

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

S E M I N A R E

**POSZUKIWANIA NAUKOWE
PÓLROCZNIK**

Tom 32

**TOWARZYSTWO NAUKOWE FRANCISZKA SALEZEGO
KRAKÓW-PIŁA-WARSZAWA-WROCŁAW**

2012

Publikacja dofinansowana przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Wersja elektroniczna czasopisma jest wersją pierwotną

Redaguje Zespół

Robert Bieleń, Marek T. Chmielewski, Stanisław Chrobak (zastępca redaktora naczelnego), Arkadiusz Domaszek, Jerzy Gocko (redaktor naczelnny), Kazimierz Gryżenia, Grzegorz Hołub, Sylwester Jędrzejewski, Waldemar Łachut, Roman Mazur, Michał Mejer (sekretarz), Kazimierz Misiaszek, Krzysztof Niegowski (zastępca redaktora naczelnego), 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, Universita Pontificia Salesiana (Rzym, Włochy); prof. dr hab. Ihor Dobrianski, Instytut Gospodarki Regionalnej i Ekonomii (Kirowohrad, Ukraina); prof. Paolo Gambini, Universita 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); dr hab. prof. UKSW 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. 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, KULJPII Lublin; dr Teresa Wójcik PhD, Villanova University (Villanova, PA USA); dr hab. Ivan Zymomrya, Państwowy Uniwersytet Pedagogiczny (Kirowohrad, Ukraina); prof. dr hab. Mykoła Zymomrya, Państwowy Uniwersytet Pedagogiczny (Drohobycz, Ukraina); dr hab. prof. UKSW Jan Żaryn, Instytut Historii PAN Warszawa

Zespół recenzentów

ThDr. René Balák PhD (Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave – Słowacja); ks. dr hab. Tadeusz Bąk, prof. UKSW (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Ignacy Bokwa (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Tadeusz Borutka (UPJPII, Kraków); o. prof. dr hab. Andrzej Derdziuk (KULJPII, Lublin); prof. dr hab. Ihor Dobrianski (Instytut Gospodarki Regionalnej i Ekonomii, Kirowohrad – Ukraina); ks. prof. dr hab. Józef Dołęga (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Ginter Dzierżon (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr Zbigniew Formella (Universita Pontificia Salesiana, Rzym – Włochy); dr hab. Czesław Grajewski, prof. UKSW (UKSW, Warszawa); prof. dr hab. Wojciech Kaczmarek (KULJPII, Lublin); dr Przemysław Kaniok (UO, Opole); ks. dr hab. Bernard Kołodziej, prof. UAM (UAM, Poznań); ks. dr hab. Tadeusz Kołosowski, prof. UKSW (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Jerzy Koperek, prof. KUL (KULJPII, Lublin); doc. ThDr. PhDr. Stanislav Košč PhD (Katolícka Univerzita v Ružomberku – Słowacja); ks. prof. dr hab. Stanisław Kulpa-czyński (KULJPII, Lublin); ks. dr Mariusz Kuźniar (Univerzita Karlova, Praga – Czechy); ks. prof. dr hab. Jerzy Lewandowski (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr Tadeusz Lewicki (Universita Pontificia Salesiana, Rzym – Włochy); ks. dr hab. Zbigniew Łepko, prof. UKSW (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Józef Mandziuk (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk (KULJPII, Lublin); ks. prof. dr hab. Bronisław Mierzwiński (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 (KULJPII, Lublin); ks. dr hab. Sławomir Nowosad, prof. KULJPII (KULJPII, Lublin); dr hab. Krystyna Ostrowska, prof. UW (UW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Jerzy Pikulik; prof. dr hab. Jan Piskurewicz (Instytut Historii Nauki PAN, Warszawa); prof. dr hab. Marek Podhajski (Akademia Muzyczna, Gdańsk); dr hab. Ewa Podrez, prof. UKSW (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Jan Przybyłowski (UKSW, Warszawa); dr hab. Maria Ryś, prof. UKSW (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Adam Solak, prof. UKSW (UKSW, Warszawa); prof. dr hab. Wiesław Theiss (UW, Warszawa); ks. dr hab. Józef Wroceński, prof. UKSW (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Jan Załęski (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Sławomir Zaręba, prof. UKSW (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 (UŚ, Katowice); ks. dr hab. Wojciech Życkiński, prof. UPJPII (UPJPII, Kraków)

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, sk. 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 2012

ISSN 1232-8766

Wydawnictwo, druk i oprawa

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

SEMINARE

SCIENTIFIC INVESTIGATIONS

Volume 32

FRANCIS DE SALES SCIENTIFIC SOCIETY

KRAKÓW-PIŁA-WARSZAWA-WROCLAW

2012

Editorial Staff

Robert Bieleń, Marek T. Chmielewski, Stanisław Chrobak (deputy editor-in-chief), Arkadiusz Domasz, Jerzy Gocko (editor-in-chief), Kazimierz Gryżenia, Grzegorz Hołub, Sylwester Jędrzejewski, Waldemar Łachut, Roman Mazur, Michał Mejer (secretary of editorial staff), Kazimierz Misiaszek, Roman Murawski, Krzysztof Niegowski (deputy editor-in-chief), 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); dr hab. prof. UKSW 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. dr hab. Henryk Skorowski SDB, UKSW Warszawa; prof. dr hab. Josef Spindelböck, Internationalen Theologischen Institut (Trumau, Austria); prof. dr hab. Bogdan Szczepankowski, UKSW Warszawa; Prof. Ewa Teodorowicz-Hellman, Stockholms Universitet (Stockholm, Sweden); prof. dr hab. Stanisław Wilk SDB, KULJPII Lublin; dr Teresa Wójcik PhD, Villanova University (Villanova, PA USA); dr hab. Ivan Zymomrya, State Pedagogical University (Kirovograd, Ukraine); prof. dr hab. Mykoła Zymomrya, State Pedagogical University (Drohobych, Ukraine); dr hab. Jan Żaryn, prof. UKSW, Instytut Historii PAN Warszawa

Reviewing Editors

René Balák, Tadeusz Bąk, Ignacy Bokwa, Tadeusz Borutka, Andrzej Derdziuk, Ihor Dobrianski, Józef Dołęga, Zbigniew Formella, Czesław Grajewski; Wojciech Kaczmarek; Przemysław Kaniok, Bernard Kołodziej; Tadeusz Kołosowski; Jerzy Koperek; Stanislav Košč, Stanisław Kulpaczyński, Mariusz Kuźniar, Jerzy Lewandowski, Tadeusz Lewicki, Zbigniew Łepko, Józef Mandziuk, Andrzej Maryniarczyk, Bronisław Mierzwiński, Piotr Morciniec, Józef Naumowicz, Jacek Nowak, Marian Nowak, Sławomir Nowosad, Krystyna Ostrowska, Jerzy Pikulik, Jan Piskurewicz, Marek Podhajski, Ewa Podrez, Jan Przybyłowski, Maria Ryś, Adam Solak, Wiesław Theiss, Józef Wroceński, Jan Załęski, Sławomir Zareba, Witold Zdaniewicz, Andrzej Żądło, Wojciech Życiński

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

Revision of summaries in English

Teresa Wójcik

Maciej Reda

© Copyright by TNFS, Warszawa 2012

ISSN 1232-8766

Printed by

Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego

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

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

SEMINARE

t. 32 * 2012 * s. 11–16

KS. ZENON KAPLON SDB

JEZUS CHRYSZTUS – PIERWSZY EWANGELIZATOR I KATECHETA

Jezus Chrystus zlecił swoim uczniom głoszenie Ewangelii narodom „aż po krańce ziemi” (Dz 1,8)¹. To polecenie spotkało się z pozytywnym odzewem². Głoszenie Ewangelii rozpoczęło się od konkretnych miejsc geograficznych: Jerozolimy, Judei i Samarii (por. Mt 28,19; Mk 16,15; Łk 24,47). Z wyszczególnionych w Nowym Testamencie kolejno: jednego miasta, dwóch krain geograficznych i „krańców ziemi” można utworzyć szereg ukazujący ekspansję ewangelizacyjną dynamiczną i zataczającą coraz szersze kręgi. Jednocześnie za pomocą tychże konkretnych pojęć geograficznych został ukazany plan ewangelicznej ekspansji uniwersalny i maksymalistyczny³. Założyciel chrześcijaństwa, Chrystus, nie tylko uprzystępniał plan powszechnej ewangelizacji, ale także sam pełni pierwszorzędną rolę w nowej religii, którą zainicjował, zapewniając, że jest ze współtworzącymi z Nim tę nową religię „aż do spełnienia się wieku” (por. Mt 28,20)⁴. Ogólnie ukazane pierwszeństwo Założyciela nowej religii wymaga uzasadnienia.

¹ Cytaty z *Pisma Świętego* łącznie ze stosowanymi tam siglami według: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, Poznań-Warszawa 2003. Greckie cytaty biblijne według *Grecko-polski Nowy Testament*, Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, wyd. 8, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1994 [dalej: *Grecko-polski Nowy Testament*].

² „Oni zaś poszli i głosili Ewangelię wszędzie, a Pan współdziałał z nimi i potwierdzał naukę znakami, które jej towarzyszyły” (Mk 16,20). Por. T. Hergesel, *Jezus Cudotwórca*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1987, s. 64.

³ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (11 października 1992), nr 84; R. Kempniak, „Będziecie moimi świadkami (...) aż po krańce ziemi” (Dz 1,8). *Kompozycja Dziejów Apostolskich*, Scriptura Sacra 1(1997), s. 81.

⁴ Por. *Grecko-polski Nowy Testament*, s. 145.

1. PIERWSZEŃSTWO JEZUSA W PRZEKAZIE NOWEGO TESTAMENTU

Apostołowie przekazywali oraz interpretowali zarówno słowa samego Jezusa, jak i fakty z Jego życia. Przekazując te najważniejsze informacje, stosowali przy tym metodę judaistyczną polegającą na odczytywaniu Pisma Świętego Starego Testamentu i znajdowaniu w nim nie tylko uzasadnienia, ale także wypełnienia nauki chrześcijańskiej. Metodyka przekazu tradycji ustnej oraz podkreślanie ważności trwania tradycji apostołowskiej w Kościele gwarantuje prawdziwość historycznej tradycji ewangelijnej. W Nowym Testamencie znajdują się różne określenia wskazujące na rolę, jaką pełnił Jezus z Nazaretu jako Założyciel Kościoła. Ponad pięćdziesiąt nazw i wyrażeń nadanych Jezusowi podkreślają znaczenie Jego osoby i ukazują rozwój pierwotnej chrystologii⁵. W tekście Nowego Testamentu znajdują się słowa potwierdzające pierwszeństwo Jezusa Chrystusa⁶.

Uzasadnieniem jakiegokolwiek pierwszeństwa jest liczebnik porządkowy „pierwszy”. W Piśmie Świętym Nowego Testamentu znajdują się takie określenia odnoszące się do Jezusa Chrystusa. Przede wszystkim nośnikiem pojęciowym liczebnika porządkowego „pierwszy” w greckich tekstach Nowego Testamentu jest słowo „πρῶτος”. Słowo „πρῶτος” w Piśmie Świętym ma kilka znaczeń: „pierwszy”, „przedni”, „wcześniejszy”, „poprzedni” bądź też „zewnątrzny”⁷. W przekazie Nowego Testamentu słowo „πρῶτος” wyraźnie podkreśla pierwszeństwo Chrystusa, Syna Bożego. Słowo to znajduje się w tekstach ewangelisty Jana, w Dziejach Apostolskich oraz w Apokalipsie św. Jana⁸.

Ewangelista Jan dwukrotnie przytacza świadectwo Jana Chrzciciela o Jezusie Chrystusie (por. J 1,15 i 30). Łukasz, autor Dziejów Apostolskich, pisze o Pomazańcu, a jest nim Χριστός, który jako pierwszy (πρῶτος) zmartwychwstały ma światło „zwiastować ludowi i poganom” (Dz 26,23)⁹. W księdze Apokalipsy żyjący, martwy i ostatecznie żyjący na wieki jest „pierwszy i ostatni” – „πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος” (Ap 1,17; 2,8)¹⁰. Tenże sam „pierwszy i ostatni” jest równocześnie „Alfą i Omegą” (Ap 22,13)¹¹. W liście do Kolosan (1,18) Jezus Chry-

⁵ Por. A. Tronina, *Jezus Chrystus – nazwy*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. S. Wielgus, J. Duchniewski, S. Fita i in., t. 7, Lublin 1997, kol. 1350.

⁶ „Pierwszą podstawową katechezą jest Ewangelia, czyli to, co uczniowie Jezusa zapisali o Jego życiu, Jego działalności, o Nim samym. Poprzez Ewangelię On sam staje się katechetą, prowadzącym nas przez swoje słowo i życie”. Ch. Schönborn, *Jezus jako Chrystus, Katechezy wiedeńskie*, tłum. J. Kubaszczyk, „W Drodze”, Poznań 2005, s. 13.

⁷ Por. R. Popowski, *Wielki Słownik Grecko-Polski Nowego Testamentu*, wydanie z pełną kalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1997³, s. 538.

⁸ Por. tamże.

⁹ Por. *Grecko-polski Nowy Testament*, s. 769.

¹⁰ Por. tamże, s. 1161 i 1163.

¹¹ Por. tamże, s. 1235.

stus to „pierwszy” (πρωτεύων), pierworodny (Πρωτότοκος), [Chrystus] Głowa (Κεφαλή) oraz „początek” – „arche” (ἀρχή)¹². Oprócz prostego i bezpośredniego określenia Chrystusa za pomocą liczebnika porządkowego „pierwszy”, w Piśmie Świętym znajdują się słowa pośrednio wskazujące na pierwszeństwo Jezusa: Pierworodny (Πρωτότοκος), [Chrystus] Głowa (Κεφαλή) oraz tytuły Chrystusa rozpoczynające się od rdzenia „arch-” (ἀρχ -)¹³.

2. Z BADAŃ NAD TYTUŁAMI JEZUSA CHRYSZTUSA NIE WYSTĘPUJĄCYMI W PIŚMIE ŚWIĘTYM

Słowo „ewangelista” występuje w Piśmie Świętym niejednokrotnie. Jednakże dotyczy ono wyłącznie uczniów (por. Dz 21,8; Ef 4,11; 2Tm 4,5; por. także Iz 41,27)¹⁴.

2.1. „Jezus Ewangelizator”

Mimo braku w Ewangeliach dosłownego określenia „Jezus Ewangelizator”, znajdują się w nich relacje o Jezusie ewangelizującym, czyli pełniącym funkcję ewangelizowania. W relacji Łukasza (8,1) znajduje się zapis o tym że [Jezus] „przechodził po mieście i wsi, głosząc i zwiastując dobrą nowinę [o] królestwie Boga” (διώδεύεν κατὰ πόλιν καὶ κώμην, κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ)¹⁵. W tej relacji trzy czasowniki precyzują aktywność Jezusa. Aktywność Jezusa to nie tylko brak bierności i prosta czynność wędrowania – „przechodził” (διώδεύεν). Jezus wędruje i mówi; idzie, „głosząc” (κηρύσσων). Jezus idzie i głosi, „zwiastując dobrą nowinę” (εὐαγγελιζόμενος)¹⁶. Jezusa wędrowanie połączone z głoszeniem mów nie składało się z szeregu czynności przypadkowych, chaotycznych. Słowa i czyny Jezusa są proklamacją dobrej nowiny o nastaniu już – tu i teraz – Królestwa Bożego. On sam jest tą Dobrą Nowiną – Ewangelią (por. Mk 1,1)¹⁷.

Powołując się na grecki tekst Nowego Testamentu, S. Pisarek dowodzi, że uzasadnione jest używanie tytułu „Jezus ewangelizujący” (Ἰησοῦς ὁ εὐαγγελιζόμενος). Swoją tezę Pisarek uzasadnia w sposób następujący: Tytuł „Jezus ewangelizujący” przekłada się w języku łaciny kościelnej na „Jesus Evangeliz-

¹² Por. tamże, s. 948.

¹³ Por. J. Kozyra, *Jezus Chrystus jako APXH, Protologia chrystologiczna pierwotnej tradycji apostoelskiej Nowego Testamentu w interpretacjach rdzenia ἀρχ-*, Wydawnictwo Księgarnia św. Jacka, Katowice 2001.

¹⁴ Por. S. Pisarek, *Jezus – Ewangelizator*, [O Ἰησοῦς] κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (Łk 8,1), *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 31(1981), s. 93.

¹⁵ Domyślne „On” (αὐτός. Por. *Grecko-polski Nowy Testament*, s. 284.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Por. S. Pisarek, *Jezus – Ewangelizator*, s. 103.

zans”. Następnie, po zastąpieniu *participium* przez *substantivum*, od formuły „Jezus Ewangelizator” – według tegoż autora – do współcześnie używanego tytułu „Jezus Ewangelizator” – prowadzi prosta droga¹⁸. Według Pisarka zasadne jest posługiwanie się zarówno określeniem „Jezus ewangelizujący”, jak i określeniem „Jezus Ewangelizator”.

2.2. „Jezus Katecheta”

Jezus nauczający jest także postrzegany jako katecheta. K. Romaniuk twierdzi, że chronologicznie pierwszym Katechetą była Matka Jezusa Maryja, która na godach weselnych w Kanie Galilejskiej powiedziała: „Uczyńcie wszystko, cokolwiek wam nakaże” (J 2,5)¹⁹. Aktywność Maryi w Galilejskiej Kanie ma charakter pedagogiczny i wspomagający pierwszego i największego Katechetę – Jej Syna²⁰. W jednej z opublikowanych monografii z zakresu historii katechezy znajduje się następujący podtytuł: „Jezus z Nazaretu jako katecheta”²¹. Jeżeli pewną formę aktywności Jezusa można określić jako katechizowanie, to – mimo że takiego tytułu nie ma w Nowym Testamencie – Jezus z Nazaretu był nauczycielem – katechetą. Tytuł „Jezus Katecheta” jest tytułem utworzonym analogicznie jak tytuł „Jezus Ewangelizator”.

3. Z NAUCZANIA JANA PAWŁA II O „PIERWSZYM EWANGELIZATORZE”

Chrystus pełnił wyjątkową rolę przy narodzinach Kościoła. Zwłaszcza jako Założyciel Kościoła był inicjatorem ewangelizacji²². Konkluzja Jana Pawła II dotycząca wzajemnych korelacji dynamiki ewangelizacyjnej i początków Kościoła jest następująca: „Narodziny Kościoła idą w parze z początkiem ewangelizacji”²³. W Encyklice *Redemptor hominis* papież Jan Paweł II napisał nie tylko o prawdzie objawionej przez Boga, ale również o odpowiedzialności za prawdę. „Kościół z ustanowienia Chrystusa jest jej [prawdy] stróżem i nauczycielem, obdarzonym szczególną pomocą Ducha Świętego, aby tej Bożej prawdy wiernie mógł strzec, aby mógł jej bezbłędnie nauczać” (por. J 14,26)²⁴. Kontynuacją tej myśli jest przypomnienie ewangelicznego nauczania o prawdzie: o jej pochodzeniu od Ojca (por. J 7,16), o Jezusie Chrystusie, który przyszedł „dać świadectwo prawdzie”

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. K. Romaniuk, *Jezus – Katecheta*, Wydawnictwo Michaelinum, Marki 1999, s. 6 i 85.

²⁰ Por. tamże, s. 85.

²¹ Por. *Jesus von Nazaret als Katechet*, w: A. Läßle, *Kleine Geschichte der Katechese*, Kösel-Verlag, München 1981, s. 30-34.

²² „Kościół zrodził się z Jezusa, ale Ewangelia zrodziła się w Kościele”. J. Guitton, *Kościół współczesny*, tłum. z franc. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1965, s. 131-132.

²³ Jan Paweł II, *Katecheza „Ewangelizacja i katecheza podstawowym zadaniem Kościoła”* (5 grudnia 1984), nr 2.

²⁴ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* (4 marca 1979), nr 12.

(J 18,37), o jej wyzwalającym charakterze (por. J 8,32). Ze spełnianiem posłannictwa stróża i nauczyciela prawdy związana jest szczególna wrażliwość. „Spełniając to posłannictwo, patrzymy na samego Jezusa Chrystusa, na Tego, który jest Pierwszym Ewangelizatorem”²⁵.

Po ukazaniu na pierwszym miejscu Pierwszego Ewangelizatora, papież wskazywał kolejno następujące grupy odpowiedzialnych za dar prawdy: Apostołowie, Męczennicy i Wyznawcy. Posługując się określeniem „Pierwszy Ewangelizator”, Jan Paweł II powołał się na Adhortację Pawła VI *Evangelii nuntiandi*, w której określenie „Pierwszy Ewangelizator” wprost nie występuje. W tej samej Adhortacji Jezus Chrystus jest ukazany jako spełniający funkcję ewangelizatora jako ktoś wyjątkowy, niebywały, jedyny²⁶. Taki sposób ukazania Jezusa Chrystusa spełniającego czynności ewangelizowania wskazuje pośrednio na Jego pierwszeństwo jako nauczyciela. Kontynuacja nauczania o Jezusie Chrystusie jako o „pierwszym i największym Ewangelizatorze” znajduje się w zatwierdzonym w roku 1997 przez Jana Pawła II *Dyrektorium ogólnym o katechizacji*²⁷. Również w Adhortacji apostolskiej *Ecclesia in America* znajduje się określenie odnoszące się do Jezusa Chrystusa, który jest „pierwszym i najdoskonalszym Ewangelizatorem”. W polskim tłumaczeniu tekstu Adhortacji *Ecclesia in America* słowo „Ewangelizator” jest pisane dużą literą. Liczebnikowe dookreślenie „pierwszy” jest pisane minuskułą²⁸.

Właściwą treścią i ostatecznym kryterium chrystologii jest sam Jezus Chrystus. Natomiast wiara w Chrystusa ma szansę zrodzić się w spotkaniu z wiarą wierzących chrześcijan. „W tym sensie można również powiedzieć, że Jezus Chrystus jest pierwotnym, a wiara Kościoła wtórnym kryterium chrystologii”²⁹. Teza finalna w niniejszym artykule, będąca zarazem tezą wyjściową do dalszych

²⁵ Por. tekst łaciński: „Implentes igitur hoc munus Christum ipsum, qui primus est evangelizatur”. *Acta Apostolicae Sedis* 71(1979), s. 280.

²⁶ Por. Paweł VI, *Adhortacja „Evangelii nuntiandi”* (8 grudnia 1975), nr 6. Por. także tekst łaciński: „Omnes quoque Christi mysterii patres – Incarnato ipsa, miracula, doctrina, discipulorum vocatio, missio duodecim Apostolorum, crux et Resurrectio, perpetua inter suos praesentia – spectaverunt ad ipsam Evangelii nuntiandi actionem”. *Acta Apostolicae Sedis* 68(1976), s. 9.

²⁷ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (5 sierpnia 1997), nr 34.

²⁸ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in America”* (22 stycznia 1999), nr 67: „Jesucristo es la ‘buena nueva’ de la salvación comunicada a los hombres de ayer, de hoy y de siempre; pero al mismo tiempo es también el primer y superemo evangelizador”. *Acta Apostolicae Sedis* 71(1979), s. 280.

