NA CHÓR 2-GŁOSOWY (A NOVENA IN HONOR OF ST. JOSEPH IN SONGS WITH A LITANY FOR A TWO-VOICE CHOIR) BY FR. WALCZYŃSKI

Summary

The novena, one of the forms of popular piety developing in many epochs, consists in turning to God more fervently for a period of nine days, months or years, typically through the intercession of a saint, in order to obtain a favor. This article is concerned with *A Novena in Honor of St. Joseph in Songs with a Litany for a Two-Voice Choir* contained in a collection of Fr. Franciszek Walczyński, priest of the Tarnów Diocese, musician, and teacher. The cult of St. Joseph flourished especially in the 15th century. In 1870, Pope Pius IX proclaimed him patron of the Universal Church. Four out of the nine analyzed songs were earlier pieces which were given new melodies. The remaining ones were written entirely by Walczyński. The songs are stanzaic, mostly with four-line highly regular stanzas. Most lines have 11 or 8 syllables and exact and paired rhymes. One song has a mid-verse (intra-stanzaic) refrain. The songs have a two-part structure with various components AB retaining strict symmetry or deviating from it. The songs are highly melodious, which stems from the prevalence of seconds and thirds. The meter of the songs, with a few exceptions of 2-note melismas, is syllabic. The tonality is major-minor, with a predominance of the former. The analyzed songs are accessible and have a simple texture.

Keywords: novena, St. Joseph, song, versification of texts, melody, architectonics, rhythmicity, interval, tonality

Nota o Autorze: ks. dr Stanisław Garnczarski — kapłan diecezji tarnowskiej, doktor nauk teologicznych w zakresie muzykologii. Adiunkt na Wydziale Teologicznym, Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, wykładowca muzyki kościelnej na tymże wydziale, dyrygent chóru Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie, Sekretarz Zarządu Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych, ceremoniarz Bazyliki Katedralnej w Tarnowie, autor oraz redaktor wielu publikacji muzykologicznych, teologicznych, w tym dotyczących głównie muzyki liturgicznej oraz kultury muzycznej.

Słowa kluczowe: nowenna, św. Józef, pieśń, wersyfikacja tekstów, melodia, architektonika, interwałika, rytmika, tonalność

MAREK SZEMIEL
PSM I i II stopnia w Płocku

EDMUND SOBIŚ — ANIMATOR ŻYCIA MUZYCZNEGO
W DZIECEZJI SZCZECIŃSKO-KAMIEŃSKIEJ
W LATACH 1959–2005

1. RYS BIOGRAFICZNY

Edmund Sobiś — zakonnik, katecheta, organista — urodził się 25 grudnia 1929 roku w Paryżu, zmarł 3 grudnia 2005 r. w Stargardzie Szczecińskim¹. Był najstarszym synem Mariana i Heleny (z domu Czosnowska). Imię Edmund otrzymał na prośbę ówczesnego mera Paryża, jak sam wspominał: „...poprosił moich rodziców, by nadali mi imię patrona Paryża. Dlatego mam na imię Edmund”². O rodzicach mówił tak: „Moi rodzice byli bardzo religijni. W 1933 roku powrócili do Polski. Wybudowali dom we Wrzącej Wielkiej koło Turka. Miałem kilkoro rodzeństwa: Janinę, Irenę, Henryka, Czesława i Andrzeja. Po drugiej wojnie światowej poszedłem do liceum. To była taka szkoła, w której mogłem nauczyć się także zawodu ogrodnika”³. Ojca stracił bardzo wcześnie, a że był najstarszym z pięciorga rodzeństwa, przypadł mu obowiązek pomocy matce. „Mając czternaście lat — jak mówił — poszedłem na tzw. służbę do gospodarza za łyżkę stawy i parę marek (był to jeszcze okres wojny). Najkorzystniejsza była praca w szkółce leśnej. Tam odwiedzała mnie matka, która bardzo pragnęła, abym wrócił do domu (...). Tuż obok Turka mieścił się niemiecki poligon doświadczalny, skąd często, błędząc, docierały pociski. Niszczyły one po drodze zabudowania i zabijały ludzi. Moja matka, wiedząc o tym, że narażam się, chodząc w pobliżu poligonu oraz że kiedyś mogę już nie wrócić z pracy, modliła się słowami:

¹ Na podstawie nekrologu: *br. E. Sobiś Tchr*, <www.tchr.org/ochr/zmarli/sobiś.htm>, (data dostępu: 25.08.2012).

² E. Lipińska, *Dokończycy to ktoś inny*, Głos Szczeciński (2005)286 [dodatek: Głos Lokalny, 09 grudnia 2005, s. 1].

³ Tamże.

«Boże, spraw w swojej wszechmocy, aby nic nie stało się mojemu synowi, bo jest on moją jedyną ostoją»⁴.

Po II wojnie światowej, rozpoczął naukę zawodu w prywatnym ogrodnictwie w Turku. Właściciel ogrodnictwa, w którym pracował przez kilka lat, planował jego ożenek ze swoją jedyną córką, by potem już jako małżonkowie przejęli tę ogrodniczą posiadłość. Jednak z tych zamierzeń nic nie wyszło, bo jak mówił: „Lubiłem tę dziewczynę, ale uważałem, że jestem jeszcze za młody na ożenek”⁵.

Powołanie do zakonu — jak sam twierdził — zawdzięczał swojej matce: „cierpiącej, milczącej i modlącej się przed dwoma obrazami w swoim pokoju”⁶. Taką postawę — pokorną i modlitewną wobec Boga i życia przejął od niej i pielęgnował przez całe swoje życie. Nie musiał więc szukać impulsu do powołania zakonnego w książkach czy też w biografiiach świętych kapłanów. Dużo zawdzięcza również swojemu prefektowi z Turku — ks. Janowi Katarzyńskiemu, który wskazał mu drogę i pomógł odnaleźć właściwe miejsce w Kościele. Kiedy zaś otrzymał obrazek pierwszokomunijny (do I-szej Komunii przystąpił w wieku 16 lat), który przedstawiał Chrystusa otoczonego dziećmi, to zapragnął, by jego przyszłe życie wyglądało podobnie. Od tego właśnie czasu marzył o pracy wychowawcy wśród dzieci.

Sobiś chciał służyć zarówno Bogu, jak i ludziom, ale w zakonie bezhabitowym, by nie wyróżniać się wśród innych swoim wyglądem zewnętrznym. Kiedy w dniu 8 lutego 1950 r. otrzymał list od Generała Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej — ks. prof. Ignacego Posadzego, to bez namysłu, jeszcze tego samego dnia, pojechał do Domu Głównego w Poznaniu, by zgłosić tam swoją kandydaturę do stanu zakonnego. Ostatecznie przyjęty został 20 lutego 1950 roku. Kanoniczny nowicjat rozpoczął 28 września 1950 roku w Morasku koło Poznania. Pierwszą profesją zakonną złożył 29 września 1951 r., zaś wieczystą — 29 września 1953 r. w domu zakonnym Towarzystwa Chrystusowego w Puszczykowie koło Poznania.

Przez całe, dalsze swoje życie pracował zasadniczo jako katecheta i organista w różnych placówkach Towarzystwa, m.in. w Poznaniu, Ziębicach, Szczecinie-Podjuchach, Szczecinie-Zdrojach, Szczecinie-Gumieńcach, Szczecinie-Klęskowie i w Stargardzie Szczecińskim. Przez pół roku (1971) pracował jako katecheta i organista w Niemczech w miejscowości Essen. W latach 1979–1998 prowadził Diecezjalne Studium Organistowskie w Szczecinie. Jest autorem Diecezjalnego Śpiewnika Liturgicznego, podręcznika dla organistów i organistrów.

⁴ B. Nowak, *Powołanie zakonne zawdzięczał modlitwie mej matki. Ceniony wychowawca*, strona internetowa Tygodnika Katolickiego „Niedziela” (edycja szczecińska 36/2001), <www.niedziela.pl/artkuł_w_niedzieli.Php?doc=ed200136&nr=39>, (data dostępu: 27.08.2012).

⁵ E. Lipińska, *Dokończy to ktoś inny...*, s. 1.

⁶ B. Nowak, *Powołanie zakonne zawdzięczał modlitwie mej matki...*

Był ulubionym wychowawcą szczecińskich dzieci i młodzieży, wyróżniony unikatowym odznaczeniem — Orderu Uśmiechu.

2. ŻYCIE ZAKONNE POŚWIĘCONE MUZYCE

Po odbytym nowicjacie (1954), brat Edmund Sobiś rozpoczął pracę w Morasku (wielkopolskie) jako ogrodnik. Pomimo, iż wówczas zorganizowano w klasztorze 3-letnie Studium Organistowskie (prowadził je prof. Marian Pankanin), to władze zakonne nie skierowały go na ten kurs. Uczęszczał on bowiem na inny kurs, a mianowicie — katechetyczny. Jednak zawsze marzył, by zostać organistą, a że był człowiekiem pracowitym i uporczywie dążył do celu, to również i to marzenie niebawem zaczął realizować. „Przez dziurkę od klucza — jak mówił — uważnie słuchałem wykładów i ćwiczeń oraz skrupulatnie notowałem. Chęć zostania organistą była mocniejsza niż wszystko inne. Zadane ćwiczenia odrabiałem w czasie rekreacji, na strychu przy starym pianinie obłożonym kołdrami, aby nikt nie słyszał mojej gry. Nie chciałem narazić się przełożonym⁷. Wszystkie te obowiązki — pracę ogrodnika, udział w kursie katechetycznym oraz potajemne przyswajanie programu Studium Organistowskiego — realizował w latach 1951–1954, po czym, na krótko, skierowany został do Ziębic (dolnośląskie). Tam zapoznał się z budową i działaniem organów mechanicznych i pneumatycznych, i jak później wspominał: „...przeprowadziłem nawet remonty tych instrumentów w okolicznych świątyniach⁸”.

W 1959 roku General Towarzystwa Chrystusowego skierował brata Edmunda do parafii w Szczecinie-Podjuchach. Oprócz wykonywania pracy katechetycznej i organistowskiej, brat Edmund założył tutaj 4-głosowy chór dziecięco-młodzieżowy, a trzy lata później — zespół instrumentalny (4 akordeony, 4 mandoliny, 4 gitary, 2 skrzypiec i perkusja). W ciągu 10-letniej pracy w parafii pw. Św. Piotra i Pawła w Szczecinie-Podjuchach zgromadził kilkadziesiąt muzykujących osób zarówno w zespole instrumentalnym, jak i w chórze, propagując tym samym muzykę wokально-instrumentalną o tematyce sakralnej. Równoległe, jak mówił: „Nieustannie sam doskonaliłem swoją grę i śpiew, bo przecież — jak mówi Św. Augustyn — kto śpiewa, ten dwa razy się modli⁹”.

W roku 1969, zgodnie z wolą Przełożonego Generalnego, przeniesiony został do innej parafii szczecińskiej — pw. Świętego Ducha (w dzielnicy Szczecin-Zdroje)¹⁰. Niespełna dwa lata później (1971) zorganizował tu młodzieżowy chór 4-głosowy „Smaragdowe Słowiki”. Chór ten wkrótce stał się znany w całej

⁷ B. Michalczyk, *Muzyka i śpiew, które przybliżają do Boga*, Przewodnik Katolicki (1986)47, [b.p.].

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

¹⁰ Por. L. Adamowicz, *Życie zakonne poświęcone muzyce kościelnej*, Zorza (1981)20, [b.p.].

diecezji. Uświetniał bowiem uroczystości odbywające się nie tylko w tej parafii, ale także w innych świątyniach diecezji, a nawet poza nią (np. w katedrze szczecińskiej oraz na audyencji u Arcybiskupa-Metropolity Poznańskiego). W następnych latach swojej pracy brat Edmund założył również młodzieżową orkiestrę dętą, tym razem przy parafii pw. św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Szczecinie-Klęskowie, do której przeniesiony został w roku 1989¹¹.

3. STUDIUM ORGANISTOWSKIE W SZCZECINIE (1979–1998)

W dniu 3 września 1978 roku brat Edmund Sobiś przeprowadził wstępną rozmowę z księdzem biskupem pomocniczym dr. Janem Gałęckim na temat szkolenia muzyków kościelnych w diecezji¹². Drugie spotkanie brata Edmunda z biskupem Gałęckim miało miejsce w katedrze szczecińskiej — 8 kwietnia 1979 roku — z racji przyjęcia homagium przez ks. biskupa Kazimierza Majdańskiego, obejmującego w tym dniu urząd ordynariusza. Podczas tego spotkania, biskup Jan Gałęcki przedstawił Edmunda Sobisia księdzu biskupowi ordynariuszowi Kazimierzowi Majdańskiemu jako przyszłego nauczyciela organistów. Wówczas w powołanie Studium Organistowskiego w Szczecinie brat Edmund jeszcze nie wierzył, lecz kiedy 6 maja 1979 roku, zapadło — na mocy decyzji władz Kurii Biskupiej Szczecińsko-Kamińskiej — postanowienie o szkoleniu kandydatów na przyszłych organistów¹³, tak się wyraził: „...w Imię Boże zaczynamy”¹⁴.

Dnia 18 sierpnia 1979 roku Sobiś otrzymał z kurii nominację do prowadzenia dwuletniego Diecezjalnego Studium Organistowskiego w Szczecinie. 25 września 1983 roku, podczas inauguracji kolejnego roku studium, ksiądz biskup Gałęcki rozszerzył program nauki z dwóch do czterech lat, zatwierdzając tym samym — przedstawiony przez dyrektora Edmunda Sobisia — program czteroletniego Diecezjalnego Studium Organistowskiego w Szczecinie¹⁵. Powołanie takiego studium północno-zachodnich ziemiach Polski było celowym przedsięwzięciem, bowiem w diecezji szczecińskiej brakowało wówczas kilkudziesięciu organistów i chórmistrzów¹⁶. Funkcje te często pełnili niedoświadczeni muzykujący amatorzy, którzy nie mieli możliwości dalszego kształcenia się w tym kierunku. Na

¹¹ Por. E. Sobiś, *Kronika Studium Organistowskiego*, Szczecin 1959, s. 77 (w posiadaniu autora artykułu).

¹² E. Sobiś, *Kronika Studium Organistowskiego*..., s. 8.

¹³ Por. [bn], *Dwuletnie studium organistowskie*, Za i Przeciw z 2 grudnia 1979.

¹⁴ E. Sobiś, *Kronika Studium Organistowskiego*..., s. 11.

¹⁵ Por. Tamże, s. 22. Czteroletnie Diecezjalne Studium Organistowskie w Szczecinie oficjalnie istniało do 20 czerwca 1998, z siedzibami: do 1987 r. — w parafii pw. Św. Ducha w Szczecinie-Zdrojach, w latach 1987–1989 — w parafii pw. Matki Bożej Różańcowej w Szczecinie-Gumieńcach, a od 1989 do 1998 roku — w parafii pw. Św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Szczecinie-Klęskowie. W roku 1998, brat Edmund Sobiś osiągnął wiek emerytalny i Statut Diecezjalnego Studium Organistowskiego w Szczecinie przejęli Księża Salezjanie.

¹⁶ Por. L. Adamowicz, *Życie zakonne*..., [b.p.].

terenie diecezji istniały wprawdzie placówki kształcące muzyków, lecz w żadnej z nich nie istniała klasa organów.

W „Kurierze Szczecińskim” ukazała się — jeszcze przed powołaniem szczecińskiego studium — notatka, która świadczyła dobitnie o potrzebie takiego kursu, gdyż życie muzyczne w wielu parafiach, w tym również poza granicami kraju, wyglądało dramatycznie z racji niedostatecznego przygotowania organisty do tego zawodu. Zawierała taką oto treść: „Na drzwiach kościoła w Nivelles (Belgia) wywieszono zawiadomienie o tematyce kolejnego kazania niedzielnego: «Czy wiesz, co to jest piekło?» Pod spodem ktoś spośród wiernych dopisał: «Jeśli nie wiesz, to przyjdź i posłuchaj naszego organisty!»¹⁷.

Największą bolączką brata Edmunda był brak podręczników dla kandydatów na organistów. Postanowił więc napisać taki podręcznik i wraz z nim wydać już rozpoczęty śpiewnik liturgiczny, pomocny nie tylko w kształceniu, ale i w późniejszej pracy zawodowej. W 1985 roku podręcznik był gotowy, a rok później został wydany przez Wydawnictwo Pallotinum w Poznaniu. We wstępie tego podręcznika autor napisał: „Moja praca w czteroletnim Studium Organistowskim Diecezji Szczecińsko-Kamieńskiej ma przygotować kandydatów na dobrych organistów, a nie na wielkich muzyków. Studium to ma stanowić zaczątek umiłowania muzyki organowej, śpiewu chóralnego i propagowania zdobytej wiedzy w swoich parafiach (...). Spotykam się z powiedzeniami: «świetny muzyk, pięknie gra, a ludzie nie śpiewają, dlaczego?». Odpowiedź jest prosta: organista w czasie liturgii koncertuje, nawet rzekomo śpiewa pieśni, a ludzie — tylko słuchają (...). Organista podczas Mszy Św. nie może być wirtuozem, lecz ma pomagać wiernym w śpiewie...¹⁸.

Podręcznik zawiera 163 strony, w tym również bogatą bibliografię. Składa się z trzech części. W pierwszej wyróżniono trzydzieści cztery ponumerowane pozycje tematyczne, odnoszące się głównie do zagadnień z zakresu teorii muzyki. Zagadnienia te obejmują m.in. kompendium wiedzy z zasad muzyki oraz harmonii, w tym również przykłady ćwiczeń harmoniczných opartych na wybranych pieśniach liturgicznych. W drugiej zaś (trzydzieści cztery pozycje tematyczne) — autor zwraca uwagę na poprawność gry podczas Mszy świętej. „Każdy organista — jak zauważa — powinien pamiętać, aby organy ludzi prowadziły (o jedną sekundę do przodu), a nie ludzie — organy¹⁹. Następnie przedstawia *Proprium de tempore* (wybór odpowiednich pieśni stosowanych podczas całego roku liturgicznego) oraz przykłady nabożeństw i odpowiedzi do mszy we wszystkich tonacjach. Pod koniec tej części zwraca też uwagę na zasadność prowadzenia przez organistę chóru parafialnego, przedstawia nawet konspekt lekcji obejmu-

¹⁷ [bn], *Co to jest piekło?*, Kurier Szczeciński z 19 stycznia 1977.

¹⁸ E. Sobiś, *Podręcznik dla organistów*, Pallotinum, Poznań 1986, s. 2.

¹⁹ Tamże, s. 75.

jącej zagadnienia metodyczne na temat prowadzenia chóru i jego roli w życiu parafii²⁰.

Z kolei w trzeciej części podręcznika (piętnaście pozycji tematycznych) brat Edmund wypukła osobę organisty, w tym jego rangę w propagowaniu muzyki sakralnej w społeczności parafialnej. Na początku tej części stawia pytanie o to, jaki powinien być organista. Odpowiedź na nie, uzyskuje w artykule Grzegorza Polaka *Było organistów wielu*, zamieszczonym w dzienniku katolickim „Słowo Powszechne” (5 kwietnia 1980).

We wspomnianym artykule Polak pisze m.in.: „Organista kościelny. Jakże piękny i zaszczytny to zawód, od wieków cieszący się wielką rangą i uznaniem. Toż to sam wielki Jan Sebastian, wierny swojemu przekonaniu, że muzyka jest darem Bożym i narzędziem mającym służyć przede wszystkim Jego chwale, grał jako organista w kilku niemieckich kościołach”²¹. W kolejnym fragmencie Polak przedstawia wypowiedzi organistów (Stanisław Lewandowski z kościoła księży saletynów w Krakowie, Wiktor Łyjak z kościoła Św. Krzyża w Warszawie, prof. Feliks Rączkowski) na temat zawodu organisty i jego roli w życiu parafii. Niemal wszyscy rozmówcy Grzegorza Polaka byli jednomyślni w twierdzeniu, że organista powinien czuć wewnętrzne umiłowanie tego zawodu oraz że powinien być przekonany, że jest człowiekiem bardzo potrzebnym w parafii. Jego osobowość zaś cechować winno duże poczucie godności osobistej i powagi, bo organista to pionier kultury muzycznej w parafii.

Ostatni fragment artykułu — poświęcony kształceniu organistów i roli diecezjalnych kursów organistowskich — wypełnia wypowiedź prof. Feliksa Rączkowskiego, który m.in. zauważa, że: „Obecnie z wykształceniem organistów jest znacznie gorzej. Nauka na kursach diecezjalnych trwa zbyt krótko, gdyż, moim zdaniem, kształcenie organisty w zakresie średnim powinno trwać co najmniej 5 lat (...). Osobiście poprawę tej sytuacji widziałbym w utworzeniu szkoły podobnej do tej, jaka była w Przemyślu”²².

W omawianej części podręcznika, obok tematyki związanej z osobą organisty, Sobiś podejmuje również zagadnienia dotyczące bogactwa harmonii w kontekście zarówno własnych opracowań, jak i opracowań wykładowców studium. Wśród nich są incipity 4-głosowych pieśni liturgicznych, preludium organowych i opracowań pieśni chóralnych.

Niemal w tym samym czasie — jak to już zostało wspomniane — został wydany Diecezjalny Śpiewnik Liturgiczny. We wstępie, jego autor, brat Edmund Sobiś, napisał m.in.: „Znając kłopoty młodych organistów w zakresie doboru pieśni podczas Mszy Świętej postanowiłem opracować taki śpiewnik, w którym będą podane pieśni na wszystkie niedziele i święta oraz ważniejsze uroczystości

²⁰ Por. tamże, s. 106–113.

²¹ Cyt. za: tamże, s. 114–115.

²² Tamże, s. 115.

w ciągu roku kościelnego (...). Wszystkie te pieśni opracowałem zgodnie z przepisami, jakie zatwierdził Episkopat Polski w dniu 3.III.1967 roku i 20.VI.1969 roku²³.

W śpiewniku wyróżniono cztery części. W części pierwszej przedstawiono części stałe Mszy św. z podziałem na kolejne zestawy: A, B, C, D i E. W każdym zestawie opatrzone teksty słowne odrębnymi liniami melodycznymi. W drugiej zaś przedstawiono pieśni na cały rok liturgiczny, a w trzeciej — opracowania nabożeństw (Nieszpory, Gorzkie żale, Anioł Pański, wystawienie Najświętszego Sakramentu i Litania). Czwartą część śpiewnika wypełniają dodatki: dodatek I — nowe opracowania pieśni kościelnych i dodatek II — dwadzieścia piosenek religijnych, których nie należy śpiewać w czasie Mszy świętej. Całość obejmuje 143 strony, w tym również spis rzeczowy (s. 139–143) i bibliografię (s. 138).

W latach 1989–1998 studium mieściło się przy parafii pw. Św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Szczecinie-Klęskowie. Dyrektor studium i pracujący wykładowcy mieli wówczas do dyspozycji jedynie fisharmonię oraz organy elektryczne. A że „W naszym studium — jak zauważa jego dyrektor — uczymy nie tylko teorii i praktyki związanej z kościelną służbą organisty, ale także sztuki remontowania, a nawet budowy organów²⁴; dlatego też postanowił (1990) za zgodą Kurii Biskupiej Szczecińsko-Kamieńskiej zbudować w świątyni organy piszczałkowe, które służyłyby zarówno wiernym tej parafii, jak i słuchaczom studium. „Zebraliśmy z różnych kościołów Pomorza Zachodniego — wspomina Sobiś — złomowane części organów. Byli także anonimowi ofiarodawcy piszczałek, a nawet całych głosów, nie tylko z naszego województwa. Praca przy budowie organów pod kierunkiem bardzo zdolnego absolwenta naszego studium — Leona Śliwińskiego — trwała rok²⁵. „W ten sposób dowiedliśmy wszystkim — jak zauważa — że nawet w tak ciężkim gospodarczo okresie w naszej ojczyźnie, pozornie niemożliwe może stać się możliwe. Powstał nowy instrument — sześciogłosowe organy mechaniczne²⁶. Poświęcenia tego instrumentu dokonał Generał Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej ks. prof. dr Bogusław Nadolski z Poznania. Uroczystość miała miejsce 28 kwietnia 1991 roku. Podczas uroczystości „pierwszy recital organowy dali absolwenci i wykładowcy Studium Organistowskiego — Dariusz Buława i Marek Szemiel²⁷.