²⁹ Właściwą treścią i ostatecznym kryterium chrystologii jest sam Jezus Chrystus. Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, tłum. z niem. B. Białecki, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1983, s. 24-25. „Protestantyzm trwa nadal w postawie przeciwstawiającej subiektywność wiary obiektywności tego, co jest jej przedmiotem ...”. W. Schurr, *Kerygmat i dogmat*, tłum. z niem. M. Turowicz, Międzynarodowy Przegląd Teologiczny „Concilium” 1-10(1965/6), s. 179.

dialogów chrystologicznych i konsekwentnie pastoralnych, jest następująca: Jezus Chrystus jest Pierwszym Ewangelizatorem i Katechetą.

4. PODSUMOWANIE

W apostołskim przekazie wiary znajdują się określenia wprost lub pośrednio wskazujące na Pierwszego, jako na Tego, którego nowej religii uczył Apostołowie, a Który sam jest tą nową religią. W Piśmie Świętym znajdują się słowa jednoznacznie wskazujące na pierwszeństwo Jezusa Chrystusa i należą do nich określenia pochodzące od słów: „pierwszy” („πρῶτος”), „pierworodny” („πρότοκος”) oraz niektóre słowa posiadające rdzeń „arche” („ἀρχή”).

Powołując się na tekst grecki, S. Pisarek dowodzi, że uzasadnione jest używanie tytułu „Jezus ewangelizujący” (Ἰησοῦς ὁ εὐαγγελιζόμενος). Wobec Osoby Jezusa Chrystusa jest uzasadnione używanie tytułu, który dosłownie nie występuje w Nowym Testamencie – „Jezus Ewangelizator”. Połączenie logiczne słów wskazujących na pierwszeństwo Jezusa Chrystusa z tytułem „Jezus Ewangelizator” daje w rezultacie kolejny tytuł, którym posługiwał się papież Jan Paweł II – „Pierwszy Ewangelizator”. W rezultacie, można przyjąć, że zasadne jest posługiwanie się dwoma wyrastającymi z Pisma Świętego tytułami Jezusa z Nazaretu: Pierwszy Ewangelizator i Katecheta.

JESUS CHRIST – THE FIRST EVANGELIZER AND CATECHIST

Summary

The transmission of the apostolic faith determination are directly or indirectly pointing to the first, on the one whom the Apostles taught the new religion and he is the new religion. In Sacred Scripture, the words clearly indicating the primacy of Jesus Christ and belong to them, determine from the words „first”. Referring to the Greek text of S. Pisarek proves that it is reasonable to use the title „Jesus evangelizing”. In view of the Person of Jesus Christ is justified to use the title, which literally does not exist in the New Testament - „Jesus evangelizer”. The logical connection of words indicating the priority of Jesus Christ with the title „Jesus evangelizer” results in another title spoken by Pope John Paul II - „The first evangelizer”. As a result, one can assume that it is reasonable to use the two are not contained in the Bible, but growing out of the Scripture titles Jesus of Nazareth – „First evangelizer and catechist”.

Keywords: Jesus Christ, evangelism, Fundamental Katechetics

Nota o Autorze: ks. mgr lic. Zenon Kapłon SDB, salezjanin, długoletni katecheta praktyk, doktorant Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Publikuje w „Studia i Rozprawy”, „Seminare” i innych pismach Towarzystwa Salezjańskiego oraz w periodykach lokalnych. Przedmiotem jego zainteresowań naukowych są współczesne implikacje katechetyczne ewangelizacji badanej u jej początków.

Słowa kluczowe: Jezus Chrystus, ewangelizacja, katechetyka fundamentalna

KS. ROBERT KANTOR
Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

PRZYGOTOWANIE DO MAŁŻEŃSTWA W ŚWIETLE DOKUMENTÓW PIERWSZEGO SYNODU DIECEZJI TARNOWSKIEJ

WSTĘP

W 2011 r. diecezja tarnowska przeżywała jubileusz 225-lecia swego istnienia. Została utworzona w 1786 r. z rozległego terenu diecezji krakowskiej. Nie zdążono jednak w tamtym okresie przeprowadzić synodu diecezjalnego. Dlatego pierwszy synod diecezji tarnowskiej odbył się dopiero za czasów biskupa Leona Wałęgi w dniach 21-23 sierpnia 1928 roku¹. Synod utrwalił całą dotychczasową tradycję pastoralną, liczącej już 142 lata, diecezji, a także dostosował prawne struktury diecezji tarnowskiej do wymogów Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku. Wśród tych nowych uregulowań znalazły się także sprawy związane z zawarciem związku małżeńskiego.

Przygotowanie do podjęcia wspólnoty życia, jaką jest małżeństwo, wymaga, by narzeczeni byli wprowadzeni w katolicką naukę mówiącą o prawach i obowiązkach płynących z podjętego sakramentalnego zobowiązania. W *Instrukcji o małżeństwie* I Synodu Diecezji Tarnowskiej czytamy: „W imię zasady apostołskiej, że małżeństwo chrześcijańskie jest „sakramentem wielkim” (Ef 5,32), Kościół stara się usilnie o zapewnienie małżeństwu tej wielkości i znaczenia, do jakich powołała je Wola Boża. Szczególną opieką i troską otacza Kościół zawiązanie małżeństwa w jego fazach rozwojowych, tj. przygotowawczej i istotnej. Istotna polega na ślubie małżeńskim, przygotowawcza zaś na zachowaniu przepisów i formalności obowiązujących przy każdorazowym zawieraniu małżeństwa”².

¹ Pierwszy Synod Diecezji Tarnowskiej [dalej: PSDT], Tarnów 1928.

² *Instrukcja o małżeństwie* [dalej: *Instrukcja*], w: PSDT, s. 181.

Niniejsze opracowanie podejmie temat drugiej – przygotowawczej fazy, czyli: egzaminu przedślubnego, stwierdzenia stanu wolnego, zapowiedzi oraz usunięcia przeszkód małżeńskich. Tematyka ta nigdy nie doczekała się opracowania, stąd może stanowić jakiś przyczynek do badań nad przedwojenną historią instytucji narzeczeństwa i małżeństwa w diecezji tarnowskiej oraz do szerszych badań związanych z tą tematyką we wszystkich czterech synodach Kościoła partykularnego w Tarnowie.

1. PRZYGOTOWANIE DO MAŁŻEŃSTWA W ŚWIETLE KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO Z 1917 ROKU

Pierwszy Synod Diecezji Tarnowskiej był swoistym pasem transmisyjnym, który postanowienia Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 przerosił na konkretne realia Kościoła partykularnego, jakim jest diecezja tarnowska. Wśród wielu uregulowań prawnych dotyczących różnych instytucji, znalazły się także te, które dotyczą przygotowania do zawarcia związku małżeńskiego. Normy kanoniczne zawarte w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 stwierdzały, że należyte przygotowanie do stanu małżeńskiego wymagało, by osoby wchodzące w ten związek wiedziały, czym jest sakrament małżeństwa oraz były zaznajomione z prawami i obowiązkami, jakie z niego wynikają. Dlatego duszpasterze mieli obowiązek pouczać roztropnie wiernych o sakramencie małżeństwa i o przeszkodach do jego zawarcia³. Ponadto, duszpasterze musieli mieć moralną pewność, że nic nie stoi na przeszkodzie do ważnego i godziwego zawarcia małżeństwa⁴. Kodeks piobenedyktyński podejmował zagadnienie przygotowania do małżeństwa w czterech artykułach: dochodzenie przedślubne, pouczenie nowożeńców, zapowiedzi oraz dopuszczenie do ślubu.

1.1. Dochodzenie przedślubne

Duszpasterz zobowiązany był w odpowiednim czasie przed ślubem przeprowadzić dochodzenie celem stwierdzenia, czy nie zachodzą przeszkody do ważnego i godziwego zawarcia małżeństwa. Obowiązek ten ciążył na proboszczu, któremu przysługiwało prawo asystowania przy ślubie, a więc na proboszczu, w którego parafii strona lub strony posiadały zamieszkanie stałe lub tymczasowe, względnie miesięczny pobyt, albo też w którego parafii strony aktualnie przebywały, jeżeli chodzi o tułaczy. Obowiązek ten powinien proboszcz spełnić osobiście i obowią-

³ „Parochus ne omittat populum prudenter erudire de matrimonii sacramento eiusque impedimentis”. Codex Iuris Canonici 1917, Madrid 1952 [dalej: CIC 1917], kan. 1018. Por. J. Gręźlikowski, *Przed nami małżeństwo*, Włocławek 2002, s. 5-11; *Przygotowanie do małżeństwa*, red. Wł. Szewczyk, Warszawa 1993, s. 7-8.

zywał go *sub gravi*. Od tego obowiązku nie zwalniała go nawet moralna pewność, że ważnemu i godziwemu zawarciu małżeństwa nic nie stoi na przeszkodzie. Dochodzenie przedślubne należało przeprowadzić zasadniczo przed wygłoszeniem zapowiedzi. Pytania według kwestionariusza należało zadawać każdemu z narzeczonych z osobna, roztropnie, z zachowaniem zasad przyzwoitości. Należało zapytać narzeczonych, czy nie są związani jakąś przeszkodą, czy do ślubu przystępują dobrowolnie oraz czy znają dostatecznie prawdy wiary⁵.

Proboszcz był zobowiązany zażądać od narzeczonych różnego rodzaju dokumentów stwierdzających, że nie zachodzą żadne przeszkody do ważnego i godziwego zawarcia małżeństwa. Jeżeli narzeczeni otrzymali chrzest w innej parafii, proboszcz powinien od nich żądać metryki chrztu. W przypadku zawarcia małżeństwa z osobą nieochrzczoną za dyspensą od przeszkody różnej religii, metrykę przedkładała tylko strona katolicka⁶. Oprócz świadectwa chrztu, zależnie od okoliczności, należało zażądać przedłożenia jeszcze innych dokumentów, jak: świadectwo zgonu współmałżonka, autentyczny reskrypt dyspensy od małżeństwa ważnego, lecz niedopełnionego, definitywny wyrok orzekający nieważność poprzedniego małżeństwa, wreszcie zaświadczenie o złożeniu przez współmałżonka uroczystej profesji zakonnej wraz z orzeczeniem sądu kościelnego o niedopełnieniu małżeństwa⁷. W przypadku, kiedy proboszcz podejrzewał, że jakieś przeszkody istnieją i nie zostały ujawnione, powinien przesłuchać świadków. Mieli to być ludzie znani proboszczowi i powinno ich być przynajmniej dwóch⁸.

1.2. Pouczenie nowożeńców

Zgodnie z kan. 1033 CIC 1917, proboszcz zobowiązany był pouczyć narzeczonych – odpowiednio do ich stanu – o świętości sakramentu małżeństwa, o wzajemnych obowiązkach małżonków oraz o ich obowiązkach względem po-

⁴ „Antequam matrimonium celebretur, constare debet nihil eius validae ac licitae celebrationi obsistere”. CIC 1917, kan 1019 § 1.

⁵ „Tum sponsum tum sponsam etiam seorsum et caute interroget num aliquo detineantur impedimento, an consensum libere, praesertim mulier, praestent, et an in doctrina christiana sufficienter instructi sint, nisi ob personarum qualitatem haec ultima interrogatio inutilis appareat”. CIC 1917, kan. 1020 § 2.

⁶ „Nisi baptismus collatus fuerit in ipso suo territorio, parochus exigit baptismi testimonium ab utraque parte, vel a parte tantum catholica, si agatur de matrimonio contrahendo cum dispensatione ab impedimento disparitatis cultus”. CIC 1917, kan. 1021 § 1.

⁷ Por. F. Bączkiewicz, *Prawo Kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, Opole 1958, s. 169.

⁸ Przesłuchanie świadków ma zmierzać do ustalenia miejsca zamieszkania narzeczonych oraz wykazania, czy nie są związani jakąś przeszkodą, czy małżeństwo zawierają dobrowolnie, czy zamierzają zawrzeć małżeństwo zgodnie z nauką Kościoła, bez intencji lub warunków sprzecznych z istotą małżeństwa; jeżeli narzeczeni nie są pełnoletni: czy rodzice zgadzają się na to małżeństwo, a jeżeli nie, to dlaczego. Por. F. Bączkiewicz, *Prawo Kanoniczne...*, s. 168.

tomstwa⁹. Przy tym pouczeniu należało zwrócić uwagę narzeczonym na wielką godność sakramentu małżeństwa i na usposobienie, z jakim mają do niego przystępować. Należało także przypomnieć o obowiązkach, jakie wynikają z małżeństwa, czyli o wzajemnej miłości i szacunku, wierności małżeńskiej, opiece męża nad żoną, posłuszeństwie żony względem męża, by chrzest ich dzieci odbył się jak najszybciej po ich urodzeniu oraz o chrześcijańskim ich wychowaniu od najmłodszych lat. Proboszcz powinien zapytać narzeczonych także, czy przyjęli sakrament bierzmowania, jak również zachęcić ich do spowiedzi i komunii świętej¹⁰.

1.3. Zapowiedzi

Zapowiedzi były ogłoszeniem o mającym się odbyć ślubie w celu wykrycia ewentualnych przeszkód małżeńskich. Miały one być głoszone przed każdym zamierzonym małżeństwem¹¹ i miał je wygłosić własny proboszcz narzeczonych. Należało je wygłosić przez trzy bezpośrednio po sobie następujące niedziele lub święta nakazane prawem powszechnym lub partykularnym. Wskazane było, aby te trzy dni świąteczne były oddzielone dniem powszednim. Zapowiedzi powinny być wygłoszone w kościele parafialnym, podczas uroczystej Mszy św. lub innego nabożeństwa, na które wierni gromadzili się licznie¹². Dla słusznej przyczyny, ordynariusz miejsca mógł udzielić dyspensy od głoszenia zapowiedzi i to nawet od tych, które należałoby głosić w obcej diecezji. Właściwym do udzielenia dyspensy był ordynariusz miejsca narzeczonych. Jeżeli było ich dwóch, to ten spośród nich miał prawo dispensowania, na którego terytorium ślub miał się odbyć: a którykolwiek z nich, jeżeli ślub miał się odbyć poza obrębem ich diecezji¹³. Przyszłe małżeństwo należało zapowiedzieć w języku ojczystym, wyraźnie, z podaniem imienia, nazwiska, nazwiska rodzowego, miejsca zamieszkania obojga narzeczonych, imion i nazwisk ich rodziców, kolejnym numerem zapowiedzi,

⁹ „Ne omittat parochus, secundum diversam personarum conditionem, sponsos docere sanctitatem sacramenti matrimonii, mutuas coniugum obligationes et obligationes parentum erga prolem; eosdemque vehementer adhortetur ut ante matrimonii celebrationem sua peccata diligenter confiteantur, et sanctissimam Eucharistiam pie recipiant”. CIC 1917, kan. 1033.

¹⁰ Por. F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne...*, s. 170.

¹¹ „Publice a parcho denuntietur inter quosnam matrimonium sit contrahendum”. CIC 1917, kan. 1022.

¹² „Publicationes fiant tribus continuis diebus dominicis aliisque festis de praecepto in ecclesia inter Missarum sollempnia, aut inter alia divina officia ad quae populus frequens accedat”. CIC 1917, kan. 1024. Por. W. Orawiecki, *Zaręczyny w tradycji Kościoła powszechnego i współczesnym prawie kanonicznym*, Wrocław 2008, s. 19-25.

¹³ „Loci Ordinarius proprius pro suo prudenti iudicio potest ex legitima causa a publicationibus etiam in aliena dioecesi faciendis dispensare. Si plures sint Ordinarii proprii, ille ius habet dispensandi, in cuius dioecesi matrimonium celebratur; quod si matrimonium extra proprias ineatur dioeceses, quilibet Ordinarius proprius dispensare potest”. CIC 1917, kan. 1028.

z nadmienieniem, że każdy, kto by wiedział o przeszkodzie, powinien o niej poinformować¹⁴.

Obowiązek powiadamiania o przeszkodach ciążył na wszystkich wiernych. Dotyczył on także wszystkich przeszkód, tak zrywających, jak i wzbraniających, publicznych lub tajnych. Od tego obowiązku był wolny tylko ten, kto o przeszkodzie dowiedział się ze względu na swój urząd i stąd był związany tajemnicą urzędową, np. proboszcz, adwokat, lekarz, akuszerka oraz ten, kto wskutek doniesienia o przeszkodzie słusznie „lękał się szkody dla siebie lub swoich bliskich”, a także ten, kto doniesienie uważał za niepotrzebne wobec starania się narzeczonych o dispensę¹⁵.

1.4 Dopuszczenie do ślubu

Po przeprowadzeniu dochodzeń i wygłoszeniu zapowiedzi, proboszcz – z nim udzielił ślubu – powinien:

- mieć moralną pewność, że nie istnieją żadne przeszkody do ważnego i godziwego zawarcia małżeństwa;
- zebrać wszystkie potrzebne dokumenty;
- odczekać trzy dni od ostatniej zapowiedzi na ambonie, względnie od upływu terminu obwieszczenia w gablocie parafialnej.

Dochodzenie oraz zapowiedzi mogły zrodzić uzasadnioną wątpliwość lub moralną pewność co do istnienia przeszkód. Jeżeli zachodziło podejrzenie co do istnienia przeszkody, proboszcz zobowiązany był zbadać sprawę dokładnie. W razie trwania wątpliwości nie wolno mu było asystować przy ślubie bez uprzedniego porozumienia się z ordynariuszem miejsca¹⁶. Małoletnich powinien proboszcz poważnie upomnieć, by nie wstępowali w związki małżeńskie bez wiedzy rodziców lub wbrew ich rozumnemu sprzeciwowi. W razie uporu nie mógł im udzielić ślubu bez porozumienia się z ordynariuszem miejsca¹⁷. Ponadto, pozwolenie ordynariusza miejsca było potrzebne jeszcze w czterech przypadkach¹⁸:

¹⁴ „Omnes fideles tenentur impedimenta, si qua norint, parochi aut loci Ordinario, ante matri-monii celebrationem, revelare”. CIC 1917, kan. 1027. Ordynariusz miejscowy może zarządzić, by w obrębie jego terytorium zamiast ustnie głoszonych zapowiedzi ogłaszano na piśmie imiona i nazwiska wstępujących w związki małżeńskie przez publiczne obwieszczenie, przybite na drzwiach kościoła parafialnego lub innego przez osiem co najmniej dni, tak, by w ciągu tych ośmiu dni przy-padły przynajmniej dwa dni świąteczne. Por. CIC 1917, kan. 1025.

¹⁵ Por. F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne...*, s. 175.

¹⁶ „Parochus rem accuratius investiget, interrogando sub iuramento duos saltem testes fide dignos, dummodo ne agatur de impedimento ex cuius notitia infamia partibus oriatur, et, si necesse fuerit, ipsas quoque partes”. CIC 1917, kan. 1031 § 1.

¹⁷ „Parochus graviter filiosfamilias minores hortetur ne nuptias ineant, insciis aut rationabiliter in- vitis parentibus; quod si abnuerint, eorum matrimonio ne assistat, nisi consulto prius loci Ordina- rio”. CIC 1917, kan. 1034.

¹⁸ Por. F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne...*, s. 177-178.

- odstępców od wiary i zapisanych do stowarzyszeń potępionych przez Kościół oraz publicznych grzeszników i notorycznie obłożonych cenzurą, jeżeli nie chcieli się pojednać z Kościołem;
- osób, które wcześniej zawarły ślub cywilny z osobą różną od tej, z którą zamierzały zawrzeć ślub kościelny;
- kobiet, które nie ukończyły 16 roku życia;
- wdów i wdowców, którzy nie mogli przedłożyć świadectwa śmierci swojego współmałżonka.

2. PRZEPISY DIECEZJALNE DOTYCZĄCE FAZY PRZYGOTOWAWCZEJ DO MAŁŻEŃSTWA

Pierwszy Synod Diecezji Tarnowskiej sformułował sześć statutów, które bezpośrednio dotyczyły sakramentu małżeństwa. Tematyce tej poświęcona była także *Instrukcja o małżeństwie*, którą także wypracował ten synod. Najpierw ustawodawca partykularny zachęcał duszpasterzy, by kładli szczególny nacisk na ważność i świętość małżeństwa chrześcijańskiego w naukach stanowych, w misjach i kazaniach. W statutach synodalnych biskup nakazał również, by w drugą niedzielę po uroczystości Trzech Króli wygłaszano osobne kazania o świętości tego sakramentu oraz o ważniejszych przeszkodach¹⁹.

Synod w statutach wypowiedział się także na temat pory zawierania małżeństwa oraz przebiegu wesela: „Nowożeńców trzeba zachęcać, aby już po pierwszej zapowiedzi przystąpili do sakramentów świętych i by małżeństwo zawierali w porze przedpołudniowej i to wśród Mszy świętej, podczas której przyjmą wspólnie Komunię świętą i otrzymają błogosławieństwo ślubne. Ich gody weselne niech będą skromne, bez nadużycia trunków, ile można bez muzyki. Zawierane związków małżeńskich późnym wieczorem jest zawsze zakazane”²⁰. Statuty oraz *Instrukcja o małżeństwie* synodu z 1928 roku, mówiąc o fazie przygotowawczej małżeństwa, zawierały wskazówki dotyczące egzaminu przedślubnego, stwierdzenia stanu wolnego, zapowiedzi oraz usunięcia przeszkód małżeńskich.

2.1. Egzamin przedślubny

Celem egzaminu przedślubnego było stwierdzenie, że nie zachodzi żadna przeszkoda do ważnego zawarcia małżeństwa. Taki egzamin przeprowadzał sam proboszcz narzeczonych, tzn. ten, który miał prawo udzielenia ślubu kościelne-

¹⁹ Por. PSDT, stat. 167.

²⁰ PSDT, stat. 168. W stat. 169 jest przyzwolenie, by dla słusznej przyczyny i za pozwoleniem Kurii Biskupiej lub dziekana można było zawierać małżeństwo w porze popołudniowej.

go²¹. Egzamin przedślubny miał na celu także przekonanie się o znajomości zasad religijnych oraz obowiązków małżeńskich u narzeczonych²².

Przy przeprowadzaniu egzaminu należało uwzględnić stopień inteligencji i stanowisko społeczne narzeczonych. W przypadku, gdy posiadali niskie wykształcenie, wystarczyło, gdy proboszcz za pomocą pytań i odpowiedzi narzeczonych na temat prawd wiary i obyczajów koniecznych do zbawienia, wyrobił sobie przekonanie co do ich uświadomienia społecznego. W przypadku, gdy zaliczali się do sfery inteligentkiej, proboszcz powinien posłużyć się rozmową na temat prawd wiary lub potrzeby życia religijnego²³.

Proboszcz powinien także przypomnieć narzeczonym o obowiązku uczciwości nakazującej unikania wszystkiego, co się sprzeciwia naturalnemu porządkowi rzeczy przy wprowadzaniu na świat potomstwa. Dokładniejszych wyjaśnień na ten temat należało udzielić podczas nauk stanowych, a w razie wątpliwości odsyłać do osób kompetentnych, takich jak matka, ojciec, sumienny lekarz, w kwestiach moralnych do spowiednika, który służyłby pytającym wyjaśnieniem i radą²⁴.