Zainteresowanie autora niniejszego opracowania osobą brata Edmunda Sobisia wynika z następujących faktów: po pierwsze, w roku 1985 ukończył on Diecezjalne Studium Organistowskie w Szczecinie, a w latach 1991–1993 był wykładowcą tego studium. Wielokrotnie koncertował również na organach

²³ E. Sobiś, *Diecezjalny Śpiewnik Liturgiczny*, Kuria Biskupia Szczecińsko-Kamieńska, Szczecin 1984, s. 1.

²⁴ B. Nowak, *Sami zbudowali organy*, Kurier Szczeciński (1991)143, s. 5.

²⁵ Tenże, *Sami zbudowali organy*, Goniec Pomorski (1991)142, s. 5.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

zbudowanych przez brata Edmunda i absolwentów studium. Znał więc dobrze tego człowieka, darzył wielkim szacunkiem i wiele mu zawdzięcza.

Brat Sobiś cieszył się również wielkim szacunkiem wśród dzieci i młodzieży, bo to właśnie szczecińskie dzieci i młodzież szkolna wystąpiły o przyznanie bratu Edmundowi Orderu Uśmiechu. Każdego roku, podczas wakacji, wyjeżdżał ze swoimi „Słowikami” na wypoczynek górski, zapewniając im darmowy pobyt. „Tak jak Jezus Chrystus w czasie ziemskiego apostołowania umiłował dzieci — zwierza się brat Edmund — tak również ja w swoim posługiwaniu zakonnym kocham dzieci i młodzież, służąc im”²⁸. Potwierdzają to wypowiedzi samych chórzystów: „Nasz Brat, wędrując z nami — jak mówi Ania — nie szuka dla siebie lepszego miejsca czy wygod. Wszystkich nas traktuje z przyjacielską i ojcowską troską, stając się dla nas niekwestionowanym autorytetem moralnym”²⁹. Z kolei, o kilka lat starszy od Ani Janek dodaje: „Bratu Edmundowi udało się nas pozyskać poprzez serdeczne traktowanie młodych i umiejętne wsłuchiwanie się w nasze głosy (...). Mamy własną ponaddwudziestoosobową orkiestrę, która jest zapraszana na różne uroczystości religijne na całym Pomorzu”³⁰.

4. CZTERDZIEŚCI SZEŚĆ LAT SŁUŻBY DLA KOŚCIOŁA I ORGANISTÓW SZCZECIŃSKICH

Pomimo, iż oficjalna działalność Edmunda Sobisia w Diecezji Szczecińsko-Kamieńskiej ustała z rokiem 1998 (osiągnął wówczas wiek emerytalny) i jako Brat senior skierowany został do parafii pw. Chrystusa Króla Wszechświata w Stargardzie Szczecińskim, nie przestał on pomagać parafiom i organistom pracującym w tej diecezji. W swojej nowej parafii założył warsztat (Św. Józefa), by nadal budować i remontować organy. Na terenie tej parafii trwały jeszcze prace wykończeniowe przy budowie kościoła, dlatego też tymczasowo wykorzystywano do nabożeństw organy elektryczne. Edmund Sobiś, pomimo osiągniętego wieku emerytalnego, rozpoczął sporządzanie projektu przyszłych organów. Wraz z absolwentami Studium Organistowskiego, na których zawsze mógł liczyć, rozpoczął od podstaw budowę organów piszczałkowych. „Odwiedzam brata Edmunda — jak pisze Bogdan Nowak — w stargardzkiej parafii pw. Chrystusa Króla Wszechświata i zastaję go, jak zwykle, przy pracy — w czasie robót wieńczących budowę nowych 15-głosowych organów mechanicznych, które są dziełem jego oraz absolwentów Studium Organistowskiego (...)”³¹.

Poświęcenie nowych organów nastąpiło w Święto Muzyki Kościelnej, 22 listopada 2000. Poświęcenia dokonał misjonarz ks. mgr Tomasz Koszyk z Zię-

²⁸ B. Nowak, *Piękne i trwale dary jubileuszowe. Brat Edmund Sobiś kawalerem Orderu Uśmiechu*, Źródło (2001)5, s. 11.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

³¹ B. Nowak, *Powołanie zakonne zawdzięczam modlitwie mej matki...*

bic w asyście ks. prob. Józefa Dudziaka i miejscowych wikariuszy. „W czysto techniczno-muzycznej konstrukcji organów — wspominał brat Edmund — pomagali moi uczniowie ze Szczecina. Po ponad dwuletniej, cierpliwej pracy konstruktorskiej doprowadziliśmy do całkowitego wykonania 15-głosowych organów mechanicznych”³².

Dokładnie w dniu poświęcenia tych organów brat Edmund przekazał swoim wychowankom kolejny — opracowany przez siebie — podręcznik, tym razem zawierający niezbędne informacje i wskazówki dotyczące naprawy organów piszczałkowych — mechanicznych i pneumatycznych. We wstępie swojej pracy napisał: „Dobry organista powinien nie tylko dobrze grać, ale także znać całą budowę organów, aby — gdy zaistnieje potrzeba małej naprawy — mógł sam jej dokonać”³³.

Podręcznik składa się z dwóch części. W części pierwszej autor przedstawia budowę organów mechanicznych i pneumatycznych. Następnie sposoby zapobiegania usterkom i ich eliminowania wraz z elementarną wiedzą na temat strojenia tego typu organów. W drugiej zaś ukazuje poszczególne etapy budowy organów w Szczecinie-Kłęskowie i w Stargardzie Szczecińskim. Jako budowniczy tych instrumentów, szczegółowo przedstawia ważniejsze elementy (m.in. wiatrownice, klapy wiatrownicy, kontuar klawiatury i klawisze, trakturę, miechy, pompacz, dmuchawę i obudowę oraz przepustnicę), opatrując je ilustracjami. Na ostatnich stronach podręcznika znajduje się informacja o genezie powstania Diecezjalnego Studium Organistowskiego w Szczecinie oraz bibliografia. Całość zawiera 90 stron.

Ostatnimi organami, którymi się zajął brat Edmund, były organy znajdujące się w miejscowości Kolki (gmina Choszczno). Na prośbę swojego wychowanka — Wiesława Kieruzela z Choszczna (zachodniopomorskie) — przyjechał w maju 2005 roku do tej miejscowości, by uruchomić nieczynne od 60 lat organy. Jak później powiedział: „...były w opłakanym stanie. Nie było piszczałek, ponieważ, prawdopodobnie, je wykradziono. Mimo zniszczeń, postanowiliśmy je wyremontować i sami zrobić drewniane piszczałki”³⁴. W październiku 2005 roku organy zagrały podczas odpustu parafialnego, pomimo, iż nie wszystkie piszczałki były zainstalowane. „Musimy włożyć jeszcze wiele pracy — jak mówił — by doprowadzić ten instrument do doskonałości, ale na nabożeństwach mogą już grać. W najbliższym czasie wstawimy końcówki piszczałek”³⁵. Nie zdążył już jednak pracy dokończyć. „Będziemy kontynuowali jego pracę i skończymy dzie-

³² Tenże, *Piękne i trwałe dary jubileuszowe...*, s. 10.

³³ E. Sobiś, *Podręcznik dla organmistrzów*, Szczecin–Stargard Szczeciński 2000, s. 2.

³⁴ E. Lipińska, *Dokończy to ktoś inny...*, s. 1.

³⁵ Tamże.

ło naszego mistrza”³⁶ — powiedział Wiesław Kieruzel, który był słuchaczem Diecezjalnego Studium Organistowskiego w Szczecinie.

Brat Edmund Sobiś całe swoje życie poświęcił muzyce organowej i śpiewowi kościelnemu. Był to człowiek wielkiej pracowitości, dokładności i budującej konsekwencji. W czasie 46-letniej działalności wykształcił ponad dwustu organistów, którzy grają w kościołach w całej Polsce³⁷. Zbudował ze swoimi wychowankami organy w Szczecinie i w Stargardzie Szczecińskim, bo jak mówił: „Wiele świątyń nie ma organów, a jeśli są, to domagają się remontu i — jak dalej mówił — nie zapominajmy, że gra organowa towarzyszy nam w najważniejszych momentach życia, nie tylko w czasie mszy św., ale także podczas ślubu i pogrzebu. Organy wzruszają, radują, smucą, podkreślają wagę chwili (...)”³⁸.

Brat Edmund był człowiekiem zawsze dotrzymującym słowa, nie rozkazywał i nie krzyczał: „...miał w sobie jakąś charyzmę”³⁹, bo wszyscy go słuchali i także wtedy, gdy w Kołkach naprawiał organy, „Ludzie lgnęli do brata zakonnego”⁴⁰. Wszystkie dzieci i młodzież traktował z ojcowską troską, był dla nich prawdziwym przyjacielem i autorytetem, i właśnie dlatego został kawalerem Orderu Uśmiechu.

Autor niniejszego opracowania podziela troskę innego wychowanka brata Sobisia, Wiesława Kieruzela, który chce dokończyć dzieło swego mistrza i podążać tą samą drogą jako organista-organmistrz w swojej parafii w Choszczynie. Z takiej motywacji zrodził się ten artykuł, którego istotą było właśnie uwypuklenie dokonań brata Edmunda Sobisia na poszczególnych etapach jego działalności. Poprzez pracę i działalność stał się on niekwestionowanym wzorem do naśladowania dla wielu organistów i chórzystów oraz budowniczych organów w Diecezji Szczecińsko-Kamieńskiej.

EDMUND SOBIŚ: PROPAGATOR OF MUSIC IN THE DIOCESE OF SZCZECIN-KAMIEŃ IN THE YEARS 1959–2005

Summary

The article begins with a biographical note presenting the most important facts about the life and work of Edmund Sobiś. Then it goes on to show the way this lay brother and catechist had to go to become an organist, a choirmaster, and an organ-builder. Since the author of this article used to teach at the Diocesan Organist School in Szczecin, he knows some aspects of Sobiś's life from personal experience. The purpose of this article is to outline the 46 year-long work of the lay brother and his accomplishments in the Szczecin-Kamień diocese. During that period, he worked

³⁶ Taż, *Uczniowie dokończą dzieło mistrza*, Głos Szczeciński (2005)283, s. 4.

³⁷ Por. Taż, *Dokończy to ktoś inny...*, s. 1.

³⁸ B. Nowak, *Sami zbudowali organy*, Kurier Szczeciński, s. 5.

³⁹ E. Lipińska, *Dokończy to ktoś inny...*, s. 1.

⁴⁰ Tamże.

as an organist, ran the Diocesan Organist School in Szczecin, founded the “Smaragdowe Słowiki” (“Emerald Nightingales”) choir and a youth brass band, built an organ along with his students in Szczecin and Stargard Szczeciński, was a teacher and friend of children and adolescents. He was given a special award — the Order of the Smile. As a Knight of the Order of the Smile and a religious from the Society of Christ for Polish Migrants, he left behind the lasting results of his work crowned with a few publications. Through his work and activity he also became an example to many organists of his diocese.

Keywords: Brother Edmund Sobiś, Society of Christ for Polish Migrants, organist, Diocese of Szczecin-Kamień, Diocesan Organist Study, Order of the Smile

Nota o Autorze: mgr Marek Szemieli — ukończył studia w zakresie wychowania muzycznego w Akademii Muzycznej w Gdańsku (1992); w 2009 roku ukończył studia podyplomowe w zakresie teorii muzyki w UMFC. Zainteresowania naukowe koncentruje wokół problematyki polskiej muzyki współczesnej i warsztatu kompozytorskiego ze szczególnym uwzględnieniem twórczości kompozytorów działających na Pomorzu. Przygotowuje dysertację doktorską na temat życia i twórczości Henryka Hubertusa Jabłońskiego.

Słowa kluczowe: brat Edmund Sobiś, Towarzystwo Chrystusowe dla Polonii Zagranicznej, organista, Diecezja Szczecińsko-Kamieńska, Studium Organistowskie, Order Uśmiechu

SPRAWOZDANIA Z SEMINARIÓW SALEZJAŃSKICH

SEMINARE
t. 33 *2013* s. 399–422

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO W KRAKOWIE W ROKU SEMINARYJNYM 2011/2012

1. WPROWADZENIE

Rok akademicki 2011/2012 był czwartym z kolei rokiem wspólnej formacji teologicznej młodych salezjanów pochodzących ze wszystkich polskich inspektorii. Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie zwane Łosiówką stało się na salezjańskiej mapie Polski ważnym miejscem wymiany doświadczeń w realizacji charyzmatu Księdza Bosko w polskiej rzeczywistości. Doświadczenia salezjańskiego życia współbraci jednej inspektorii stają się udziałem i inspiracją dla innych. Cieszy fakt, że wspólne życie na Łosiówce przynosi owoce w postaci podtrzymywania relacji przyjaźni i współpracy pomiędzy współbraćmi, którzy — już jako kapłani — pracują w różnych inspektoriami.

Miniony rok przeżyliśmy we wspólnocie seminaryjnej w duchu łączności z całym Zgromadzeniem Salezjańskim przygotowującym się do przeżywania dwusetnej rocznicy urodzin naszego założyciela. Hasło *Ksiądz Bosko, źródło naszej charyzmatycznej tożsamości* inspirowało nas do podjęcia wysiłku, aby lepiej poznać jego życie i głębiej zrozumieć inspiracje jego apostołskiego działania. Naszą całoroczną pracę formacyjną wyznaczał nam opracowany wspólnie Program Życia Wspólnoty. Spojrzenie wstecz na przeżyty rok pozwala nam znaleźć powody to stwierdzenia, że był to rok udany, w którym zrealizowaliśmy dużo z wyznaczonych sobie celów i możemy znaleźć wiele powodów do satysfakcji zarówno w wymiarze życia wspólnotowego, jak i poszczególnych współbraci.

2. WSPÓLBRACIA WSPÓLNOTY FORMACYJNEJ

W roku akademickim 2011/2012 dyrektorem wspólnoty WSDTS w Krakowie był ks. dr Wojciech Krawczyk. Wraz z nim zarząd seminarium i radę domu tworzyli: ks. dr Dariusz Kozłowski (wikariusz dyrektora), ks. dr Robert Bieleń (rektor kaplicy p.w. MB Wspomożenia Wiernych), ks. Rafał Burnicki (katecheta), ks. Janusz Kasza (ekonom, administrator) i ks. Stanisław Oskwarek (prorektor ds. studiów). Ponadto wspólnotę zakonno-seminaryjną współtworzyli: ks. Dariusz Porzucek (kierownik biblioteki), ks. Henryk Badura (spowiednik), ks. Jan Krawiec (emerytowany wykładowca prawa kanonicznego) i ks. Jan Wilkołek (emerytowany nauczyciel języka łacińskiego) oraz 49 alumnów: 8 na trzecim kursie, 17 na czwartym, 14 na piątym i 10 diakonów na kursie szóstym.

3. WAŻNIEJSZE WYDARZENIA MINIONEGO ROKU SEMINARYJNEGO

Inauguracja roku akademickiego odbyła się 1 października w gmachu WSDTS w Krakowie. Uroczystej Mszy Świętej koncelebrowanej przewodniczył Radca Generalny Regionu Europa Północ, ks. dr Marek Chrzan. Podczas uroczystej Eucharystii ks. inspektor Dariusz Bartocha przekazał wspólnocie seminaryjnej relikwie bł. Ojca Świętego Jana Pawła II. Po Eucharystii w auli seminaryjnej miała miejsce oficjalna część inauguracji nowego roku akademickiego, na którą złożyło się powitanie przez rektora seminarium przybyłych gości, sprawozdanie rektorskie, oraz wykład inauguracyjny przygotowany i wygłoszony przez ks. prof. Kazimierza Panusia pt. *Jak przekazywać Słowo Boże światu, który stawia mu coraz większy opór?* Oficjalną część inauguracji zakończyły wystąpienia zaproszonych gości. Uroczystość rozpoczęcia nowego roku akademickiego zaszczylił swoją obecnością przedstawiciel Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie ks. dr hab. Wojciech Zyzak.

W dniach od 1 do 5 października alumni naszego seminarium uczestniczyli w II Światowym Kongresie Bożego Miłosierdzia w Krakowie. Kongres zorganizowany pod hasłem *Miłosierdzie źródłem nadziei* zgromadził około dwóch tysięcy uczestników z niemal 70 krajów całego świata.

W dniu 8 października 2011 r. wspólnota WSDTS w Krakowie wzięła udział w VII Pieszej Pielgrzymce Śladami Karola Wojtyły Robotnika. Pielgrzymka ta jest organizowana corocznie dla upamiętnienia młodzieńczego okresu jego życia, przeżytego w parafii salezjańskiej na Dębnikach. Trasa pielgrzymki pokrywała się niemal w całości z drogą, którą codziennie przemierzał Karol Wojtyła z Dębnik do Borku Fałęckiego, gdzie znajdowały się zakłady „Solvay”.

Również 8 października 2011 r. na terenie Seminarium Salezjańskiego w Krakowie odbyły się Międzyseminaryjne Mistrzostwa Polski w Kolarstwie. Zawody zostały przygotowane i przeprowadzone przez grupę alumnow naszego seminarium.

W dniach 18 i 19 listopada 2011 r. wspólnota WSDTS w Krakowie wzięła udział w uroczystości nadania tytułu *doktora honoris causa* Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Przełożonemu Generalnego Towarzystwa Salezjańskiego, ks. Pasqualowi Chavezowi. Ważnym punktem programu tej uroczystości była międzynarodowa konferencja naukowa poświęcona metodzie wychowawczej św. Jana Bosko, zatytułowana: *Drogowskazy wychowania. Wychowywać dobrych chrześcijan i uczciwych obywateli*.

W grudniu 2011 r. seminaryjny chór *Canticum* dokonał historycznego nagrania pierwszej płyty z utworami ze swojego repertuaru. Płyta ta została dołączona jako upominek do życzeń rozsyłanych z okazji Świąt Bożego Narodzenia do darczyńców naszego seminarium.

W dniach 12 i 13 grudnia 2011 r. Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie przeżywało wizytację komisji afiliacyjnej z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Księża wizytatorzy bardzo wysoko ocenili poziom prowadzonych w seminarium wykładów i ćwiczeń, zasoby seminaryjnej biblioteki i czytelnicy oraz wyrazili uznanie za jakość wyposażenia sal, w których prowadzone są zajęcia dydaktyczne.

W dniach od 26 lutego do 1 marca 2012 Radca Generalny ks. Vaclav Klement przeprowadził w WSDTS w Krakowie wizytację nadzwyczajną. W protokole powizytacyjnym zwrócił uwagę na konieczność łączenia procesu formacyjnego w salezjańskim seminarium z aktualną sytuacją Zgromadzenia znaczącą troską o zachowanie charyzmatu ks. Bosko w krajach Europy. Wiąże się to z otwartością na poznawanie kultury innych narodów i poznawanie języków obcych.

Ważnym wydarzeniem minionego roku było podpisane 14 marca 2012 r. nowego porozumienia o współpracy WSDTS z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Na mocy tego porozumienia alumni naszego seminarium stali się pełnoprawnymi studentami Uniwersytetu Papieskiego. Podpisanie porozumienia otwiera również możliwości pogłębienia współpracy w różnych sektorach formacji intelektualnej.

W dniu 17 marca 2012 r. wspólnota WSDTS w Krakowie obchodziła Dzień Wdzięczności. W murach naszego seminarium gościliśmy naszych rodziców, rodzeństwo i przyjaciół.

W dniach od 28 kwietnia do 3 maja 2012 r. alumni WSDTS byli zaangażowani w przygotowanie i przeprowadzenie XXII Światowych Igrzysk Młodzieży Salezjańskiej w Krakowie. Uczestniczyło w nich ponad 1300 młodych sportowców z 11 krajów.

4. ŚWIĘCENIA I POSŁUGI

Dzień 19 maja 2012 r. był dla salezjańskiej Polski dniem święceń kapłańskich. Diakoni kończący swoją formację w WSDTS w Krakowie przyjęli święcenia kapłańskie w swoich macierzystych inspektoriatach.

Diakoni z inspektorii wrocławskiej: Mariusz Jawny, Dawid Nowak, Adam Piaskowski i Marcin Tyszkiewicz, otrzymali święcenia kapłańskie w Twardogórze z rąk ks. bpa Stanisława Napierały. Diakon Dariusz Skowron z inspektorii warszawskiej przyjął święcenia kapłańskie w Łodzi z rąk ks. bpa Ireneusza Pękalskiego. Inspektoria pilska zorganizowała święcenia kapłańskie dla swoich diakonów: Michała Jacha, Mariusza Kulpy i Bartłomieja Przybylskiego w Łądzie nad Wartą. Uroczystości przewodniczył Metropolita Gnieźnieński, Prymas Polski, ks. abp Józef Kowalczyk. Diakon Łukasz Krysmalski z inspektorii krakowskiej otrzymał święcenia kapłańskie w Szczyrku z rąk Rektora Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego, ks. bpa Enrico Dal Covolo SDB.

W dniu 23 czerwca 14 alumnów WSDTS w Krakowie przyjęło święcenia diakonatu. Uroczystość święceń odbyła się w kościele pod wezwaniem św. Stanisława Kostki na krakowskich Dębnikach. Ceremonii święceń przewodniczył ks. bp Damian Muskus, biskup pomocniczy archidiecezji krakowskiej.

W Uroczystość Niepokalanego Poczęcia Maryi Panny, dnia 8 grudnia 2011 r., szesnastu współbraci ze wspólnoty WSDTS w Krakowie otrzymało posługę akolitu. Posługę lektoratu w dniu 17 marca 2012 r. przyjęło dziesięciu współbraci.

5. PERSONEL DYDAKTYCZNY WSDTS

W roku sprawozdawczym funkcję rektora pełnił ks. dr Wojciech Krawczyk, wspierany w organizacji zajęć dydaktycznych przez ks. Stanisława Oskwarka pełniącego funkcję prorektora ds. studiów.

Personel dydaktyczny w roku akademickim 2011/2012 tworzyło 42 wykładowców: 32 spośród nich to salezjanie; 4 wykładowców to osoby duchowne przynależące do diecezji bądź do innych zakonów, pozostałe 6 osób to wykładowcy świeccy. Spośród wykładowców, 12 posiadało status samodzielnych pracowników naukowych, 21 wykładowców było doktorami, pozostali wykładowcy posiadali magisteria specjalistyczne.

6. STUDIA

Bardzo ważnym wydarzeniem minionego roku było podpisane 14 marca 2012 r. nowej umowy o współpracy WSDTS z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Umowa w nowym brzmieniu otwiera możliwości jeszcze ściślejszej współpracy pomiędzy dwoma uczelniami na wielu płaszczyznach.

W roku sprawozdawczym pięciu salezjanów było etatowymi pracownikami dydaktycznymi i naukowymi UPJPII:

ks. dr hab. W. Życiński, prof. UPJPII,

ks. dr hab. T. Biesaga, prof. UPJPII,

ks. dr hab. J. Mączka, prof. UPJPII, dziekan wydziału filozoficznego,

ks. dr S. Jędrzejewski,

ks. dr Roman Mazur.

Dwóch wykładowców UPJPII było bezpośrednio zaangażowanych w proces formacji w naszym seminarium, poprzez prowadzenie zajęć dydaktycznych:

ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś,

o. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap,

Nasza wspólnota czynnie włączała się w życie Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II poprzez udział w seminariach naukowych i magisterskich oraz innych wydarzeniach naukowych i kulturalnych organizowanych przez Wspólnotę Uniwersytecką. Rektor WSDTS brał udział w Radach Wydziału Teologicznego UPJP2. Studenci i wychowawcy seminarium uczestniczyli we wszystkich ważniejszych wydarzeniach akademickich UPJPII: w dorocznej pielgrzymce studentów do Kalwarii Zebrzydowskiej, w uroczystości inauguracji roku akademickiego, mszy św. za zmarłych pracowników uczelni krakowskich.

Studia przebiegały zgodnie z programem opartym o *Ratio Studiorum pro Polonia*, wytycznymi UPJPII oraz założeniami *Formacji Salezjanów ks. Bosko* przedstawionymi w dokumentach Zgromadzenia.

Rok akademicki obejmował w sumie 139 dni wykładowych (67 — pierwszy semestr, 72 — drugi semestr). Liczba ta została powiększona o sześć dni zajęć zorganizowanych w ramach konwersatoriów i warsztatów dla wszystkich kursów.