Celem godnego przygotowania narzeczonych do przyjęcia sakramentu małżeństwa, proboszcz powinien zobowiązać ich do odprawienia spowiedzi przedślubnej, nawet generalnej. Gdyby jednak narzeczeni nie chcieli przystąpić do spowiedzi świętej, proboszcz nie mógł im ślubu odmówić, chyba że chodziłoby o publicznych grzeszników, czyli osoby, które porzuciły wiarę katolicką (apostaci, heretycy, schizmatycy, wolnomyśliciele) lub naruszają przykazania Boże i kościelne (żyją w konkubinacie lub przez dłuższy czas nie spełniają praktyk religijnych)²⁵.

2.2. Stwierdzenie stanu wolnego

Zanim narzeczeni zawarli związek małżeński, wcześniej musiał być stwierdzony ich stan wolny, tzn. że brak po ich stronie istniejącego związku małżeń-

²¹ Może to być jeden i ten sam proboszcz dla obojga narzeczonych, którzy w jego parafii posiadają stałe miejsce zamieszkania lub proboszcz tej parafii, gdzie narzeczeni jako przechodnie (*vagi*) mają miejsce aktualnego pobytu, tzn. gdzie się zatrzymali w celu wzięcia ślubu (kan. 94 § 2); albo proboszcz własny narzeczonej, jeżeli narzeczeni należą do różnych parafii. W tym przypadku, proboszcz może egzaminować zarówno narzeczoną, jak i narzeczonego, jednak co do przeprowadzenia dochodzenia stanu wolnego i wołania zapowiedzi odniesie się zawsze do proboszcza narzeczonego. Por. *Instrukcja*, s. 181.

²² Wprawdzie, przy wspólnych pouczeniach religijnych w szkole czy w kościele proboszcz ma sporo sposobności do pouczenia wiernych o ważności i dostojności sakramentu małżeństwa oraz wypływających z niego obowiązków, ale przed ślubem jest najstosowniejsza pora do odświeżenia i przypomnienia narzeczonym tych prawd. Por. PSDT, stat. 167 § 1.

²³ Por. *Instrukcja*, s. 182.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Por. CIC, kan. 1066.

skiego z osobą trzecią. *Instrukcja* wymieniała następujące środki prawne pozwalające stwierdzić stan wolny narzeczonych:

- osobiste zeznanie samych narzeczonych o ich wolnym stanie oraz o braku jakichkolwiek przeszkód;
- dostarczenie przez nich zaświadczenia o ich chrzcie, względnie potwierdzenia zgonu zmarłego małżonka. W przypadku osoby ochrzczonej w innej parafii, proboszcz egzaminujący musiał zażądać od niej przynajmniej zwykłego zaświadczenia chrztu, wydanego przez urząd parafialny nie wcześniej, jak przed sześcioma miesiącami, zaopatrzony w marginesową uwagę o stanie wolnym;
- zapowiedzi;
- pomocnicza przysięga narzeczonych lub ich świadków;
- zarządzenie władzy diecezjalnej, podające decyzje w tej sprawie²⁶.

Jeżeli narzeczeni zgłaszali się do swojego proboszcza i zawsze przebywali na terenie jego parafii, to stwierdzenie ich stanu wolnego nie przedstawiało żadnej trudności, gdyż parafialne księgi metrykalne chrztu czy zgonu oraz powszechna opinia parafii lub nawet osobista znajomość ze strony proboszcza mogła dostarczyć dowodów na faktyczny stan rzeczy²⁷. W innych przypadkach proboszcz z narzeczonymi spisywał protokół, w którym umieszczał informacje uzyskane przy pomocy odpowiednich pytań, a odnoszące się do ich personaliów, zawodu, miejsca pobytu poza granicami ich parafii pochodzenia. Taki protokół wraz z opinią proboszcza był dostarczany do Kurii²⁸.

Dla uzupełnienia dochodzeń, ordynariusz mógł zażądać przysięgi manifestacyjnej według formuły: „narzeczony, pouczony uprzednio przez proboszcza o świętości przysięgi, wezwany do prawdomówności oraz przestrzeżony przed karami kościelnymi za popełnienie bigamii, ukłeka przed Ukrzyżowanym, ustawionym pośród dwóch gorejących świec i wobec dwóch świadków, trzymając dwa palce prawej ręki wzniesione w górę, mówi: Ja N.N. przysięgam Panu Bogu Wszchemogącemu, w Trójcy Świętej Jedynemu, że według mej najlepszej woli i wiedzy nie pozostaję obecnie w żadnym związku małżeńskim i nie poczuwam się do żadnej przeszkody małżeńskiej, ani kościelnej ani cywilnej. Tak mi dopomóż Bóg i Jego Święta Ewangelia! – całuje otwartą Ewangelię i podpisuje protokół złożonej przysięgi”²⁹.

²⁶ Por. *Instrukcja*, s. 183. Biskup diecezjalny mógł wydać zarządzenia, które dodawałyby jeszcze inne środki w tej kwestii.

²⁷ Por. R. Kantor, *Obowiązki proboszcza zawarte w postanowieniach I Synodu Diecezji Tarnowskiej z 1928 roku*, *Analecta Cracoviensia* 41(2009), s. 462.

²⁸ Por. PSDT, stat. 170.

²⁹ *Instrukcja*, s. 183.

2.3. Zapowiedzi

Instrukcja nakazywała, by zapowiedzi były wygłoszone wyraźnie, dobitnie, z wymienieniem nazwisk i imion osób narzeczonych, z podaniem ich parafii urodzenia i zamieszkania, rodziców, stanu bezżennego, względnie wdowiego, z zaznaczeniem dyspensy, z wyliczeniem porządkowego następstwa, z wezwaniem wiernych do powiadomienia proboszcza o znanych im przeszkodach. Informacje, uwłaczające dobrej sławie narzeczonych, powinno się pomijać. Zapowiedzi odbywały się w kościele parafialnym i to *in continuo intra missarum sollemnia*. Mogły być wygłoszone także na nabożeństwach (np. nieszporach), o ile była na nich większa liczba wiernych³⁰.

W dalszej kolejności *Instrukcja* podawała zasady co do parafii, w której mają być wygłoszone zapowiedzi:

- zapowiedzi wygłaszało się w tych parafiach, w których narzeczeni mieli proboszcza własnego;
- w przypadku, gdyby narzeczeni poza parafią własną posiadali miejsce stałego lub tymczasowego zamieszkania lub przebywali w innym miejscu przez okres sześciu miesięcy, wówczas proboszcz powinien o tym fakcie poinformować biskupa i oczekiwać jego zarządzeń³¹;
- jeżeli narzeczony należał do innej parafii, proboszcz narzeczonej, po odbyciu egzaminu wstępnego, odnosił się do proboszcza narzeczonego z wezwaniem do głoszenia zapowiedzi oraz do stwierdzenia stanu wolnego;
- proboszcz narzeczonego wystawiał narzeczonemu *testimonium bannorum*, w którym miał stwierdzić, że wygłosił wszystkie zapowiedzi, względnie, że narzeczony uzyskał dyspensę od zapowiedzi oraz że narzeczony zadośćuczynił zarządzeniom ordynariusza³². Wygłoszone zapowiedzi zachowywały moc prawną przez sześć miesięcy. Ordynariusz mógł zwolnić zainteresowanych od ponownego głoszenia zapowiedzi³³.

2.4. Usunięcie przeszkód małżeńskich

Kolejnym zadaniem proboszcza było pouczenie narzeczonych o istniejących w Kościele przeszkodach oraz poinformowanie o tym, jaki mają wpływ na zawarcie małżeństwa. Jak podaje *Instrukcja*: „Ponieważ nie zawsze można polegać na

³⁰ Por. tamże, s. 184.

³¹ Por. PSDT, stat. 171. Ordynariusz może zarządzić wygłoszenie zapowiedzi w poprzednich parafiach narzeczonych, albo zwolnić z zapowiedzi, albo może wydać odpowiednie zarządzenie co do stanu wolnego narzeczonych.

³² Por. *Instrukcja*, s. 185.

³³ CIC 1917, kan. 1030 § 2.

osobistej relacji narzeczonych, określających stosunek i stopień wzajemnego pokrewieństwa czy powinowactwa, trzeba się zwrócić w tej sprawie do krewnych o zdanie, albo pomóc sobie graficznym nakreśleniem genealogicznego drzewa. Jeżeli budzi się obawa czy między narzeczonymi nie zachodzi jakaś przeszkoda zniesławiająca, należy o niej uczynić wzmiankę do narzeczonych raczej w formie pouczającej instrukcji, a nie pytania, aby oni sami mogli się dorożumieć (sic) o co chodzi i samorzutnie wyjawić przeszkodę przynajmniej *pro foro extrasacramentali*. Jeżeli zaś okoliczności zewnętrzne domagają się wyraźnego o nie pytania, proboszcz winien to uczynić dyskretnie, z każdym osobno i na uboczu, bez żadnej wzmianki publicznej³⁴.

W przypadku, gdyby podczas rozmowy z narzeczonymi wyszła na jaw jakaś przeszkoda publiczna i pewna, proboszcz powinien wstrzymać się z głoszeniem zapowiedzi, a równocześnie zwrócić się do ordynariusza o stosowną dyspensę. Gdyby jednak rozpoczęto już zapowiedzi, nie powinien przerywać ich dalszego głoszenia, tylko poprosić o dyspensę. Jeżeli przeszkoda okazała się tajna, można było głosić zapowiedzi i równocześnie zwrócić się *tecto nomine* do ordynariusza lub do Penitencjarii Apostolskiej. Proboszcz winien zwrócić także uwagę na przeszkody cywilne, ponieważ Kościół uważał przestrzeganie przeszkód cywilnych za potrzebne ze względu na dobro nowożeńców i ich potomstwa, a duszpasterze nie powinni ich pomijać bez wiedzy ordynariusza³⁵.

Zgodnie z *Instrukcją*, w prośbie o dyspensę należało podać wyraźnie i czytelnie imię i nazwisko narzeczonych, stan, wiek, zawód, zamieszkanie; określić szczegółowo przeszkodę z uwzględnieniem wszystkich okoliczności wymaganych do udzielenia dyspensy; przy pokrewieństwie, powinowactwie, publicznej przyzwoitości przedstawić graficznie drzewo genealogiczne, uwydatniając graficznie te wszystkie osoby, przez które biegnie linia genealogiczna; przytoczyć należycie przyczyny, odpowiednie do udzielenia dyspensy. Do ważności dyspensy potrzeba było odpowiedniej, rzeczywistej przyczyny. Dlatego, zanim duszpasterz rozpoczął staranie o dyspensę, powinien był upewnić się: czy przyczyny przytoczone przez narzeczonych rzeczywiście istniały; czy odpowiadały wymaganiom kanonicznym³⁶. Instrukcja poucza, że prośbę o dyspensę powinien pisać zawsze proboszcz, „by nie narażać parafian na szukanie pomocy u pokątnych pisarzy lub na daremne koszta jazdy do Tarnowa, gdyż ustnych próśb Kuria Biskupia nie przyjmuje”³⁷.

Dokumenty przewidywały opłatę (takse) za wydanie dyspensy. Na ten temat *Instrukcja* pisze: „Kongregacja Konsystorialna przepisuje: «Quod spectat ad di-

³⁴ *Instrukcja*, s. 185.

³⁵ Por. tamże, s. 186.

³⁶ Por. tamże.

³⁷ Tamże.

spensationes et sanationes matrimoniales condesendas, curet Ordinarius, ut nupturientes, qui pares solvendo inveniantur, aequam et congruam oblationem iuxta praxim apud Curiam legi time inlitam persolvant». Narzeczeni mają przeto obowiązek, o ile nie należą do ludzi prawdziwie ubogich, uiścić kwotę odpowiednią do ich stanu i majątku, którą według przyjętej u nas praktyki ustala proboszcz, zaznacza w podaniu o dyspensę i odsyła do Kurii³⁸.

Dokumenty poruszały też problem małżeństw mieszanych wyznaniowo. Obowiązkiem proboszcza było pamiętać, że takie małżeństwo Kościół jedynie toleruje i powinien dołożyć wszelkich starań, aby parafianina swego odwieść od takiego związku. Gdy te starania okazały się bezskuteczne, powinien poprosić o dyspensę z podaniem ważnej przyczyny. Proboszcz w takim przypadku miał odebrać od nowożeńców przyrzeczenie: od strony akatolickiej, że współmałżonkowi katolickiemu nie będzie grozić z jej strony żadne niebezpieczeństwo utraty wiary, zaś od obydwu stron, że przyszłe potomstwo zostanie ochrzczone i wychowane w wierze katolickiej. W dalszej kolejności *Instrukcja* podaje formułę przysięgi przed zawarciem małżeństwa mieszanego: „Katolik przysięga: «Przysięgam Panu Bogu Wszechmogącemu, że zamierzone małżeństwo z N.N. zawrę tylko w Kościele katolickim, że wszystkie dzieci z naszego małżeństwa dam w Kościele katolickim ochrzcić i że je wychowam w zasadach religii katolickiej». «Obydwoje przyrzekamy, że na wypadek śmierci jednego z nas, małżonek pozostały przy życiu obietnicy co do katolickiego wychowania dzieci święcie dochowa». (Imię i nazwisko) Innowierca przyrzeka: «Przyrzekam, że swojej przyszłej żonie (małżonkowi) nigdy nie będę stawiał przeszkód w wykonywaniu praktyk religijnych. Oświadczam, że na treść przysięgi złożonej przez moją narzeczoną (narzeczonego) w zupełności się zgadzam i najsumienniej do niej się zastosuję». (Imię i nazwisko) Następuje data, podpisy proboszcza i dwóch świadków³⁹.

Ostatnią kwestią, jaką omawiał Pierwszy Synod Diecezji Tarnowskiej w sprawie przygotowania do zawarcia związku małżeńskiego, była przeszkoda węzła małżeńskiego. Chociażby przy egzaminie przedślubnym okazało się, że pierwsze małżeństwo jest nieważne z jakiegokolwiek powodu kanonicznego, nie można było jeszcze dopuścić do ślubu, dopóki nieważność pierwszego małżeństwa nie została stwierdzona prawidłowo i niewątpliwie. Statuty podają, iż takie stwierdzenie mogło oprzeć się na dwóch dokumentach: „1. Pierwsze małżeństwo przedstawia się jako nieważne z jakichkolwiek powodów kanonicznych (wyrok sądu duchownego, małżeństwo tylko cywilnie zawarte). W tym przypadku proboszcz zawsze odniesie się do Kurii i oczekiwać będzie decyzji ordynariusza. 2. Pierwsze małżeństwo zostało rozwiązane przez śmierć małżonka. W tym wypadku pro-

³⁸ Tamże, s. 191.

³⁹ Tamże, s. 192.

boszcz zażąda przedłożenia metryki śmierci małżonka, wystawionej przez urząd kościelny. Jeśli przedłożona metryka budzi obawę co do swej autentyczności albo metryka śmierci pochodzi z urzędu cywilnego, proboszcz przedłoży ją Kurii i oczekiwać będzie dalszych zarządzeń ordynariusza. Jeżeli strona nie może dostarczyć świadectwa śmierci małżonka, proboszcz zwróci się do Kurii z prośbą o kanoniczne przeprowadzenie stwierdzenia śmierci i nigdy nie da ślubu, dopóki nie otrzyma orzeczenia: *nubat*⁴⁰. Warto jeszcze dodać, że *Instrukcja* podawała, iż do stwierdzenia śmierci współmałżonka nie wystarczył sam fakt jego nieobecności, nawet długotrwałej, ani uznanie za zmarłego przez sąd cywilny, chyba że ordynariusz nadał wyrokowi sądowemu moc prawną także *pro foro canonico*⁴¹.

ZAKOŃCZENIE

Małżeństwo jest instytucją z prawa naturalnego. Pan Bóg, Stwórca wszechrzeczy, chce rozmnożenia się i rozwoju rodzaju ludzkiego. Osiągnięcie tego celu wymaga instytucji małżeństwa, czyli złączenia się mężczyzny i kobiety w wyłączną i nierozzerwalną społeczność.

Ślub, czyli akt zawarcia małżeństwa, jest to umowa prawna, publiczna, mocą której mężczyzna i kobieta przekazują sobie wyłączne i dozgonne prawo do pożycia małżeńskiego celem zrodzenia i wychowania potomstwa oraz udzielania sobie wzajemnej pomocy. Małżeństwo jednak jest umową szczególnego rodzaju i różni się od innych umów tym, że może być zawarte tylko między jednym mężczyzną i jedną kobietą; jego treść i istotne warunki są z góry określone; nie może być przez wzajemną zgodę stron rozwiązane. Małżeństwo jest umową prawną, dlatego strony zgodnie z wymogami prawa muszą być zdolne do zawarcia małżeństwa, czyli wolne od wszelkich przeszkód, wyrazić zezwolenie na jego zawarcie oraz zachować, przy wyrażaniu zezwolenia, przepisanej formy kanonicznej.

Kościół od samego początku przejawiał wielką troskę o przyszłych małżonków. Stąd też nakładał na duszpasterzy obowiązek przygotowania wiernych do sakramentu małżeństwa. Mając na uwadze fakt, że małżeństwo jest ważnym wydarzeniem w życiu narzeczonych i całej wspólnoty wiernych, czuł się zobowiązany do pasterskiej pomocy ludziom młodym w przygotowaniu ich do małżeństwa. Nic dziwnego, że Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 zobowiązywał duszpasterzy do troski o to, by roztropnie pouczali wiernych o sakramencie małżeństwa i o przeszkodach do jego zawarcia. Tematyka ta znalazła także swoje odbicie w postanowieniach Pierwszego Synodu Diecezji Tarnowskiej. Zawierały one rozpo-

⁴⁰ PSDT, stat. 171.

⁴¹ Por. *Instrukcja*, s. 193.

rządzenia prawne na temat egzaminu przedślubnego, stwierdzenia stanu wolnego, zapowiedzi oraz usunięcia przeszkód małżeńskich. Tak przedstawione – w sposób ramowy – środki, dobrze wykorzystane przez proboszcza, pozwalały mu ważne i godziwie przystąpić do asystowania przy zawieraniu małżeństwa.

PREPARATION FOR MARRIAGE IN THE LIGHT OF THE DOCUMENTS OF THE FIRST SYNOD OF THE DIOCESE OF TARNÓW

Summary

The Church has from the very beginning taken great care of future spouses. Hence, she obligated pastors to prepare them for the sacrament of matrimony. Given that matrimony is a major event in the lives of the betrothed and of the whole community of the faithful, the Church felt obliged to provide young people with pastoral help in preparing for their marriage. No wonder the Code of Canon Law of 1917 binds pastors to take care about prudently instructing the faithful on the sacrament of matrimony and impediments thereto. This subject was also reflected in the resolutions of the First Synod of the Diocese of Tarnów. The documents contain dispositions regarding the examination of the contracting parties, the investigation about the free status, the marriage bans and the removal of impediments to marriage. After these norms have been diligently observed, the pastor can proceed to assist at the marriage in a valid and licit way.

Keywords: Matrimony, impediments to marriage, marriage bans, dispensation

Nota o Autorze: ks. Robert Kantor, kapłan diecezji tarnowskiej, doktor nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego (Wydział Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Navarry w Pampelunie), wykładowca prawa kanonicznego i prawa wyznaniowego w UPJPII Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie, wykładowca prawa kanonicznego w Wyższym Seminarium Duchownym w Gródku Podolskim (Ukraina) afiliowanym do Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie. Sędzia Sądu Diecezjalnego w Tarnowie oraz obrońca węzła małżeńskiego w Sądzie Biskupim w Rzeszowie. Członek Stowarzyszenia Kanonistów Polskich. Autor wielu publikacji na temat małżeństwa i rodziny.

Słowa kluczowe: małżeństwo, przeszkody małżeńskie, zapowiedzi, dyspensa

ANNA GOŁĘBIOWSKA

Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa i Ochrony
im. Marszałka Józefa Piłsudskiego w Warszawie

HOMOSEKSUALIZM JAKO PRZYCZYNA NIEWAŻNOŚCI MAŁŻEŃSTWA WEDŁUG ORZECZNICTWA ROTY RZYMSKIEJ I TRYBUNAŁÓW KOŚCIELNYCH

WPROWADZENIE

Zagadnienie dotyczące homoseksualizmu nie stanowi *novum* w dokumentach Kościoła katolickiego, jak i w orzecznictwie Roty Rzymskiej. Problem homoseksualizmu znany był już w starożytności przedchrześcijańskiej. Naród żydowski wprowadził zakaz homoseksualizmu pod sankcjami karnymi, niezależnie od przepisów religijnych, które potępiały akty homoseksualne. Z tekstów Starego Testamentu wynika, iż homoseksualizm był częścią zbrodni zarzucanych Sodomie¹. Wzmianki na temat Sodomy i Gomory zniszczonych z racji nadużyć seksualnych można znaleźć w wielu miejscach Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu².

¹ Por. Rdz 19,4-11 [cytaty biblijne z *Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych*. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tyńskich, Poznań-Warszawa 1984]. Fragment z Księgi Rodzaju brzmi następująco: „Wyprowadź ich do nas, abyśmy mogli z nimi poswawolić. Lot, który wyszedł do nich (...) rzekł im: Bracia moi, proszę was, nie dopuszczajcie się tego występku”. Z opowiadania w Księdze Rodzaju wynika, że Sodomici chcieli „poznać” gości Lota. Słowo „poznać” oznacza stosunki płciowe, czyli homoseksualizm, nazywany także grzechem sodomskim. Lot chciał dać Sodomitom swoje córki, ale oni odrzucili tę propozycję, a więc nie chcieli odstąpić od występku homoseksualizmu. W rezultacie aniołowie wyprowadzili Lot i jego rodzinę poza miasto, które później zostało zniszczone ogniem i siarką z nieba.

² Por. Pwt 29,22: „Siarka, sól, spalenizna po całej ziemi jego. Nie obsięją jej (...) nie urośnie jak w zagładzie Sodomy i Gomory”, a także 23,17: „niech między synami Izraela nie będzie żadnego, który by się prostytuował w niktzemności”; Iz 1,9;13,19: „Wtedy Babilon (...) stanie się jak Sodoma i Gomora, gdy je Bóg wyróci”; Jr 49,18;50,40: „Jak Boża zagłada Sodomy i Gomory”; Mt 10,15: „Zaprawdę mówię wam: Ziemi Sodomskiej i Gomorejskiej lżej będzie w dzień Sądu niż temu miastu”, a także 11, 23: „Bo gdyby w Sodomie działy się cuda, które się w tobie dokonały zostałyby do dnia dzisiejszego”; Łk 10,12;17,28: „Podobnie jak działo się za czasów Lota: jedli

Jednakże najbardziej wymowne teksty dotyczące homoseksualizmu znajdują się w Księdze Kapłańskiej³.