W minionym roku akademickim prowadzono 9 seminariów naukowych w zakresie 9 przedmiotów:

Teologia biblijna — ks. dr Roman Mazur; ks. dr Sylwester Jędrzejewski; ks. dr Ryszard Kempiak;

Teologia dogmatyczna — ks. dr hab. prof. UPJPII Wojciech Życiński; ks. dr D. Kozłowski;

Teologia moralna — ks. dr hab. prof. KUL Jerzy Gocko; ks. dr hab. prof. UPJPII Tadeusz Biesaga (bioetyka);

Teologia pastoralna — ks. dr Robert Bieleń;

Katolicka Nauka Społeczna — ks. dr hab. prof. UKSW Jarosław Koral; ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski;

Katechetyka — ks. dr hab. prof. UKSW Kazimierz Misiaszek;

Liturgika — ks. dr Jan Rusiecki;

Prawo kanoniczne — ks. dr hab. prof. UKSW Henryk Stawniak;

Historia Kościoła — ks. dr hab. Jan Pietrzykowski.

Dnia 23 lutego 2012 r., w gmachu naszego seminarium odbyła się obrona prac magisterskich. Przed komisją egzaminacyjną stanęło dziesięciu współbraci. Wszyscy uzyskali tytuł magistra.

7. SYMPOZJA, KURSY I SZKOLENIA

Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie wraz z Salezjańskim Centrum Edukacyjnym było współorganizatorem kilku sympozjów, kursów i szkoleń przeznaczonych dla osób duchownych i świeckich. Dla nauczycieli i wychowawców w dniu 10 grudnia 2011 r. zostało zorganizowane sympozjum pod tytułem *Szkola rodzina, spróbujmy iść razem*. Dla katechetów w dniu 21 kwietnia 2012r. zorganizowano wykłady i warsztaty poświęcone wykorzystaniu w pracy katechetycznej metod aktywizujących. WSDTS współorganizowało również dwie sesje zajęć dla księży kwinkwenistów z inspektorii wrocławskiej i krakowskiej, w dniach od 9 do 10 grudnia 2011 r. i od 19 do 21 kwietnia 2012 r. Sesje poświęcone były tematyce związanej z posługą sakramentu pojednania i z kierownictwem duchowym.

W roku akademickim 2011/2012, w ramach konwersatoriów, zostały przeprowadzone w dwóch seriach zajęcia psychologiczne dla alumnów kursu III. Alumni pozostałych kursów wzięli

udział w warsztatach homiletycznych mających na celu przygotowanie rekolekcji wielkopostnych. Warsztaty te również odbyły się w dwóch seriach.

Ponadto, delegacje alumnów WSDTS brały udział w licznych sympozjach i sesjach naukowych organizowanych przez różne uczelnie i seminaria duchowne na terenie całego kraju.

8. FORMACJA SEMINARYJNA

Zgodnie z dokumentami Kościoła i Zgromadzenia proces przygotowania do przyjęcia święceń kapłańskich i obowiązków wypływających z realizacji misji salezjańskiej obejmuje, obok wymiaru intelektualnego, również wymiar dojrzałości osobowej, wymiar duchowy oraz wymiar pastoralny. Cele formacji w poszczególnych wymiarach są określone w dokumentach Kościoła i Zgromadzenia, a ich specyfikacja następuje poprzez opracowanie Programu Życia Wspólnoty. W minionym roku wyznaczaliśmy następujące cele formacyjne:

a. Wymiar dojrzałości osobowej

Wyznaczone w Programie Życia Wspólnoty cele w tym wymiarze dotyczyły przede wszystkim przyjęcia większej odpowiedzialności za formację ze strony alumnów oraz zaangażowanie w budowanie braterskiej wspólnoty. Kontynuowaliśmy wyznaczoną już w poprzednich latach drogę nabywania umiejętności rozwiązywania problemów i konfliktów poprzez efektywny dialog. Ponadto dokładaliśmy starań, aby dobrze przygotować i przeżyć spotkania wspólnotowe, które budują jedność poprzez pogłębienie braterskich relacji.

b. Wymiar duchowy

W wymiarze życia duchowego, inspirowani przez hasło roku *Książd Bosko, źródło naszej charyzmatycznej tożsamości* i przygotowanie do dwusetnej rocznicy urodzin św. Jana Bosko, staraliśmy się lepiej poznać historię życia naszego Założyciela. Inspiracją do podejmowanych przez Jana Bosko działań wychowawczo-duszpasterskich była konkretna sytuacja. Lepsze poznanie okoliczności zewnętrznych, w którym przyszło pracować Wychowawcy z Turynu pozwala odkrywać jego motywacje i założenia, które leżą u podstaw jego metody wychowawczej.

Wyznaczony przez nas cel realizowaliśmy poprzez odpowiedni dobór lektur na czytanie duchowe, dobrze przygotowaną i przeżywą liturgię świąt salezjańskich, poprzez wzajemne rozmowy na temat dokumentów Zgromadzenia podczas pracy w małych grupach. Troska o życie duchowe znalazła swój wyraz w codziennej modlitwie osobistej oraz w podejmowaniu wspólnotowych inicjatyw dotyczących życia duchowego, takich jak animacja grupy modlitewnej, adoracje Najświętszego Sakramentu, animacja liturgiczna.

c. Formacja pastoralna

Nabieranie praktycznych umiejętności realizacji zadań duszpastersko-wychowawczych stanowi bardzo ważny cel kształcenia seminaryjnego. Wyrazem troski o jakość formacji w tym wymiarze było opracowanie przez Kuratorium naszego seminarium nowego programu przygotowania pastoralnego. Program ten zakłada odbywanie praktyk duszpasterskich w następujących formach:

- ćwiczenia i praktyki objęte programem studiów w ramach przedmiotów pastoralnych;
- praktyki wakacyjne przeżywane we wspólnotach lokalnych;
- stałe bądź okazjonalne zaangażowania pastoralne w ciągu roku.

W minionym roku akademickim wspólnota seminaryjna przygotowała i wystawiła na scenie spektakl *Misterium Męki Pańskiej*. Alumni wystąpili w trzynastu przedstawieniach, które obejrzało blisko 3700 widzów.

W celu zapewnienia łączności z macierzystymi inspektoriami, nasi alumni uczestniczyli w przygotowaniu i przeprowadzeniu na terenie swoich inspektorii różnych akcji młodzieżowych.

Wśród nich należy wymienić majowe święta młodości oraz dni skupienia dedykowane chłopcom okazującym zainteresowanie powołaniem zakonnym i kapłańskim.

Z okazji niedziel powołaniowych diakoni i alumni przygotowali tematyczne kazania oraz spotkania w grupach młodzieżowych. Spotkania te zostały zorganizowane w parafiach na terenie inspektorii krakowskiej i wrocławskiej.

Wzorem ubiegłego roku nasi współbracia przygotowali program Uroczystości Księdza Bosko przeżywanej razem z młodzieżą. Młodzież ta pochodziła z różnych grup duszpasterstwa salezjańskiego działających na terenie Krakowa. U podstaw tej inicjatywy leży animacja młodych ludzi, by pobudzić ich do zaprezentowania posiadanych i rozwijanych zdolności z zakresu muzyki, śpiewu, tańca i teatru. Przeżywanie w ten sposób Uroczystości Księdza Bosko pozwala młodzieży doświadczyć klimatu święta wpisanego w naszą salezjańską duchowość młodzieżową. Ta propozycja znalazła duże uznanie wśród młodych

W okresie Wielkiego Tygodnia nasi alumni przeprowadzili kilka serii rekolekcji szkolnych dla dzieci i młodzieży. Rekolekcje te przygotowane w kilkusobowych zespołach pozwalają młodzieży zaproponować bardzo bogaty program rekolekcji, na który — oprócz nabożeństw i konferencji — składają się również inicjatywy o charakterze kulturalno-sportowym.

9. BIBLIOTEKA

Rok akademicki 2011/2012 przyniósł istotne zmiany w dotychczasowym sposobie funkcjonowania naszej seminaryjnej biblioteki. Zmiany te dotyczyły przede wszystkim systemu komputerowego wykorzystywanego w jej prowadzeniu. Podjęte działania pozwoliły na osiągnięcie nowoczesnych standardów jakości zapewniających możliwość współpracy z innymi bibliotekami nie tylko z terenu naszego kraju, ale również z zagranicy. Aby osiągnąć ten cel, pracownicy biblioteki musieli sprostać wyzwaniu opanowania odmiennego sposobu katalogowania książek. W szczególności dotyczyło to prac związanych ze zmianą formatu ich opisywania. Wymagało to odbycia przez nich specjalistycznych szkoleń umożliwiających przejście z dotychczasowego formatu na uniwersalny system Marc 21. Szkolenia takie odbyły się w Bibliotece Narodowej w Warszawie. Uczestniczyli w nich ks. Dariusz Porzucek i p. Anna Zadora. W najbliższej przyszłości zaowocuje to znacznym przyspieszeniem katalogowania zbiorów.

Rozpoczęto już samodzielne katalogowanie książek w nowym formacie. Dokonano też konwersji całej dotychczasowej bazy do nowego formatu Marc 21.

W tym roku zakończono również opracowanie książek ze zbiorów ks. prof. Ryszarda Rubinkiewicza w ilości 1413 woluminów. W okresie wakacyjnym przy dużym zaangażowaniu alumnów dokonano bardzo dużej pracy w zakresie konserwacji zbiorów. Opieczętowano i oklejono około 4500 książek. Ciągłe trwają prace związane z kompletowaniem i przenoszeniem zbioru do czytelnicy.

Aktualny stan w bazach katalogu elektronicznego to 90 000 rekordów. Biblioteka posiada jeszcze ok. 80 000 książek nieujętych w katalogu elektronicznym. W czytelnicy znajduje się około 200 czasopism w wolnym dostępie. Obecnie prenumerata czasopism obejmuje około stu tytułów.

10. ADMINISTRACJA WSDTS

Aby zapewnić funkcjonowanie WSDTS potrzebne jest zaangażowanie wielu ludzi również w utrzymanie struktury materialnej. Administrację WSDTS prowadził ks. Janusz Kasza. W WSDTS zatrudnionych było 13 pracowników oraz jedna wolontariuszka.

Do najważniejszych inwestycji minionego roku należy zaliczyć:

- zamontowanie solarów i przebudowę kotłowni;
- odnowienie domowej kaplicy;

- modernizację serwerowni;
- zamontowanie w salach wykładowych dwóch tablic multimedialnych;
- położenie nowego łącza internetowego;

11. ZAKOŃCZENIE

Spojrzenie w przeszłość pomaga zauważyć, że małe kryształki dobra dnia codziennego układają się w piękne mozaiki, które cieszą i dają powód do zadowolenia. Zdajemy sobie sprawę z tego, że jest to owoc nie tylko naszego zaangażowania, ale pracy wielu życzliwych nam osób, które ubogacają nasze życie różnymi darami duchowymi i materialnymi. Świadomość daru rodzi postawę wdzięczności, dlatego w tym miejscu pragnę podziękować wszystkim, którzy w jakikolwiek sposób wspierają nasze seminarium.

Na ręce księży inspektorów składam podziękowanie wszystkim współbraciom Salezjanom, pracującym w zarządach inspektorii i na placówkach za niezliczone wyrazy troski o nasz dom formacyjny.

Dziękuję wszystkim profesorom i wykładowcom za trud pracy dydaktycznej i troskę o zapewnienie jej jak najlepszej jakości. Dziękuję wszystkim pracownikom administracji, bez których ofiarnej pracy nie moglibyśmy realizować naszych celów. Dziękuję darczyńcom, którzy wspierają nas w wymiarze duchowym i materialnym swoimi darami serca.

Na koniec wyrażam wdzięczność Bogu, dzięki któremu żyjemy i dla którego istniejemy, za Jego dobroć, błogosławieństwo i opatrzność. Niech Bóg w naszym życiu będzie uwielbiony!

Ks. Wojciech Krawczyk SDB
Rektor WSD TS, Kraków

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO W ŁĄDZIE NAD WARTĄ W ROKU SEMINARYJNYM 2011/2012

1. WPROWADZENIE

Seminarium duchowne to miejsce szczególne. Jego rola i zadania w kształtowaniu i formowaniu kandydatów do kapłaństwa są ściśle określone przez dokumenty Kościoła, który zawsze poświęcał wiele uwagi odpowiedniemu przygotowaniu przyszłych duszpasterzy, zarówno w sferze duchowej, jak i intelektualnej oraz pastoralnej. Właściwe odczytanie *znaków czasu*, a także umiejętność nawiązania właściwego dialogu ze środowiskami pracy duszpasterskiej, to warunek powodzenia realizacji misji Kościoła. Tak więc dobre przygotowanie kapłanów to sprawa oczywista i niezbędna, ponieważ od nich zależy jakość i poziom życia duchowego wiernych, którzy oczekują od kapłana świadectwa życia opartego na Bogu i Ewangelii. W takie zadania wpisuje się swoją działalnością Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą. W nim od 60 lat, w oparciu o zasady formacji kapłańskiej w Polsce (*Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*) oraz wytyczne Towarzystwa Salezjańskiego, realizuje się proces rozeznania, formacji duchowej, ugruntowania oraz kształcenia przyszłych duszpasterzy oraz nauczycieli dzieci i młodzieży zgodnie z charyzmatem św. Jana Bosko.

2. WSPÓLBRACIA WSPÓLNOTY FORMACYJNEJ

W roku akademickim 2011/2012 rektorem Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą był ks. dr Ryszard Sadowski. Wraz z nim zarząd seminarium i radę domu tworzyli: ks. dr Radosław Błaszczuk, ks. dr Mariusz Chamarczuk, ks. dr Wojciech Gretka, ks. mgr Mariusz Kowalski, ks. mgr Wojciech Lech, ks. mgr Piotr Przyborski i ks. mgr Mariusz Słomiński.

Ponadto wspólnotę zakonno-seminaryjną współtworzyli: ks. mgr Marek Babicz (wieloletni członek rady domu, wychowawca alumnów, a od września 2010 r. kierownik biblioteki seminaryjnej), ks. mgr Czesław Banach, ks. mgr Robert Dmochowski (ekonom salezjańskiej placówki opiekuńczo-wychowawczej „Dom Młodzieży” w Poznaniu), ks. mgr lic. Apoloniusz Domański, ks. Władysław Grochał (długoletni kierownik biblioteki), ks. Stanisław Jeziński (spowiednik), ks. mgr lic. Władysław Kołyszko (pracownik Ośrodka Duchowości Salezjańskiej w Łądzie, spowiednik alumnów i sióstr zakonnych oraz konferencjonista i rekolekcjonista), ks. dr Zenon Klawikowski (kierownik Ośrodka Duchowości Salezjańskiej w Łądzie), ks. mgr Józef Koszewnik, ks. mgr Bolesław Leciej (spowiednik i rekolekcjonista), ks. Tadeusz Piaskowski (proboszcz parafii pw. Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Kowalewie i spowiednik), ks. Władysław Zimnowodski (wieloletni kapelan sióstr urszulanek) i ks. mgr Jacek Żurawski (współpracownik ekonomy) oraz 17 kleryków na I kursie, 12 kleryków na II kursie, 11 kleryków na III kursie.

3. WAŻNIEJSZE WYDARZENIA MINIONEGO ROKU SEMINARYJNEGO

Inauguracja roku seminaryjnego 2011/2012 miała miejsce w Łądzie 24 września 2011 roku. Tradycyjnie rozpoczęła się ona w kościele parafialnym pw. NMP i św. Mikołaja od sprawowania uroczystej Eucharystii (której przewodniczył radca Rady Generalnej ks. dr Marek Chrzan), po której uczestnicy uroczystości zebrali się w Sali Opackiej.

Po przywitaniu gości przez Księdza Rektora i odczytaniu przez Prorektora ds. studiów sprawozdania z działalności WSD TS w Łądzie, przyszedł czas na wygłoszenie wykładu inauguracyjnego. Ponieważ inauguracja miała miejsce w roku obchodów 90. rocznicy przybycia salezjanów do Łądu, wykład został podzielony na trzy części: *Wspólnota i jej dom* — ks. dr J. Nowiński, *Dziela prowadzone w Łądzie* — ks. dr J. Wąsowicz, *Salezjanie z Łądu dla społeczności lokalnej* — ks. dr R. Sadowski. Po wykładach nastąpiła immatrykulacja alumnów I-go roku, której dokonał ks. Radca, wręczając indeksy WSD TS, a po niej głos zabrali: ks. Inspektor Alfred Leja oraz p. Arleta Pleśniak — wójt Gminy Łądek. Następnie słowo do zebranych skierował prof. Krzysztof Zanussi (biorący udział w cyklu koncertów muzyki klasycznej pt. *Tryptyk Łądzki*, zorganizowanych przez Filharmonię Poznańską w dn. 23–25.09), dzieląc się doświadczeniem pracy dydaktyczno-artystycznej oraz wyrażając radość z udziału w seminaryjnej uroczystości. Po jego wystąpieniu odczytano listy gratulacyjne przesłane z okazji inauguracji. Całość spotkania zakończono odśpiewaniem utworu *Gaudeamus igitur*.

Tradycją lat ubiegłych, w minionym roku przedstawiciele WSD TS w Łądzie wzięli udział w różnych inauguracjach obchodzonych w sąsiedzkich wyższych uczelniach kościelnych i świeckich. Były to: Wyższe Seminarium Duchowne w Gnieźnie, Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Bydgoskiej im. bł. bp. Michała Kozala, Wyższe Seminarium Duchowne Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny w Kazimierzu Biskupim, Wyższe Seminarium Duchowne Zgromadzenia Ducha Świętego im. bł. Ojca Jakuba Lavalą w Bydgoszczy, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Koninie oraz Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Wśród różnych inicjatyw podejmowanych na polu działalności edukacyjnej należy wymienić obchody Dnia Edukacji Narodowej 14 października, przeżywane szczególnie uroczystie wraz z Instytutem Pamięci Narodowej,

który przy współpracy z Archiwum Salezjańskim Inspektorii Pilskiej zorganizował konferencję pt. *Wierni do końca* — o Poznańskiej Piątce Męczenników II wojny światowej.

Święto Inspektorii św. Wojciecha obchodzone w Łądzie 21 kwietnia przeżywane było wraz z salezjanami, którzy świętowali srebrne i złote jubileusze pierwszej profesji zakonnej. Natomiast 28 maja w naszej wspólnocie obchodziliśmy uroczystość jubileuszy święceń kapłańskich salezjanów z inspektorii pilskiej i warszawskiej, którzy 25 i 50 lat temu przyjęli w Łądzie święcenia prezbiteratu. Do grona tych pierwszych należeli wówczas: Ks. Jarosław Dobkowski, ks. Kazimierz Gajowy, ks. Paweł Kacprzak, ks. Mirosław Król, ks. Feliks Łobos, ks. Edward Mackiewicz, ks. Stefan Makuracki, ks. Jan Niewęglowski, Ks. Krzysztof Owczarek, ks. Stanisław Rusiniak, ks. Mariusz Słomiński, ks. Jarosław Szadkowski, ks. Stanisław Szeszowski, ks. Józef Ślazyk, ks. Jan Walenciej, ks. Krzysztof Wilkos; 50-lecie świętowali: Ks. Marian Barzowski, ks. Antoni Gabrel, ks. Leon Grochalski, ks. Kazimierz Jarząbek, ks. Marian Juraś, ks. Franciszek Kamiński, ks. Edward Kołek, ks. Marian Lewko, ks. Zbigniew Malinowski, ks. Ignacy Pływaczyk, ks. Remigiusz Popowski, ks. Waław Rusinek, ks. Jerzy Rydzewski, ks. Tadeusz Rzeźnicki, ks. Waław Świerbiołek, ks. Stefan Tomaszewski, ks. Jacek Trochim, ks. Stanisław Trus, ks. Kazimierz Walczuk, ks. Zdzisław Weder, ks. Tadeusz Wrzosek, ks. Józef Żak. Eucharystii sprawowanej w intencji żyjących i zmarłych już jubilatów przewodniczył oraz kazanie wygłosił Inspektor warszawski ks. Sławomir Łubian, przy koncelebrze Inspektora ks. Marka Chmielewskiego oraz wszystkich jubilatów i salezjanów pracujących obecnie w Łądzie. W mszy św. wziął także udział posunięty mocno w latach ks. Stanisław Jezierski (obchodzący 76. rocznicę złożenia pierwszych ślubów zakonnych) — spowiednik, który był bezpośrednio zaangażowany w wychowanie i formację jubilatów. Podczas tej uroczystości ks. Zdzisław Weder odczytał wzruszający list ks. prof. Remigiusza Popowskiego (który z powodu ciężkiej choroby nie mógł niestety uczestniczyć w uroczystościach). W ciepłych słowach podzielił się w nim świadectwem kapłańskiego życia oraz cierpienia pełnego nadziei. Jako pamiątkę obchodzonego jubileuszu świętujący kapłani otrzymali błogosławieństwo od papieża Benedykta XVI.

Corocznym, ważnym wydarzeniem każdego wyższego seminarium duchownego są — wieńczące poszczególne etapy formacji seminaryjnej — posługi oraz święcenia diakonatu i prezbiteratu. W tym kontekście należy odnotować, że 19 maja 2012 roku abp Józef Kowalczyk, Metropolita Gnieźnieński, Prymas Polski, udzielił święceń prezbiteratu trzem diakonom, absolwentom naszego seminarium. Byli to: ks. Michał Jach SDB ze Szczecina, ks. Mariusz Kulpa SDB ze Szczecina i ks. Bartłomiej Przybylski SDB z Piły.

W czerwcowy kalendarz odbywających się w Łądzie imprez kulturalnych systematycznie wpisuje się Festiwal Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej. Jego ósma edycja odbyła się w dniach od 2 do 3 czerwca 2012 roku pod hasłem *Królowie i biskupi*. Zaproponowany bogaty program obejmujący dużą ilość prelekcji popularno-naukowych, filmów, koncertów, przedstawień, degustacji, a także średniowiecznych inscenizacji, gier i zabaw przyciągnął rzeszę sympatyków tego typu imprez oraz osoby poszukujące ciekawych form spędzania wolnego czasu.

4. ALUMNI I KADRA DYDAKTYCZNO-NAUKOWA ORAZ PERSONEL ADMINISTRACYJNO-PORZĄDKOWY

W roku akademickim 2011/2012 w WSD TS studia rozpoczęło 40 alumnów (I rok: 17, II rok: 12, III rok: 11). Formacja seminaryjna obejmowała cztery podstawowe wymiary: ludzki, duchowy, intelektualny i pastoralny. Specyfika tego ostatniego była wyznaczona charyzmatem salezjańskim, skoncentrowanym na apostołacie oraz edukacji dzieci i młodzieży.

Weryfikacji rozwoju w wymiarze ludzkim, intelektualnym, duchowym oraz pastoralnym służyły comiesięczne i kwartalne dni skupienia, doroczne rekolekcje, zebrania rady domu oraz skrutynia. Klerycy przygotowywali się do czekającej ich w przyszłości pracy duszpasterskiej i pedagogicznej, angażując się między innymi w działalność Oratorium i spotkania formacyjno-

-powołaniowie w ramach tzw. weekendów z Księdzem Bosko, a także poprzez tzw. wyjazdy powołaniowie do salezjańskich placówek w Polsce i za granicą (Berlin, Sztokholm). Niektórzy z nich udali się do Niemiec, Włoch i krajów byłego Związku Radzieckiego, gdzie w okresie wakacyjnym doskonalili znajomość języków obcych.

W roku akademickim 2011/2012 na kierunku filozoficznym zajęcia dydaktyczne prowadziło 23 wykładowców, w tym czterech posiadających stopień naukowy doktora habilitowanego: ks. Tadeusz Kołosowski UKSW (język łaciński), ks. Zbigniew Łepko (antropologia filozoficzna), ks. Janusz Mączka (filozofia przyrody) i ks. Jan Pietrzykowski UKSW (historia Kościoła). Zajęcia dydaktyczne prowadziło także dziesięciu wykładowców ze stopniem naukowym doktora: ks. Radosław Błaszczuk (liturgia, język włoski), ks. Dariusz Buksik (psychologia rozwoju), ks. Krzysztof Butowski (etyka, teoria poznania), ks. Marek T. Chmielewski (system prewencyjny), ks. Wojciech Gretka (metafizyka, historia filozofii starożytnej, średniowiecznej i renesansowej, wstęp do filozofii), ks. Kazimierz Gryzenia (historia filozofii nowożytnej i współczesnej), Ewa Matyba (fonetyka), ks. Ryszard Sadowski (proseminarium), ks. Dariusz Sztuk UKSW (język grecki), ks. Andrzej Wujek (historia filozofii średniowiecznej), a także dziewięć osób z dyplomem magistra: Marta Benk (piano), ks. Dariusz Dynak-Michalski (język łaciński), Mirosław Glazik (literatura chrześcijańska, teatr), ks. Stanisław Hajkowski (środki społecznego przekazu), ks. Mariusz Kowalski (muzyka kościelna, chór, orkiestra), Przemysław Kuchowicz (wychowanie fizyczne), Zbigniew Łuczak (język angielski), Eugeniusz Ochowiak (język niemiecki), ks. Jacek Żurawski (*urbanitas sacerdotalis*).

Seminarium to także osoby zatrudnione, aby tworzyć jego nieodzowne zaplecze socjalno-gospodarcze. Wymieniając je z imienia i nazwiska, wyraża się im wdzięczność za pracę dla dobra seminarium. Są to: Renata Ciubak, Henryk Dróbka, Jolanta Grzywińska, Iwona Kielichowska, Wiesława Kwiatkowska, Bogumiła Olejniczak, Henryk Smuškiewicz, Barbara Stogińska, dr Katarzyna Styka, Barbara Szcześniak, Anna Tomczak, Grzegorz Woźniak, Zenon Woźniak.

5. OTWARCIE NOWEGO KIERUNKU STUDIÓW

Rok akademicki 2011/2012 w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie otworzył nowy rozdział historii studiów. Dotychczasowy, filozoficzny profil postnowicjatu został wzbogacony o kolejny, trzeci rok dydaktyczny i poszerzony o możliwość podniesienia kompetencji naszych kandydatów do kapłaństwa w zakresie pedagogicznym. Konsultacje i rozeznawanie możliwości formalno-prawnych trwające od 2009 roku zostały zintensyfikowane w pierwszej połowie 2011 roku przez władze seminarium oraz uwieńczono podpisaniem umowy o współpracy w tym zakresie między inspektorem ks. dr. Markiem Chmielewskim a rektorem Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie ks. prof. Henrykiem Skorowskim. Podjęte ustalenia dały możliwość otwarcia w Łądzie nowego kierunku studiów, co oznacza, że część alumnów seminarium stała się studentami Wydziału Nauk Pedagogicznych UKSW w Warszawie. Podejmując studia niestacjonarne w zakresie pedagogiki resocjalizacyjnej i opiekuńczo-wychowawczej, alumni, równoległe z wymogami studiów seminaryjnych, realizują program studiów zgodny z wymogami Wydziału Nauk Pedagogicznych UKSW w Warszawie (przedmioty, ilość godzin wykładowych, ćwiczeń, seminariów oraz konwersatoriów). Skutkiem podjęcia tej cennej inicjatywy powinno być uzyskanie licencjatu na podjętym kierunku studiów. W tym celu zgromadzono profesjonalną kadrę dydaktyczną w liczbie 23 wykładowców ze środowisk uniwersyteckich z Warszawy, Krakowa, Poznania, Łodzi, Piły, Konina, w liczbie 8 profesorów, 14 doktorów, 4 magistrów prowadzących wykłady, ćwiczenia i konwersatoria z 33 specjalistycznych przedmiotów pedagogicznych. Należy także wymienić miejsca tegorocznych praktyk studenckich, które dzięki życzliwości wielu osób udało się z powodzeniem i dobrym skutkiem zrealizować. Odbyły się one m.in.: w Sądzie Rejonowym w Koninie i Słupcy, w Zakładzie Opiekuńczo-Lecznym Fundacji

„Światło” w Toruniu (na oddziale apalicznym), w Miejskim Ośrodku Pomocy Rodzinie w Szczecinie, w Poradni Psychologiczno-Pedagogicznej w Pile, w Zespole Placówek Wspierana Rodziny „Szansa” w Kosewie, w Katolickiej Placówce Opiekuńczo-Wychowawczej w Łące, w Młodzieżowym Ośrodku Wychowawczym w Trzcńcu i w Młodzieżowym Ośrodku Wychowawczym w Różanymstoku.

Pomysł dopełnienia dotychczasowych ogólnych studiów z zakresu pedagogiki o zagadnienia szczegółowe i specjalistyczne zrodził się z doświadczeń codziennych spotkań salezjanów z dziećmi i młodzieżą w placówkach wychowawczo-dydaktycznych. Miniony rok był próbą i wyzwaniem dla 11 alumnów, którzy roczny wysiłek sfinalizowali w dniu 25 czerwca, na Wydziale Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, gdzie odbył się (zdany pomyślnie przez wszystkich alumnów) egzamin licencjacki. Komisja egzaminacyjna wytypowała także dwie osoby do nagrody Rady Wydziału za przeprowadzone badania i opisanie ich w pracy licencjackiej.

6. BIBLIOTEKA I CZYTEL尼亚

W minionym roku akademickim do komputerowej bazy czytelników było zapisanych 1501 osób, z tej liczby książki wypożyczało 201 osób. Łącznie dokonały one wypożyczenia lub zwrotu książki 1530 razy. Ogółem czytelnikom wypożyczono 4050 książek. 45 osób korzystających z usług biblioteki oraz czytelnicy na miejscu otrzymały dostęp do 234 książek i 14 woluminów czasopism.

Stan księgozbioru w dniu 1 sierpnia 2012 roku wynosił 127.000 woluminów, czyli poprzez proces zmniejszania ilości duplikatów stan ten (w porównaniu z rokiem ubiegłym) zmniejszył się o 9300 książek. W omawianym okresie najwięcej książek ofiarowali bibliotece współpracownicy z Łomianek, Kawnic, Konina, Warszawy, z Inspektoratów pilskiego i wrocławskiego oraz osoby prywatne. Biblioteka zajmuje się także dystrybucją półrocznika Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego „Seminare”, który wysyłany jest do 50 bibliotek teologicznych, seminaryjnych i zakonnych. Dzięki temu łączka biblioteka otrzymuje w ramach wymiany międzybibliotecznej szereg wartościowych czasopism.

Napływ nowych egzemplarzy i brak miejsca w pomieszczeniach bibliotecznych zmusił personel biblioteki do podjęcia wysiłku zmniejszenia ilości dubletów poprzez przekazanie współpracownikom 540 książek, wymianę 100 egzemplarzy z innymi bibliotekami, sprzedaż 2500 woluminów do antykwarium. Także poprzez komputerową listę dyskusyjną zaproponowano 80-ciu bibliotekom teologicznym i seminaryjnym zrzeszonym w FIDES wybranie brakujących egzemplarzy z dubletów łączkich czasopism. Ogółem przekazano poniżej wymienionym bibliotekom ponad 2,5 tys. egzemplarzy czasopism (począwszy od miesięczników, kwartalników, półroczników i roczników). Najwięcej czasopism wybrały biblioteki: Białystok — Biblioteka WMSD; Łowicz — Biblioteka WSD; Kraków — Biblioteka WSD OO. Franciszkanów; Kraków — Biblioteka WSD TS; Olsztyn — Biblioteka WSD Hosianum; Poznań — Biblioteka Wydziału Teologicznego UAM; Warszawa — Biblioteka Bobolanum. Dzięki wyłożonej pracy personelu bibliotecznego udało się zmniejszyć ilość dubletów książek do stanu 30.450 woluminów.

W minionym roku akademickim rozszerzono program studiów o dodatkowy kierunek studiów. Zaistniała konieczność utworzenia nowego działu tematycznego. W tym celu od stycznia 2011 do sierpnia 2012 roku zakupiono 150 książek o tematyce pedagogicznej, psychologicznej i socjologicznej. Zostały również zaprenumerowane nowe tytuły czasopism: „Pracownik socjalny w terenie”, „Przegląd psychologiczny”, „Studia psychologiczne”, „Resocjalizacja Polska”, „Głos Pedagogiczny”, „Studia psychologiczne”, „Roczniki Pedagogiczne”, „Family forum — problemy współczesnej rodziny”, „Imago — czasopismo Fundacji Pro Humana Vita”, „Opieka-Wychowanie-Terapia”, „Terażniejszość-Człowiek-Edukacja”.

7. ZAKOŃCZENIE

Rok seminaryjno-akademicki 2011–2012 był czasem wyczerpanej pracy zarówno kadry wychowawczo-dydaktycznej, kleryków-studentów, jak i wszystkich innych osób tworzących wspólnotę seminaryjną. Włączając w tę wspólnotę wszystkie osoby życzliwe, zwłaszcza Towarzystwo Przyjaciół WSD TS w Łądzie, należy im wyrazić wdzięczność i uznanie za żywe zainteresowanie codziennym życiem naszego domu formacyjnego, poprzez konkretną, systematyczną i wszechstronną pomoc, zarówno modlitewną, jak i materialną.

Ks. Mariusz Chamarczuk SDB

SPRAWOZDANIA

KONFERENCJA MIĘDZYNARODOWA *POLITYKA RODZINNA W UNII EUROPEJSKIEJ* (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II — Lublin, 23 maja 2011 r.)

W dniu 23 maja 2011 roku w auli im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II odbyła się międzynarodowa konferencja poświęcona polityce rodzinnej w Unii Europejskiej. Została ona zorganizowana przez Katedrę Życia Społecznego Rodziny Instytutu Nauk o Rodzinie KUL. Konferencja była pokłosiem wizyty delegacji Instytutu Nauk o Rodzinie KUL w siedzibie Parlamentu Europejskiego w dniach 8–11 listopada 2010 r. na zaproszenie grupy posłów Parlamentu Europejskiego. Wizyta ta związana była z serią wykładów i spotkań poświęconych planom polityki unijnej wobec obszarów wiejskich w Polsce w latach 2014–2020. Przeprowadzone analizy doprowadziły do konstatacji, iż założenia wspomnianej polityki mogą doprowadzić do zubożenia znacznej części rodzin mieszkających w środowiskach wiejskich i pogłębiać przez to problem ich społecznego wykluczenia. Zagadnienie to stało się przedmiotem konferencji zorganizowanej w KUL przez uczestników wizyty w Parlamencie Europejskim — ks. prof. dr. hab. Jerzego Koperka i ks. dr. Włodzimierza Wieczorka.

Przybyłych do Auli Kardynała Stefana Wyszyńskiego uczestników i gości powitał Ks. prof. dr hab. Mirosław Kalinowski, Dziekan Wydziału Teologii KUL. Ukazując wagę podjętej tematyki, podkreślił znaczenie rodziny dla rozwoju społeczeństwa. Jako najmniejsza, lecz najważniejsza komórka życia społecznego rodzina powinna stanowić najważniejszy podmiot i przedmiot polityki państwa i Unii Europejskiej.

Konferencja podzielona została na dwie sesje oraz panel dyskusyjny z udziałem wszystkich prelegentów. Moderatorem pierwszej sesji oraz panelu dyskusyjnego był ks. prof. dr hab. Jerzy Koperka, a moderatorem drugiej sesji ks. dr Włodzimierz Wieczorek. W pierwszej sesji prelegenci skupili się na założeniach i możliwych efektach polityki unijnej dla rodzin ze środowisk wiejskich w latach 2014–2020. Druga sesja poświęcona została konkretnym rozwiązaniom polityki społecznej i ustawodawczej w krajach reprezentowanych przez prelegentów.

Pierwszą sesję rozpoczynał wykład, który zawierał treści przygotowane przez dr. Czesława Siekierskiego, Posła Parlamentu Europejskiego. Referat, który pod nieobecność Posła odczytał ks. mgr Piotr Hartkiewicz, został poświęcony *Strategii rozwoju wsi w polityce Unii Europejskiej (2014/20)*, ukazując jej szanse i zagrożenia dla rodziny. Autor referatu przedstawił szereg danych statystycznych, z których wynikało, że 14 milionów Polaków zajmujących się obecnie rolnictwem w blisko 2,5 mln gospodarstw rolnych całego kraju daje Polsce pierwsze miejsce wśród krajów Unii pod względem liczby mieszkańców wsi. Jednak postępująca industrializacja oraz rozwój techniki oznacza redukcję zatrudnienia w tym sektorze gospodarki. Liczba ludności zamieszkującej tereny wiejskie zmniejszyła się aż o 4,5 %, z 20% całej populacji do zaledwie 15,5%. Wynika to głównie z migracji do miast, ale także z powolnego procesu starzenia się społeczeństwa. Kultura wsi powoli podlega procesowi zamierania. Degraduje się wiejska infrastruktura i zanikają lokalne tradycje i obyczaje, co pociąga za sobą zmiany w mentalności mieszkańców wsi. Poseł PE zauważył,

iz polityka unijna, której istotnym elementem jest ograniczanie dofinansowania społeczności wiejskiej w latach 2014–2020, może spowodować znaczące zubożenie tej części społeczeństwa. Może to skutkować jeszcze większym rozwarstwieniem społecznym w Polsce i pauperyzacją dużej części mieszkańców wsi, która najbardziej dotknie dzieci i młodzież z tych środowisk.

Kolejny wykład wygłosił dr Marian Apostoł, poświęcając go możliwościom wykorzystania pomocowych instrumentów unijnych w środowiskach wiejskich. Prelegent ukazał obecny etap polityki w perspektywie dokonujących się zmian strukturalnych i społecznych w Europie. Zwrócił uwagę na wkład EWG w zrównanie standardów życia na polskiej wsi z obowiązującymi na Zachodzie. Realizowano to w rozmaitych projektach z początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia, zorientowanych na pomoc regionom szczególnie zaniedbanym, zwłaszcza w Polsce wschodniej. Miało to związek z planowanym przyjęciem Polski w strukturę Unii Europejskiej. Ważnym przedsięwzięciem okazał się program umożliwiający młodym kobietom kształcenie dla ich wygodniejszego życia w przyszłości. Następnie dr M. Apostoł, mający doświadczenie jako wojewoda małopolski, a obecnie wieloletni ekspert konsultantów funduszy europejskich w Parlamencie Europejskim, omówił aspekt administracyjno-prawny pozyskiwania środków unijnych przez rolników i organizacje rolnicze. Wskazał na Traktat Rzymski i Traktat Lizboński jako podstawę myślenia o poruszanych przez niego kwestiach. Podsumowując, prelegent przypomniał o projektach realizowanych w ramach polityki Unii Europejskiej, wskazał możliwości korzystania z nich oraz zachęcał do propagowania działań pomocowych Wspólnoty Europejskiej.

Merytorycznym uzupełnieniem tej części konferencji był wykład zatytułowany *Polityka rodzinna Unii Europejskiej — wyzwania i dylematy*, wygłoszony przez ks. prof. dr. hab. Jerzego Koperka, kierownika Katedry Życia Społecznego Rodziny. Osadził on treści polityki społecznej w kontekście rodziny. Podstawowe aspekty referatu obejmowały omówienie modelu europejskiej polityki rodzinnej; ochronę praw rodziny w Unii Europejskiej; prawodawstwo rodzinne w polityce wybranych państw członkowskich Unii Europejskiej; współczesne zagrożenia i nadzieje dla rozwoju rodziny.

Prelegent podkreślił, iż politykę rodzinną w UE cechują: po pierwsze, promowanie równych praw i obowiązków kobiet i mężczyzn w życiu rodzinnym, zawodowym i publicznym; po drugie, uznanie praw małżonków do decydowania o liczbie posiadanych dzieci i formie związku małżeńsko-rodzinnego; po trzecie, postulowanie, by obowiązki opiekuńczo-wychowawcze były bardziej równomiernie rozłożone między kobiety, mężczyzn, pracodawców i społeczeństwo. W tym kontekście podkreślono w referacie, iż model europejskiej polityki rodzinnej został oparty na dwóch przesłankach: po pierwsze, w Unii Europejskiej podkreśla się znaczenie rodziny dla wszechstronnego rozwoju i postępu społecznego; po drugie, przyjmuje się konieczność inwestowania w młode pokolenie jako warunek wzrostu gospodarczego w Europie.

W wystąpieniu zauważono, iż brak w prawie wspólnotowym działu w postaci prawa rodzinnego utrudnia ustalenie pojęcia rodziny, a co za tym idzie również zdefiniowanie i ochronę należnych jej praw w wymiarze podmiotowym i przedmiotowym. W ustawodawstwie unijnym ochrona rodziny realizowana jest natomiast w sposób pośredni poprzez ochronę jej elementów składowych: małżeństwa, kobiety matki i dziecka. Integralność rodziny jako podstawowej społeczności ludzkiej nie jest więc w prawie wspólnotowym wszechstronnie zagwarantowana. Prelegent zauważył jednak, że Unia Europejska rodzinę traktuje głównie jako wspólnotę gospodarczą i z tej perspektywy chroni jej prawa. Natomiast zasadnicze kompetencje w zakresie prawa rodzinnego przekazała państwom członkowskim, które we własnym zakresie winny ustalać szczegółowe rozwiązania w ramach ustawodawstwa krajowego.

W referacie podkreślono również podstawową rolę rodziny w procesie jednoczenia się Europy. Wyakcentowano w ramach polityki rodzinnej poszczególnych państw Unii Europejskiej dwa kierunki działań. Pierwszy z nich dotyczy rozumienia polityki jako łącznika między rodziną a społeczeństwem, co w konsekwencji oznacza konieczność zaangażowania się rodziny w życie

publiczne, a zwłaszcza własne środowisko lokalne. Drugi kierunek działań odnosi się do polityki społecznej, w ramach której państwo wspiera rodzinę w realizowaniu jej podstawowych funkcji.

Uzupełnieniem tego wykładu był referat ks. dr. Zdzisława Jancewicza zatytułowany *Prawa podstawowe odwołujące się do rodziny w Karcie Praw Podstawowych*. Zwrócił on uwagę, iż coraz ściślejsza współpraca państw członkowskich na różnych płaszczyznach doprowadziła do objęcia regulacją prawną obszaru praw człowieka. To było impulsem do opracowania Karty Praw Podstawowych, w której zebrano i usystematyzowano w jednym akcie prawnym podstawowe prawa człowieka, skoncentrowane wokół podstawowych wartości jak: godność, wolność, równość, solidarność oraz praw obywatelskich. KPP została uroczystie proklamowana 7 grudnia 2000 roku w Nicei podczas prac Rady Europejskiej przez premierów rządów wszystkich państw UE. W pierwotnym zamiarze KPP miała stanowić część Traktatu konstytucyjnego UE, ostatecznie jednak stało się inaczej. Punktem zwrotnym dla prawnego znaczenia KPP było wejście w życie Traktatu Lizbońskiego. Zgodnie bowiem z art. 6 TUE od wejścia w życie tego traktatu 1 grudnia 2009 roku, KPP ma moc wiążącą dla organów europejskich i państw członkowskich. Prelegent wyjaśnił znaczenie ustawodawstwa unijnego i krajowego w odniesieniu do problematyki rodziny oraz zasady nadrzędności określonych praw, np. w odniesieniu do zapisu art. 9 KPP, który budzi obawy nt. możliwości wprowadzenia na gruncie prawa polskiego legalizacji związków osób tej samej płci. Odwołując się do Konstytucji RP ks. dr. Z. Jancewicz wskazał, iż w jej świetle małżeństwem jest związek mężczyzny i kobiety, a kodeks rodzinny i opiekuńczy stanowi, że są oni obowiązani do współdziałania dla dobra rodziny, którą przez zawarcie małżeństwa założyli, osoby tej samej płci nie mogą, ani zawrzeć małżeństwa, ani założyć rodziny. Autor wystąpienia zaznaczył swoje obawy związane z tym, że taki zapis w KPP nadwątlił koncepcję małżeństwa i pojęcie rodziny.

W drugiej sesji, która rozpoczęła się o godzinie 11.25 wykłady wygłosili prelegenci reprezentujący różne kraje, wskazując na wybrane aspekty polityki państwa wobec małżeństwa i rodziny. Prof. dr Renate Oxen-Knecht z Katolickiego Uniwersytetu w Eichstätt-Ingolstadt poświęciła wykład problematyce: *Więcej praw dla ojców — analiza i ocena niemieckiego prawa konstytucyjnego*. Poddała ona analizie i ocenie wybrane wyroki Federalnego Trybunału Konstytucyjnego oraz Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w kwestii praw ojców do opieki nad dzieckiem w sytuacji braku związku z matką dziecka oraz wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w kwestii prawa biologicznego, lecz nieprawnego ojca do kontaktów z dzieckiem.

W pierwszym przypadku sytuacji prawnej ojców chodzi o wspólne lub wyłączne prawo pozamałżeńskiego ojca — a więc ojca, który w chwili urodzin dziecka nie był formalnie związany z matką — do opieki nad dzieckiem. Prawo do realizacji praw i obowiązków ojcowskich zostało uznane na podstawie sądowego orzeczenia. W drugim przypadku chodzi o kwestię, czy rodzony ojciec dziecka, nie będący ojcem prawnym, dysponuje prawem do kontaktów z dzieckiem, a więc czy może się z dzieckiem spotykać w przypadku, gdy matka nie chce na to pozwolić. Sytuacja taka powstaje wtedy, gdy matka w momencie porodu jest zamężna, lecz jej mąż nie jest naturalnym ojcem dziecka. Według niemieckiego prawa o pochodzeniu, ojcem prawnym dziecka jest w każdym przypadku mąż matki (§ 1592 nr 1 kodeksu cywilnego), chyba że ojcostwo zostanie podważone. W odniesieniu do dzieci, które urodzone zostaną w małżeństwie, rodzice posiadają wspólne prawo do opieki. Analizując wspomniane przypadki, prof. R. Oxen-Knecht wskazała potrzebę zwiększenia w ustawodawstwie Niemiec uprawnień biologicznych ojców w odniesieniu do ich dzieci.

Kolejny wykład został poświęcony polityce rodzinnej na Słowacji. Wygłosił go ks. prof. dr hab. Stanisław Vojtko, założyciel i dyrektor Instytutu Rodziny w Bratysławie. Prelegent analizował ogólny wpływ wstąpienia Słowacji do Unii Europejskiej na kulturę kraju i społeczeństwo, w tym na kondycję moralną małżeństwa i rodziny. Podkreślił, że wolność nie została w życiu społecznym pozytywnie zagospodarowana, stąd w wyniku procesu laicyzacji pojawiają się na Słowacji także problemy w wymiarze życia małżeńsko-rodzinnego. Zauważa się wzrost liczby rozwodów, popularyzowane są związki cywilne, a często również związki nieformalne. Prelegent jednak wskazał na pozytywny wpływ nauki społecznej Kościoła i duszpasterstwa rodzin dla propagowania

chrześcijańskich zasad etycznych w społeczeństwie słowackim. Dostrzegł również potrzebę aktywniejszej polityki rodzinnej ze strony państwa.

Kolejna prelekcja była autorstwa prof. dr Jurija Podlisnyja, wykładowcy etyki filozoficznej i dyrektora Instytutu Rodziny i Życia Małżeńskiego Ukraińskiego Katolickiego Uniwersytetu we Lwowie. Tematem wystąpienia była polityka rodzinna na Ukrainie. Prof. J. Podlisnyj ukazał dynamikę zmian ustawodawstwa dotyczącego małżeństwa i rodziny na Ukrainie w perspektywie historycznej. Omawiając obecną sytuację, zauważył postępujące przemiany obyczajowe i kulturowe, które wyrażają się obecnie m.in. w zwiększającej się ilości rozwodów czy w swoistym buncie młodego pokolenia przeciwko małżeństwom.

Ostatnie wystąpienie zaprezentował redaktor Bartosz Marczuk, współtwórca rządowego programu polityki rodzinnej powstałego w 2007 r. ministra pracy i polityki społecznej, ekspert Instytutu Sobieskiego zajmujący się polityką społeczną oraz dyrektor Działu Kraj Dziennika Gazety Prawnej. Prelegent na początku swojej wypowiedzi stwierdził, iż w polskiej polityce rodzinnej istnieje pilna potrzeba rewolucyjnych zmian na rzecz rozwiązań społecznych i prawnych bardziej przyjaznych rodzinie, które nie mogą ograniczyć się do drobnych korekt ustawodawczych. Od prorodzinnej polityki rządu uzależnia on poprawę sytuacji w kraju. Prelegent wskazał na liczne zaniechania w tej dziedzinie, co w konsekwencji jest szkodliwe zarówno dla rodzin, jak i rynku pracy czy gospodarki. Red. B. Marczuk widzi konieczność rozwiązań systemowych w polityce rodzinnej i wcielenia w życie całego katalogu działań, wśród których wymienił m.in. ustawę żłobkową. Autor podkreślił także potrzebę długofalowej polityki i spójnej wizji, opartej na eksperckich wskazaniach, i cierpliwości w ich realizacji.