Problematykę związaną z homoseksualizmem poruszano na Synodzie w Elwirze w 305 r.⁴, na Synodzie w Ancyrze w Azji Mniejszej w 315 r.⁵ oraz na Synodach: w Paryżu w 1212 r. i w Rheims w 1214 r.⁶. O grzechach przeciwko naturze wypowiadali się także Ojcowie Kościoła: Klemens Aleksandryjski w dziele pt. *Paedagogus*⁷ oraz św. Augustyn w *Wyznaniach*⁸. Poza tym, grzechy *contra naturam* potępił św. Jan Chryzostom w homilii wygłoszonej do ludu w Antiochii⁹. Na temat homoseksualizmu znane są też wypowiedzi Tertuliana zawarte w dziele pt. *De pudicitia*¹⁰. Postanowienia Soboru Laterańskiego z 1179 r. umieszczone w Dekretach Grzegorza II dotyczące homoseksualizmu były prawem obowiązującym w Kościele katolickim, aż do ukazania się nowego zbioru praw na początku XX w.¹¹. Na prawo Dekretów, jako na prawo obowiązujące, powoływał się papież św. Pius V w Konstytucji *Horrendum* z dnia 30 sierpnia 1568 r.¹². Z kolei, tzw. *Księgi Pokutne* stopniowały kary w zależności od rodzaju aktu homoseksualnego. W dziele pt. *Liber Gomorrhianus* ojca Piotra Damiana homoseksualizm

i pili (...) lecz w dniu kiedy Lot wyszedł z Sodomy spadł deszcz ognia i siarki z nieba i wygubił wszystkich”; Rz 28: „Podobnie mężczyźni zaniechawszy naturalnych stosunków z kobietami zapalali żądzą jeden ku drugiemu. Mężczyzna uprawiał bezwstyd z mężczyzną (...) zamienili prawdę Boga na kłamstwo”; 1Tm 1,10: „Prawo (...) jest przeznaczone dla mężczyzn uprawiających nierząd ze sobą”; Jud 1,7: „jak Sodoma i Gomora (...) w podobny sposób jak one oddając się rozpucie i chodząc za ciałem cudzym (...) ponoszą karę wiecznego ognia”.

³ Por. Kpł 20,13: „Ktokolwiek obcuje cieleśnie z mężczyzną tak, jak obcuje się z kobietą popełnia obrzydliwość”, jak również 18,22: „Nie będziesz obcował z mężczyzną tak, jak z kobietą. To jest obrzydliwość”.

⁴ Por. W. Szafrąński, *Homoseksualizm jako problem pastoralno-sądowy*, Włocławek 1983, s. 84. Z zapisów Synodu w Elwirze, zwłaszcza z kanonu 17 wynikają wskazania, aby nie dopuszczać do Stołu Pańskiego tych, którzy deprawują chłopców.

⁵ Por. tamże, s. 84. W kanonie 16 i 17 potępia się tych, którzy byli winni aktów homoseksualnych, nakładając na nich pokuty, które sięgały 20 i więcej lat, zwłaszcza jeżeli byli żonaci.

⁶ Por. tamże, s. 85. Z postanowień synodów wynika, że wyraźnie potępiają one praktyki homoseksualne.

⁷ Por. tamże. „Gdy Sodomici, którzy poprzez różne rozkosze wpadli w przyzwary poządliwości spokojnie dopuszczając się cudzołóstwa, pałając szaleńczą poządliwością za małoletnimi, spojrzal na nich Boży Logos (...) przed którym żaden występek ukryć się nie może (...), którzy dopuszczają się obrzydliwości”.

⁸ Por. tamże, s. 86. „Dlatego czyny rozpustne, które są przeciw naturze zawsze i wszędzie powinny być w obrzydzeniu i podlegać karze, jak to miało miejsce u Sodomitów”.

⁹ Por. tamże, s. 87. „(...) nie popełniajcie zbrodni Sodomitów, abyście nie cierpieli ich kaźni”.

¹⁰ Por. W. Szafrąński, *Homoseksualizm jako problem...*, s. 36.

¹¹ Wszyscy duchowni, bez względu na stopień i godność, którzy dopuszczają się grzechów *contra naturam* mają być pozbawieni oficjów i beneficjów i umieszczeni w celu odbycia pokuty w klasztorze. Z kolei w przypadkach cięższych i nie rokujących nadziei mają być degradowani.

¹² Por. *Codicis Iuris Canonici Fontes*, red. P. Gasparri, col. I, Romanae 1924, n. 128.

nazwano najgorszą lubieżnością i z tego też względu zasługiwał on na najwyższą karę¹³. Św. Tomasz z Akwinu w swoim dziele zatytułowanym *Summa Theologica* traktuje homoseksualizm jako ogromne wykroczenie przeciwko prawu Bożemu, nazywając *vitium contra naturam*¹⁴.

Na przestrzeni wieków homoseksualiści w różnych państwach byli przez władze cywilne potępiani, a nawet skazywani na śmierć albo na karę więzienia. Stolica Apostolska wydała zdecydowanie negatywną ocenę homoseksualizmu, uzasadniając ją tym, że: „miłość, która nie respektuje wewnętrznych praw rządzących płciowością, nie jest miłością autentyczną¹⁵. Stanowisko takie zostało potwierdzone przez Kongregację Nauki Wiary w *Deklaracji o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej* z dnia 29 września 1975 r.¹⁶. Z uwagi na szeroki zasięg problemu, jakim stał się homoseksualizm, Kongregacja Nauki Wiary przypominała nauczanie Kościoła katolickiego na ten temat w *Liście do biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych*, który został wydany w dniu 1 października 1986 r.¹⁷ oraz w dokumencie pt. *Uwagi dotyczące odpowiedzi na propozycje ustaw o niedyskryminacji osób homoseksualnych*¹⁸. Problematykę dotyczącą homoseksualizmu podjęto również w dokumentach: Kongregacji do Spraw Wychowania Katolickiego *Wtyczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości*¹⁹, Papieskiej Rady do Spraw Rodziny *Ludzka płciowość – prawda i znaczenie*²⁰ oraz w Katechizmie Kościoła Katolickiego w artykule szóstym w części *Czystość i homoseksualizm*²¹.

¹³ Por. F. Wassernschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle 1851, s. 460-493.

¹⁴ Por. Św. Tomasz., *Summa Theologica*, II – II, q. 153, 154.

¹⁵ Por. W. Szafrński, *Homoseksualizm jako problem...*, s. 49.

¹⁶ Por. *Homoseksualizm. Dokumenty Kościoła, opracowania, rozmowy, świadectwa*, red. T. Huk, Warszawa 2000, s. 18; „*Persona Humana*”. *Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej*, AAS 68 (1976), s. 77-96, nr 8. W dokumencie podkreślono, iż: „Według obiektywnego porządku moralnego stosunki homoseksualne są pozbawione niezbędnego i istotnego uporządkowania. W Piśmie Świętym są one potępione jako poważna deprawacja, a nawet są przedstawione jako zgubne następstwo odrzucenia Boga. Sąd ten nie uprawnia do stwierdzenia, że wszyscy dotknięci tą nieprawidłowością mają tym samym winę osobistą; świadczy jednak, że akty homoseksualne są wewnętrznie nieuporządkowane i w żadnym wypadku nie mogą zostać zaaprobowane”. W dokumencie zacytowano fragment *św. Pawła I List do Rzymian 24-27*: „Dlatego to wydał ich Bóg na pastwę bezecnych namiętności: mianowicie kobiety ich przemieniły pożycie zgodne z naturą na przeciwne naturze. Podobnie też i mężczyźni, porzuciwszy normalne pożycie z kobietą, zapalali nawzajem żądzą ku sobie, mężczyźni z mężczyznami uprawiając bezwstyd i na samych sobie ponosząc zapłatę należną za zбочenie”.

¹⁷ L'Osservatore Romano (wydanie polskie) (1986)10, s. 3-4.

¹⁸ L'Osservatore Romano (wydanie polskie) (1992)10, s. 44-45.

¹⁹ Tekst przekładu opublikowany przez Pallotinum, Poznań 1984, s. 36-37.

²⁰ Tekst przekładu opublikowany przez Instytut Studiów nad Rodziną, Łomianki 1996.

²¹ Tekst przekładu opublikowany przez Pallotinum, Poznań 1994, nr 2357.

Istotne znaczenie posiadają także dwie wypowiedzi papieża Jana Pawła II. W pierwszej, zawartej w *Przemówieniu do Roty Rzymskiej* z dnia 21 stycznia 1999 r., Ojciec św. powiedział, że: „naruszenie zasad prawa bosko-naturalnego prowadzi do opłakanych konsekwencji”²². W drugiej zaś, zatytułowanej *Nie wolno fałszować norm moralnych* z dnia 20 lutego 1994 r., podkreślił, że: „Moralnie niedopuszczalne jest natomiast nadawanie sankcji prawnej praktyce homoseksualnej”²³. Warto także przypomnieć stanowisko Jana Pawła II jako biskupa sufragana archidiecezji krakowskiej, który w studium pt. *Miłość i odpowiedzialność* stwierdził, że: „schorzenie homoseksualne posiada podłoże psychiczne, które należy opanować”²⁴.

1. POJĘCIE HOMOSEKSUALIZMU

Obecnie homoseksualizm stanowi poważny problem społeczny i psychologiczny, a przede wszystkim prawny. Ogólnie rzecz biorąc, homoseksualizm to popęd płciowy skierowany do osób tej samej płci²⁵. Źródłosłowem tej nazwy są greckie słowa *homos*, *homoios* – równy, podobny, i z łacińskiego *sexualis* – płciowy²⁶. Homoseksualizm określany jest jako zboczenie płciowe, jako odchylenie popędu seksualnego, skierowanego do tej samej płci, przy czym chodzi o wyłączną i dominującą tendencję²⁷. Według innej definicji, homoseksualizm polega na pociągu psychoseksualnym do osób tej samej płci, przy czym jest to nastawienie seksualne lub skłonność, która stanowi główny popęd płciowy danej jednostki²⁸.

²² L'Osservatore Romano (wydanie polskie) (1999)5-6, s. 50-52. Jan Paweł II powiedział: „Choć należy unikać nieuzasadnionych uogólnień, nie sposób nie dostrzec w tym kontekście nasilającego się zjawiska tzw. wolnych związków (por. *Familiaris consortio*, AAS 81(1982), s. 181-182.) oraz intensywnych kampanii propagandowych mających na celu doprowadzenie do przyznania statusu małżeństwa także związkom między osobami tej samej płci”.

²³ L'Osservatore Romano (wydanie polskie) (1994)4, s. 39. Jan Paweł II zaznaczył: „Mówię z wielkim smutkiem (...) rezolucja Parlamentu Europejskiego domaga się prawnego uznania nieładu moralnego. Parlament w sposób nieuprawniony nadał walor prawny zachowaniom dewiacyjnym, niezgodnym z zamysłem Bożym”. Poza tym powiedział, że: „Nie może stanowić prawdziwej rodziny związek dwóch mężczyzn lub dwóch kobiet, tym bardziej nie można przyznawać takim związkom prawa do adopcji osieroconych dzieci”.

²⁴ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962, s. 291.

²⁵ Por. W. Szafrąński, *Homoseksualizm jako problem...*, s. 14.

²⁶ Por. J. Stojnowski, *Homoseksualizm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, red. P. Hemperek, kol. 1194.

²⁷ Por. *Homoseksualizm*, w: *Encyklopedyczny słownik psychiatrii*, red. L. Korzeniowski, S. Pużycki, Warszawa 1978, s. 157; M. Buckley, *Morality and the Homosexual*, London 1959, s. 7; G. Durand, *Sexualite et foi. Synthèse de théologie morale*, Montreal 1987, s. 239; M. Schofield, *Sociological aspects of homosexuality*, London 1965, s. 203.

²⁸ Por. M. Buckley, *Morality and...*, s. 7.

Homoseksualizm nie zawsze jest dyspozycją trwałą, bowiem dość często występuje w szczególnych okolicznościach, chociażby w odurzeniu alkoholowym, a także długotrwałym przebywaniu wśród osób wyłącznie tej samej płci²⁹. U homoseksualistów zboczenie może być ukierunkowane do dążenia do zaspokojenia popędu seksualnego w sytuacjach, w których kontakt z płcią odmienną jest utrudniony, a więc może to zaistnieć w zakładach karnych czy też koszarach albo internatach³⁰. Na obecnym etapie wiedzy nie potwierdzono, że homoseksualizm wywołany jest czynnikami genetycznymi, hormonalnymi³¹ czy też biologicznymi³².

2. HOMOSEKSUALIZM JAKO PRZESZKODA KANONICZNA

KPK z 1917 r. nie przewidywał homoseksualizmu jako tytułu do nieważności małżeństwa, co nie oznacza, iż w orzeczeniach Roty Rzymskiej nie istniał, ponieważ można znaleźć wyroki już w 1929 r., w których występował, ale pod innymi przeszkodami kanonicznymi. Kwalifikacja homoseksualizmu występowała w przyczynie, która powodowała impotencję psychiczną – funkcjonalną oraz niezdolność do podjęcia swobodnej decyzji dotyczącej zawarcia małżeństwa, doprowadzając do wykluczenia dobra potomstwa, a także braku rozeznania (*defectus discretionis iudicii*). Niezdolność ta mogła występować w schorzeniach psychicznych absolutnych (*insania absoluta*) oraz ograniczonych tylko do pewnej sfery przy demencji i monomanii (*insania in re uxoria*)³³. Kwalifikację homo-

²⁹ Por. J. Strojnowski, *Homoseksualizm...*, kol. 1194.

³⁰ Por. *Homoseksualizm*, s. 157.

³¹ Por. *Kościół wobec homoseksualizmu. Opracowania – świadectwa – dokumenty*, red. T. Huk, Warszawa 1996, s. 79-80. Autor wyjaśnia, że poza chorobami przekazywanymi drogą płciową nie wynaleziono jeszcze ani jednej różnicy genetycznej czy też hormonalnej pomiędzy heteroseksualistami a homoseksualistami. Niemniej jednak brak takiego wyniku badań nie oznacza, że wrodzone tendencje seksualne są niemożliwe.

³² Por. J. Strojnowski, *Homoseksualizm...*, kol. 1194. Badania medyczne dowodzą także o przesłankach, które przekonują do przyjęcia teorii o biologicznym uwarunkowaniu zachowań homoseksualnych. Niektóre badania łączą uwarunkowania kierunku popędu z wpływem hormonów płciowych matki na dziecko w okresie okołoporodowym, inne badania medyczne wskazują na genetyczne możliwości takich uwarunkowań. Istniał pogląd, że teoria psychogenna budzi wiele wątpliwości co do swej zasadności, obecnie zaś przyjmuje się za pewne uwarunkowania biologiczne. Dlatego też można powiedzieć, że przyczyny homoseksualizmu występują w uwarunkowaniach biologicznych lub psychospołecznych. Wobec tego homoseksualizm może być spowodowany zarówno nieprawidłowym ukształtowaniem się ośrodków seksualnych płodów ludzkich z racji zaburzeń czynności hormonalnych, jak i wadliwym funkcjonowaniem rodzin.

³³ Wyroki cytowane za W. Szafrąnski, *Homoseksualizm jako problem...*, s. 183. Dec. SRR. vol. 21 (1929), dec. 52, n. 2-4; Dec. SRR. vol. 27 (1935), dec. 42, n. 3; Dec. SRR. vol. 32 (1940), dec. 32; Dec. SRR. vol. 33 (1941), dec. 33; Dec. SRR. vol. 35 (1943), dec. 22; Dec. SRR. vol. 45 (1953), dec. 119; Dec. SRR. vol. 48 (1956), dec. 57; Dec. SRR. vol. 55 (1963), dec. 108; Dec. SRR. vol. 56 (1964), dec. 134; Dec. SRR. vol. 58 (1966), dec. 141, n. 2.

seksualizmu jako przyczyny impotencji psychicznej – funkcjonalnej zastosowano w kilku wyrokach Roty Rzymskiej³⁴.

Na ukierunkowanie się jurysprudencki w zakresie homoseksualizmu wpłynęło stanowisko orzecznictwa rotalnego, gdzie w wyroku z dnia 15 marca 1956 r. przedstawiono etiologię homoseksualizmu w świetle uwarunkowań psychiatrycznych i seksuologicznych, zwłaszcza podczas omawiania teorii biologicznej i psychogenetycznej³⁵. W orzeczeniu z dnia 20 grudnia 1963 r. zaś stwierdzono, iż tylko homoseksualizm wyłączny-ekskluzywny może być przyczyną impotencji psychicznej i funkcjonalnej³⁶. Wyjaśniono, iż homoseksualizmu nie uznano jako przeszkody samoistnej, ale dopuszczono możliwość orzeczenia nieważności małżeństwa z tego powodu, pod warunkiem, że homoseksualizm zostanie sprowadzony do impotencji psychicznej-funkcjonalnej oraz do choroby umysłowej typu *amentia, dementia, insania circa rem uxoriam*. Z kolei wyrok Roty Rzymskiej z dnia 20 października 1966 r.³⁷ wskazuje na to, iż homoseksualizm traktowany był w kategoriach schorzenia psychicznego. Może to świadczyć o niepewności Trybunału Papieskiego podczas określania homoseksualizmu w ramach tytułów nieważności małżeństwa, chociaż niektóre orzeczenia rotalne nadają homoseksualizmowi kwalifikację typu schorzenia psychicznego. Niektóre wyroki natomiast, jak orzeczenie c. Ewers z dnia 20 stycznia 1973 r., określają dewiację homoseksualną jako *defectus discretionis in re uxoria*³⁸, inne z kolei homoseksualizm traktują jako przyczynę braku należącego rozeznania *defectus discretionis iudicii*, bowiem dewiacja ta znosi wolność wyboru, a czasami staje się przyczyną symulacji³⁹.

3. HOMOSEKSUALIZM W KANONICZNYM PROCESIE MAŁŻEŃSKIM POD RZĄDAMI KPK Z 1917 R.

Pierwszym orzeczeniem rotalnym, w którym został udowodniony homoseksualizm jako powód nieważności małżeństwa z racji niezdolności do podjęcia obowiązków małżeńskich, był wyrok wydany w dniu 2 grudnia 1967 r. przez ówczesnego dziekana Roty Rzymskiej – Ch. Lefebvre⁴⁰. W wyroku zaznaczono,

³⁴ Por. Dec. SRR. vol. 32 (1940), dec. XV, n. 3-5; Dec. SSR. vol. 35 (1943), dec. XXII, n. 4-6.

³⁵ Por. Dec. SRR. vol. 48 (1956), dec. 57.

³⁶ Por. Dec. SRR. vol. 55 (1963), dec. CXVII, n. 3-5.

³⁷ Por. Dec. SRR. vol. 58 (1966), dec. 141, n. 2-3.

³⁸ Por. Dec. c. Ewers, SRRD 65 (1973), s. 28-35.

³⁹ Por. Dec. SRR. vol. 60 (1968), s. 478.

⁴⁰ Por. Dec. c. Lefebvre, SRRD 59 (1967), s. 798-807; A. Stankiewicz, *Homoseksualizm jako przyczyna nieważności małżeństwa według najnowszej jurysprudencki rotalnej (1956-1976)*, Prawo Kanoniczne 22(1979)3-4, s. 155; J. Vernay, *L'evolution de la jurisprudencki totale en matiere d'homosexualite et de nymphomanie*, Reuve de Droit Canonique 26(1976), s. 82.

że homoseksualizm, jako dewiacja, wywołuje awersję do płci przeciwnej, której nie można pokonać, bowiem uniemożliwia ona przekazanie i przyjęcie prawa do ciała, zmierzającego do aktów małżeńskich zdolnych do wydania potomstwa zgodnie z wymogami prawa naturalnego. Rota Rzymska, stojąc na stanowisku, że nikt nie może wypełnić rzeczy niemożliwej, w myśl zasady *ad impossibile nemo tenetur* podkreśliła, że umowa jest nieważna, jeśli dotyczy przedmiotu niemożliwego do wykonania. W tym przypadku zachodzi brak przedmiotu zgody małżeńskiej i wydano wyrok stwierdzający nieważność małżeństwa, ponieważ przyjęto za udowodnioną niezdolność pozwanego do przyjęcia i przekazania prawa do ciała wyłącznego na skutek obciążenia homoseksualnego. Ponadto stwierdzono, iż niezdolność pozwanego spowodowana jest anomaliami psychoseksualnymi, do których zalicza się także homoseksualizm⁴¹.

Istotną kwestią dla problematyki dotyczącej homoseksualizmu było postanowienie kan. 1082 KPK z 1917 r., które wymagało odpowiedniej wiedzy o małżeństwie, ale nie brało pod uwagę braku tej wiedzy w sprawach małżeńskich, tylko brak rozeznania. Rozpatrując tę kwestię teoretycznie, można powiedzieć, że brak wiedzy w sprawach małżeńskich jest możliwy nawet u osób o wysokim poziomie intelektualnym, z tym, że trudno byłoby podejrzewać osoby dojrzałe o niewiedzę, która nie byłaby uwarunkowana brakiem *debitae discretionis*. Ponadto brak *debitae discretionis* stanowi wadę intelektu i z tego względu pojęcie to nie mieściło się w zakresie dyspozycji kan. 1082 KPK z 1917 r., bowiem uwzględniało tylko prawo naturalne dotyczące osób psychicznie chorych. Osoby chore psychicznie zaś są niezdolne do małżeństwa, ale nie z racji braku wiedzy o przedmiocie zgody, tylko z uwagi na to, że są *personae iure inhabiles* i to z prawa naturalnego. Występuje tu brak przedmiotu samego aktu prawnego w aspekcie funkcjonalnym, w sytuacji kiedy osoba jest niezdolna do wypełnienia obowiązków wynikających z zawartego małżeństwa. Niezdolność ta jest spowodowana anomaliami psychoseksualnymi, do których zalicza się również homoseksualizm⁴².

W wyroku Roty Rzymskiej z dnia 25 lutego 1969 r.⁴³ ponens Annę postawił pytanie, czy głęboko zakorzeniony homoseksualizm stanowi *per se* tytuł nieważ-

⁴¹ Por. J.M. Bordeleau, *Homosexualite et nullite du mariage*, *Studia Canonica* 2(1968), s. 223-246; S. Villeggiant, *Rilevanza giuridica dell omosessualita nel consenso matrimoniale*, *La Chiesa dopo il Concilio*, *Atti del Congresso Internazionale di diritto canonico* (Roma 14-19 gennaio 1970), Milano 1972, s. 1345-1367; U. Navarette, *Incapacitas assumendi onera uti caput autonomum nullitatis matrimonii*, *Periodica de re morali, canonica, Liturgica* 61(1972), s. 65; P. Huizing, *Acta Commissionis, II de Matrimonio*, *Communicationes* 3(1971), s. 77.

⁴² Por. T. Pawluk, *Brak uświadomienia co do natury małżeństwa a ważność kanonicznej umowy małżeńskiej*, *Prawo Kanoniczne* 23(1980)1-2, s. 193-210; W. Szafranski, *Homoseksualizm jako problem...*, s. 94.

⁴³ *Communicationes* 3(1971), s. 77-79.

ności małżeństwa z racji braku przedmiotu formalnego zgody małżeńskiej? W uzasadnieniu orzeczenia wyjaśniono, iż z jednej strony, homoseksualizm uniezdalnia do przyjęcia i przekazania prawa do ciała, ponieważ według prawa natury powinno to być *ius coniugale*, natomiast nie można traktować przedmiotu zgody na małżeństwo tylko jako *ius in corpus*, a więc tylko pod względem fizjologicznym, bowiem obejmuje również obowiązek wspólnoty życia małżeńskiego, czyli też *consortium vitae*. Mając na uwadze argumentację przedstawioną w wyroku c. Lefebvre z dnia 2 grudnia 1967 r., stwierdzono, iż homoseksualizm pozwanego naruszył jego stan osobowości do tego stopnia, że w chwili zawierania małżeństwa był on niezdolny do zapoczątkowania całkowitej wspólnoty życia małżeńskiego, przez co spowodował niezrealizowanie przedmiotu zgody małżeńskiej⁴⁴.

W orzeczeniu Roty Rzymskiej z dnia 6 października 1969 r. c. Pompedda⁴⁵ powołano się na wyrok c. Lefebvre z dnia 2 grudnia 1967 r. W wyroku podkreślono, że kontrakt małżeński jest nieważny z powodu braku jego przedmiotu, ponieważ pozwany w sposób stały był niezdolny do wykonywania obowiązków małżeńskich. Powołano się także na zasadę, że nikt nie jest zobowiązany do rzeczy niemożliwej. Ponadto zaznaczono, że pozwany z racji homoseksualizmu był niezdolny do podjęcia obowiązków wynikających z zawartego małżeństwa, a więc był niezdolny do przekazania i przyjęcia wyłącznego i dożgonnego prawa do aktów małżeńskich, czyli istotnego przedmiotu zgody małżeńskiej.

Zastanawiając się nad argumentacją przedstawioną w orzeczeniu c. Lefebvre z dnia 2 grudnia 1967 r. i w orzeczeniu c. Annę z dnia 25 lutego 1969 r., można zauważyć wątpliwości co do jednoznacznej kwalifikacji homoseksualizmu, chociażby z uwagi na to, iż odbiera się go jako *defectus discretionis iudicii*, a także jako niezdolność do przyjęcia obowiązków małżeńskich. Z kolei wyrok c. Pompedda z dnia 6 października 1969 r. zatwierdzający wyrok Roty Rzymskiej c. Lefebvre z dnia 2 grudnia 1967 r. stanowi *novum*, bowiem opowiedział się za niezdolnością podmiotu do przyjęcia obowiązków małżeńskich z przyczyny swego stanu *ob suum statum*⁴⁶.

Obszerne wypowiedzi na temat niezdolności do przyjęcia obowiązków małżeńskich z racji homoseksualizmu zawarte są w wyroku rotalnym c. Annę z dnia 6 lutego 1973 r. Ponens, powołując się na poprzednio wydane orzeczenia Roty Rzymskiej, podkreślił, że w ciężkich przypadkach homoseksualizmu nie można pogodzić z naturą zgody małżeńskiej⁴⁷. Uzasadniono to tym, że przypadki te powodują niezdolność do przyjęcia istotnych obowiązków wynikających z zawartego małżeństwa. Zaznaczono także, że niezdolność ta pochodzi od perwersji in-

⁴⁴ Por. A. Stankiewicz, *Homoseksualizm jako przyczyna nieważności małżeństwa...*, s. 156.

⁴⁵ Por. *Il Diritto Ecclestatico* 80(1969), s. 147-159.

⁴⁶ Por. *Dec. SRR*. vol. 61 (1969), s. 924.

⁴⁷ Por. *Dec. c. Annę*, *SRRD* 65 (1973), s. 63-71.

stynktu seksualnego, który w sposób bezpośredni (*per se*) zwrócony jest do osób tej samej płci, a tylko ubocznie (*per accidens*) do płci przeciwnej. W związku z tym, stan faktyczny osoby dotkniętej tego rodzaju dewiacją, pomimo jej najlepszej woli powoduje, że osoba ta jest niezdolna do nawiązania wspólnoty życia heteroseksualnego, czyli nie jest zdolna do nawiązania wspólnoty małżeńskiej trwałej i wyłącznej.

Warto przypomnieć także orzeczenie Roty Rzymskiej c. Huot z dnia 28 stycznia 1974 r.⁴⁸. W wyroku stwierdzono, iż homoseksualizm nie może być oceniany tylko w aspekcie fizycznym, lecz również jako defekt umysłowy. Ponadto zaznaczono, że homoseksualizm stanowi dewiację instynktu zmierzającego do założenia wspólnoty małżeńskiej z osobą płci odmiennej zarówno pod względem fizycznym, psychicznym, jak i uczuciowym. Z argumentacji wyroku wynika, że homoseksualizm nie został zakwalifikowany jako impotencja psychiczna lub funkcjonalna. Nie umieszczono również homoseksualizmu jako dewiacji w obrębie schorzeń umysłowych. Przyjęto natomiast, że homoseksualizm stanowi autonomiczną przyczynę nieważności małżeństwa z powodu braku przedmiotu zgody małżeńskiej. Poza tym, uwzględniono fakt, że przy homoseksualizmie popęd seksualny skierowany jest na zupełnie inny przedmiot, niż wspólnota życia małżeńskiego. Z tego też względu, niezdolność do przyjęcia obowiązków małżeńskich znajduje uzasadnienie w braku przedmiotu umowy małżeńskiej⁴⁹.

4. HOMOSEKSUALIZM A NIEZDOLNOŚĆ DO PODJĘCIA I WYPEŁNIENIA ISTOTNYCH OBOWIĄZKÓW MAŁŻEŃSKICH WEDŁUG KPK Z 1983 R.

W postanowieniu kan. 1095, n. 3 KPK z 1983 r. ustawodawca kościelny umieścił niezdolność osoby do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, wskazując na przyczyny natury psychicznej (*causa naturae psychicae*). Warto zatem przypomnieć trudności, jakie występowały podczas prac kodyfikacyjnych nad tytułem kan. 1095 KPK z 1983 r. Początkowo w schemacie, dotyczącym propozycji nowego kanonu uzależniono niezdolność osoby do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich od anomalii psychoseksualnych, później zaś od anomalii psychicznej. W ostatniej redakcji normy wykreślono słowo „anomalii” i umieszczono niezdolność pochodzącą z przyczyn natury psychicznej⁵⁰. Termin „przyczyny natury psychicznej” należy rozpatrywać w odniesieniu do niezdolności osoby do przyjęcia przedmiotu zgody małżeńskiej.

⁴⁸ Por. Dec. c. Huot, SRRD 66 (1974), s. 27-34; A. Stankiewicz, *Homoseksualizm jako przyczyna nieważności małżeństwa...*, s. 190.

⁴⁹ Por. O. Di Jorio, *Il dolo nel consenso matrimoniale*, Citta del Vaticano 1972, s. 156; A. Stankiewicz, *Homoseksualizm jako przyczyna nieważności małżeństwa...*, s. 191.

⁵⁰ Por. F. Bersini, *Il diritto canonico matrimoniale*, Commento giuridico-teologico-pastorale, Torino 1994, s. 99.

Według niektórych autorów pojęcie „przyczyn psychicznych” należy rozumieć jako zaburzenia ludzkiej psychiki, które powodują niepokonalne ograniczenia osoby wobec możliwości realizacji zobowiązań małżeńskich⁵¹. Inni teoretycy prawa zaś podkreślają, że zaburzenia ludzkiej psychiki są trudne do zbadania i usystematyzowania z uwagi na to, iż dotyczą sfery ogromnie skomplikowanej, bardziej niż zaburzenia fizjologiczne, chociażby w aspekcie neurologicznym⁵². Wynika z tego, iż niezdolność psychiczna do przyjęcia istotnych obowiązków małżeńskich zapisana w postanowieniu kan. 1095, n. 3 KPK z 1983 r. z pewnością jest trudniejszym tytułem nieważności od braku wystarczającego używania rozumu zawartym w n. 1 normy kan. 1095, jak również od poważnego braku rozeznania oceniającego wpisanego do n. 2 dyspozycji kan. 1095 ze względu na zaburzenia natury emocjonalnej i wolitywnej, a nie intelektualnej.

Anomalie psychoseksualne powodują niezdolność przede wszystkim do właściwego rozeznania przedmiotu zgody małżeńskiej, jak również krytycznej oceny swojego postępowania. Osoby dotknięte takimi zaburzeniami nie są zdolne do przekazania praw i podjęcia obowiązków wynikających z zawarcia małżeństwa. Osoba ludzka „jest dogłębnie przeniknięta płciowością, że należy ją uznać za jeden z głównych czynników kształtujących życie człowieka”⁵³, bowiem „z płci wynikają cechy charakterystyczne, które w dziedzinie biologii, psychologii i duchowości, czynią osobę mężczyzną i kobietą, i które z tego powodu mają ogromne znaczenie dla rozwoju poszczególnych ludzi i ich włączania się w życie społeczne”⁵⁴. Niektórzy autorzy zaznaczają, iż czynnikiem dość istotnym w kształtowaniu i modyfikowaniu zachowań w sferze psychoseksualnej jest z pewnością stopień dojrzałości lub niedojrzałości osobowości⁵⁵. Niedojrzałość w sferze psychoseksualnej może doprowadzić do braku właściwego odczytania własnej seksualności i traktowania jej w sposób zabawowy i instrumentalny⁵⁶. Z tego też względu zaburzenia psychoseksualne mogą stanowić istotny element uniemożliwiający tworzenie wspólnoty małżeńskiej.

⁵¹ Por. G. Versaldi, *Elementa psychologica matrimonialis consensus*, Periodica 71(1982), s. 193; P. Bianchi, *La causa naturae psychicae dell'incapacita*, w: *L'incapacita di assumere gli oneri essenziali del matrimonio*, Citta del Vaticano 1998, s. 140.

⁵² Por. O. Fumagalli Carulli, *Perturbazioni psichice e consenso matrimoniale*, Ephemerides Iuris Canonici 33 (1977), s. 71.

⁵³ G. Erlebach, *Tożsamość seksualna a nieważność związku małżeńskiego według najnowszej jurysprudenencji rotalnej (1983-1994)*, w: *Tożsamość seksualna nupturientów a zdolność do zgody małżeńskiej*, red. B. Zubert, Opole 1998, s. 198.

⁵⁴ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o niektórych zagadnieniach...*, s. 77.

⁵⁵ Por. S. Steuden, *Psychologiczne aspekty dojrzałości do zawarcia małżeństwa*, w: *Wychowanie do życia w rodzinie. Drogi i bezdroża*, red. G. Witaszek, R. Podpora, Lublin 1996, s. 122-173.

⁵⁶ Por. St. Paździor, *Przyczyny psychiczne. Niezdolność osoby do zawarcia małżeństwa w świetle kan. 1095*, Lublin 1990, s. 54-59.

Pierwsze orzeczenie rotalne wydane po wprowadzeniu w życie nowego KPK z 1983 r., w którym udowodniono, że homoseksualizm stanowi podstawę nieważności małżeństwa z racji niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, miało miejsce w wyroku z dnia 15 marca 1983 r. c. Calagiovanni⁵⁷. Istotną kwestią było określenie wpływu zaburzeń wynikających z homoseksualizmu na rozeznanie oceniające oraz niezdolność osoby do podjęcia większości istotnych obowiązków małżeńskich. Według ponensa, przy homoseksualizmie popęd seksualny skierowany jest na przedmiot inny niż wspólnota życia małżeńskiego i z tej racji niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich posiada swoje uzasadnienie w braku przedmiotu umowy małżeńskiej. Potwierdzeniem tego, że homoseksualizm stanowi psychicznie uwarunkowaną niezdolność do prowadzenia życia małżeńskiego jest wyrok Roty Rzymskiej z dnia 19 grudnia 1994 r. c. Funghini⁵⁸.

Z publikacji niektórych autorów wynika, że homoseksualizmu nie można oceniać tylko w wymiarze fizycznym, czy też traktować jako defekt umysłowy, bowiem stanowi on niewątpliwie dewiację instynktu zmierzającego ze swej natury do wspólnoty życia małżeńskiego z osobą płci odmiernej zarówno w aspekcie fizycznym, psychicznym, jak i afektywnym⁵⁹. Problemy właściwe homoseksualizmowi typu męskiego mają również zastosowanie w odniesieniu do homoseksualizmu kobiecego, szczególnie, jeśli chodzi o odróżnienie homoseksualizmu prawdziwego od rzekomego, a także o ustalenie stopnia tendencji homoseksualnej⁶⁰. W polskich trybunałach kościelnych liczba prowadzonych procesów o stwierdzenie nieważności małżeństwa z powodu homoseksualizmu jest właściwie dość niewielka. Wynika to stąd, że osoby o takich skłonnościach nie decydują się zazwyczaj na zawarcie małżeństwa.

Interesującym przykładem rozstrzygnięcia sprawy o nieważność małżeństwa z tytułu psychicznej niezdolności do zawarcia małżeństwa i podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich w wyniku homoseksualizmu jest wyrok Sądu Metropolitalnego Warszawskiego z dnia 4 grudnia 1984 r.⁶¹. W uzasadnieniu wyroku

⁵⁷ Por. Monitor Ecclesiasticus 108(1983), s. 245-253.

⁵⁸ Por. Monitor Ecclesiasticus 123(1998), s. 84-119.

⁵⁹ Por. S. Kosowicz, *Niezdolność do relacji międzyosobowych (studium w oparciu o wyroki rotalne okresu posoborowego)*, Radom 1988, s. 118; G. Erlebach, *Tożsamość seksualna...*, s. 107.

⁶⁰ Por. F. Caprio, *Omosessualita della donna studio psicodinamico del lesbismo*, Roma 1961, s. 15-19; J.B.F. Gottschlok, *L'omosessualita*, Brescia 1970, s. 35; A. Ford-Beach, *Il sesso nel comportamento degli uomini e degli animali*, Milano 1961, s. 293.

⁶¹ Por. Akta Sądu Metropolitalnego Warszawskiego [dalej: ASMW], nr akt 11261. Mężczyzna do zawarcia małżeństwa posiadał stałego partnera, a decydując się na małżeństwo był przekonany, że podola wszystkim obowiązkom małżeńskim. Pierwsze tygodnie po ślubie były dla niego trudne i wtedy wzrosło zainteresowanie byłym partnerem. Próbował trwać w związku z kobietą-żoną, ale jego postanowienie nie przetrwało. Podczas wesela pozwany był najbardziej zainteresowany swoim kolegą – byłym partnerem. Małżeństwo zostało dopełnione dopiero po czterech miesiącach.

skoncentrowano się przede wszystkim na przedmiocie niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich z przyczyn natury psychicznej. I chociaż małżeństwo zawarte zostało jeszcze za czasów obowiązywania Kodeksu Pio-Benedyktyńskiego z 1917 r., to wniesioną sprawę rozpatrywano na podstawie postanowienia kan. 1095, n. 3 KPK z 1983 r. Analizując treść tej dyspozycji, przedstawiono dyferencje zachodzące w sformułowaniu normy kan. 1095, nn. 1-2 oraz dyspozycji kan. 1095, n. 3 KPK z 1983 r. Ponadto wyjaśniono, że w dwóch pierwszych tytułach kodeksowych prawodawca kościelny uwydatnił kwestię znaczenia aktu psychologicznego zgody małżeńskiej. W numerze trzecim zaś położył nacisk na zagadnienie niemożliwości podjęcia i wypełnienia przedmiotu zgody małżeńskiej⁶².

W wyroku Sądu Metropolitalnego Warszawskiego z dnia 14 września 1987 r. stwierdzono, iż głęboko zakorzeniony homoseksualizm stanowi tytuł nieważności małżeństwa z powodu braku przedmiotu formalnego zgody małżeńskiej⁶³. Z opinii niektórych autorów wynika, że na skutek ciężkiego obciążenia homoseksualnego nie dochodzi do przyjęcia i przekazania prawa do ciała, jakie zgodnie z naturą powinno być, chociaż zdarza się tak, że strona obciążona tą dolegliwością nie wyklucza możliwości sporadycznego spełniania aktu małżeńskiego⁶⁴. Mając na uwadze taką argumentację, należy przyjąć, że homoseksualizm może do tego stopnia naruszyć osobowość naturalną, że osoba taka w czasie zawierania małżeństwa nie jest zdolna do zapoczątkowania całkowitej wspólnoty życia małżeńskiego, powodując przez to niezaistnienie przedmiotu zgody małżeńskiej⁶⁵.

Na uwagę zasługuje orzeczenie Sądu Biskupiego Lubelskiego z dnia 27 lipca 1992 r., gdzie podstawą nieważności małżeństwa był homoseksualizm kobiety⁶⁶. W uzasadnieniu wyroku stwierdzono, iż strona pozwana jest niezdolna do wy-

⁶² Por. M. Fąka, *Niezdolność do przyjęcia istotnych obowiązków małżeńskich jako tytuł nieważności małżeństwa*, Prawo Kanoniczne 25(1982)1-2, s. 245-269.

⁶³ ASMW, nr akt 54/87. Powódka zauważyła skłonności homoseksualne pozwanego dopiero po trzech miesiącach od zawarcia małżeństwa. Pozwany przyznał, że pociąg homoseksualny rozwinął się u niego dość wcześnie, bo jeszcze w szkole podstawowej. Na małżeństwo zdecydował się pod wpływem presji ze strony rodziny. Z małżeństwa jednak wykluczył potomstwo, nie uprzedzając o tym powódkę. Po ślubie do domu zapraszał młodych chłopców i miał przyjaciela, co było ogromnym zaskoczeniem dla powódki.

⁶⁴ Por. J. Vernay, *L'évolution de la jurisprudence totale en matière d'homosexualité et de nymphomanie*, Reuve de Dront Canonique 26(1976), s. 84; W. Szafranski, *Homoseksualizm jako problem...*, s. 18; A. Stankiewicz, *Homoseksualizm jako przyczyna nieważności małżeństwa...*, s. 153.

⁶⁵ Por. O. Di Jorio, *Il dolo nel consenso...*, s. 157.

⁶⁶ Por. Akta Sądu Biskupiego Lubelskiego, nr 2641. Pozwana po zawarciu małżeństwa odmawiała mężowi współżycia, więc małżeństwo nie zostało dopełnione, ponieważ ona do tego nie dopuściła. Świadkowie zeznali, że gdy mąż przebywał w wojsku to pozwana przyjęła do mieszkania koleżankę, z którą spała w jednym łóżku. Pozwana nie lubiła towarzystwa męskiego, a będąc pod wpływem alkoholu przytulała się do dziewczyn, tak jak do mężczyzny.

tworzenia własnych relacji międzyosobowych we wspólnocie z powodem z uwagi na brak zdolności do życia w związku heteroseksualnym. Wyjaśniono, że pozwana dotknięta anomaliami psychoseksualnymi doprowadziła do rozpadu małżeństwa, ponieważ nie była zdolna do krytycznej oceny swego niewłaściwego postępowania, jak również nie była w stanie z racji występujących anomalii do przekazania praw i przyjęcia obowiązków małżeńskich. Wynika z tego, że homoseksualizm kobiety, podobnie zresztą, jak w przypadku mężczyzny z całą pewnością uniemożliwia realizację większości istotnych obowiązków małżeńskich.

Dla stwierdzenia nieważności małżeństwa zgodnie z postanowieniem kan. 1095 KPK z 1983 r. należy wskazać, że stan psychicznej niezdolności istniał przed lub w momencie zawierania małżeństwa. Nie wystarczy samo potwierdzenie takiego stanu, ponieważ istotne jest, aby jego nasilenie uniemożliwiło tworzenie wspólnoty małżeńskiej i nawiązanie relacji wyłącznej z osobą płci przeciwnej⁶⁷. Niektórzy autorzy twierdzą, że istnieje tyle typów homoseksualizmu, ile jest osób przejawiających egzystencjalnie taką sytuację⁶⁸. Orzecznictwo Roty Rzymskiej, zwłaszcza we wspomnianym wcześniej wyroku c. Annę z dnia 25 lutego 1969 r. postulowało, aby osobowość homoseksualisty ujmować całościowo, najpierw samą w sobie, a następnie w relacji do wspólnoty życia małżeńskiego z osobą płci odmiennej. Tak więc relacje te należy oceniać egzystencjalnie, czyli na ile dewiacja ta całkowicie i nieodwracalnie uniemożliwia powstanie takiej wspólnoty. Warto przypomnieć także orzeczenie c. Annę z dnia 6 lutego 1973 r., w którym podkreślono, iż – oceniając ciężkość i nieodwracalność homoseksualizmu – należy uwzględnić przede wszystkim to, czy dewiacja popędu wywodzi się z przyczyn fizjologicznych, czy też z racji endokrynologicznej, a może z przyczyn patologicznych, skutkiem czego osoba taka kieruje się do tej samej płci w sposób trwały i wyłączny z jednoczesną awersją do płci przeciwnej.

Poddając analizie orzeczenie Sądu Metropolitalnego Warszawskiego z dnia 7 marca 2004 r.⁶⁹, należy podkreślić, że przy homoseksualizmie popęd kieruje się na przedmiot zupełnie inny niż wspólnota życia małżeńskiego, w związku z tym

⁶⁷ Por. D. De Caro, *La cosiddetta „incapacita psicologica in riferimento Alla validita del consenso matrimoniale second oil diritto canonico*, Monitor Ecclesiasticus 108(1983), s. 223; A. McGrath, *On the Gravity of Causes of a Psychological Nature in the Proof of Inability to Assume the Essential Obligations of Marriage*, Studia Canonica 22(1988), s. 68.

⁶⁸ Por. E. Gius, *Una messa a Punto della omosessualita*, Torino 1972, s. 77.

⁶⁹ ASMW, nr akt 20734. Pozwany posiadał różnych partnerów tej samej płci, z którymi związany był emocjonalnie. Decyzja o małżeństwie była wymuszona przez matkę. Po ślubie nie zbliżył się do powódki, co było szokiem dla niej samej. Okazał się niezdolny do współżycia z powódką, ponieważ prawdziwe skłonności pozwanego oddalają go psychicznie od żony, a nawet czuł, jak sam przyznał, do niej wstręt. Od zawarcia małżeństwa utrzymywał kontakty homoseksualne z innym mężczyzną. Mocna więź pozwanego z innym mężczyzną uniemożliwiła zawiązanie takiej więzi z powódką.

niezdolność do przyjęcia obowiązków małżeńskich z pewnością posiada uzasadnienie w braku przedmiotu małżeństwa. Z uzasadnienia wyroku wynika, że ujawniony po zawarciu małżeństwa homoseksualizm okazał się niepokonalny, bowiem popęd do tej samej płci dowodzi istnienia głęboko zakorzonego i nieuleczalnego homoseksualizmu, bez względu na to, czy wywodzi się on z nawyku, czy też z samej natury. Można powiedzieć, że możliwość zawarcia małżeństwa w takich sytuacjach będzie zależała od wielu czynników, takich jak przeżyte doświadczenia homoseksualne, osobista determinacja i przewycięzenie skłonności, czy też głębia istniejącej skłonności – co wydaje się w tym dość istotnym elementem, a także korzystanie z pomocy terapeutycznej i przyjęcie przez osobę płci odmienniej, która taką osobę zaakceptuje.