Konferencja zakończyła się panelem dyskusyjnym zatytułowanym *Polityka rodzinna w kontekście wyzwań współczesnej Europy: pro- czy anty-rodzinna*. Udział w nim wzięli zarówno prelegenci, jak i licznie przybyli uczestnicy.

ks. Jerzy Koperek, KUL Lublin
ks. Włodzimierz Wieczorek, KUL Lublin

MIĘDZYNARODOWE SYMPOZJUM
*KOŚCIÓŁ KATOLICKI W EUROPIE ŚRODKOWO-WSCHODNIEJ WOBEC KOMUNIZMU:
POSTAWY, STRATEGIE, TAKTYKI*
(Rzym, 24 kwietnia 2012 r.)

Wiosną 2012 r. Akademia Węgierska w Rzymie zorganizowała międzynarodowe sympozjum: *La Chiesa cattolica dell'Europa centro-orientale di fronte al comunismo: atteggiamenti, strategie, tattiche*. Współorganizatorami tego naukowego wydarzenia było wiele instytucji m.in. Ambasada Węgier przy Stolicy Apostolskiej, Instytut Historyczny „Franknoi” Akademii Węgierskiej w Rzymie, Papieski Instytut Węgierski, Uniwersytet Gregoriański, Instytut Francuski — Centrum św. Ludwika oraz Polska Akademia Nauk w Rzymie. Sympozjum odbyło się w Pałacu Falconieri 24 kwietnia i spotkało się ze sporym zainteresowaniem.

Tematyka wykładów koncentrowała się na analizie stosunków między Kościołem katolickim a władzami komunistycznymi w kilku wybranych krajach, w wygłoszonych referatach przywołano mianowicie przykłady Węgier, Polski, Czechosłowacji, Rumunii oraz Jugosławii. W wymienionych państwach tzw. „demokracji ludowej” Kościół starał się zapewnić przetrwanie wspólnoty katolickiej i obronić swoje struktury, w każdym jednak przyszło mu walczyć w innych warunkach, wynikających z wewnętrznej polityki władz komunistycznych, ale także z różnej pozycji Kościoła katolickiego w danym społeczeństwie.

Sympozjum tradycyjnie rozpoczęło się kilkoma okolicznościowymi przemówieniami. Następnie otwarto pierwszą sesję, którą poprowadził o. Bernard Ardura, przewodniczący Papieskiego Komitetu Badań Historycznych. Rozpoczął ją referat ks. Jana Mikruta z Uniwersytetu

Gregoriańskiego w Rzymie pt. *Postawa męczeństwa*. Autor w swoim wystąpieniu podkreślił, że utrwalenie komunizmu w Europie Wschodniej oznaczało dla Kościołów chrześcijańskich prześladowania, często męczeństwo duchownych i świeckich. Przywołał też najbardziej znane postaci męczenników z krajów komunistycznych. Kolejny referat wygłosił Antal Molnár z Akademii Węgierskiej w Rzymie, który zaprezentował temat: *Jak wyeliminować diabła? Spory XXVIII Ogólnego Zgromadzenia Towarzystwa Jezusowego wokół antykomunistycznej walki*. Prelegent wy dobył na światło postać węgierskiego jezuita, księdza Béla Bangha, prawie nieznaną w historii Kościoła powszechnego. Ojciec Béla Bangha przysłużył się sformułowaniu dekretu przeciw propagandzie komunistycznej, który powstał przy okazji 28. Kongregacji Generalnej Towarzystwa Jezusowego w 1938 r. i dał początek nowoczesnemu dziennikarstwu katolickiemu na Węgrzech.

Po krótkiej przerwie, kolejnej części sympozjum przewodniczył o. Roberto Regoli z Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Była ona w całości poświęcona sytuacji Kościoła w komunistycznych Węgrzech. Otworzyło ją wystąpienie Pál Hatos z Instytutu Balessi w Budapeszcie zatytułowane: *Alternatywy polityczne katolicyzmu w latach 40. na Węgrzech. Przypadek Gyula Szekfü (1883–1955) historyka, świeckiego działacza katolickiego*. Prezentowana przez niego postać, to znany historyk, pisarz i polityk, który był założycielem duchowo-historycznej szkoły w węgierskiej historiografii. W swoich poglądach popierał ideę konserwatywnego rozwoju w duchu chrześcijańskiej wspólnoty. W czasie wojny był związany z antyhitlerowską opozycją, krytykując III Rzeszę z pozycji katolickich. Pod koniec wojny w 1944 r. związał się z węgierskim ruchem komunistycznym. Po wojnie dążył do korelacji katolicyzmu z komunizmem. Krytykował kard. Józefa Mindszentego. W państwie pełnił wysokie stanowiska: w l. 1946–1948 był ambasadorem w ZSRR, w l. 1954–1955 członkiem Prezydium Węgierskiej Republiki Ludowej.

Kolejny prelegent, Andreas Fejérdy, z Akademii Węgierskiej w Rzymie, poddał analizie strategii Stolicy Apostolskiej przy nominacjach biskupich w Węgrzech między 1945 a 1964 r. Wydzielił on dwa różne okresy: pierwszy do 1962, w którym Stolica Apostolska próbowała wymóc przestrzeganie prawa kościelnego bez brania pod uwagę warunków stawianych przez stronę rządową; drugi, po upadku tej praktyki, gdy Stolica Święta wykazywała coraz więcej kompromisu w rozmowach z rządem komunistycznym, stosując praktykę *gentlemen's agreement*, ostatecznie sformułowaną w 1964 r. Ostatnim prelegentem tej części był Nicolas Bauquet z Instytutu Francuskiego — Centrum św. Ludwika, który zaprezentował temat: *Świeccy przeciw reżimowi komunistycznemu na Węgrzech w l. 1945–1964*. Po zakończeniu tego referatu nastąpiła dyskusja, następnie zaś przerwa obiadowa.

Trzeciej sesji przewodniczył Adriano Roccucci z Uniwersytetu *Roma Tre*, która jest najmłodszą uczelnią w Rzymie. Jako pierwszy wystąpił ks. prof. Stanisław Wilk SDB, rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego im. Jana Pawła II, z referatem *Kardynał Stefan Wyszyński, niezwykły obrońca polskiego Kościoła*. Ksiądz Wilk zaznaczył w nim m.in. że prymas Polski, odosobniony w swoich działaniach, prowadził próby dialogu z władzami komunistycznymi. Sukcesywnie realizował swój program walki o Kościół i pomimo dotkliwych represji zawsze starał się znaleźć jakieś rozwiązanie w relacji z władzami. Jego postawa była bardzo doceniana przez Stolicę Świętą, która była zainteresowana próbami budowania mostów porozumienia z reżimami komunistycznymi Europy Wschodniej. Następnie zabrał głos Stefano Bottoni z Uniwersytetu Bolońskiego, prezentując temat: *Non recuso laborem. Katolicki biskup Gyulafehérvár (Alba Iulia) Áron Márton wobec reżimu komunistycznego w Rumunii w l. 1948–1980*. Przedstawił w nim sylwetkę biskupa Márton, Węgra z pochodzenia, który posługiwał w diecezji Alba Iulia w Siedmiogrodzie. Przez Rumuńską Partię Komunistyczną był uznany za wroga, w czerwcu 1948 r. został aresztowany i skazany na dożywocie. Po pięciu latach został przeniesiony z więzienia do willi na obrzeżach Bukaresztu, gdzie przebywał w areszcie domowym. Okoliczności jego niewoli stały się wówczas bardziej znane, ale nie pozwolono mu na kontakt ze światem zewnętrznym. Na wolność wypuszczono go na przełomie 1954/1955 r. W swojej diecezji został entuzjastycznie powitany przez wiernych, co spowodowało, że komuniści zastosowali wobec niego areszt domowy, w którym przebywał przez

kolejne jedenaście lat. Zakończył się on w wyniku negocjacji, jakie z rumuńskimi władzami prowadził kard. Franz König, arcybiskup Wiednia. Przez kolejne lata był jednak systematycznie poddawany licznym represjom. Zmarł 29 września 1980 r. Po zakończeniu referatu nastąpiła dyskusja. Skoncentrowano się w niej głównie na polityce kard. Wyszyńskiego wobec komunizmu i sytuacji Kościoła w Polsce, który — ciesząc się znacznym poparciem w społeczeństwie — przeszedł nieco odmienną drogę niż inne wspólnoty katolickie w krajach komunistycznych.

Czwartej sesji przewodniczył Philippe Chenaux z Uniwersytetu Laterańskiego. W tej części sympozjum wystąpił najpierw Massimiliano Valente z Uniwersytetu Europejskiego w Rzymie z wykładem: *Stolica Apostolska, Kościół katolicki i władza polityczna Jugosławii w okresie rządów Tito*. Zderzenie Kościoła z komunizmem miało w Jugosławii także nieco inny charakter i trochę odmienny przebieg niż w innych krajach Europy Środkowo-Wschodniej. Ikoną męczeństwa tego trudnego okresu są: bp Josip Marija Carević, zamordowany przez komunistów w 1945 r., oraz abp Alojzije Stepinac, aresztowany we wrześniu 1946 r. i skazany na 16 lat więzienia. Stepiniaca wypuszczono po pięciu latach, pod warunkiem, że wyjedzie do Rzymu albo resztę kary spędzi w swojej parafii w Krašiću. Stepinac wybrał Krašić. Papież Pius XII mianował go kardynałem 29 listopada 1952 r. W odpowiedzi na to, komunistyczne władze Jugosławii zerwały stosunki dyplomatyczne ze Stolicą Apostolską. W II połowie lat 50-tych represje władz przeciwko Kościołowi wyraźnie przeniosły się z biskupów i kleru na świeckich. Problemem Kościoła lat powojennych była również nacjonalizacja majątków kościelnych. W Jugosławii stracił on szpitale, szkoły, nieruchomości, klasztory. W szkołach zakazano nauki religii. Przez cały okres komunizmu postępowała ateizacja życia społecznego.

Kolejnym prelegentem był bp Josef Hal'ko z Bratysławy, który przedstawił zagadnienie *Ruch Pokoju Duchowieństwa Katolickiego w Czechosłowacji po roku 1968*. Organizację zaprezentowaną w referacie księdza biskupa tworzyli duchowni, którzy po 1945 r. kolaborowali z komunistyczną władzą, angażowali się w działalność partii komunistycznej, kampanie wyborcze, przemawiali na wiecach. „Obrońcami pokoju” i „księżmi patriotami” stopniowo obsadzano całą administrację kościelną. W 1968 r. doszło do usunięcia ze stanowiska przewodniczącego tegoż komitetu ks. Josefa Plojhara, niezwykle aktywnie współpracującego z reżimem komunistycznym, pełniącego m.in. funkcję ministra zdrowia. Na czele powołanego wówczas Komitetu Działania stanął bp. Frantiszek Tomaszek, a Ruch Pokoju Duchowieństwa Katolickiego praktycznie się rozpadł. W jego miejsce duchowieństwo, tym razem w porozumieniu z Episkopatem, postanowiło utworzyć ruch duchownych i świeckich wcielających w życie postanowienia Soboru Watykańskiego II, jednak nie uzyskał on aprobaty władz. W tym samym czasie wyszli na wolność więźni dotychczas biskupi. Władze zlikwidowały wkrótce pustkę po ruchu księży patriotów. 19 stycznia 1971 r. odbyło się spotkanie założycielskie Stowarzyszenia Duchowieństwa Katolickiego „Pacem in Terris”, które kontynuowało w kolejnych latach tradycje kolaboranckiego Ruch Pokoju Duchowieństwa Katolickiego.

Po dyskusji nad referatami rozpoczęła się ostatnia, piąta sesja sympozjum. Jej przewodniczącym został Antal Molnár z Akademii Węgierskiej w Rzymie. W całości została ona poświęcona bohaterstwu prymasowi Węgier, Słudze Bożemu kard. Józefowi Mindszentyem. Powszechnie uznaje się jego postać za symbol wszystkich męczenników wiary prześladowanych i zamordowanych przez reżimy komunistyczne Europy Środkowo-Wschodniej. Na początku głos zabrali bp Asztrik Várszegi OSB oraz István Zombori z wydawnictwa METEM z Budapesztu, którzy przedstawili dotychczasowy stan badań nad życiem prymasa Węgier oraz zasygnalizowali nowe publikacje, przygotowane w oparciu o dokumenty dotychczas nie wykorzystane w badaniach. Zaraz potem Tamás Tóth z Papieskiego Instytutu Węgierskiego oraz o. Hieronim Foksiński SJ z Kongregacji ds. Kanonizacji zaprezentowali kilkutomową edycję dokumentów przygotowaną przez o. Ádáma Somorjaj OSB: *Stolica Apostolska i Kard. Józef Mindszenty*. Po prezentacji odbyła się dyskusja.

Sympozjum poświęcone dziejom Kościoła katolickiego w reżimach komunistycznych w Europie Środkowo-Wschodniej należy, z kilku co najmniej względów, uznać za przedsięwzięcie niezwykle udane i potrzebne. Podczas dyskusji pojawiło się wiele ważnych postulatów

metodologicznych, jak chociażby ten, by koncentrować badania na tematach i obszarach stosunkowo mało jeszcze znanych, zwłaszcza jeśli chodzi o działania dyplomatyczne i stosunek Stolicy Apostolskiej do rządów komunistycznych w poszczególnych krajach. Wyrażano również potrzebę pogłębionej analizy relacji między Kościołem katolickim i międzynarodowym ruchem komunistycznym, która wykroczy ponad utarte już refleksje na temat polityki wschodniej Watykanu. Zauważono także, iż we wspólnej pamięci europejskiej poświęca się zbyt mało miejsca męczennikom wiary, tysiącom świeckich i konsekrowanych, którzy bycie chrześcijaninem przypłacili śmiercią. Niezwykle cenny wydaje się apel o propagowanie wiedzy o zbrodniach reżimów komunistycznych w Europie Środkowo-Wschodniej, która na Zachodzie została, także z powodów politycznych, znacznie zaniedbana. Z polskiej perspektywy podkreślić należy udane wystąpienie ks. prof. Stanisława Wilka i żywe nim zainteresowanie obecnych na sympozjum słuchaczy.

ks. Jarosław Wąsowicz SDB
Archiwum Salezjańskie Inspektorii Piłskiej

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego w roku 2012

Działalność TNFS, w okresie od 1 stycznia do 31 grudnia 2012, można przedstawić w pięciu kategoriach: sprawy organizacyjne, działalność naukowa, działalność wydawnicza, popularyzacja osiągnięć nauki oraz integracja środowiska naukowego TNFS. Wskazane kategorie wyznaczają strukturę niniejszego sprawozdania.

I. SPRAWY ORGANIZACYJNE

Do najważniejszych działań organizacyjnych w okresie sprawozdawczym należy zaliczyć działalność Władz Towarzystwa oraz sprawy członkowskie.

Walne Zebranie TNFS

Walne Zebranie, które jest najwyższą władzą Towarzystwa, tradycyjnie zbiera się podczas rocznego zjazdu TNFS. W roku 2012 odbyło się w Toruniu w dniach 5–6 marca. V Zjazd TNFS odbył się w ramach XIX Forum Gospodarczego, rozpoczął się w poniedziałek o godz. 11-ej sesją plenarną Forum Gospodarczego w Hotelu Filmar w Toruniu.

Obrady TNFS miały miejsce w Hotelu Gromada, gdzie o godz. 14.30 rozpoczął się panel dyskusyjny na temat: *Młodzież w przestrzeni «wolności demokratycznej»*. Moderatorem panelu był ks. prof. Henryk Skorowski. Spośród zaproszonych do panelu specjalistów wymienić można: Pana prof. Jacka Kurzępę (współorganizator spotkań młodzieży *Przystanek Jezus*); Pana Wojciecha Wiśniewskiego (Ogólnopolski Związek Stowarzyszeń Kibiców); Pana Arkadiusza Krzysztofa Cieśniewskiego (Młodzież Wszechpolska); Panią Joannę Fabisiak (poseł na Sejm RP, promotor wolontariatu); Pana gen. Józefa Semika (emerytowany zastępca Komendanta Głównego Policji) oraz Pana Michała Wojtczaka (Fundacja PATRIA).

Po przerwie i drugiej części dyskusji odbyła się I Sesja formalna V Zjazdu TNFS (zatwierdzenie sprawozdań rocznych). Podczas tej sesji podjęto następujące uchwały:

- WZ-2012/03/06/1 *W sprawie zatwierdzenia sprawozdania finansowego;*
- WZ-2012/03/06/2 *W sprawie podziału zysku;*
- WZ-2012/03/06/3 *W sprawie przyjęcia protokołu Komisji Rewizyjnej TNFS;*
- WZ-2012/03/06/4 *W sprawie przyjęcia sprawozdania z działalności TNFS.*

We wtorek 6 marca program zjazdu przedstawiał się następująco:

- Msza święta w Wyższej Szkole Kultury Społecznej i Medialnej, której przewodniczył ks. bp dr Marek Solarczyk;
- 9.30 — Sympozjum w ramach, którego zostały zaprezentowane następujące referaty:
 - *Państwo jako gwarant wolności* — Krzysztof Kwiatkowski, były Minister Sprawiedliwości;
 - *Instytucje wspomagające wychowanie do wolności* — o. prof. Leon Dyczewski OFMConv. KUL;
 - *Źle rozumiana wolność — zjawiska patologiczne wśród młodzieży* — dr Zbigniew Mikołajczyk.

Po zakończeniu sympozjum rozpoczęła się druga sesja formalna TNFS, w ramach której dokonano wyboru nowych władz TNFS. Zgodnie ze Statutem i Regulaminami TNFS wyłoniono władze Towarzystwa w składzie:

- Zarząd TNFS: Prezes — ks. prof. Henryk Skorowski oraz pozostali członkowie Zarządu TNFS: ks. prof. Kazimierz Misiaszek, ks. dr Ryszard Sadowski; ks. dr Jan Niewęglowski; ks. dr Sylwester Jędrzejewski; ks. prof. Zbigniew Lętko; ks. prof. Janusz Mączka;
- Komisja Rewizyjna TNFS: ks. dr Arkadiusz Domaszek; ks. prof. Tadeusz Kołosowski; ks. dr Krzysztof Niegowski.

Zarząd TNFS

W okresie sprawozdawczym Zarząd TNFS zebrał się pięciokrotnie: 14.01.2012 (Łomianki); 5.03.2012 (Toruń); 24.03.2012 (Łomianki), 22.09.2012 (Łomianki) oraz 17.11.2012 (Warszawa).

Do najważniejszych decyzji podjętych na spotkaniu Zarządu w Łomiankach w dniu 14 stycznia należy zaliczyć:

1. nakreślenie wstępnego programu V Zjazdu TNFS w Toruniu;
2. przejęcie Nagrody im. Ks. Adama Duraka.

Pierwsze marcowe posiedzenie Zarządu TNFS było poświęcone przede wszystkim kwestiom formalnym — podjęciu uchwały rekomendującej Walnemu Zebraniu przyjęcie sprawozdania finansowego z działalności TNFS za okres od 1.01.2011 do 31.12.2011. Drugie marcowe zebranie Zarządu TNFS było poświęcone podziałowi funkcji w ramach Zarządu. W myśl Statutu TNFS, Walne Zebranie wybiera tylko Prezesa i członków Zarządu, którzy sami spośród siebie wybierają wiceprezesa, sekretarza i skarbnika. Na posiedzeniu Zarządu TNFS w dniu 24.03.2012 na Wiceprezesa wybrano ks. prof. Kazimierza Misiaszka; na Sekretarza — ks. dr. Ryszard Sadowskiego, a na Skarbnika — ks. dr. Jana Niewęglowskiego.

Wrześniowe posiedzenie Zarządu było poświęcone w głównej mierze programowi VI Zjazdu TNFS w Toruniu. Listopadowe zebranie Zarządu TNFS w Łomiankach podjęło następujące tematy:

- przyjęto preliminarz budżetowy na rok 2013;
- podjęto decyzję o publikacji kolejnego tomu w ramach serii Biblioteka TNFS;
- przyjęto wstępny program VI Zjazdu oraz osoby prelegentów.

Zgodnie z §13 p. 4 Regulaminu Zarządu TNFS, obecne sprawozdanie powinno zawierać zbiorczą listę obecności członków Zarządu na jego posiedzeniach:

Zarząd I kadencji (2007–2011) spotkał się w roku 2012 dwukrotnie:

	14.01.2011	5.03.2011	Łącznie obecny
Ks. H. Skorowski	+	+	2
Ks. J. Gocko	nieob. uspr.	–	0
Ks. R. Sadowski	+	+	2

	14.01.2011	5.03.2011	Łącznie obecny
Ks. J. Niewęglowski	–	+	1
Ks. S. Jędrzejewski	+	–	1
Ks. P. Przesmycki	–	–	0
Ks. H. Stawniak	+	+	2
Łącznie	4	4	

Zarząd II kadencji (2012–2017) spotkał się w roku 2012 trzykrotnie:

	24.03.2012	22.09.2012	17.11.2012	Łącznie obecny
Ks. H. Skorowski	+	+	+	3
Ks. K. Misiaszek	+	–	+	2
Ks. R. Sadowski	+	+	+	3
Ks. J. Niewęglowski	+	–	+	2
Ks. S. Jędrzejewski	+	+	+	3
Ks. Z. Łepko	+	+	–	2
Ks. J. Mączka	+	+	+	3
Łącznie	7	5	6	

Oprócz najważniejszych spraw przedstawionych powyżej, na swych posiedzeniach Zarząd rozpatrywał bieżące sprawy związane z normalnym funkcjonowaniem Towarzystwa oraz przyjmował niemal na każdym posiedzeniu nowych członków w skład TNFS. Zgodnie ze Statutem TNFS (§ 27 p. 5), w posiedzeniach Zarządu brali też udział z głosem doradczym przedstawiciele Komisji Rewizyjnej.

Komisja Rewizyjna TNFS na posiedzeniu w dniu 2 marca 2013 r. stwierdziła, że działalność Towarzystwa przebiegała w roku 2012 zgodnie ze Statutem i Regulaminami oraz w odpowiednim protokole potwierdziła, że nie stwierdzono w okresie sprawozdawczym żadnych nieprawidłowości.

SPRAWY CZŁONKOWSKIE

W dniu 31 grudnia 2012 TNFS liczyło 120 członków zwyczajnych, choć można mieć wrażenie, że poczucie identyfikacji z Towarzystwem u wielu jego członków jest na dość niskim poziomie. Nadzieją napawa grono osób, które utożsamiają się z ideami humanizmu św. Franciszka Salezego i czują się związane ze Zgromadzeniem Salezjańskim oraz młodzieżowym programem badawczym wyznaczonym na kolejnych Zjazdach TNFS.

Szczegóły dotyczące przyjęć nowych członków, aktualnego stanu osobowego TNFS oraz udziału członków naszego Towarzystwa wg różnych kategorii przedstawiają kolejne tabele.

Tabela 1: Członkowie zwyczajni TNFS w latach 2007–2011.

	Założyciele	2007	2008	2009	2010	2011	2012	Łącznie
Nowoprzyjęci	21	22	50	8	4	5	12	122
Zmarli	0	0	0	0	0	-1	0	-1
Rezygnacje	0	0	0	0	0	-1	0	-1
Łącznie	21	22	50	8	4	3	12	120

Liczba członków wspierających i honorowych naszego Towarzystwa w roku 2012 nie zmieniła się. W roku sprawozdawczym nikt nie zrezygnował z członkostwa w TNFS, ani nie zmarł.

Tabela 2: Podział członków TNFS wg różnych kategorii (dane zostały przedstawione w oparciu o informacje, jakimi dysponował Sekretariat TNFS w dniu 31.12.2011 roku).

	2007–2008	2009	2010	2011	2012
duchowni	64	69	71	74	79
osoby zakonne	52	56	56	58	58
salezjanie	45	48	48	48	48
świeccy	28	31	34	34	41
mężczyźni	64	70	73	76	87
kobiety	29	31	32	32	33
obywatele polscy	92	100	104	107	119
obcokrajowcy	1	1	1	1	1
z tytułem zawodowym magistra	13	13	13	13	13
ze stopniem doktora	43	48	50	51	49
ze stopniem doktora habilitowanego	3	4	5	5	12
na stanowisku profesora	29	29	30	32	32
z tytułem profesora	5	7	7	7	14

Zgodnie z informacjami, jakie dotarły do Sekretariatu TNFS, w roku 2012 habilitację zrobili: Pani Agnieszka Kulik, Ks. Dariusz Stępkowski, Pani Beata Szluz i Ks. Jan Niewęglowski. Cieszymy się i gratulujemy naszym szanownym koleżankom i kolegom kolejnych awansów zawodowych oraz życzymy wielu sukcesów na polu naukowym.