Wobec tego nasuwa się pytanie, czy głęboko zakorzeniony homoseksualizm stanowi tytuł nieważności małżeństwa z powodu braku przedmiotu formalnego zgody małżeńskiej? Niektórzy autorzy uważają, że na skutek istnienia ciężkiego obciążenia homoseksualnego nie może dojść i nie dochodzi do przyjęcia i przekazania prawa do ciała, jakie zgodnie z naturą powinno być, pomimo tego, że nie wyklucza możliwości sporadycznego spełniania aktu małżeńskiego⁷⁰. Przyjmując tę argumentację, należy przypomnieć, że homoseksualizm może do tego stopnia naruszyć stan osobowości naturalnej, iż osoba w czasie zawierania małżeństwa jest niezdolna do zapoczątkowania całkowitej wspólnoty życia małżeńskiego, powodując przez to niezrealizowanie przedmiotu zgody małżeńskiej⁷¹.

Ciekawy wydaje się wyrok Sądu Metropolitarnego Warszawskiego z dnia 12 czerwca 2007 r.⁷² o stwierdzenie nieważności małżeństwa, który zawiera pewne sprzeczności w swoim materiale dowodowym. W wyroku podkreślono, że nie każda forma homoseksualizmu wpływa na nieważność małżeństwa, ale tylko homoseksualizm nieuleczalny, który w rzeczywistości uniemożliwia podjęcie i wypełnienie istotnych obowiązków małżeńskich. Ponadto podkreślono niezdolność pozwanego do podjęcia i wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich z racji biseksualizmu. Zaznaczono także, iż nie wystarczy stwierdzenie homoseksualizmu po zawarciu związku małżeńskiego, ponieważ w okresie przedślubnym wy-

⁷⁰ Por. A. Stankiewicz, *Homoseksualizm jako przyczyna nieważności małżeństwa...*, s. 153; J. Vernay, *L'évolution de la jurisprudence totale...*, s. 87.

⁷¹ Por. O. Di Jorio, *Il dolo nel consenso...*, s. 153.

⁷² ASMW, nr akt 21591. Do małżeństwa pozwanego namówiła matka. Przed zawarciem ślubu dwa razy doszło między nim a powódką do współżycia seksualnego. Pozwany był osobą skromną i nieśmiałą, dlatego też powódka nie zorientowała się w upodobaniach pozwanego. Pozwany potwierdził, że do zawarcia małżeństwa namówiła go jego matka, a on się zgodził, bo chciał sprawić jej przyjemność. Decydując się na zawarcie małżeństwa, nie zdawał sobie sprawy z tego, że nie będzie w stanie podjąć i wypełnić istotnych obowiązków małżeńskich, chociaż próbował i myślał, że po ślubie „jakoś się to ułoży”.

stępowało jeszcze zjawisko, zwane biseksualizmem⁷³. I chociaż niektórzy autorzy zalecają dużą ostrożność przy wypowiedzianiu się na temat biseksualizmu⁷⁴, to w rzeczywistości nie powinien on stanowić przeszkody przy zawieraniu małżeństwa, chyba że doszłoby do tego, że popęd homoseksualny ustabilizowałby się w sposób nieodwracalny i nieuleczalny⁷⁵. Osoba dotknięta zaburzeniem biseksualizmu może w tym czasie angażować się w praktyki homoseksualne i heteroseksualne zależnie od zmieniających się okoliczności i warunków życia, determinujących jej zaangażowanie się w tej lub drugiej dziedzinie seksualnej⁷⁶. Zatem przy zaistnieniu biseksualizmu istotnym problemem będzie zdolność do realizowania małżeństwa, zwłaszcza jego jedności i wyłączności⁷⁷.

Warto przypomnieć naukę papieża Jana Pawła II zawartą w adhortacji apostoelskiej *Familiaris consortio*, w której podkreślił, że: „płciowość, poprzez którą mężczyzna i kobieta oddają się sobie wzajemnie (...) nie jest bynajmniej zjawiskiem czysto biologicznym, lecz dotyczy samej wewnętrznej istoty osoby ludzkiej jako takiej. Urzeczywistnia się ona w sposób prawdziwie ludzki tylko wtedy, gdy stanowi integralną część miłości (...). Całkowity dar z życia byłby zakłamaniem, jeśli nie był znakiem i owocem pełnego oddania osobowego, w którym jest obecna cała osoba”⁷⁸.

Zgodnie z opinią niektórych autorów homoseksualizm jest niezdolnością do prowadzenia wyłącznego współżycia z partnerem odmiennej płci. Z pewnością niezdolność ta narusza prawo jednej ze stron do intymnej wspólnoty w sposobie jej realizacji, jeśli chodzi o praktyki umożliwiające współżycie, jak również wy-

⁷³ Por. K. Imieliński, *Geneza homo i biseksualizm środowiskowy. Teoria orientacji płciowej*, Warszawa 1963, s. 58. Autor wyjaśnia, iż biseksualizm jest zaburzeniem seksualnym zbliżonym do homoseksualizmu. Oznacza zaburzenie popędu płciowego, które przejawia się tym, że jest skierowany do osób płci przeciwnej i płci własnej. Biseksualizm charakteryzuje się tym, że ten pociąg seksualny umieszczono pomiędzy homoseksualizmem a heteroseksualizmem. Za biseksualistę uznaje się osobę z trwałą dyspozycją psychoseksualną do utrzymania kontaktów seksualnych z przedstawicielami obu płci.

⁷⁴ Por. tamże, s. 63.

⁷⁵ Por. *Wyrok Sądu Metropolitalnego w Katowicach c. R. Sobański z 2 IV 1997 r. w sprawie o nieważność małżeństwa z tytułu niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich (biseksualizm)*, *Ius Matrimoniale* 2(1997), s. 235. W wyroku podkreślono, że: „pozwany odczuwał głębokie rozdwojenie, a kontakty homoseksualne traktował jako coś oczywistego”. I chociaż pozwany próbował dokonać zmiany swojej orientacji psychoseksualnej, to nie był on zdolny do trwania w związku heteroseksualnym, ponieważ nie potrafił wystąpić przeciwko swojej naturze.

⁷⁶ Por. G. Erlebach, *Tożsamość seksualna...*, s. 110.

⁷⁷ Por. *Wyrok Sądu Metropolitalnego w Katowicach c. Sobański...*, s. 236. W konkluzji wyroku zaznaczono, iż poważny biseksualizm dezintegruje osobowość człowieka, uniemożliwia „całkowity dar z ciała” i „pełne oddanie osobowe”, wskutek czego nie pozwala mu na dokonanie w pełni rozumnej, wolnej i odpowiedzialnej decyzji na małżeństwo”.

⁷⁸ Jan Paweł II, *Adhortacja apostoelska „Familiaris consortio”* (22 listopada 1981), nr 56.

łączność tego prawa⁷⁹. Niektórzy autorzy twierdzą nawet, że homoseksualizm odznacza się tym, że można go chwilowo opanować, z tym, że po jakimś czasie może i rzeczywiście doprowadza do ucieczki homoseksualisty od małżeństwa⁸⁰. Dewiacja seksualna, jaką jest homoseksualizm, różni się tym od innych przyczyn powodujących niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, iż one są bardziej podatne na leczenie. Dlatego też, nie często spotyka się osobę, która w przyszłości byłaby w stanie zmienić swoją orientację seksualną na partnera płci przeciwnej i związała z innym trwałą wspólnotą małżeńską. Z uwagi na to, z prawnego punktu widzenia, homoseksualizm uważa się za przyczynę niezdolności do życia w małżeństwie⁸¹.

Istotną rolę w procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa, szczególnie rozpatrywanych z kan. 1095, n. 3 KPK z 1983 r., odgrywa biegły sądowy. W przedmiocie zdolności konsensualnej do zawarcia małżeństwa doktryna i orzecznictwo Roty Rzymskiej opierają się na osiągnięciach współczesnej psychologii i psychiatrii. W uzasadnieniach wyroków Kolegium Sędziowskie przytacza opinię przedstawioną przez biegłego, powołanego do określenia osobowości stron procesowych w sposób zgodny ze specjalistyczną wiedzą. W jurysprudencji kościelnej zauważa się ewolucję w zakresie traktowania zakłóceń osobowościowych jako przyczyny nieważności małżeństwa. To nowe spojrzenie zmierza w kierunku przyjęcia koncepcji, w myśl której określone rodzaje patologii, zwłaszcza z dziedziny psychoseksualnej, powodujące niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, należy traktować jako odrębny tytuł nieważności⁸². Sędziowie rotalni mają świadomość trudności, jaką sprawia określenie tego, co w stosunkach małżeńskich jest „normalne”, a to jest przecież konieczne, aby rozstrzygać, czy zachowanie stron procesowych było na tyle „nienormalne”, iż spowodowało nieważnie wyrażoną zgodę małżeńską.

ZAKOŃCZENIE

Zagadnienie homoseksualizmu pojawia się zarówno w orzecznictwie Roty Rzymskiej, jak i w wyrokach trybunałów kościelnych jako przyczyna niezdolności osoby do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. Homoseksualizm staje się problemem szczególnie trudnym w kanonicznym prawie małżeńskim, gdy chodzi o jego wykazanie i udowodnienie, przy dość częstym uporze lub symulacji

⁷⁹ Por. K. Lüdicke, *Psychisch bedingte Eheunfähigkeit*, Frankfurt 1978, s. 84; E. Gius, *Una messa a punto...*, s. 22.

⁸⁰ Por. K. Imieliński, *Geneza homo i biseksualizm...*, s. 58-62.

⁸¹ Por. K. Lüdicke, *Psychisch bedingte...*, s. 85.

⁸² Por. W. Góralski, *Problem nieważności umowy małżeńskiej z tytułu niezdolności do podjęcia i wypełnienia zobowiązań małżeńskich*, Kościół i Prawo, t. 4, Lublin 1985, s. 195.

osoby obciążonej tą dewiacją. Reasumując, należy podkreślić, iż z uzasadnień orzeczeń rotalnych wynika, że homoseksualizm stanowi przyczynę autonomiczną nieważności małżeństwa z racji braku przedmiotu zgody małżeńskiej. Orzeczenia Roty Rzymskiej i trybunałów kościelnych wydane w okresie ostatnich kilkunastu lat wskazują na to, że istnieje już dość dobrze ugruntowana tendencja, która kwalifikuje homoseksualizm w ramach niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich.

HOMOSEXUALITY AS THE CAUSE OF THE NULLITY OF MARRIAGE ACCORDING TO THE CASE LAW OF THE ROMAN ROTA AND ECCLESIASTICAL TRIBUNALS

Summary

Issues concerning homosexuality are well known both in the documents of the Catholic Church, the case law of the Roman Rota and the judgments of ecclesiastical tribunals. Homosexuality is nowadays a serious social, psychological and legal problem. It appears more and more often in ecclesiastical tribunals as the cause of inability to assume the essential obligations of marriage. Those who are affected by this disorder are not capable of handing over and accepting the essential matrimonial rights and duties.

Keywords: homosexuality, inability, nullity

Nota o Autorze: dr Anna Gołębiowska – adiunkt w Wyższej Szkole Bezpieczeństwa i Ochrony im. Marszałka Józefa Piłsudskiego w Warszawie. Członek Stowarzyszenia Kanonistów Polskich.

Słowa kluczowe: homoseksualizm, niezdolność, nieważność

Ks. ARKADIUSZ DOMASZK SDB
Wydział Prawa Kanonicznego
UKSW, Warszawa

TOWARZYSTWO ŚW. FRANCISZKA SALEZEGO WOBEC ZAGROŻENIA NADUŻYCIAMI SEKSUALNYMI WZGLĘDEM NIELETNICH

WSTĘP

Problem nadużyć seksualnych wobec nieletnich dotknął m.in. współczesny Kościół¹. Niestety, dotyka to także różnych form życia konsekrowanego, w tym również Towarzystwa Św. Franciszka Salezego. Mierząc się z tą problematyką, można spytać, jak prawo własne tego instytutu zakonnego i jego przełożeni przeciwdziałają przestępstwom seksualnym swoich zakonników.

Pytanie tak postawione należy odnieść także do zasadniczego powołania chrześcijańskiego. Chrześcijanin dąży do szczęścia i do życia wiecznego². To z kolei łączy się z powszechnym wezwaniem do świętości, o czym przypomina Sobór Watykański II³. W tej perspektywie funkcjonuje powszechne prawo Kościoła i prawo własne instytutu⁴, które reguluje życie osób konsekrowanych.

¹ Omówienia prawa powszechnego Kościoła i działań podjętych w ostatnich latach, aby przeciwdziałać przestępstwom seksualnym duchownych, por. A. Domasz, *Reakcja Kościoła na nadużycia seksualne wobec nieletnich ze strony duchownych*, *Seminare. Poszukiwania Naukowe* 31(2012).

² Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wyd. 2, Poznań 2002, nr 1718-1720.

³ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”* (21 listopada 1964), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, tekst polski*, Poznań 2002, s. 104-166, nr 39; wezwanie do świętości dotyczy wszystkich, niezależnie od stanu wiernych, por. tamże, nr 40-42.

⁴ Por. *Konstytucje i Regulaminy Ogólne Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, Rzym 1986; fundamentalne prawo własne salezjanów składa się z dwóch zbiorów, dalej cytuję Konstytucje lub Regulaminy Ogólne.

1. WEZWANIE DO ŚWIĘTOŚCI

Nadużycia seksualne osób konsekrowanych są przekroczeniem zasad ich wiążących. Należy krótko przypomnieć, do czego są zobowiązani zakonnicy. Chodzi tu tak o duchownych, jak i braci zakonnych.

Podążając za myślą Soboru Watykańskiego II, powszechne prawodawstwo Kościoła stanowi, że wszyscy powinni starać się o prowadzenie życia świętego⁵. Przez śluby lub inne więzy, niektórzy wierni zobowiązują się do praktykowania trzech rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa i w ten sposób włączają się w stan, który należy do życia i świętości Kościoła⁶. Życie konsekrowane jest specyficznym sposobem naśladowania Chrystusa i drogą do świętości⁷.

Jednym z trzech fundamentalnych dla życia zakonnego ślubów jest czystość. „Ewangeliczna rada czystości podejmowana ze względu na Królestwo niebieskie, będąca znakiem przyszłego świata i źródłem obfitej płodności w niepodzielnym sercu, zawiera w sobie obowiązek doskonałej wstrzeźliwości w celibacie”⁸. Dokumenty Kościoła wyraźnie stanowią nt. rady czystości, co m.in. przypomniął Sobór Watykański II⁹. Konsekwentnie podążając za ogólną myślą Magisterium, powszechne prawo kanoniczne podaje normy prawne dotyczące rady czystości. Kandydaci do życia zakonnego mają być m.in. formowani do życia radami ewangelicznymi¹⁰. W życiu zakonników ważnym narzędziem, także dla zachowania czystości, jest klauzura¹¹. Zakonnicy mogą korzystać ze środków społecznego przekazu, ale w sposób rozważny. Powinni tak używać mass mediów, aby nie narazić swego zobowiązania do czystości na niebezpieczeństwa związane z przekazem medialnym¹². Życie w czystości konsekrowanej nie dopuszcza jakiegось zróżnicowania w jej realizacji¹³.

⁵ Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 1984 [dalej: KPK 1983], kan. 210; *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1, red. J. Krukowski, Poznań 2005, s. 26-27.

⁶ Por. *Lumen Gentium*, nr 44; KPK 1983, kan. 207 § 2, 573 § 1-2.

⁷ Por. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Vita consecrata”* (25 marca 1996), nr 35-40, 88.

⁸ KPK 1983, kan. 599.

⁹ Por. *Lumen Gentium*, nr 43-44; Sobór Watykański II, *Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego „Perfectae caritatis”* (28 października 1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje ...*, s. 264-275, nr 12.

¹⁰ Por. KPK 1983, kan. 652 § 2.

¹¹ Por. tamże, kan. 667 § 1-4.

¹² Por. tamże, kan. 666.

¹³ Por. *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/2, red. J. Krukowski, Poznań 2006, s. 32.

Pośród instytutów zakonnych kleryckich na prawie papieskim znajduje się także Towarzystwo Św. Franciszka Salezego¹⁴. Św. Jan Bosko swoje życie poświęcił wychowaniu i ewangelizacji młodych ludzi. Salezjanie realizują program apostołski swego Założyciela, tj. są znakami i nosicielami miłości Bożej do młodzieży, zwłaszcza uboższej. „W wypełnianiu tego posłannictwa odnajdujemy drogę naszego uświęcenia”¹⁵. Poprzez służbę młodzieży, salezjanie troszczą się o osobistą świętość; są to dwa nierozdzielne cele¹⁶.

2. CZYSTOŚĆ W KONSTYTUCJACH SALEZJAŃSKICH

Duchowi synowie św. Jana Bosko zobowiązują się do życia radami ewangelicznymi, pośród których czystość jest odczytana jako Boży dar; naśladowując Jezusa, realizują swe powołanie w tajemnicy Kościoła¹⁷. W odpowiedzi na otrzymany dar, salezjanie poprzez ślub zobowiązują się żyć w doskonałej wstrzemięźliwości w celibacie. Czystość przeżywana w duchu wiary jeszcze bardziej prowadzi do miłości Boga i do wolności serca¹⁸.

Między ślubem czystości a posłannictwem salezjańskim istnieje głęboki związek. Omawiany ślub jest też wyrazem miłości do Boga i do młodzieży. „Kto poświęca życie dla opuszczonej młodzieży, musi koniecznie dokładać wszelkich starań, aby się ubogacić wszystkimi cnotami. Lecz cnotą, jaką powinno się najbardziej pielęgnować jest cnota czystości. Nasza tradycja zawsze uważała czystość za cnotę promieniującą, niosącą szczególne orędzie w wychowaniu młodzieży”¹⁹. Kto pracuje z młodzieżą, musi pielęgnować życie w czystości, czyli także pilnować ascezy, czego przykładem był sam św. Jan Bosko²⁰. Dzięki takiej postawie, salezjanie mogą wychowywać młodzież do miłości i do czystości.

Zachowanie doskonałej wstrzemięźliwości wymaga od duchowych synów ks. Bosko równowagi psychicznej i dojrzałości uczuciowej²¹. Chodzi o kształtowanie dojrzałości ludzkiej i zakonnej, co jest jednym z filarów formacji zakonnej.

¹⁴ Por. KPK 1983, kan. 588; Konstytucje, art. 4. Towarzystwo Salezjańskie tworzą duchowni i bracia zakonnicy, w tradycji instytutu zwani koadiutorami, którzy razem żyją tym samym powołaniem apostołskim i uzupełniają się po bratersku, por. tamże.

¹⁵ Tamże, art. 2.

¹⁶ Por. *Program życia salezjanów Księdza Bosko. Przewodnik po lekturze Konstytucji Salezjańskich*, Kraków 1997, s. 72.

¹⁷ Por. Konstytucje, art. 80.

¹⁸ Por. *Program życia salezjanów Księdza Bosko*, s. 432-433.

¹⁹ Konstytucje, art. 81. „Kieruje się uczuciem ojca, brata i przyjaciela, zdolny do wzbudzenia wzajemności w przyjaźni. (...) Czystość i równowaga ducha usposabiają jego serce do duchowego ojcostwa (...)”, tamże, art. 15.

²⁰ Por. *Program życia salezjanów Księdza Bosko*, s. 436.

²¹ Por. Konstytucje, art. 82.

Czas formacji jest zarazem okresem próby, czy kandydat podoła zobowiązaniu do życia w czystości oraz czy akceptuje własną seksualność i przeżywa ją z pogodą²².

Na dojrzałe traktowanie czystości istotnie wpływa rodzinny klimat wspólnoty zakonnej. Dzięki niej, tj. dzięki zrozumieniu i życzliwości członków wspólnoty, współbrat przewycięża trudności²³. Gdyż życie w czystości posiada swoje chwile doświadczeń. Ślub ten wymaga codziennego wysiłku. Aby stawić czoła przeciwnościom, należy żyć w umiarkowaniu, umartwieniu zmysłów i roztropnie korzystać ze środków społecznego przekazu. W zmaganiach duchowych, ważnymi pomocami są: łaska Boża, Słowo Boże, Eucharystia, sakrament pojednania, kierownictwo duchowe i nabożeństwo do Wspomożycielki Wiernych²⁴. Wymagana jest ponadto roztropność w kontaktach międzyludzkich, jak i zawieranych przyjaźniach; dlatego salezjanin „niech unika postaw i zachowań niebezpiecznych lub dwuznacznych, które mogłyby przyćmić świadectwo jego czystości”²⁵.

3. *RATIO STUDIORUM*

Dla salezjanów problem nadużyć seksualnych jest szczególnie bolesny i przynębiający, ponieważ jego ofiarami padły osoby niepełnoletnie, które są racją salezjańskiego posługiwania. W rozwiązaniu tych trudności należy szukać najpierw przyczyn zła i dobrać odpowiednie środki naprawcze. Benedykt XVI w *Listie do katolików w Irlandii* zwrócił uwagę na właściwą formację seminaryjną i zakonną²⁶. Należy więc w pierwszym rzędzie dobrze stosować takie narzędzie, jakim jest *Ratio Formationis*²⁷. Oczywiście samo *Ratio* nie jest dokumentem, który rozwiązuje problem nadużyć seksualnych. Jednak solidne i uważne stosowanie zasad formacyjnych pozwala we właściwy sposób uformować młodych salezjanów oraz wykluczyć osoby, które nie mają powołania do życia salezjańskiego.

Formacja zakonna uwzględnia cztery zasadnicze płaszczyzny: ludzką, duchową, intelektualną i duszpasterską. Problematyka nadużyć seksualnych wynika zwłaszcza z niedostatków formacji ludzkiej. Szczególnie początkowe etapy for-

²² Por. *Program życia salezjanów Księdza Bosko*, s. 439-441.

²³ Por. Konstytucje, art. 83.

²⁴ Por. tamże, art. 84; Regulaminy Ogólne, art. 66; *Program życia salezjanów Księdza Bosko*, s. 445-448.

²⁵ Regulaminy Ogólne, art. 68.

²⁶ Por. Benedykt XVI, *List pasterski Papieża Benedykta XVI do katolików Irlandii* (19 marca 2010), <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20100319_church-ireland_pl.html>, (data dostępu: 14.06.2011), nr 4.