TNFS realizuje swoje cele statutowe w oparciu o fundusze zgromadzone ze składek członkowskich oraz różnego rodzaju dotacji. Wpływy ze składek w omawianym okresie przedstawia

Tabela 3. Stan wpłat przedstawiony w tabeli 3 odzwierciedla sytuację z dnia 31.12.2012 roku.

	2007	2008	2009	2010	2011	2012
Wpłaty dokonane	42	85	81	80	72	57
Wpłaty zaległe	1	7	18	23	36	63
Odsetek zaległości	2,4%	7,6%	18,2%	22,3%	33,3%	52,5%
Łączna kwota wpłat	1 230 zł	2 559 zł	2 430 zł	2 400 zł	2 160 zł	1 710 zł

II. DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA

Działalność naukowa naszego Towarzystwa w roku 2012 przedstawia się obiecująco. Wzorem ostatnich lat, V Zjazd TNFS miał wybitnie naukowy charakter. W ramach dorocznego spotkania Towarzystwa wygłoszono następujące prezentacje:

- *Państwo jako gwarant wolności* — Krzysztof Kwiatkowski, były Minister Sprawiedliwości;
- *Instytucje wspomagające wychowanie do wolności* — o. prof. Leon Dyczewski OFMConv. KUL;
- *Źle rozumiana wolność — zjawiska patologiczne wśród młodzieży* — dr Zbigniew Mikołajczyk.

Ponadto zorganizowano panel dyskusyjny, w ramach którego wystąpili:

- Prof. Jacek Kurzępa — współorganizator spotkań młodzieży *Przystanek Jezus*;
- Wojciech Wiśniewski — Ogólnopolski Związek Stowarzyszeń Kibiców;
- Arkadiusz Krzysztof Cieśniewski — Młodzież Wszechpolska;
- Joanna Fabisiak — poseł na Sejm RP — promotor wolontariatu;
- Gen. Józef Semik — emerytowany zastępca Komendanta Głównego Policji;
- Michał Wojtczak — Fundacja PATRIA.

Wygłoszone referaty stanowią ciąg dalszy realizacji cyklu programowego zatytułowanego *Młodzież i jej świat*, który jest realizowany w ramach badań prowadzonych przez członków TNFS. W ramach tego cyklu, tematem przewodnim w okresie sprawozdawczym było hasło *Młodzież w przestrzeni «wolności demokratycznej»*.

III. DZIAŁALNOŚĆ WYDAWNICZA

Działalność wydawnicza TNFS ogniskuje się przede wszystkim wokół czasopisma „Seminare. Poszukiwania naukowe”. O rosnącym prestiżu, poziomie wydawniczym i rozwoju naszego czasopisma świadczy stale rosnący poziom tego periodyku, na co pracowali członkowie Redakcji przez kilkanaście ostatnich lat. Ponownie uzyskaliśmy dofinansowanie z Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego na publikację obu numerów ukazujących się w roku sprawozdawczym. Cieszy nas docenienie naszego czasopisma ze strony specjalistów z Ministerstwa, którzy w roku 2012 przyznali „Seminare” 6 punktów na liście czasopism naukowych wyróżnionych przez Ministerstwo.

W ramach powołanej do życia w 2009 roku serii wydawniczej Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego o nazwie „Studia i Rozprawy” w okresie sprawozdawczym ukazały się dwie książki habilitacyjne:

- Jan Niewęglowski, *Wychowawczo-społeczna działalność salezjanów w Polsce w latach 1898–1989*;
- Dariusz Stępkowski, *Pedagogika ogólna i religia: (re)konstrukcja zapomnianego wątku na podstawie teorii Johanna F. Herbarta i Friedricha D.E. Schleiermachera*.

IV. DZIAŁALNOŚĆ POPULARYZUJĄCA OSIĄGNIĘCIA NAUKI

TNFS popularyzuje osiągnięcia nauki przede wszystkim przez publikacje oraz sympozja, w których upowszechniana jest wiedza z różnych dyscyplin naukowych, szczególnie z zakresu wychowania oraz historii i aktualnej działalności salezjanów w Polsce i na świecie. Dlatego, oprócz publikacji i sympozjów organizowanych bezpośrednio przez TNFS, chętnie obejmujemy patronatem inicjatywy bliskich nam środowisk. W okresie sprawozdawczym TNFS objęło patronatem, wznowione w roku 2012, *Lądzkie sympozja liturgiczne*.

V. INTEGRACJA ŚRODOWISKA NAUKOWEGO

Wydaje się, że integracja środowiska TNFS jest ważnym zadaniem, przed którym staną nowe władze TNFS wybrane na V Zjeździe TNFS w Toruniu. Konsolidacja środowiska skupionego w naszym Towarzystwie, usunięcie nieaktywnych członków oraz aktywizacja działań ściśle badawczych zdaje się być jednym z głównych zadań nowego Zarządu TNFS.

W imieniu władz naszego Towarzystwa oraz własnym pragnę podziękować wszystkim członkom TNFS, którzy swoim zaangażowaniem przyczynili się do aktywnego funkcjonowania Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego w roku 2012.

Ks. Ryszard Sadowski, SDB
Sekretarz TNFS

RECENZJE

Roland Meynet, *La Lettera ai Galati*, (Retorica Biblica 17), Centro editoriale dehoniano, Bologna 2012, ss. 1–247.

Nad tekstem Listu do Galatów — jednego z najbardziej osobistych pism Pawłowych — pochylało się bardzo wielu teologów i egzegetów, a przesłanie tego niezbyt obszernego listu jest źródłem wiedzy o życiu Apostoła pogan (rozdz. 1–2), skarbnicą myśli teologicznej — w tym również nauki o usprawiedliwieniu (rozdz. 3–4) oraz trwałym drogowskazem wolności chrześcijańskiej dla pokoleń uczniów Chrystusa (rozdz. 5–6). Liczne studia egzegetyczne zwróciły w ostatnich dziesięcioleciach uwagę na obecność retoryki w Liście do Galatów i w innych księgach biblijnych. Szczególnie rozwinęło się podejście do tekstów natchnionych bazujące na klasycznej retoryce grecko-łacińskiej. W odniesieniu do Listu do Galatów przykładem zasługującym dzisiaj na miano „klasycznego” w tymże podejściu są dwie publikacje Hansa Dietricha Betza (*The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians* oraz jego komentarz do Listu do Galatów), który — konstruując *dispositio* Ga w oparciu o zasady retoryki i epistolografii — sklasyfikował go jako list apologetyczny, mieszczący się w *genus iudiciale*.

Drogą metodologii wskazanej przez Betza podążyli inni uczeni, spośród których warto wymienić F. Vouga, J. D. Hestera oraz dwóch egzegetów włoskich i ich wnikliwe komentarze do Listu do Galatów. Są to A. Pitta oraz A. M. Buscemi. Na niwie bibliistyki polskiej metodę analizy literacko-retorycznej w odniesieniu do Listu do Galatów zastosował Roman Pindel (*W obronie prawdy Ewangelii. Analiza literacko-retoryczna Ga 1,11–2,21*). Niezależnie od hipotez, które wysunęli poszczególni badacze aplikujący analizę retoryczną, Papieska Komisja Biblijna, w dokumencie *Interpretacja Biblii w Kościele* uznała, że metoda ta wzbogaca krytyczne studium tekstów natchnionych, jednak stosujący ją nie powinni ograniczać się do zastosowania jedynie jej. W istocie rzeczy, wielu autorów podchodzi sceptycznie do analizy retorycznej w wydaniu klasycznym, a stawiając coraz częściej pytania o zasadność jej zastosowania, zwracają oni często uwagę na fakt, że Paweł Apostoł co prawda urodził się w Tarsie, który był wówczas ośrodkiem studiów retorycznych, ale swoją młodość spędził w Jerozolimie, zatem bardziej stosownym jest określenie go jako rabina niż retora greckiego. W związku z powyższym nie brakuje autorów, którzy twierdzą, że oprócz retoryki grecko-łacińskiej istnieje również retoryka semicka, której reguły odbiegają w sposób zasadniczy od reguły tej pierwszej, zawdzięczającej swój porządek światu zachodniemu.

Do wyżej wspomnianych autorów zaliczyć należy Rolanda Meyneta, który opracował w sposób systematyczny założenia metody stosowanej wcześniej między innymi przez A. Vanhoye i nazwał retoryką biblijną. Znana jest polskiemu czytelnikowi książka Meyneta zatytułowana *Język przypowieści biblijnych*. Przy okazji jej prezentacji w Polsce autor wygłosił też wykład, w którym wskazał na binarność jako podstawową cechę języka biblijnego. W rzeczy samej, już w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku R. Meynet rozpoczął stosowanie specyficznej metody pracy nad tekstem biblijnym, którą inni egzegeci nazywają analizą struktury literackiej. Zasady tej metody zostały opisane w publikacji *L'analyse rhétorique. Un nouvelle méthode pour comprendre la Bible*, która ukazała się w 1989 roku. Meynet daje w niej systematyczny wykład na temat różnych

jednostek kompozycji tekstu, nazywając je kolejno: segmentem, urywkiem, częścią, ustępem, sekwencją, sekcją, księgą. Dokonuje też analizy relacji, jakie mogą zachodzić między poszczególnymi elementami tekstu oraz wskazuje na charakterystyczną dla analizy retoryki biblijnej zasadę procedowania, która bierze pod wzgląd prawidła kompozycji właściwe dla tekstów semickich.

Opisana pokrótce metoda znalazła zastosowanie w książce Rolanda Meyneta *La Lettera ai Galati*, która ukazała się nakładem Centro editoriale dehoniano w Bolonii. Nie jest to typowy komentarz do księgi biblijnej, do którego sięga osoba zainteresowana poznaniem jej przesłania, chociaż jest w tym opracowaniu zawarta interpretacja Listu do Galatów. Na samym początku autor, podając swoją wizję całości struktury tego listu św. Pawła Apostoła, akcentuje podział korpusu na trzy sekcje: A (1,6–2,21), B (3,1–5,1), C (5,2–6,18) oraz wyszczególnia jedynie *adres* (1,1–5), pomija natomiast wyszczególnienie w ramach tej struktury *postscriptum* epistolarnego, które zostało włączone do trzeciej części korpusu. Każda z trzech sekcji została następnie podzielona na pięć sekwencji, które stanowią dla autora podstawowe odniesienie w pracy badawczej. Wielu autorów posługujących się metodą analizy literacko-retorycznej postrzegało za H. D. Betzem tzw. *propositio*, czyli główną tezę całego Listu do Galatów 2,15–21. Wspominany wcześniej A. Pitta umieścił ją w 1,11–12, natomiast R. Meynet, kierując się zasadami retoryki semickiej, widzi tę zasadniczą tezę w centralnej części Ga, a dokładnie w 3,26–29. Ustalenie wyżej opisanej całości struktury staje się osnową dla omówienia poszczególnych sekcji tj. *adresu* oraz każdej z trzech większych jednostek Listu do Galatów. Zasada postępowania jest zawsze ta sama. Autor rozpoczyna od analizy struktury (*Composizione*), zwracając uwagę na bogactwo słownictwa użytego przez św. Pawła i ustalając użycie różnych figur stylistycznych, następnie umieszcza daną sekcję w kontekście innych ksiąg Pisma Świętego (*Contesto biblico*), by na końcu przejść do interpretacji danej sekcji (*Interpretazione*) oraz relacji zachodzących pomiędzy poszczególnymi sekwencjami oraz podsekcjami.

W przypadku *Indirizzo* Meynet podkreśla odmiennność tej części Listu do Galatów w relacji do innych przykładów epistolarium Pawłowego. Wyróżnikiem tym, według autora publikacji, jest włączenie do tej części listu doksologii, „w pewien sposób zastępującej błogosławieństwo, którym w innych listach rozpoczyna się korpus” (s. 19). W rzeczy samej, ów korpus w Liście do Galatów rozpoczyna się od emfaticznego napomnienia adresatów. W ustaleniu ram *Indirizzo* Meynet nie odstaje od większości autorów, którzy *terminus ad quem* preskryptu epistolarnego ze względu na znaczącą *apostrophé* postrzegają w 1,6.

Wyróżnikiem sekcji A jest dziewięciokrotne użycie terminu Ewangelia, który nie powróci w dalszej argumentacji listu, a rozwój argumentacji następuje według Meyneta w pięciu sekwencjach (1,6–10; 1,11–17; 1,18–24; 2,1–10; 2,11–21). Po rozrysowaniu struktury tej sekcji i dokładnej analizie odniesień terminologicznych i stylistycznych, autor wykazuje, że w sekwencja centralna 1,18–24 pełni funkcję bazy (*cardine*), spinając w całość sekcję A Listu do Galatów, bowiem w 1,18 zapowiada treść sekcji następnej, natomiast w 1,21 odwołuje się do zakończenia sekwencji poprzedniej. Meynet zauważa, że sekcja A jest zasadniczo opowiadaniem o misji św. Pawła bezpośrednio po jego nawróceniu, a dokładniej o służbie „prawdzie Ewangelii”, której Apostoł broni w Jerozolimie oraz w Antiochii, występując przeciwko tym wszystkim, którzy chcieli tę prawdę wypaczyć poprzez powrót do judaizmu i wymagań Prawa.

Sekcja B Listu do Galatów posiada według autora podobną strukturę do sekcji A, dzieli się bowiem na pięć sekwencji, z których na szczególną uwagę zasługuje sekwencja B3, a to ze względu na fakt, że postrzegana jest przez Meyneta jako sekwencja centralna całego listu. Wypada podkreślić, że jedynie w niej św. Paweł: nazywa adresatów listu „synami Bożymi” (3,26); mówi o chrzcie (3,27a); zestawia ze sobą dwie proveniencje ludzi: „Żyda” i „poganina” (3,28a); używa pięć razy w czterech wersetach tytułu Chrystus; zwracając się do adresatów, używa terminu *pantes* (3,26.28), który Meynet odnosi nie tylko do poganochrześcijan, lecz również do domniemyanych adwersarzy Apostoła, którymi byli judeochrześcijanie. W sekcji B Listu do Galatów św. Paweł skupia się na wyłożeniu treści Ewangelii. Stąd też wyjaśnia na różne sposoby związki pomiędzy Prawem i wiarą, kładąc akcent na działaniu zbawczym Jezusa Chrystusa.

W trzeciej części książki autor poddaje analizie sekcję C Listu do Galatów (5,2–6,18), a w jej strukturze wyróżnia pięć sekwencji, w których trzy środkowe — C2 (5,13–18), C3 (5,19–26) i C4 (6,1–10) — tworzą podsekcję zbudowaną koncentrycznie wokół podwójnego katalogu uczynków ciała i owoców Ducha (5,19–26). Z analizy przeprowadzonej w tej części publikacji wyłania się obraz binarnej struktury argumentacji, która opiera się na ciągu antytez użytych przez Apostoła Pawła, a skupia się owa argumentacja na konkretnych charakterystykach życia tych, „którzy przynależą do Chrystusa” (5,24). To oni są wezwani (imperatyw) do postępowania zgodnie z „prawem Chrystusa”, dostosowując swoje życie do tchnienia Ducha (5,25) w zbieraniu owoców Ducha, spośród których prym wiedzie miłość, a przeciwz w niej wypełnia się całe Prawo.

By wydobyć głębię myśli św. Pawła, w części książki zatytułowanej *L'insieme della Lettera*, R. Meynet ukazuje wzajemne powiązania pomiędzy trzema sekcjami Listu do Galatów, które tworzą ich formalną osnowę, po czym przystępuje do syntetycznego przedstawienia głównych tematów tego pisma Pawłowego. Jako, że wcześniej była mowa o strukturze koncentrycznej, toteż kluczem do jej interpretacji jest sekwencja centralna listu (3,26–29), a trzema składowymi syntezami teologiczną są: synostwo (*figliolanza*), wiara (*fede*) i wypełnienie (*compimento*). Niewątpliwą zasługą użycia metody analizy retoryki biblijnej w egzegezie Listu do Galatów jest wskazanie na liczne relacje pomiędzy poszczególnymi sekcjami oraz sekwencjami listu, co z kolei doprowadziło autora publikacji do stwierdzenia, że to pismo Pawłowe, pomimo swojego nieraz żywiołowego charakteru, nie było spisane jako bezładna kompilacja, lecz dokładnie przemyślana kompozycja epistolarna, mająca za cel przekonanie adresatów, którzy wkroczyli na drogę wiary w Jezusa Chrystusa, do „prawdy Ewangelii” głoszonej przez Pawła (s. 226).

Zaletą samej metody jest fakt, że aplikujący ją nie narzuca wcześniej przyjętej koncepcji, czy też *dispositio* listu, lecz przez uważne i dogłębne studium kompozycji tekstu stara się dotrzeć do jego przesłania. Byłoby ono jeszcze bardziej ewidentne dla czytelnika, gdyby autor zechciał użyć tekstu greckiego, bądź dołączyć ten tekst jako *appendix*, gdyż samo tłumaczenie nie oddaje pełni poszczególnych relacji, jakie zachodzą pomiędzy kolejnymi jednostkami tekstu, a na dodatek może w niektórych miejscach budzić zastrzeżenia (oddanie w 2,19 czasownika *apéthanon* poprzez *passivum*: „sono stato messo alla morte”). Według Rolanda Meyneta analiza retoryczna jest jednym z licznych etapów egzegetycznego badania tekstu i stawia sobie za cel zrozumienie tekstu. Z punktu widzenia recenzowanej książki sam cel został poniekąd osiągnięty. Pozostaje jednak umiarkowanie tego etapu egzegetycznego badania — jak postulował sam autor w opracowaniach dotyczących samej metody — w kontekście pozostałych etapów, by efekt był jeszcze bardziej czytelny.

ks. Dariusz Sztuk SDB, UKSW Warszawa

Memory of States and Nations. World Register of UNESCO Programme Memory of the World, red. B. Berska, W. Stępniaak, Naczelna Dyrekcja Archiwów Państwowych, Warszawa 2011, ss. 344.

W dniach 18–21 czerwca 2011 roku w Warszawie miała miejsce IV Międzynarodowa Konferencja Programu UNESCO zatytułowana *Pamięć świata*. Jej organizatorami byli: Polski Komitet ds. UNESCO oraz Narodowe Centrum Kultury, pod patronatem Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Konferencji towarzyszyła publikacja zatytułowana *Memory of States and Nations. World Register of UNESCO Programme Memory of the World*, opracowana przez Barbarę Berską i Władysława Stępniaaka, wydana przez Naczelną Dyrekcję Archiwów Państwowych — Departament Edukacji i Współpracy z Zagranicą.

Prezentowana publikacja została wydana w formie albumowej, w sztywnych okładkach, na wysokiej jakości papierze kredowym. Zawarte w niej teksty opracowano w trzech językach: angielskim, polskim i francuskim, stąd duży jej format (format pomocniczy C4), obszerność i proporcjonalna do sposobu wydania waga. Księga została opatrzona przedmową Dyrektora Generalnego UNESCO Iriny Bokovej oraz Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego Bogdana Zdrojewskiego,

natomiast ciekawy i wyczerpujący wstęp został opracowany przez Zastępcę Naczelnego Dyrektora Archiwów Państwowych Barbarę Berską i Doradcę Naczelnego Dyrektora Archiwów Państwowych Władysława Stępnia.

Publikacja jest efektem podjęcia bardzo ważnej lecz trudnej próby realizacji programu UNESCO mającego na celu „zdefiniowanie pojęcia światowego dziedzictwa dokumentacyjnego, dokonanie identyfikacji jego najważniejszych składników oraz podjęcie działań w celu właściwego zabezpieczenia zbiorów archiwalnych, bibliotecznych i muzealnych, a także stworzenie warunków do ich powszechnej dostępności”, jak wspomina we wstępie Barbara Berska. Zebrany materiał jest efektem wieloletniej pracy wielu środowisk na całym świecie, której celem było utworzenie światowej listy obiektów zasługujących na wyróżnienie i zachowanie dla przyszłych pokoleń. W tym celu wpisy na listę projektu UNESCO zestawiono w podziale na regiony geograficzne, w zależności od miejsca ich przechowywania. W obrębie regionów obiektom tym został nadany układ alfabetyczny. Wpisy będące efektem starań kilku państw z tego samego regionu, lub też kilku regionów, oznaczone zostały w publikacji jedną lub dwoma gwiazdkami.

Prezentowana publikacja podzielona jest na poszczególne regiony, w których wybrano najważniejsze zabytki minionych cywilizacji. W regionie Afryka wymieniono 13 obiektów, m.in. Archiwum Walki o Niepodległość Republiki Południowej Afryki, Dokumentację okupacji francuskiej Mauritiusa czy też Skarby Archiwum Narodowego i Biblioteki w Addis Abebie. W regionie Azja i Kraje Pacyfiku wymieniono 44 obiekty, a wśród nich Akta Wielkiego Sekretariatu dynastii Qing (Chiny), Archiwum Muzeum Ludobójstwa Toul Sleng (Kambodża), Księgę Królów — Bayasanghori Shahnameh (Iran) oraz Dziennik pokładowy Jamesa Cooka (Australia). W regionie Ameryka Łacińska i rejon Karaibów uznano za konieczne do umieszczenia w spisie 38 obiektów, a pośród nich: Zabytki pisma z epoki przedkolumbijskiej (Meksyk), Dokumentację Towarzystwa Jezusowego w Ameryce (Chile), Archiwum niewolnictwa XVI–XIX wieku (Kolumbia) czy też Kolekcję dotyczącą tubylczych języków Indian (Meksyk). W regionie Europa i Ameryka Północna wyszczególniono aż 90 obiektów (w tym 8 z Polski), a pośród nich: IX Symfonię d-moll op. 125 Ludwika van Beethovena (Niemcy), Archiwum rodzinne Alfreda Nobla (Szwecja), Bibliotekę Ets Haim — Livraria Montezinos (Holandia), Bibliotekę klasztoru cystersów z Clairvaux w czasach Pierra de Vireya (1472), Wielką Kartę — Magna Carta z 1215 (Wielka Brytania), a także Arcydzieła Fryderyka Chopina (Polska). Z ostatniego wyszczególnionego regionu, nazwanego Kraje Arabskie, wybrano 6 eksponatów będących świadectwem minionych wieków, a są to: Alfabet fenicki (Liban), Ilustrowane i iluminowane rękopisy perskie (Egipt), Kolekcja dokumentów władców Egiptu (Egipt), Najstarszy zapis islamski na świecie (Arabia Saudyjska), Pamiątkowe stele nad rzeką Nar El-Kalb (Liban) oraz Zbiór dokumentów budowy Kanału Sueskiego (Egipt). Dodatkowo, odchodząc od przyjętej metody gromadzenia wpisów z poszczególnych regionów, redakcja umieściła w prezentowanym Rejestrze 3 obiekty należące do Organizacji Międzynarodowych: Archiwum fotograficzne i filmowe *United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees*, Archiwum Ligi Narodów 1919–1946, Archiwum Międzynarodowej Agencji ds. Jeńców Wojennych 1914–1923.

W omawianym dziele prezentującym efekt projektu UNESCO zgromadzono w sumie 194 obiekty będące najważniejszą spuścizną i dziedzictwem kultury światowej. To w nich złożone są najważniejsze osiągnięcia myśli i ducha ludzkiego na przestrzeni wieków i to one tworzą zręby dziedzictwa ludzkiej cywilizacji. Opracowanie jest niewątpliwie ogromnym osiągnięciem historyków, archiwistów, kulturoznawców i dokumentalistów. Jego walorem jest prezentacja opisywanych dzieł w postaci bardzo dobrej jakości zdjęć, które dają możliwość niejako dotknięcia wybranych skarbów minionych czasów. Jedynym brakiem zauważalnym w wydanym dziele jest pominięcie spisu treści oraz hasłowego spisu alfabetycznego, zastąpionych indeksem rzeczowym poszczególnych obiektów ułożonym w kolejności wymienianych wcześniej regionów. Wydaje się jednak, iż indeks alfabetyczny byłby dużym ułatwieniem w zapoznawaniu z zawartością dzieła i wyszukiwaniu interesujących czytelnika dokumentów. Jednak, mimo tych małych (a może zamierzonych przez Redakcję) braków, dzieło to jest warte zauważenia i polecenia.

Ks. Mariusz Chamarczuk SDB

Felix Stalder, *Manuel Castells. Teoria społeczeństwa sieci*, tłum. M. Król, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, ss. 262.

Wielu badaczy próbuje dziś odpowiedzieć na pytania: czym charakteryzuje się współczesne społeczeństwo? Jednym ze znaczących socjologów, podejmujących się definiowania tegoż zagadnienia, jest Manuel Castells oraz jego teoria społeczeństwa sieci. Głównym dziełem Castellsa jest trylogia *Wiek informacji: gospodarka, społeczeństwo, kultura*, na którą składają się następujące pozycje *Spoczeństwo sieci*, *Sila tożsamości* oraz *Koniec tysiąclecia*.

O ile jednak pojawiło się już wiele komentarzy do dzieł Castellsa, to jednak nowością na rynku wydawniczym jest pozycja Felixa Staldera *Manuel Castells. Teoria społeczeństwa sieci*. Publikacja ta nie jest prostym streszczeniem wspomnianej trylogii, ani też omówieniem wszystkich kwestii w niej podjętych. Autor nie uzurpuje sobie prawa do mówienia w imieniu Castellsa, broniąc go przed krytycznymi uwagami, przeciwnie — doceniając ogromny wkład hiszpańskiego socjologa we współczesne teorie społeczne, wskazuje także na pewne luki czy sprzeczności, które czytelnik może odkryć. Pozycja ta stanowi więc doskonały komentarz do dzieł Castellsa.

Felix Stalder jest pracownikiem naukowym *Zurich University of the Arts* oraz *Institute for New Cultural Technologies* w Wiedniu, posiada jednak szerokie doświadczenie dotyczące współczesnych mediów, które zdobył podczas pobytu w Kanadzie. Jego obecne zainteresowania naukowe podzielone są między cyfrową kulturę oraz teorię sieci. Warto w tym miejscu krótko omówić, jak doszło do napisania omawianej tu książki. W 1997 roku odrzucono esej Staldera na temat teorii społeczeństwa sieci nadesłany do pisma „CTheory”, ale poproszono go o napisanie recenzji całej trylogii Castellsa. Ostatecznie opublikował zatem esej dotyczący *Wieku Informacji* w czasopiśmie „Information Society”, a przy okazji otrzymania przez Manuela Castellsa doktoratu *honoris causa* Quenn’s University udało się Stalderowi spotkać osobiście z wielkim socjologiem. Kolejnym ważnym wydarzeniem była propozycja *Polity Press*, by napisać recenzowaną tu pozycję. Choć wydana została w Cambridge w 2006 roku, to jednak polski czytelnik musiał poczekać na jej tłumaczenie aż do 2012 roku. Ukazała się w Wydawnictwie Uniwersytetu Jagiellońskiego, a przekładu dokonał Marek Król.

Ciekawą kwestią jest współpraca Staldera z Castellem w trakcie pisania książki. Przy całym swym zaangażowaniu i fascynacji naukowej, autor potrafił w sposób krytyczny spojrzeć na najważniejsze elementy teorii społeczeństwa sieci, wskazując również na pewne jej niedociągnięcia. Rolą Castellsa nie było bowiem ingerowanie w tekst pisany przez Staldera, gdyż skutkowałoby to utratą obiektywizmu i współautorstwem książki. Castells nie próbował w żaden sposób kontrolować powstawania rękopisu, nie widział go nawet przed ostatecznym drukiem. Dostarczał natomiast nowe teksty, czasem nawet przed ich opublikowaniem, oraz wyjaśniał swe poglądy tak, by Stalder mógł rzetelnie omówić tę współczesną wizję życia społecznego.

Książka *Manuel Castells. Teoria społeczeństwa sieci* składa się z wprowadzenia, sześciu rozdziałów oraz podsumowania. Na początku wyrażone są również podziękowania, uwieńczeniem zaś publikacji jest bibliografia — jedna dotyczy prac Castellsa (z zaznaczeniem tych, które z nich wydane są w języku polskim), druga zawiera zaś inne pozycje cytowane oraz indeks. Całość obejmuje 262 strony.

Autor stawia sobie na wstępie trzy cele dotyczące metody w omówieniu teorii społeczeństwa sieci. Pierwszym wyzwaniem jest wydobycie podstawowej argumentacji na rzecz tezy, iż rozpoczęła się nowa epoka historyczna. Druga kwestia dotyczy bardziej zrozumienia punktu widzenia Castellsa, dla którego wartość teorii wynika z jej zdolności do prowokowania i strukturyzowania badań empirycznych. Trzeci cel to przedstawienie założenia, że to forma — sieć — stanowi wyróżnik nowoczesnego społeczeństwa. Stalder zdaje sobie sprawę z tego, iż dzieła Castellsa, zwłaszcza trzymtomowy *Wiek informacji*, nie zawsze są łatwe do objęcia całościową refleksją. Skupienie się na poszczególnych, często rozłożonych na części zagadnieniach, niczym na metaforycznym obrzeżu drzew, sprawia, że czytelnik nie widzi spomiędzy nich lasu, który symbolizuje całość teorii.

Kolejnym problemem, sygnalizowanym we wprowadzeniu, jest ocena teorii jako dzieła w trakcie rozwoju. Mimo zebrania i uporządkowania wizji społecznej w trzy kolejne tomy oraz wiele innych mniejszych publikacji, Castells jest wciąż aktywnym badaczem, konfrontującym swą teorię z innymi poglądami. Stalder podaje jednak wskazówkę, jak należy czytać teorię. Kluczem jest ukazanie społeczeństwa sieci jako hipertekstu, do którego można wejść w wielu miejscach, dzięki czemu staje się ona źródłem cennych inspiracji i spostrzeżeń dla ludzi o rozmaitych zainteresowaniach.

Rozdział pierwszy nosi tytuł *Przemiany punktów odniesienia* i skupia się głównie na historii przeobrażeń poglądów Castellsa. Stalder dodaje do opisu rozwoju myśli społecznej również wątki historyczne oraz te dotyczące życia osobistego hiszpańskiego socjologa. Istotne są powiązania z teorią marksistowską, która wywarła niewątpliwie wpływ na dalsze dywagacje Castellsa. Już w latach 80. zaczął on zwracać uwagę już nie na rolę miejsc, a przepływów informacji w procesach społecznych. Rozdział ten podzielony jest na mniejsze paragrafy, w których omówiono kolejno neomarksizm i odnowę socjologii miasta, następnie zmianę społeczną oraz technikę; informacjonizm — główny paradygmat techniczny bazy społeczeństwa sieci; epistemologię czy też politykę badań.

W kolejnych trzech rozdziałach Stalder przechodzi do omówienia filarów teorii społeczeństwa sieci: produkcji, doświadczenia i władzy. Analiza gospodarcza, w ujęciu Castellsa, zwraca uwagę na dynamizm wzrostu i wydajność gospodarki oraz wpływ, jaki wywiera na nią technika. Stalder, odwołując się do początkowych etapów powstawania omawianej tu teorii, konfrontuje ją z innymi badaczami. Castells w oryginalny sposób akcentuje w epoce postindustrialnej translokálny charakter wyłaniającego się systemu społecznego, uzależnienie go od informacji i technologii oraz wprowadza termin przestrzeni przepływów, szerzej omówiony w rozdziale piątym recenzowanej tu pozycji. Dąży do uogólnień, tak by w ramach jego teorii znalazło się możliwie jak najwięcej przypadków ją potwierdzających, ale nie twierdzi on wcale, że reszta świata musi iść tylko jedną drogą (za przykładem Stanów Zjednoczonych). Cztery główne wymiary gospodarki i produkcji społeczeństwa sieci omawiane są przez Staldera w kolejnych paragrafach dotyczących umiędzynarodowienia gospodarki, globalnych rynków finansowych, przedsiębiorstwa sieciowego i indywidualizacji pracy. Dla uzupełnienia informacji Stalder omawia również kryzys gospodarczy lat 70. XX wieku.

Drugi filar — doświadczenie — jest problematyczny już w samym sformułowaniu, którego znaczenie dla Castellsa dalekie jest od potocznego. Pod tym pojęciem kryje się bowiem oddziaływanie ludzkich podmiotów na siebie nawzajem, ich interakcja, nie indywidualny wymiar, lecz świadome, kolektywne działanie ludzi w kulturowych i biologicznych ramach. Przedstawicielem tego zagadnienia są ruchy społeczne, które charakteryzowane są przez celowe działania zbiorowe, a ich wynikiem jest przekształcenie wartości i instytucji społeczeństwa. Ciekawe jest organizowanie się tych ruchów poza społecznością lokalną, co omawia Stalder w jednym z paragrafów, w kolejnym zaś skupia się na wpływie, jaki wywierają ruchy społeczne na kształtowanie tożsamości, a więc przyjmowanie pewnych kulturowych cech jako konstytutywnych dla osoby w ramach danej kultury. Z tej racji, że każda część teorii Castellsa jest ilustrowana w konkretnych, empirycznych przykładach, Stalder podejmuje również studium dwóch przypadków związanych z wyłanianiem się ruchów społecznych. Tytułuje je pod hasłem epoki patriarchalizmu, choć jej zmierzch dotyczy przede wszystkim aktywności ruchów feministycznych, drugie zaś studium to powstanie fundamentalizmów, które nabrały rozpędu w ciągu ostatnich 30 lat. Niestety, mimo uznania dla badacza za dostrzeżenie tego zjawiska, analiza wydaje się naciągnięta i niekompletna. W rozdział dotyczący doświadczenia Stalder włącza również zagadnienia skupiające się na relacji pomiędzy ruchami społecznymi a kulturami rzeczywistej wirtualności, gdzie ten ostatni termin wymaga głębszej analizy, a jak sam Stalder konkluduje, nie zawsze takową można odnaleźć w dziełach Castellsa. Dwa główne problemy, które Stalder ukazuje w tej części, to konstrukcja typów idealnych, jakimi zdają się być ruchy społeczne, oraz ich miejsce w ogólnej teorii.

Rozdział czwarty zatytułowany *Państwo sieci a polityka informacjonizmu* dotyczy tematu transformacji „stosunków władzy”. Castells przez władzę rozumie taką więź pomiędzy ludźmi, która narzuca wolę jednych drugim. Stalder krytykuje Castellsa za zbyt ogólnikowe wypowiadanie się na temat źródeł czy form władzy. W tym rozdziale Stalder omawia teorię państwa, którego stabilność określa równowaga między dominacją a legitymacją. Następnie za Castellsem wskazuje na źródła kryzysu państwa narodowego, do których należy zaliczyć utratę suwerenności i legitymizacji przez instytucje liberalnej demokracji. Omawiane w tym miejscu zagadnienia powiązane są ze wspólnotą Unii Europejskiej, z globalizacją produkcji, konkurencją powodującą często „wyścig w dół”, militarną utratą suwerenności czy zorganizowaną przestępczością i sieciami terrorystycznymi. Kolejne paragrafy dotyczą polityki informacjonizmu i reafirmacji państwa. Istotne jest tu pytanie o istnienie państwa sieciowego oraz o to, jaka jest relacja między władzą a siecią. Będąc komentatorem Castellsa, Stalder zwraca uwagę, iż teoria sieci w tym przypadku jest ze sobą sprzeczna oraz że brakuje tu, tak pogłębionego w innych miejscach, studium przypadku. Państwo sieciowe jawi się jako praktyka dzielenia się władzą, w której to państwa narodowe angażują się w rozwiązywanie spraw globalnych. Innymi słowy, instytucje nie chcą być już reprezentowane przez narodowe rządy i same dążą do realizacji celów poprzez stowarzyszenie się z innymi podobnymi, lokalnymi samorządami. Z kolei ujęcie nowych form władzy w społeczeństwie sieci, wydaje się Stalderowi najbardziej problematyczną częścią teorii Castellsa. W ramach struktury społecznej, to instytucje i aktorzy społeczni programują sieci. Jednak wówczas role się odwracają — zaprogramowane sieci narzucają logikę strukturalną ludziom. Nie da się jednak do końca przewidzieć skutków działań zaprogramowanych automatów.

Ważną rolę w analizie społecznej Manuela Castellsa odgrywają pojęcia czasu (czasowego lub bezczasowego) oraz „przestrzeni przepływów”. Tym zagadnieniom poświęcony jest piąty rozdział publikacji Staldera. Przeobrażenia te stanowią ważne elementy dynamiki społecznej. Aktorzy społeczni nie muszą być fizycznie obok siebie, by być „teraz” zdolnymi do interakcji w czasie rzeczywistym. Przestrzeń przepływów to powstanie środowiska o zupełnie odmiennej, nieliniowej logice przestrzeni. Jest ona infrastrukturą komunikacji o dużej prędkości, powoduje też określone rozmieszczenie technoelit i center zarządzania, tak by usługi np. prawne i kulturalne dostarczane były z „górnej półki”, zaś siła robocza z „dolnej półki”. Elastyczna praca, możliwość błyskawicznego przetwarzania informacji, natychmiastowa komunikacja z ludźmi z całego świata sprawiają, iż czas przestaje być kategorią obiektywną, a staje jednym z zasobów, którymi należy zarządzać.

Ostatni, szósty rozdział zmierza w kierunku odpowiedzi na pytania: czym jest sieć i czy posiada ona jakąś logikę? Stalder rozwija ten wątek, ponieważ definicje sieci są zarówno zwięzłe, jak również wysoce elastyczne tak, aby mogły pomieścić wiele fenomenów. Jednym z wyróżników dzisiejszych sieci jest ich forma zorganizowania, która pozwala na intensywniejszą komunikację w informacyjnym świecie. Dana sieć skupiona jest wokół projektu, który stanowi układ odniesienia. Niezbędne dla prawidłowej komunikacji są też protokoły i wartości — a więc wspólna kultura. Sieć nie reprezentuje danego środowiska, lecz generuje nowy świat. Jest ona zawsze informacyjna, zastępuje relacje przyczynowo-skutkowe systemami sprzężeń zwrotnych. Niestety, jak zauważa Stalder, nauka o sieciach jest wciąż w stadium początkowym.

Niewątpliwą zaletą publikacji Feliksa Staldera jest jej przejrzystość. Narracja prowadzona jest w taki sposób, by czytelnik mógł zapoznać się jak najdokładniej z poglądami przede wszystkim hiszpańskiego socjologa, którego teoria jest przedmiotem tej publikacji. Dłuższe cytaty Castellsa są w sposób widoczny oddzielone od reszty tekstu (niektóre wyrażenia dodatkowo wytłuszczone), co daje wrażenie dialogu i możliwość równoległego studiowania obydwu dzieł — trylogii i „komentarza”. Stalder sięga jednak nie tylko po argumenty znalezione w tekstach Castellsa. Erudycja autora ujawnia się w tych miejscach, w których pokazuje on teorie innych socjologów i badaczy. To wszystko podporządkowane jest jednak temu, aby lepiej zrozumieć *Wiek informacji*.

Omawianą tu publikację charakteryzuje przejrzysty układ treści, krótkie akapity (2–3 na stronie), wielość odniesień oraz zwięzły język. W poszczególnych zagadnieniach Stalder zdaje się

podążać według klucza: przedstawienie teorii, pokazanie pewnych jej braków, uzupełnienie teorii o wyjaśnienia z innych artykułów Castellsa bądź wspomaganie się pracami innych autorów oraz podsumowanie, na które składa się również zaznaczenie tego, co wymaga doprecyzowania.

Dzieło Staldera należy z pewnością traktować jako pozycję socjologiczną. Mimo to, razić może brak jakiegokolwiek refleksji o zabarwieniu etycznym. Już samo zasygnalizowanie pewnej niepokojącej moralnie sytuacji, pozwoliłoby czytelnikowi na dalszą refleksję dotyczącą konsekwencji decyzji i czynów. Tendencje relatywistyczne czy subiektywistyczne, obecne w dziele Castellsa, kontynuowane są też u Staldera. Przykładem takiego sposobu opisu suchych faktów jest produkcja butów sportowych renomowanej firmy. Mimo zdolności organizacyjnych zarządzających nią osób oraz zysków w wielu krajach świata, wciąż powstaje pytanie o godne warunki pracy osób, których wartość scharakteryzowana jest pod pojęciami takimi jak „cięcie kosztów” czy *sweatshops*. Nie sposób przecież mówić o zjawiskach społecznych, pomijając zupełnie zagadnienie praw człowieka. Chociaż Stalder u końca rozdziału dotyczącego produkcji wspomina, iż kwestie normatywne dostały przeniesione do części dotyczącej doświadczenia, to jednak wyłuskanie ich nie jest prostą sprawą.

Wielka trylogia Castellsa dotycząca społeczeństwa sieci zajmuje w wydaniu polskim prawie półtora tysiąca stron. Nasuwa się pytanie, czy Stalderowi udało się streścić ją w ramach 260 stron? Nie było to oczywiście celem autora. Stalder dokonał czegoś więcej — zdołał uchwycić istotę poglądów Hiszpana. Sformułował pozytywną krytykę, rozszerzając i objaśniając w wielu miejscach teorię społeczeństwa sieci, nie wchodząc jednocześnie zbyt głęboko w szczegóły, które by pomnożyły objętość jego publikacji. Jak to ujął DeKerckhove: „książka mnoży zatem Castellsa przez Staldera, a wynikiem jest poszerzenie świadomości czytelnika” (komentarz zamieszczony na okładce dzieła). Pozostaje jeszcze problem, jak czytać omówione tu publikacje Castellsa i pozycje Staldera. Wydaje się, iż ta ostatnia jest zarówno dobrym wstępem do zainteresowania się teorią społeczeństwa sieci, znakomitą komentarzem w trakcie jej studiowania, jak też krytycznym podsumowaniem po przeanalizowaniu całej trylogii Castellsa.

Adresatem pozycji *Manuel Castells. Teoria społeczeństwa sieci* są pierwszej kolejności socjologowie i studenci kierunków społecznych. Jednak każdy jest zaproszony, by zapoznać się z próbą określenia współczesnego społeczeństwa. Teoria społeczeństwa sieci cieszy się zainteresowaniem ze strony dziennikarzy czy politologów, jednak to filozofowie, pedagodzy czy nawet teolodzy odpowiedzialni są za kształtowanie młodych pokoleń. Potrzeba spojrzenia także od strony etycznej i uczenia wrażliwości na drugiego człowieka, który nie powinien być nigdy traktowany jako li tylko element sieci. Odkrycie normatywnych kwestii związanych z teorią sieci stoi jako wyzwanie zwłaszcza przed personalistami, moralistami czy wykładowcami katolickiej nauki społecznej. Kościół nie może bowiem pozostać niemy wobec przeobrażeń struktury społecznej.

Teoria społeczeństwa sieci, na pewno zostanie odnotowana w historii jako próba określenia czasów przełomu tysiącleci. Nazwisko zaś Castellsa jest już od wielu lat stale obecne w świadomości badaczy społecznych z różnych dziedzin. Stąd też pomysł, aby zachęcić czytelników do zapoznania się z jego teorią oraz realizacją tego pomysłu w formie książki Staldera wydaje się być znaczącym wkładem w popularyzowanie nowych idei społecznych.

Magdalena M. Kosche
KUL, Lublin

Giovanni Cucci, Hans Zollner, *Kościół a pedofilia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, ss. 134.

Problem pedofilii towarzyszy opinii publicznej od wielu lat. Zjawisko to dotknęło także wspólnotę Kościoła katolickiego, w którym odnotowano przypadki wykorzystania na tle seksualnym dzieci i młodzieży przez duchownych i osoby zakonne. Fakty te zrodziły potrzebę dokonania w Kościele szerokiej, tj. interdyscyplinarnej, rzeczowej dyskusji nad zagadnieniem pedofilii wśród

katolickiego duchowieństwa, także w odniesieniu do ustalenia przyczyn zaistniałego kryzysu, możliwości zapobiegania pedofilii oraz sposobu właściwego wychowania przyszłych pokoleń kapłanów i zakonników.

Próbę przyjrzenia się tym zagadnieniom podjęli w swojej publikacji *Kościół a pedofilia* dwaj jezuici: Włoch — o. Giovanni Cucci, psycholog, wykładowca Uniwersytetu Katolickiego w Mediolanie, oraz Niemiec — o. Hans Zollner, psychoterapeuta, wicerekтор i kierownik Instytutu Psychologii Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Książka w przekładzie z języka włoskiego, którego dokonał Grzegorz Rawski, została wydana w 2011 roku przez Krakowskie Wydawnictwo WAM i jest 24. pozycją cenionej serii „Psychologia i Formacja”.

Recenzowana publikacja posiada przejrzystą strukturę i składa się z wprowadzenia, czterech rozdziałów, bibliografii oraz suplementu. Wprowadzenie prezentuje zamierzony przez autorów cel książki: dokonać wieloaspektowej i rzetelnej refleksji oraz interpretacji problemu pedofilii (zob. s. 7, 8, 11). Analiza tego zagadnienia dokonana na płaszczyźnie psychologii, kultury oraz formacji ma ukazać czytelnikowi złożoność i niejednoznaczność omawianego zjawiska. Autorzy dążą do tego, aby owocem poprowadzonej przez nich refleksji, były jasne kryteria zdrowej osobowości kandydata do życia zakonnego czy kapłaństwa, które mogą być stosowane w procesie rozeznania powołaniowego (zob. s. 15–16).

Rozdział pierwszy prezentuje *Podejście psychologiczne do problemu pedofilii*. Ważna lektura tej części książki pozwala czytelnikowi poznać definicję pedofilii, następnie profil osobowościowy pedofila oraz — ważne z punktu widzenia diagnozowania ewentualnych problemów w dziedzinie ludzkiej seksualności — znaki, które mogą świadczyć o braku integracji różnych aspektów osobowości kandydata do życia zakonnego czy kapłańskiego. Do tych „czerwonych flag” (s. 30), stanowiących sygnał ostrzegawczy dla prowadzących rozeznanie powołaniowe, autorzy zaliczają: niepewność w orientacji seksualnej, zainteresowania i zachowania typu infantylnego, niedostatek relacji z rówieśnikami, jednostronny rozwój w sferze seksualnej, obecność przemocy i złych doświadczeń seksualnych oraz introwertyzm, pasywność i tendencje do konformizmu (zob. s. 30–35). Rozdział ten mówi także o możliwej do zastosowania na płaszczyźnie eklezjalnej prewencji, w postaci: dokładnej oceny (screening) kandydatów, przekazywania rodzicom, wychowawcom i młodzieży wiedzy na temat dewiacji seksualnych, unikania przebywania sam na sam z dziećmi, uczenia odpowiedzialnych za wychowanie młodego pokolenia równowagi między dystansem a bliskością oraz wzmocnienia pozycji dziecka w relacjach z dorosłymi (zob. s. 36–39).

Kolejny rozdział noszący tytuł *Przeciwstawienie się kulturze pedofilii* jest próbą wskazania na niebezpieczeństwo manipulacji na różnych płaszczyznach tym, co odnosi się do zjawiska pedofilii. Autorzy poruszają, dla przykładu, kwestię „zagmatwanych poglądów” naukowców w dziedzinie ustalenia pojęcia pedofilii czy też proces tworzenia kultury pedofilskiej na drodze liberalizacji zachowań perwersyjnych, promocji pornografii oraz teorii gender, tworzenia partii politycznych o jawnych poglądach pedofilskich, jak miało to miejsce w 2006 r. w Holandii. W tej części publikacji jej autorzy odnieśli się także do rzekomych opóźnionych reakcji Benedykta XVI na przypadki księży dopuszczających się czynów pedofilskich czy też do chęci wyciszenia przez Watykan afer seksualnych poprzez stosowanie w trakcie trwania czynności procesowych „sekretu papieskiego”. Ojcowie Cucci i Zollner wyjaśniają, że miał on chronić dobre imię wszystkich uczestniczących w postępowaniu kościelnym aż do wykazania winy, nie zaś wyciszenie zaistniałych problemów (zob. s. 43–60).

Trzeci, najobszerniejszy rozdział, podejmuje kwestię *Potrzeby formacji zintegrowanej*. Formacja zintegrowana obejmuje całość kandydata do kapłaństwa czy życia zakonnego i realizuje się na płaszczyźnie ludzkiej, kulturowej, duchowej oraz duszpasterskiej, a jej celem jest dojrzałość. Ta zaś przejawia się w wolności wewnętrznej kandydata, zdolności do otwarcia się na rzeczywistość oraz na relacje, a także w pragnieniu wzrostu, coraz bardziej wnikliwego poznawania siebie z punktu widzenia intelektualnego, duchowego, społecznego i afektywnego. Cenne wydają się być zawarte w tym rozdziale szczegółowe wskazania odnośnie do przyjęcia do seminarium lub rozpoczęcia formacji

zakonnej wraz z zaprezentowanymi obszarami, które wymagają oceny w rozeznaniu powołaniowym (zob. s. 61–87).