²⁷ Por. *Formacja salezjanów Księdza Bosko. Zasady i normy*, wyd. 3, Kraków 2004 [dalej: *Ratio*]; *Kryteria i normy rozpoznania powołania salezjańskiego. Dopuszczenia*, wyd. 3, Kraków 2004 [dalej: *Dopuszczenia*].

macyjne muszą więc prowadzić do dojrzałości uczuciowej i seksualnej. Na tę dojrzałość składa się: świadomość wartości swego ciała (higiena fizyczna i psychiczna), rozpoznanie wartości ludzkiej seksualności, zaufanie do siebie i pewność własnej tożsamości w Zgromadzeniu Salezjańskim, głęboka przyjaźń z Chrystusem, dojrzałe i zgodne relacje ze współpracownikami świeckimi, z mężczyznami i kobietami, umiłowanie krewnych, a zwłaszcza rodziców, troska o zdrowe przyjaźnie, zachowanie czujności (nie wystawianie się na niejasne relacje, praktykowanie umartwienia i opanowania zmysłów)²⁸.

W życiu duchowym zakonnik naśladuje Jezusa posłusznego, ubogiego i czystego. Konsekwentna czystość uzdalnia salezjanina do miłości Boga i młodzieży. „W kontekście kultury, która podkreśla znaczenie ciała i wielokrotnie irytuje seksualnością, zobowiązanie do czystości i świadectwo zrównoważonego i szczęśliwego humanizmu są znakiem mocy łaski Bożej w słabości kondycji ludzkiej”²⁹. Do zachowania czystości potrzebne są: wychowywanie siebie do dojrzałości uczuciowej, miłowanie Boga ponad wszystko, zintegrowanie potrzeby kochania z byciem kochanym, wychowywanie do miłości innych, świadomość własnych słabości, korzystanie z Bożej pomocy³⁰. Proces formacyjny, poprzez dialog i towarzyszenie duchowe, winien spersonalizować wychowanie do seksualności³¹. Nieodzowna jest także asceza w relacjach z różnymi osobami, w przyjmowaniu braterskich upomnień, w korzystaniu z mediów i składaniu wizyt³².

W trakcie formacji zakonnej należy stosować kryteria do rozpoznania powołania u kandydata. Chodzi o aspekty pozytywne, jak i o przeciwwskazania. Rozeznąć należy m.in. równowagę psychiczną i zdolność do nawiązywania więzi oraz dojrzałość uczuciową i seksualną³³. *Ratio* salezjańskie podaje niektóre przeciwwskazania (relatywne lub absolutne) do kontynuowania drogi formacyjnej³⁴.

Problem nadużyć seksualnych wobec nieletnich, skłonił dykasterium formacyjne Zgromadzenia Salezjańskiego do przypomnienia niektórych wytycznych

²⁸ Por. *Ratio*, nr 63-65. Formacja ludzka występuje na kolejnych etapach formacyjnych, co oznacza także wychowanie do czystości, por. tamże, nr 335, 359, 399, 430, 450, 462, 526.

²⁹ Tamże, nr 96.

³⁰ Por. tamże, nr 97.

³¹ Por. tamże, nr 112.

³² Por. tamże, nr 113; *Regulaminy Ogólne*, nr 44, 50. Wychowanie do celibatu, por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Pastores dabo Vobis”* (25 marca 1992), nr 50.

³³ Por. *Dopuszczenia*, nr 59-79.

³⁴ Przeciwwskazaniami w zakresie dojrzałości uczuciowej i seksualnej, które należy rozważyć są: doświadczenia seksualne przed rozpoczęciem formacji zakonnej czy problem masturbacji, por. tamże, nr 70-74. Natomiast absolutnymi negatywnymi przesłankami są: bycie aktywnym partnerem w sytuacji pedofilii, czy jakiegokolwiek seksualne wykorzystywanie dzieci i młodzieży, perwersje seksualne, stała aktywność seksualna, grzech ciężki z inną osobą po rozpoczęciu formacji, przyzwyczajenia, akty i stałe skłonności homoseksualne, por. tamże, nr 75-79.

związanych z czystością konsekrowaną³⁵. Salezjanin winien poznać siebie i otworzyć się na kierownictwo ze strony wychowawców, także w przestrzeni uczuć i emocji³⁶. W zamęcie współczesnej kultury, trzeba jasno wyklądać chrześcijańskie zasady moralne, także w odniesieniu do seksualności, w czym jest pomocny *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Z innych elementów przypomniano potrzebę stałego kształtowania wychowawców oraz zasady stałej formacji, z wyraźnym poruszaniem, np. tematu pedofilii i nadużyć seksualnych³⁷.

Wychowanie do czystości domaga się żywej wiary i intymnej więzi z Jezusem, a więc także wymaga modlitwy. Salezjanin przez doświadczenie Bożej miłości i przez modlitwę dojrzewa do czystości³⁸. Umocnieniem dla czystości jest ponadto życie braterskie we wspólnotach. Żywe i przyjazne relacje pomiędzy współbraćmi budują atmosferę wspólnoty, gdzie czują się oni dobrze, jak w rodzinie³⁹.

4. LIST PRZEŁOŻONEGO GENERALNEGO Z 2010 R.

Aby wyjść naprzeciw współczesnemu problemowi Kościoła, przełożony generalny Towarzystwa Salezjańskiego w liście do współbraci zwrócił uwagę na problem pedofilii⁴⁰. Liczby co prawda wskazują, że problem dotyczy niewielkiej liczby duchownych Kościoła katolickiego⁴¹, jednak nikt w Kościele, także i salezjanie, nie mogą chować się za statystykami, czy mówić o spisku lub po prostu unikać problemu. Należy przeciwstawić się złu i grzechowi, nie tolerując ani jednego przypadku pedofilii⁴².

W zamęcie etycznym współczesnego świata należy zmierzyć się z grzechem, który jest zagrożeniem dla poszczególnych osób i całego Kościoła. Przełożony generalny salezjanów proponuje, aby problem skandalicznego wykorzystywania nieletnich odnieść do ewangelicznego obrazu winnego krzewu. W Ewangelii Chrystus wskazuje na siebie: „Ja jestem krzewem winnym, wy – latoroślami”⁴³; Jezus jest prawdziwym krzewem winnym, a Ojciec gospodarzem winnicy. Go-

³⁵ Por. F. Cereda, *Formazione all'affettività e alla castità*, Atti del Consiglio Generale 408(2010), s. 25-34.

³⁶ Por. tamże, s. 26.

³⁷ Por. tamże, s. 27-28.

³⁸ Por. tamże, s. 29.

³⁹ Por. tamże, s. 30-31. Dokument F. Cereda przypomina także o stosowaniu zasad rozpoznawania powołania, również w wymiarze czystości konsekrowanej, por. tamże, s. 32-33.

⁴⁰ Por. P. Chavez Villanueva, *La vocazione a restare sempre uniti a Gesù per avere vita*, Atti del Consiglio Generale 408(2010), s. 3-24.

⁴¹ Na ogólną liczbę zgłoszeń seksualnego wykorzystania dzieci i młodzieży, w ok. 3% przypadków sprawcami są duchowni katolicy; w USA na 100 skazanych duchownych katolickich przypadają 6000 skazanych nauczycieli wychowania fizycznego i trenerów sportowych, por. tamże, s. 6-8.

⁴² Por. tamże, s. 8-10.

⁴³ J 15,5.

spodarcz odcina i spala nieużyteczne gałęzie. Ci wierni, którzy nie trwają w Chrystusie, nie przynoszą owocu. Tylko pełne zjednoczenie z Jezusem czyni życie konsekrowane owocnym⁴⁴.

Obecny przełożony generalny przypomniał, że w historii Zgromadzenia Salezjańskiego zdarzyło się, iż posadzono salezjanów o pedofilię (1907 r.). Oskarżenie okazało się bezpodstawnym i oszczerczym zarzutem. Następca ks. Bosko, tj. ks. M. Rua, jednakże podjął zdecydowane kroki. Oprócz specjalnej wizytacji we wszystkich domach Zgromadzenia, zarządził np., aby oddalić od młodzieży tych współbraci, którzy dopuściliby się czynów niemoralnych.

Opierając się także na doświadczeniach minionych, aktualny przełożony generalny wskazuje, jakie zdecydowane kroki należy podjąć, kiedy zarzuca się współbraciom nadużycia seksualne w odniesieniu do nieletnich. Podaje on cztery główne wskazania:

- W przejrzysty sposób przyjąć odpowiedzialność. Zawiera się w tym uznanie popełnionego grzechu i zmierzenie się z faktami i czynami współbraci. Nie bać się prawdy i jej nie ukrywać.
- W uprzywilejowany sposób odnieść się do ofiar. Nic nie zmieni krzywdy, bólu, zdradzonego zaufania i pogwałconej godności osobistej. Należy jednak zaopiekować się ofiarami, wyrazić solidarność i współczucie oraz ustalić prawdę, co do zarzucanych czynów.
- Zaopiekować się sprawcami wykroczeń. Mimo wielkości uczynionego zła, nie można ich opuścić. Oznacza to także nakłonienie ich do uznania grzechu i wzięcia przez nich odpowiedzialności za swoje czyny.
- Zapobiegać nadużyciom. Należy podjąć wszelkie możliwe działania, aby zapewnić dzieciom i młodzieży bezpieczne środowiska. Oznacza to także stosowanie zasad formacyjnych i kryteriów rozeznawania powołania⁴⁵.

ZAKOŃCZENIE

Kościół katolicki, jak żadna inna społeczność, podjął zdecydowane działania, aby osądzić nadużycia seksualne duchownych. A w całości działań dąży też do tego, aby bezpiecznymi uczynić środowiska dla wychowywania i ewangelizacji młodych ludzi. Również Towarzystwo Św. Franciszka Salezego podjęło w ostatnich latach stosowne kroki i strategie, aby oczyścić swoje szeregi i zmierzyć się z prawdą.

⁴⁴ Por. P. Chavez Villanueva, *La vocazione*, s. 10-14.

⁴⁵ Por. tamże, s. 14-22. Jeśli zaistnieje konieczność wydalenia współbrata, inspektor (prowincjał) wszczyna proces po konsultacji ze swoją radą, por. Regulaminy, art. 157, nr 6. Decyzję podejmuje następnie przełożony generalny, który działa kolegialnie ze swoją radą, por. Konstytucje, art. 132 § 3, art. 194. Zalecenie działań oraz strategii prewencyjnych w regionach i prowincjach, por. „*Da mihi animas, cetera tolle*”. Dokumenty 26 kapitulej Generalnej Towarzystwa Św. Franciszka Salezego, Rzym 2008, nr 17, 22.

Ważnym punktem odniesienia w początkowej formacji zakonnej są zapisy *Konstytucji* nt. czystości konsekrowanej. Należy także w zdecydowany sposób stosować zasady zawarte w *Ratio formationis*. Chodzi o właściwe rozeznanie powołania i formację ludzką w przestrzeni uczuciowej i seksualnej. Trwanie w czystości domaga się ponadto duchowego zaangażowania i ascezy przez całe życie, więc również w ramach tzw. formacji stałej.

Jeśli jednak dojdzie do przypadków nadużyć seksualnych, należy zmierzyć się z problemem. Okazać współczucie i pomoc ofiarom i wyjaśnić całą prawdę o tym, co naprawdę się wydarzyło. Jeśli salezjanin jest winny przestępstwa, należy w imię miłości i prawdy stosować kary kanoniczne.

Kryzys, który dotknął Kościoła i Zgromadzenie Salezjańskie jest okazją do dogłębnego oczyszczenia, osobistego i wspólnotowego. Zarazem jest to przypomnienie, że tylko trwając w Chrystusie-Krzewie winnym można przynosić dobre owoce apostołskiego posługiwania młodzieży.

THE SOCIETY OF ST. FRANCIS DE SALES IN THE FACE OF THE SEXUAL ABUSE OF MINORS

Summary

Unlike any other community, the Catholic Church took decisive steps to judge clerical abuse. The Church also strives to guarantee a safe environment for the education and evangelization of young people. In recent years, the Society of St. Francis de Sales has also taken appropriate measures and strategies to cleanse up its ranks and face the truth about the sexual abuse of minors.

An important point of reference in initial religious formation is the provisions of the *Constitutions* concerning consecrated chastity. Also, the principles set forth in *Ratio formationis* are to be applied in a resolute manner. The point at issue is appropriate vocational discernment and human formation in the emotional and sexual sphere. Remaining in chastity requires lifelong spiritual commitment and asceticism as part of the so-called permanent formation.

However, if sexual abuse occurs, the problem has to be addressed. The victims must be shown compassion and offered help, and the whole truth about what really happened must be clarified. If a Salesian is guilty of the crime, canonical penalties should be imposed in the name of love and truth.

The crisis which has struck the Church and the Salesian Society gives an opportunity for a thorough personal and communal purification. At the same time, it reminds us that only by remaining in Christ the True Vine can we bear the good fruit of apostolic service to young people.

Keywords: Salesians, religious law, sexual abuse

Nota o Autorze: ks. dr Arkadiusz Domaszak 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: salezjanie, prawo zakonne, nadużycia seksualne

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

SEMINARE

t. 32 * 2012 * s. 57–69

GRZEGORZ EMBROS
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
UKSW, Warszawa

PRÓBA SYSTEMOWEGO UJĘCIA CZŁOWIEKA W ŚWIECIE ZAGROŻONYM KONSUMPCJONIZMEM

WSTĘP

Znawcy problematyki kryzysu ekologicznego wskazują na jego antropologiczny charakter i uwagę poznawczą koncentrują na dwóch zasadniczych grupach jego przyczyn: na przyczynach materialnych (bezpośrednich) i świadomościowych (pośrednich)¹. Istotne znaczenie ma przy tym skala, jakość i tempo ingerencji człowieka w przyrodę². Skłania to do definiowania kryzysu ekologicznego w perspektywie nasilającego się konfliktu pomiędzy człowiekiem a przyrodą (kulturą a naturą). W ślad za tym, coraz częściej mówi się o potrzebie zmiany obecnego modelu gospodarowania człowiekiem w przyrodzie, dążenia do wzrostu i rozwoju. Potrzeba ta staje się nagląca zwłaszcza w czasie narastającego kryzysu ekonomicznego w krajach wysoko rozwiniętych. Postuluje się więc zmianę stylu życia człowieka i sposobu funkcjonowania społeczeństwa (szczególnie w sytuacji narastającej i nierzadko niepokonanej konsumpcji zamożnych społeczeństw krajów rozwiniętych).

Problematyka wskazana w tytule niniejszego opracowania domaga się analizy trzech systemów – człowieka, kultury, przyrody – uwzględniającej wskazania

¹ Por. np. K. Waloszczyk, *Kryzys ekologiczny w świetle ekofilozofii*, Wyd. Polit. Łódzkiej, Łódź 1996.

² Por. G. Dobrzański, *Istota i cechy współczesnego kryzysu ekologicznego*, w: *Ochrona środowiska przyrodniczego*, red. G. Dobrzański, Warszawa 2009, s. 77-90.

ogólnej teorii systemów Ludwiga von Bertalanffy'ego. Tutaj podstawowy punkt odniesienia stanowi człowiek, czyli obywatel dwóch światów – natury i kultury, tworzących właściwe mu środowisko życia. Rozwój człowieka możliwy jest jedynie wówczas, gdy wszystkie wskazane tutaj systemy funkcjonują harmonijnie i zachowują swoje podstawowe właściwości. Zaburzenie harmonii i właściwości tych systemów zaburza automatycznie relacje między nimi i prowadzi do zjawisk opisywanych ogólnie jako przejawy kryzysu ekologicznego.

W takim świetle przedstawiona zostanie konsumpcja. Z jednej strony stanowi ona warunek stabilnego rozwoju człowieka, z drugiej zaś czynnik zaburzający równowagę relacji lub stanu układu: człowiek – kultura – przyroda, tworzącego system wielki, którego funkcjonowanie także ulega zachwianiu.

1. KONSUMPCJA KRYZYSOGENNA

Zrozumienie konsumpcji kryzysogennej, bądź zrównoważonej, wymaga odniesienia się zarówno do różnych przejawów kryzysu ekologicznego, jak i do idei zrównoważonego rozwoju³. Termin „zrównoważony rozwój” będzie rozumiany zgodnie z definicją *Raportu Brundtland (Nasza wspólna przyszłość)*, jako rozwój, który uwzględnia prawo do zaspokojenia aspiracji rozwojowych obecnej generacji bez ograniczania praw przyszłych pokoleń do zaspokojenia ich potrzeb rozwojowych. Bazuje na dwóch podstawowych założeniach:

- W pierwszej kolejności należy skupić się na koncepcji potrzeb, w szczególności potrzeb podstawowych najbiedniejszych.
- Zdolność środowiska do zaspokojenia potrzeb obecnych i przyszłych jest ograniczona przez stan techniki i organizacji społecznej⁴.

Idea zrównoważonego rozwoju stanowi odpowiedź na zaistniały kryzys ekologiczny. Zawiera interesujące propozycje wyjścia z tej sytuacji. W duchu idei zrównoważonego rozwoju tworzone są narzędzia, dzięki którym ma nastąpić niwelowanie sprzeczności pomiędzy społeczeństwem a przyrodą. Kluczowe jest, w tym przypadku, ustalenie obszaru problemowego, właściwej typologii (klasyfikacji) problemów oraz precyzyjna definicja terminów. Nie mniej istotne będzie ustalenie, w jakim duchu rozumiana jest idea zrównoważonego rozwoju. Jeśli jeszcze winien być uwzględniony postulat zmiany sposobu myślenia i funkcjonowania społeczeństwa, jeśli ma być mowa o odpowiedzialności i wartościach, to okaże się, że podejmowane zagadnienia wychodzą z obszaru problemowego tech-

³ Por. K. Waloszczyk, *Globalny wzrost konsumpcji a kryzys ekologiczny*, w: *Rola organizacji pozarządowych w kształtowaniu proekologicznych wzorców konsumpcji*, red. J. Kamieniecka, Warszawa 2002, s. 31-38.

⁴ Por. *Raport Światowej Komisji do Spraw Środowiska i Rozwoju pod przewodnictwem G.H. Brundtland, Nasza wspólna przyszłość*, PWE, Warszawa 1991, s. 27.

niki czy technologii, a wchodzą w obszar problemowy filozofii, etyki, względnie psychologii, socjologii, pedagogiki. Na takim tle pojawia się pytanie o obraz człowieka i sposób jego obecności w (szeroko rozumianym) środowisku.

Wśród podejmowanych zagadnień dominuje odniesienie do przyczyn materialnych kryzysu ekologicznego. Tym samym, problematyka zrównoważonego rozwoju bywa sprowadzana wyłącznie do konieczności implementacji określonych technologii, ograniczania emisji szkodliwych substancji, specjalnej troski o wodę, powietrze i glebę. Należy podkreślić, że są to zagadnienia niezwykle istotne, ale nie jedyne. Skoro wśród przyczyn kryzysu ekologicznego została zidentyfikowana i wskazana grupa przyczyn pośrednich (świadomościowych), a idea zrównoważonego rozwoju ma usuwać mankamenty występujące w relacjach człowiek – przyroda to należy i ten obszar uwzględnić oraz uznać za równie ważny, co obszar przyczyn materialnych. Rezultaty działań redukujących całą problematykę do jednego, wybranego aspektu zwykle nie przynoszą oczekiwanego efektu, a często odnoszą skutek odwrotny do zamierzonego. Czym innym jest rozstrzygnięcie kwestii szczegółowych w obrębie określonej złożonej i obszernej problematyki interdyscyplinarnej, a czym innym redukcja tej problematyki do określonego aspektu.

Świadomościowe przyczyny kryzysu ekologicznego związane są z myśleniem w duchu mechanistycznym i redukcjonistycznym. Konsekwencją takiego odniesienia jest przekonanie o nieograniczonych możliwościach rozwiązywania wszelkich problemów przy zastosowaniu nowoczesnej techniki. Dotyczy to także technokratycznych metod sterowania strukturami społecznymi (socjotechnika). Człowiek bywa wówczas redukowany do roli, jaką odgrywa w systemie społecznym w odniesieniu do systemu gospodarczego. Będzie wówczas sprowadzony do roli konsumenta zasobów czy emitenta szkodliwych substancji. Utylitarny charakter redukcji może prowadzić, wraz z relatywizmem (np. moralnym), do kreowania i promocji określonych postaw. Można wymienić: instrumentalne traktowanie przyrody i ludzi, antropocentryzm, egoizm gatunkowy czy konsumpcjonizm. Pozorny sukces związany ze wzrostem konsumpcji zaciemnia obraz kryzysu oraz jego realnych przyczyn. Paradoksalnie, w wielu przypadkach odniesienie do idei zrównoważonego rozwoju występuje właśnie w takim klimacie intelektualnym. W połączeniu z ideologizacją zrównoważonego rozwoju (także poprawnością polityczną) może być dla niej samej zagrożeniem.

Konsekwencją zarysowanego wyżej sposobu myślenia może być traktowanie konsumpcji jako stylu i treści życia, którego celem jest niczym nie ograniczone zaspokajanie wszelkich zachcianek. Wówczas, określa człowieka to, co posiada. Jest to stosunkowo proste i wygodne rozwiązanie. Zwalnia z trudu samorozwoju oraz odpowiedzialności za siebie i otoczenie. Umożliwia określanie i wyrażanie siebie poprzez nabywane towary. Następuje integracja społeczności wokół określonych marek produktów.

Szczególnie wyraźnie widoczne jest oddziaływanie na sposób myślenia, świadomość i postawy w świecie wirtualnym. Ma to istotne znaczenie w kontekście świadomościowych przyczyn kryzysu ekologicznego. Internet, jako narzędzie komunikacji, wykorzystywany jest nie tylko przez użytkowników zainteresowanych określoną problematyką filozoficzną, techniczną czy medyczną, ale także miłośników odzieży, samochodów, telewizorów, komputerów, żywności, kosmetyków itp. Wykorzystywany jest przez przedsiębiorstwa, które komunikują się ze swoimi klientami, wsłuchują się w ich potrzeby konsumpcyjne. Wirtualny świat społeczności internetowych stał się nowym obszarem do zagospodarowania przez sprzedawców rozmaitych towarów. Stał się nowym rynkiem, podlegającym zasadom marketingu. Jednocześnie jest to medium ułatwiające dotarcie do olbrzymiej ilości konsumentów. Dzięki temu możliwe stało się kreowanie, w owym świecie, wizerunku, marek i stylu życia.

Coraz głębiej współczesny człowiek wkracza w świat wirtualny, który staje się znaczącym elementem środowiska, w którym funkcjonuje. Coraz bardziej zdaje się na ów świat otwierać. Jednocześnie coraz mniej interesuje go świat realny, z którym częstokroć traci kontakt. Świat wirtualny przynosi człowiekowi wielkie możliwości, ale także ograniczenia i realne zagrożenia.

Człowiek funkcjonujący dotychczas, niemal wyłącznie, w świecie realnym podlegał wielu ograniczeniom. Pewne działania czy przedsięwzięcia były w „realu” niemożliwe. Świat wirtualny stanowi niejako „wyzwolenie” od wielu ograniczeń świata realnego. Nade wszystko jednak, właściwie nic w nim nie jest niemożliwe. Ze względu na jego atrakcyjność, świat wirtualny staje się znaczącą konkurencją dla świata realnego. Jest bardziej kolorowy, przyjemny i, przynajmniej z pozoru, bezpieczny. Zdobywa przeto zaufanie człowieka i coraz mocniej na niego oddziałuje. W wielu dziedzinach jest nawet w stanie uzupełnić lub zastąpić niedostatki świata realnego. Interesujące jest zagadnienie przenikania się światów wirtualnego i realnego⁵. Nie jest celem autora prowadzenie, w tym miejscu, dokładniejszych analiz tego zagadnienia, a jedynie zwrócenie uwagi na fakt, że konsekwencje określonych działań w świecie wirtualnym mogą rzutować na świat realny.