Udział formatora w formacji do kapłaństwa i życia zakonnego jest zagadnieniem podjętym w ostatnim — czwartym rozdziale. Rolą wychowawcy kleryków czy przyszłych zakonników jest słuchać i poznawać ich problemy pojawiające się na płaszczyźnie afektywnoseksualnej, pomagać w podejmowaniu konkretnych decyzji, a nie tylko podnosić na duchu. W tej delikatnej posłudze formator — zdaniem autorów książki — musi zachować dystans i wolność wewnętrzną, nie powinien nikogo faworyzować czy przywiązywać uczuciowo do siebie ani też narzucać własnych poglądów.

Zagadnieniem, któremu poświęcono nieco więcej uwagi, jest miejsce psychologa i psychologii w procesie formacji. Dla lepszego rozumienia tej ważnej kwestii autorzy dokonali wnikliwej analizy dokumentu watykańskiej Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego z 30 października 2008 r., który nosi tytuł: *Zasady korzystania z dorobku psychologii w procesie przyjmowania kandydatów i ich formacji do kapłaństwa*, zwracając szczególną uwagę na potrzebę dostrzeżenia w formacji wartości psychologii i ścisłej relacji tej dziedziny nauki z moralnością oraz duchowością.

Dla zainteresowanych podejmowaną przez publikację tematyką ojcowie Cucci i Zollner zamieścili obszerną, bo liczącą przeszło sto pozycji, bibliografię. Obejmuje ona artykuły i książki zagraniczne dotyczące zagadnień psychologicznych, psychiatrycznych, prawnych, formacyjnych, pedagogicznych i teologicznych poruszanych w kontekście pedofilii, wychowania do dojrzałej miłości i celibatu.

Suplement zawiera ważny głos obecnego papieża Benedykta XVI w kwestii pedofilii wśród duchowieństwa. Tematykę tę poruszył w wydanym w 2010 roku *Liście pasterskim do katolików w Irlandii*, których boleśnie dotknął problem wykorzystywania seksualnego nieletnich przez księży i zakonników. W książce czytelnik odnajdzie pełną polskojęzyczną wersję tego listu.

Atutami recenzowanej publikacji są: rzetelność i obiektywizm autorów — bazowanie na artykułach, tekstach i rezultatach badań, przystępny — bo daleki od hiperpsychologizacji — język i styl przekazywanych treści, a także praktyczność, która sprawia, że zawarte w tej książce wnioski oraz wskazówki mogą być cenną pomocą zarówno dla formujących, jak i samych formowanych.

Z powyższego wynika postulat, aby po lekturę dzieła o. Cucci i o. Zollnera *Kościół a pedofilia* sięgnęli — przede wszystkim — odpowiedzialni za formację seminaryjną oraz zakonną: rektorzy seminariów duchownych, wykładowcy, wychowawcy nowicjatów, spowiednicy, kierownicy i ojcowie duchowi. Może być ona dla nich pomocą we właściwym zrozumieniu złożoności zjawiska pedofilii, które nie jest jednoznaczne, oraz uświadomić im konieczność interdyscyplinarnego przygotowania do towarzyszenia kandydatom do kapłaństwa czy życia konsekrowanego i oceny ich zdatości do realizowania takiego powołania. Warto polecić także tę książkę każdemu, kto decyduje się na podjęcie drogi życia zakonno-kapłańskiego po to, aby mógł jeszcze lepiej poznać siebie i dążyć do pełnej integracji własnej osobowości.

Ks. Piotr Szlufik SDB

Ks. S. Garnczarski, *Stanisława Serafina Jagodyńskiego Pieśni katolickie nowo reformowane i z polskich na łacińskie, a z łacińskich na polskie przełożone, niektóre też nowo złożone*, wstęp i opracowanie, Tarnów 2011, ss. 217.

Pieśni katolickie są ważnym obszarem kultury religijnej, który budzi szerokie zainteresowanie wielu badaczy, a zwłaszcza muzykologów. Niemal od zarania chrześcijaństwa w Polsce odgrywały one szczególną rolę w pobożności ludu Bożego. Na podstawie badań naukowych w tym obszarze wiadomo, iż zasób pieśni religijnych wzrastał sukcesywnie w ciągu kolejnych wieków, począwszy od XIII stulecia. Z tego okresu zachowały się udokumentowane źródłowo wiadomości o pojawieniu się samodzielnych utworów religijnych w języku polskim. Spontaniczny rozwój tych

utworów dyktowany był potrzebami mnożących się różnego rodzaju praktyk religijnych, odprawianych zarówno w kościele, jak i poza nim. W większości były to przekłady łacińskich śpiewów liturgicznych, chociaż nie brakowało także pieśni oryginalnych, zawdzięczających swoje istnienie twórczej inwencji kompozytorów, do których należał na przykład bł. Władysław z Gielniowa (ok. 1440–1505)¹. Niemalże wpływ na rozwój pieśni nabożnych w XVI w. wywarły także ówczesne prądy kulturowe i religijne, ze szczególnym podkreśleniem reformacji, która wprowadzała język polski jako podstawę tych pieśni oraz pierwiastki ludowe w samej tkance melodycznej. Troszczono się również o zrozumiałość i przystępność tego repertuaru. Miało to w naturalny sposób poszerzać krąg wykonawców i odbiorców tej muzyki. Owocem tych dążeń były liczne kancjonały, które ukazywały się w Polsce począwszy od XVI stulecia. W ten sposób przeciwstawiano zbiorom protestanckim zbiory katolickie, które w rzeczywistości nie dorównywały ilościowo i merytorycznie tym pierwszym². Niemniej jednak podejmowano liczne inicjatywy, aby także pieśń katolicka mogła spełniać swoją właściwą rolę. Do takich należy m.in. zbiór Stanisława Serafina Jagodyńskiego *Pieśni katolickie nowo reformowane* przygotowany i wydany do druku przez muzykologa, ks. Stanisława Garncarskiego, i językoznawcę, Jana Godynia.

Zbiór *Pieśni katolickie nowo reformowane* jest jednym z pierwszych drukowanych śpiewników katolickich, zawierającym przekłady łacińskich hymnów i najstarszych pieśni polskich. Został on pomyślany jako reakcja na powstające w tamtym czasie liczne kancjonały protestanckie. Recenzowane wydanie oparte jest na edycji z ok. 1638 roku. Publikacja składa się ze *Wstępu; Noty edytorskiej*; poszczególnych działów *Pieśni katolickich nowo reformowanych* (pieśni adwentowe — 17; rotuły albo pieśni o Narodzeniu Pańskim — 33; pieśni postne — 14; pieśni wielkanocne — 11; pieśni o Świętym Duchu — 4; pieśni o Bożym Ciele — 13; pieśni doroczne o Świętych Bożych, a naprzód o Najświętszej Pannie — 27; pieśni roczne pospolite, o różnych pobożnych potrzebach — 13; rejestru alfabetycznego pieśni zawartych w zbiorze Jagodyńskiego); *Aneksu*, w którym znajduje się jedna pieśń; *Przypisów; Słownika; Źródeł* oraz *Komentarza*. Trzeba dodać, iż w śpiewniku Jagodyńskiego znalazło się również pięć sekwencji: *Mittit ad Virginem, Stabat Mater, Victimae paschali laudes, Veni Sancte Spiritus* i *Dies irae*. Zbiór zawiera jedynie teksty umieszczone paralelnie w dwóch kolumnach, po polsku i po łacinie. Redaktor wydania, dokonując ich krótkiej analizy, zwrócił uwagę na metryczność. Niezależnie od tego, czy tekst danej pieśni jest w języku łacińskim czy polskim, posiada on identyczną ilość sylab w wersecie. Zdaniem Garncarskiego tego typu prawidłowość może świadczyć o tym, że dla obydwu wersji językowych konkretnej pieśni używano tej samej melodii. Należy podkreślić również to, iż Redaktor edycji dokonał porównania wersji z roku 1638 z wydaniem z roku 1695, nie stwierdzając jednak — poza niewielkimi zmianami niektórych wyrażen oraz dodaniem pieśni ku czci bł. Jana Kantego do drugiego wydania — istotnych różnic. Poza tym, recenzowana pozycja zamieszcza interesującą notę biograficzną S.S. Jagodyńskiego, z której dowiadujemy się m.in. o tym, iż jest on autorem pierwszego polskiego podręcznika kaligrafii. Cenną stroną publikacji ks. Garncarskiego jest zamieszczony w części końcowej *Komentarza*, w którym zaprezentowany został szeroki kontekst źródłowy repertuaru zawartego w zbiorze Jagodyńskiego. Ogółem obejmuje on 133 śpiewy znajdujące się w różnych śpiewnikach i kancjonałach. Warto podkreślić, iż przy wielu z nich zamieszczono także ich krótki rys historyczny. Z kolei w tzw. *Słowniku*, będącym rodzajem glosariusza, podano znaczenia wyrazów nieznanych już dzisiaj w języku polskim albo używanych w innym znaczeniu. Podjęty zatem wysiłek edytorski całego wydania zasługuje na szczególną uwagę. Na podkreślenie zasługuje również wzorcowa szata graficzna i profesjonalna redakcja techniczna publikacji wydanej przez tarnowskie wydawnictwo BIBLOS.

Praca w całości pomyślana została jako prezentacja dzieła Stanisława Serafina Jagodyńskiego. Należy wyrazić nadzieję, iż spotka się ona z szerokim zainteresowaniem wielu badaczy,

¹ Por. I. Pawlak, *Rola choralu gregoriańskiego w kształtowaniu polskiej religijnej kultury muzycznej*, *Annales Lublinenses pro Musica Sacra* 3(2012)3, s. 128.

² Por. T. Sinka, *Polska pieśń w liturgii*, *Nasza Przeszłość* (1983)60, s. 258.

na przykład językoznawców, liturgistów, a przede wszystkim muzykologów specjalizujących się w muzyce kościelnej, dla których — pomimo braku melodii — stanowi niezwykle cenne źródło wiadomości i przegląd bogatego repertuaru polskich pieśni katolickich doby potrydenckiej.

Ks. Piotr Wiśniewski
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 winien nazwać plik zawierający jego artykuł: `nowosielski-jan.doc`.
6. Wydruk powinien być jednostronny, czytelny, na papierze formatu A4. Czcionka: Times New Roman 14 pt., odstęp pomiędzy wierszami podwójny (także w przypisach), wszystkie marginesy powinny wynosić 2 cm.
7. W tekście nie należy stosować wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, spacjowanie itp.), z wyjątkiem kursywy stosowanej w przypadku tytułów oraz wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie.
8. W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, alfabet grecki czy hebrajski), należy drogą elektroniczną dostarczyć Redakcji plik z odpowiednią czcionką oraz artykuł w formacie PDF.
9. Autor powinien umieścić swoje imię i nazwisko w lewym górnym rogu pierwszej strony artykułu, wraz z afiliacją (np. UKSW, Warszawa). Księża i osoby zakonne winni poprzedzić imię odpowiednim skrótem, zaś osoby zakonne po nazwisku winny zamieścić skrót zgromadzenia zakonnego, do którego należą.
10. Do każdego z artykułów należy dołączyć streszczenie i słowa kluczowe w języku polskim i angielskim oraz notę o autorze w języku polskim. Streszczenie powinno zawierać wyraźnie zaznaczony tytuł artykułu i należy je zamieścić na końcu artykułu. Streszczeniu w języku angielskim powinno towarzyszyć wierne tłumaczenie streszczenia w języku polskim (dotyczy to także materiałów publikowanych w j. niemieckim i włoskim).
11. Nota o autorze winna zawierać następujące informacje: tytuł naukowy, imię i nazwisko, ośrodek naukowy, z którym autor jest związany oraz pola zainteresowań intelektualnych. Powinna być ona umieszczona poniżej streszczenia. Dodatkowe informacje o autorze (adres do korespondencji, numer telefonu, e-mail) należy dołączyć na osobnej kartce.

12. Objętość tekstu artykułu nie powinna przekraczać 35 tys. znaków wraz ze spacjami i przypisami.
13. Redakcja nie odsyła nie zamówionych materiałów i zastrzega sobie możliwość dokonania zmian w tytułach oraz w nocie o autorze.
14. Opublikowane w „Seminare” materiały są w całości udostępniane w internetowej wersji czasopisma pod adresem www.seminare.pl. Jeżeli autor zgadza się, by umieszczono tam jego adres internetowy, powinien wyraźnie poinformować o tym Redakcję.
15. 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

33 (2013)

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

Ks. Krzysztof Grzemski, <i>Analiza egzegetyczna hymnu o Chrystusie, cierpiącym Sludze Boga (1P 2,22–24)</i>	11
Ks. Erwin Mateja, <i>Miejsce symboliki chrzcielnej w mistagogii liturgicznej</i>	27
S. Halina Wrońska CMW, <i>Znaczenie i specyfika dialogu w katechezie</i>	39
Ks. Jan Słowiński, <i>Ochrona własności intelektualnej w prawie Państwa-Miasta Watykańskiego</i>	51
Ks. Arkadiusz Domasz SDB, <i>Internet dobrodziejstwem i zagrożeniem: formacyjne wyzwania dla seminariów duchownych</i>	63

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

Ks. Ryszard Sadowski SDB, <i>Religijne źródła troski o stan środowiska przyrodniczego</i>	81
---	----

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

Sue Ralph, <i>Do we really want to include disabled people in society?</i>	95
Dariusz T. Wesołowski, <i>Społeczny i narodowy charakter wskazań abpa Antoniego Nowowiejskiego dla duchowieństwa plockiego w kontekście problemów bezrobocia i emigracji po roku 1918</i>	115
Ks. Mariusz Chamarczuk SDB, <i>Dwudziestolecie społeczno-wychowawczej działalności polskiej wspólnoty salezjańskiej w Szwecji</i>	127
Ks. Janusz Zawadka MIC, <i>Podstawowe aspekty chrześcijańskiego wychowania według bł. Jerzego Matulewicza</i>	141
Marcin A. Stradowski, <i>Znaczenie symboli w wychowaniu obywatelskim</i>	153
Marcin Choczyński, <i>Elementy społecznego charakteru wychowania w pedagogice waldorfskiej</i>	165
Lidia Marszałek, <i>Działania transgresyjne wyrazem duchowej natury dziecka w wieku przedszkolnym</i>	179
Ewa Kulawska, <i>Uwarunkowania i konsekwencje odrzucenia dziecka w wieku szkolnym przez grupę rówieśniczą</i>	193
Przemysław E. Kaniok, <i>Nieobecność ojca w rodzinie a funkcjonowanie dziecka na przykładzie wybranych opracowań zagranicznych</i>	209
Bartłomiej Skowroński, <i>Internet i związane z nim zagrożenia w opinii gimnazjalistów oraz ich rodziców</i>	221

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

Radosław A. Gawroński, <i>The Italian Cohort from Caesarea described in the acts of Apostles</i>	241
Ks. Tadeusz Kołosowski SDB, <i>Etyczno-antropologiczne aspekty aborcji w świetle wybranych dzieł antycznej literatury Grecji i Rzymu</i>	251
Ks. Brunon Zgraja, <i>Miłość nieprzyjaciół w świetle „Kazań do ludu” św. Cezarego z Arles</i>	263
Łukasz Karczewski, <i>Dialog Teodora Abu Kurra ze światem Islamu</i>	277

Czesław Grajewski, <i>Błogosławiony Herman z Reichenau. W tysiąclecie urodzin</i>	293
Ks. Jan Pietrzykowski SDB, <i>Rozwój polskojęzycznej historiografii salezjańskiej</i>	299
Ks. Janusz Nowiński SDB, <i>400 lat obecności cudownego obrazu Matki Bożej Pocieszenia na Jasnej Górze w Czerwińsku</i>	319
Ks. Adam Wiśniewski SDB, <i>Powstanie Oratorium Jezusa Młodzieńca w Krakowie na Łosiówce i jego działalność w latach 1939–1945</i>	339
Eugeniusz Wiązowski, <i>Salezjanie jako duszpasterze wspólnoty parafialnej pod wezwaniem Św. Rodziny i Św. Judy Tadeusza w Słupsku w latach 1949–2012</i>	353
Ks. Stanisław Garnczarski, <i>Nowenna ku czci świętego Józefa w pieśniach wraz z litanją na chór 2-głosowy autorstwa ks. Franciszka Walczyńskiego</i>	369
Marek Szemiel, <i>Edmund Sobiś — animator życia muzycznego w diecezji szczecińsko-kamieńskiej w latach 1959–2005</i>	387

SPRAWOZDANIA Z SEMINARIÓW SALEZJAŃSKICH

Ks. Wojciech Krawczyk SDB, <i>Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie w roku seminaryjnym 2011/2012</i>	399
Ks. Mariusz Chamarczuk SDB, <i>Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie w roku seminaryjnym 2011/2012</i>	405

SPRAWOZDANIA

Ks. Jerzy Koperek, ks. Włodzimierz Wieczorek, <i>Konferencja międzynarodowa „Polityka rodzinna w Unii Europejskiej” (KUL Lublin, 23 maja 2011)</i>	411
Ks. Jarosław Wąsowicz SDB, <i>Międzynarodowe Sympozjum „Kościół Katolicki w Europie Środkowo-Wschodniej wobec komunizmu: postawy, strategie, taktyki” (Rzym, 24 kwietnia 2012)</i>	414
Ks. Ryszard Sadowski SDB, <i>Sprawozdanie z działalności Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego za rok 2012</i>	417

RECENZJE

R. Meynet, <i>La Lettera ai Galati (Retorica Biblica 17)</i> , Centro editoriale dehoniano, Bologna 2012 — rec. ks. Dariusz Sztuk SDB	423
<i>Memory of States and Nations. World Register of UNESCO Programme Memory of the World</i> , red. B. Berska, W. Stępnik, tłum. A. Sobczak-Kövesi, Naczelna Dyrekcja Archiwów Państwowych, Warszawa 2011 — rec. ks. Mariusz Chamarczuk SDB	425
F. Stalder, <i>Manuel Castells. Teoria społeczeństwa sieci</i> , tłum. M. Król, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012 — rec. Magdalena M. Kosche	427
G. Cucci, H. Zollner, <i>Kościół a pedofilia</i> , Wydawnictwo WAM, Kraków 2011 — rec. ks. Piotr Szlufik SDB	430
Ks. S. Garnczarski, <i>Stanisława Serafina Jagodyńskiego Pieśni katolickie nowo reformowane i z polskich na łacińskie, a z łacińskich na polskie przełożone, niektóre też nowo złożone</i> , wstęp i opracowanie, Tarnów 2011 — ks. Piotr Wiśniewski	432

WYMAGANIA REDAKCYJNE STAWIANE TEKSTOM PUBLIKOWANYM

W SEMINARE	435
------------------	-----

CONTENTS

33 (2013)

THEOLOGY

Fr. Krzysztof Grzemeski, <i>An Exegetical Analysis of the Hymn about Christ, the Suffering Servant of God</i>	11
Fr. Erwin Mateja, <i>The Place of Baptismal Symbolism in Liturgical Mystagogy</i>	27
Sr. Halina Wrońska CMW, <i>The Importance and Specificity of Dialogue in Catechesis</i>	39
Fr. Jan Słowiński, <i>The Protection of Intellectual Property under the Law of the Vatican City State</i>	51
Fr. Arkadiusz Domaszek SDB, <i>The Internet as a Benefit and a Threat: Formational Challenges to Seminaries</i>	63

PHILOSOPHY

Fr. Ryszard Sadowski SDB, <i>Religious Sources of Concern for the Environment</i>	81
---	----

SOCIO-PEDAGOGICAL SCIENCES

Sue Ralph, <i>Do We Really Want to Include Disabled People in Society?</i>	95
Dariusz T. Wesołowski, <i>The Social and National Character of Archbishop Antoni Nowowiejski's Recommendations for the Clergy of the Płock Diocese in the Context of Unemployment and Emigration after 1918</i>	115
Fr. Mariusz Chamarczuk SDB, <i>Twenty Years of the Social and Educational Work of the Polish Salesian Community in Sweden</i>	127
Fr. Janusz Zawadka MIC, <i>Basic Aspects of Christian Education According to Blessed Jerzy Matulewicz</i>	141
Marcin A. Stradowski, <i>The Role of Symbols in Civic Education</i>	153
Marcin Choczyński, <i>Elements of the Social Character of Education in Waldorf Pedagogy</i>	165
Lidia Marszałek, <i>Transgressive Acts as an Expression of the Pre-School Child's Spiritual Nature</i>	179
Ewa Kulawska, <i>Causes of Peer Rejection and its Consequences for the School Age Child</i>	193
Przemysław E. Kaniok, <i>The Father's Absence and Children's Well-Being in the Light of International Research</i>	209
Bartłomiej Skowroński, <i>The Internet as a Potential Risk in the Opinion of Students and their Parents</i>	221

HISTORY

Radosław A. Gawroński, <i>The Italian Cohort from Caesarea Described in the Acts of the Apostles</i>	241
Fr. Tadeusz Kołosowski SDB, <i>Ethical and Anthropological Aspects of Abortion in the Light of the Classical Literature of Greece and Rome</i>	251
Fr. Brunon Zgraja, <i>Love of Enemies in the Light of the Sermons to the People by St. Caesarius of Arles</i>	263
Łukasz Karczewski, <i>Theodore Abu-Qurrah's Dialogue with the Muslim World</i>	277
Czesław Grajewski, UKSW, <i>Blessed Herman of Reichenau: The Millennium Birthday</i>	293

Fr. Jan Pietrzykowski SDB, <i>The Development of the Salesian Historiography in Polish</i>	299
Fr. Janusz Nowiński SDB, <i>400 Years' Presence of the Miraculous Painting of Our Lady of Consolation (Matki Bożej Czerwińskiej) at Jasna Góra in Czerwińsk</i>	319
Fr. Adam Wiśniewski SDB, <i>The Establishment of the Young Jesus Oratory in Kraków–Łosiówka and its Activities in the Years 1939–1945</i>	339
Eugeniusz Wiązowski, <i>The Salesians in the Holy Family and St. Jude Thaddeus Parish in Słupsk in the Years 1949–2012</i>	353
Fr. Stanisław Garnczarski, <i>Nowenna ku czci świętego Józefa w pieśniach wraz z litanją na chór 2-głosowy (A Novena in Honor of St. Joseph in Songs with a Litany for a Two-Voice Choir) by Fr. Walczyński</i>	369
Marek Szemiel, <i>Edmund Sobiś: Propagator of Music in the Diocese of Szczecin-Kamień in the Years 1959–2005</i>	387

REPORTS ON SALESIAN SEMINARIES

Fr. Wojciech Krawczyk SDB, <i>A Report on the Functioning of the Salesian Society Seminary in Cracow in the Seminary Year 2011/2012</i>	399
Fr. Mariusz Chamarczuk SDB, <i>A Report on the Functioning of the Salesian Society Seminary in Łódź upon Warta in the Seminary Year 2011/2012</i>	405

REPORTS

Fr. Jerzy Koperek, Fr. Włodzimierz Wieczorek, <i>The International Conference Family Policy in the European Union (The Catholic University of Lublin, Lublin, May 23, 2011)</i>	411
Fr. Jarosław Wąsowicz SDB, <i>A Report from the International Conference The Catholic Church in Central Eastern Europe in the Face of Communism: Attitudes, Strategies, Tactics (Rome, April 24, 2012)</i>	414
Fr. Ryszard Sadowski, <i>A Report on the Activities of the Saint Francis de Sales Learned Society in 2012</i>	417

REVIEWS

R. Meynet, <i>La Lettera ai Galati</i> , (Retorica Biblica 17), Centro editoriale dehoniano, Bologna 2012 — reviewed by Fr. Dariusz Sztuk SDB	423
<i>Memory of States and Nations. World Register of UNESCO Programme Memory of the World</i> , ed. B. Berska, W. Stępiak, transl. A. Sobczak-Kövesi, Naczelna Dyrekcja Archiwów Państwowych, Warszawa 2011 — reviewed by Fr. Mariusz Chamarczuk SDB	425
F. Stalder, <i>Manuel Castells. Teoria społeczeństwa sieci</i> , transl. M. Król, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012 — reviewed by Magdalena M. Kosche	427
G. Cucci, H. Zollner, <i>Kościół a pedofilia</i> , Wydawnictwo WAM, Kraków 2011 — reviewed by Fr. Piotr Szlufik SDB	430
Fr. S. Garnczarski, <i>Stanisława Serafina Jagodyńskiego Pieśni katolickie nowo reformowane i z olskich na łacińskie, a z łacińskich na polskie przełożone, niektóre też nowo złożone</i> , Wstęp i opracowanie, Tamów 2011 — reviewed by Fr. Piotr Wiśniewski	432

EDITORIAL REQUIREMENTS FOR PUBLICATIONS IN SEMINARE	435
---	-----