W takiej perspektywie człowiek to konsument lub potencjalny klient, „target”, a nie podmiot, osoba świadomie i odpowiedzialnie podejmująca decyzje w ramach swej twórczej aktywności. Wtłoczenie człowieka w takie ramy skutkuje konsekwentnie jego adekwatnymi działaniami.

Celem przedsiębiorcy jest zysk wynikający ze sprzedaży swoich produktów. W sytuacji zwiększającej się konkurencji i nasyceń rynku wielością towarów (niekoniecznie różnorodnością) oraz wzrastającej świadomości konsumentów, nie

⁵ Por. A. Latawiec, *Użyteczność systemowego ujęcia świata wirtualnego*, w: *W kierunku filozofii klasycznej. Inspiracje i kontynuacje*, red. J. Krokos, K. Świętorzecka, R. Tomanek, Warszawa 2008, s. 303-312.

wystarczy już poinformować klienta o tym, że wyprodukowany został określony przedmiot i jest on do nabycia w najbliższym sklepie. Pojawia się konieczność sformatowania „grupy docelowej” w taki sposób, aby „samodzielnie” i „świadomie” „zdecydowała” o wyborze określonych towarów konkretnej marki. Stąd wypracowany został model sprzedaży w oparciu o kreowanie marki. Nieistotna jest przy tym jakość, trwałość, sposób lub miejsce produkcji towarów będących przedmiotem sprzedaży. Istotny jest wizerunek firmy, a przede wszystkim wizerunek marki ściśle związany z jej znakiem (logo). Paradoksalnie wiele marek stanowi wartość samą w sobie i nie zajmuje się produkcją towarów, które sprzedaje⁶.

Sieci konsumentów zintegrowane w ramach społeczności internetowych mogą być bez trudu monitorowane. Dzięki temu możliwe są analizy dotyczące rozmaitych preferencji i potrzeb (także zachcianek) członków społeczności sieciowej używających przycisku „Lubię to!”. Na bazie takich analiz możliwe jest adekwatne i precyzyjne formułowanie ofert określonych produktów czy usług oraz kreowanie zapotrzebowania na nie w zależności od profilu (obrazu) klienta. Warto zwrócić przy tym uwagę, że portale społecznościowe przyciągają do siebie obietnicą zaspokajania potrzeb wyższych. Członkowie tych społeczności poszukują w sieci możliwości zaspokojenia potrzeby przynależności, miłości, szacunku, różnych form samorealizacji. Często znajdują obietnicę spełnienia, gwarantowaną przez zakup określonych produktów.

2. POSTULAT ZRÓWNOWAŻONEJ KONSUMPCJI

W dokumencie *Zrównoważona konsumpcja i produkcja. Środowisko Europy. Czwarty raport oceny* zrównoważona konsumpcja i produkcja została zdefiniowana jako: „[...] holistyczne podejście ukierunkowane na minimalizację wpływu społecznych systemów produkcyjno-konsumpcyjnych na środowisko. Celem zrównoważonej produkcji i konsumpcji jest maksymalizacja wydajności i efektywności produktów, usług i inwestycji tak, aby zaspokoić dzisiejsze potrzeby społeczeństwa bez narażania zdolności przyszłych pokoleń do zaspokajania ich potrzeb”⁷. Należy podkreślić całościową perspektywę prezentowanego ujęcia, która wskazuje metodę adekwatnego ujmowania omawianych zagadnień.

W przypadku problematyki zrównoważonej konsumpcji często mamy do czynienia z popularyzacją nie tyle ducha idei, co zbioru postulatów. Częstokroć nie jest on uzupełniony informacjami dotyczącymi tego, w jaki sposób należy realizować wskazane cele. Może za wyjątkiem zachęcania do nabywania określonych

⁶ Por. N. Klein, *No Logo*, tłum. H. Pustuła, Wyd. Świat Literacki, Izabelin 2004.

⁷ *Zrównoważona konsumpcja i produkcja. Środowisko Europy. Czwarty raport oceny*, s. 254, <http://www.eea.europa.eu/pl/publications/srodowisko-europy-2014-czwarty-raport-oceny/at_download/file>, (data dostępu: 3.06.2011).

produktów ekologicznych i oszczędności. W podobnych sytuacjach zdarza się, że na pytanie: „w jaki sposób realizować postulatory zrównoważonego rozwoju?” można uzyskać odpowiedź: „poprzez zapewnienie możliwości zaspokajania podstawowych potrzeb obecnego i przyszłych pokoleń”. Natomiast na kolejne pytanie: „w jaki sposób zapewnić takie możliwości?” uzyskamy odpowiedź: „poprzez realizację idei zrównoważonego rozwoju”.

W wielu popularnych (szczególnie internetowych) publikatorach podejmujących problematykę zrównoważonego rozwoju czy zrównoważonej konsumpcji, podkreślana jest problematyka jakości życia oraz odniesienie do problemu jakości w ogóle. Jednak równocześnie właściciele portalu deklarują, że nie ponoszą „żadnej” odpowiedzialności w odniesieniu do informacji zawartych na stronie internetowej. Sytuacja charakterystyczna – mówimy i piszemy dużo o jakości (warstwa wirtualna), jednak nie ponosimy odpowiedzialności za jakość naszego produktu (warstwa realna)⁸.

Podany przykład, symbolicznie charakteryzuje to, co często zdarza się w omawianej problematyce. Dużo mówi się, pisze o zrównoważonym rozwoju, a niezwykle trudno znaleźć w naszym otoczeniu choćby namiastki jego faktycznej, zgodnej z duchem idei, realizacji. Pojawia się obawa – czy w przypadku problematyki zrównoważonej konsumpcji nie dzieje się podobnie?

Jeśli zrównoważona konsumpcja ma się odwoływać do idei zrównoważonego rozwoju, to nie sposób nie uwzględnić jeszcze kilku kluczowych kwestii. Związane są one wprost z definicją zrównoważonego rozwoju. W prezentowanej wcześniej definicji z raportu Brundtland istotna, z punktu widzenia problematyki zrównoważonej konsumpcji, będzie kwestia koncepcji potrzeb i ich zaspokajania przez obecne i przyszłe pokolenia. Problem koncepcji potrzeb dotyczy tego, jak rozumieć potrzeby podstawowe oraz w jakich sytuacjach uznać należy, że określona potrzeba jest zaspokojona, a kiedy następuje nieusprawiedliwiona rzeczywistymi potrzebami oraz kosztami ekologicznymi, społecznymi i indywidualnymi nadmierna konsumpcja⁹.

Odnosząc problem potrzeb do hierarchii potrzeb Abrahama Masłowa, można by uznać, że potrzeby podstawowe, to potrzeby fizjologiczne. Jednak należy zauważyć, że zapewnienie człowiekowi dostępu do pożywienia, czystej wody i po-

⁸ Por. Dolceta (*Online Consumer Education*), *Zrównoważony rozwój w praktyce. Zrównoważona konsumpcja*, <<http://www.dolceta.eu/polska/Mod5/spip.php?rubrique95#nb1>>, (data dostępu: 15.01.2011). Szczególnie interesującą w tym kontekście przedstawia się klauzula o wyłączeniu odpowiedzialności, <http://www.dolceta.eu/polska/Mod5/spip.php?page=disclaimer_polska>.

⁹ Por. D. Kiełczewski, *Konsumpcja a perspektywy zrównoważonego rozwoju*, Wyd. Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2008; tenże, *Ochrona środowiska w życiu codziennym*, w: *Ochrona środowiska przyrodniczego*, red. G. Dobrzański, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 336-352; A. Pawłowski, *Rozwój zrównoważony-idea, filozofia, praktyka*, Wyd. PAN, Lublin 2008, s. 354-376.

wietrza czy zapewnienie choćby minimalnego poziomu bezpieczeństwa nie wystarczy do jego pełnego, trwałego rozwoju. To zdecydowanie za mało. Zresztą, sam Maslow wszystkie grupy potrzeb nazywał podstawowymi i odnosił się do nich w sposób całościowy¹⁰.

Uwzględnienie problemu odpowiedzialności za przyszłe pokolenia znacząco komplikuje podejmowane zagadnienie. Szczególnie, w kontekście ograniczoności i skończonych zasobów oraz możliwości samoregeneracji biosfery¹¹. Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia związana jest ściśle z odpowiedzialnością za środowisko naturalne i społeczne. Wyraża się w trosce o dobre warunki rozwoju obecnego i przyszłych pokoleń¹².

Kolejną kwestią problemową jest dobór adekwatnej metody. Złożona problematyka podejmowanych zagadnień, wymaga zastosowania metody pozwalającej na ujmowanie, identyfikowanie, klasyfikację i rozwiązywanie problemów o charakterze interdyscyplinarnym. Jest to etap rozwiązywania problemów poznawczych. Praktyczny wymiar omawianych zagadnień, wymaga dodatkowo rozwiązywania problemów decyzyjnych¹³.

Dobór metody sugeruje, podana na wstępie, definicja zrównoważonej konsumpcji. Mówi się w niej o „holistycznym podejściu”. Jak się wydaje, przynajmniej na odpowiednio wysokim poziomie ogólności, adekwatną będzie w tym przypadku metoda systemowa. Istotnym jej walorem jest to, że pozwala na przyjęcie właściwej perspektywy przy rozpatrywaniu problemów o dużej złożoności. W konsekwencji zmniejsza się ryzyko pomijania aspektów istotnych czy redukcji skomplikowanych problemów do jakiegoś jednego określonego aspektu. Dzięki temu możliwa jest właściwa identyfikacja, klasyfikacja i eksplikacja zagadnień pojawiających się w określonym polu problemowym.

Uwzględniając powyższe uwagi, należy podjąć próbę określenia całościowego obrazu problematyki zrównoważonej konsumpcji jako praktycznego aspektu zrównoważonego rozwoju w świetle ujęcia systemowego. Redukcjonistyczny sposób myślenia zorientowany materialistycznie prowadzi konsekwentnie do poszukiwania materialnych cząstkowych elementów, dzięki którym będą mogły być zaspokojone potrzeby człowieka. Nic więc dziwnego, że uwaga koncentruje się na takich elementach otoczenia człowieka jak woda, powietrze i gleba.

¹⁰ Por. A. Maslow, *Motywacja i osobowość*, tłum. J. Radzicki, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 62-135.

¹¹ Por. D. Liszewski, *Etyczne podstawy rozwoju zrównoważonego*, Problemy Ekorozwoju 1(2007)2, s. 30-33.

¹² Por. B. Chyrowicz, *Problem argumentacji z odpowiedzialności za przyszłe pokolenia*, Diamentos (2006)9, s. 1-22.

¹³ Por. M. Mazur, *Cybernetyka i charakter*, Wyd. WSZiP im. B. Jańskiego, Warszawa 1999, s. 91-94.

Jednak – jak już wcześniej wspomniano – aby pełny rozwój osoby ludzkiej był możliwy, niezbędna jest możliwość zaspokajania także wyższych potrzeb piramidy Masłowa. Poza tym, że człowiek funkcjonuje w świecie biologicznym jest także aktywnym twórcą i uczestnikiem świata kultury. Stąd perspektywa holistyczna umożliwia dostrzeżenie wśród potrzeb materialnych także potrzeb intelektualnych, psychicznych, duchowych. Takich, które realizowane są w obszarze kultury¹⁴. W tym ujęciu, problem potrzeb podstawowych (szczególnie jeśli chodzi o definicję zrównoważonego rozwoju) występuje w szerokim znaczeniu. Co istotne, następuje odpowiednie rozłożenie akcentów – równie ważne jest zaspokajanie potrzeb niższego i wyższego rzędu dla prawidłowego (zrównoważonego, trwałego) rozwoju człowieka.

Ujęcie redukcjonistyczne jest nieadekwatne do idei zrównoważonego rozwoju. Kładąc nacisk na jeden tylko, wybrany aspekt (np. technika, ekonomia czy biologia) nierównomiernie rozkłada akcenty pomiędzy najistotniejsze zagadnienia i wybiórczo traktuje elementy układu: człowiek – kultura – przyroda. Może to powodować wypaczenie ducha idei zrównoważonego rozwoju, co na poziomie realizacyjnym jej postulatów będzie skutkowało negatywnie.

3. CZYNNIKI STABILIZUJĄCE ZRÓWNOWAŻONĄ KONSUMPCJĘ

W perspektywie ujęcia systemowego, należy zwrócić uwagę na własności i funkcje systemów. Podstawowe własności to: procesy regulacyjne, zdolność utrzymywania stanu homeostazy, stabilność, adaptacja, tworzenie sprzężeń. Do podstawowych funkcji systemów należą: sterowanie, łączność, transport, informowanie. Podkreślenia wymaga fakt, że aby mogły być zachowane wymienione własności i funkcje systemów niezbędne jest zasilanie. Kluczową kwestią, w kontekście rozumienia „zrównoważonego rozwoju” czy „zrównoważonej konsumpcji”, wydaje się być zrozumienie tego, na czym ma polegać wspomniane „zrównoważenie”.

Analizy systemowe prowadzą do wniosku, że chodzi w tym przypadku o zachowanie równowagi funkcjonalnej lub równowagi dynamicznej systemów otwartych¹⁵. Zachowanie równowagi funkcjonalnej systemu możliwe jest wówczas, gdy nie są zaburzane lub niszczone podstawowe własności i funkcje systemu oraz jego struktura. Utrzymywanie się systemu w stanie stabilnym wymaga stałej wymiany między nim a otoczeniem energii, materii i informacji. Jest to gwarantem jego właściwego wzrostu czy rozwoju. Związane jest z rozwojem struktury syste-

¹⁴ Por. J.M. Dołęga, *U podstaw kultury ekologicznej*, w: *Podstawy kultury ekologicznej*, red. J.M. Dołęga, Warszawa 2002, s. 7-8.

¹⁵ Por. L. von Bertalanffy, *Ogólna teoria systemów. Podstawy, rozwój, zastosowania*, tłum. E. Woydyłło-Woźniak, Wyd. PWN, Warszawa 1984, s. 155-167.

mu¹⁶. Ograniczanie dostępu do wymienionych zasobów może powodować negatywne konsekwencje polegające na uszkodzeniu bądź zniszczeniu systemu. Z całą pewnością ograniczyć to lub zupełnie uniemożliwić jego rozwój.

Konsekwentnie należy podkreślić, że niemożliwe jest zachowanie podstawowych własności i funkcji systemów bez odpowiedniego zasilania oraz informacji. Adekwatne do omawianej problematyki wydają się być następujące definicje: Zasilanie jest to „[...] każdy czynnik energetyczny (materialny), który może być wykorzystany do bardziej sprawnego lub też bardziej celowego działania jakiegoś systemu”. Natomiast, informacja, to czynnik strukturalny, „[...] organizacyjny (niematerialny), który może zostać wykorzystany do bardziej sprawnego lub do bardziej celowego działania jakiegoś systemu”¹⁷.

Niezwykle istotne jest, w tym kontekście, zachowanie właściwej struktury systemu. Skoro do realizacji funkcji i własności systemów niezbędna jest materia, energia i informacja, to zrównoważona konsumpcja będzie związana z zapewnieniem dostępu do odpowiedniej ich jakości i ilości. Można stwierdzić, że jest to swego rodzaju potrzeba podstawowa.

Zapewnienie zrównoważenia w tym przypadku, pociąga za sobą określone ograniczenia. Dostęp do wspomnianych zasobów winien uwzględniać ich ograniczoność i skończoność. Jednocześnie organizacja i sterowanie (także materio-, energo- i info- chłonne) winny prowadzić do zachowania struktury, własności i funkcji wchodzących w grę systemów. Nie powinny być przekraczane określone wartości krytyczne. Przekraczanie ich bowiem może prowadzić do wadliwego działania, utraty (określonych funkcji, własności, sterowania), konieczności zmiany struktury lub wreszcie do zniszczenia systemu. W tym szczególnym przypadku, zrównoważona konsumpcja winna uwzględniać wymienione założenia.

Istotnym postulatem zrównoważonej konsumpcji staje się oszczędność, umiarkowanie, ewentualnie zasada racjonalnego gospodarowania. Ujawnia się przy tym swoisty paradoks czy wręcz konflikt. Nasila się on zwłaszcza w sytuacji kryzysu ekologicznego, w której niezbędne jest uruchamianie mechanizmów adaptacyjnych, sterowania czy innych pozwalających utrzymać systemy w stabilnym stanie, wymagających zwiększenia zapotrzebowania na zasoby. Z jednej strony nieuniknione jest konsumowanie (z/używanie) zasobów konieczne dla właściwego funkcjonowania systemów w celu zachowania ich podstawowych funkcji, własności, struktury, organizacji. Z drugiej, postuluje się samoograniczenie, umiarkowanie czy oszczędność.

¹⁶ Por. Z. Łepko, *Antropologia Konrada Lorenza*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, red. M. Lubański, Sz.W. Ślaga, Warszawa 1991, s. 186.

¹⁷ M. Lubański, *Informacja - System*, w: *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki*, red. M. Heller, M. Lubański, Sz. Ślaga, Warszawa 1992, s. 21.

Paradoks może zostać zniwelowany poprzez odwołanie się do procedur optymalizacyjnych. Następuje, w tym przypadku, przejście od grupy problemów poznawczych do problemów decyzyjnych. Jednocześnie jest to moment, w którym rozważania teoretyczne przechodzą w zastosowania praktyczne. Moment ten jest szczególnie istotny w sytuacji, gdy zrównoważona konsumpcja ma być praktycznym aspektem zrównoważonego rozwoju.

Optymalizacja jest procesem wyboru skutecznego postępowania, wskazania decyzji, której podjęcie zapewniłoby osiągnięcie celu. Polega na określeniu wszystkich sposobów postępowania mogących prowadzić do celu, rozeznaniu skutków ubocznych każdego z nich, wskazaniu decyzji optymalnej¹⁸. Uwzględnienie tego procesu pozwala na zmianę perspektywy w odniesieniu do problematyki zrównoważonej konsumpcji. Perspektywa ta stawia w nieco innym świetle problem umiarkowania i oszczędności. W kontekście optymalizacji wzrasta znaczenie dystrybucji, organizacji, logistyki zasobów itp. Istotnego znaczenia nabiera skala i rodzaj decyzji i działań. Jednocześnie należy podkreślić, że procedury optymalizacyjne winny uwzględniać zarówno kapitał ludzki, ekonomiczny, jak i przyrodniczy oraz specyfikę organizacji, regionu, szeroko rozumianego środowiska czy kontekst kulturowy¹⁹.

Negatywnym przykładem, obrazującym niewłaściwe podejście do omawianej problematyki, wydaje się być zarządzanie stawiające sobie za główny cel oszczędności (cel sam w sobie). Efektem jest powiększanie strat w obszarze wspomnianych wcześniej kapitałów. Może doprowadzić do zahamowania rozwoju lub degeneracji organizacji, regionu, określonego środowiska, szeroko rozumianej kultury. Negatywne konsekwencje takiego stanu rzeczy odbiją się na jakości życia społeczeństwa i pojedynczych osób. Konsekwencje takiego podejścia najczęściej ujawniają się tragicznie, kiedy tak rozumiana oszczędność obejmuje ocenę ryzyka i bezpieczeństwo.

Właściwie prowadzone procedury optymalizacyjne zwiększają prawdopodobieństwo realizacji celu. Nie zawsze jednak ich efekty są natychmiastowe. W wielu przypadkach działania na rzecz ochrony środowiska w pierwszym etapie wymagają zwiększenia nakładów związanych z kapitałem ludzkim czy ekonomicznym. Korzyści pojawiają się dopiero po jakimś czasie. Przykładem może być zastosowanie nowej technologii (przyjaznej człowiekowi i środowisku lub energooszczędnej), ale także prowadzenie działań w obszarze edukacji środowiskowej. Oszczędność winna być raczej wynikiem właściwego (przezornego) gospodarowania i optymalnych decyzji przekładających się na zoptymalizowane działania (często długofalowe), nie zaś celem samym w sobie.

¹⁸ Por. M. Mazur, *Cybernetyka...*, s. 94.

¹⁹ Por. F. Piontek, *Teoria rozwoju a personalistyczna koncepcja teorii ekonomicznej*, w: *Zarządzanie rozwojem. Aspekty społeczne, ekonomiczne i ekologiczne*, red. B. Piontek, F. Piontek, Warszawa 2007, s. 57-62.

W świetle prowadzonych analiz, można stwierdzić, że zrównoważona konsumpcja jest (często długoterminowym) procesem, który nie przyczynia się do przekraczania parametrów właściwego funkcjonowania oraz niszczenia struktur systemów. Nie powoduje powiększania zaburzeń zasadniczych własności i funkcji wchodzących w grę systemów oraz ich równowagi funkcjonalnej czy też dynamicznej. Uwzględnia, dzięki procedurom optymalizacyjnym, negatywne skutki określonych przedsięwzięć w obszarze, ujmowanych łącznie kapitałów: ludzkiego, ekonomicznego, przyrodniczego. Celem tak rozumianej konsumpcji winno być przywracanie równowagi i prawidłowych relacji w układzie: człowiek – kultura – przyroda.

Oszczędności czy umiarkowanie są wynikiem świadomych wyborów, decyzji i działania. W takim kontekście zrównoważona konsumpcja staje się przejawem troski o warunki umożliwiające ustawiczny rozwój człowieka ujmowanego jako osobowy podmiot mogący bez przeszkód, czyli w sposób wolny, realizować swoją twórczą aktywność w sferze natury i kultury. Ujęcie takie stoi w wyraźnej opozycji do przedmiotowego traktowania człowieka wyłącznie jako konsumenta lub emitenta realizowanego w ramach redukcjonistycznych, behawioralnych praktyk socjotechnicznych współczesnego marketingu i Public Relations. Ich głównym celem jest generowanie nowych potrzeb i motywacji do zakupu towarów „nowego rodzaju”.

PODSUMOWANIE

Obecne działania związane z promocją i próbami realizacji postulatów idei zrównoważonego rozwoju, szczególnie zaś zrównoważonej konsumpcji, może budzić pewne wątpliwości. W pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na kwestie terminologiczne i metodologiczne. Szczególnie w języku potocznym coraz bardziej rozmywają się lub są zupełnie zmieniane znaczenia podstawowych terminów. Nie wspominając o „zrównoważonym rozwoju”, należy wymienić terminy takie jak: „ekologiczny”, „zielony”, „świeży”, „zdrowy”, „bezpieczny”, „naturalny”. Nie do końca jest jasne, na czym mają polegać „społeczna odpowiedzialność biznesu” czy „etyczne działania przedsiębiorstw”. Niezwykle trudno dowiedzieć się stronie zainteresowanej (np. klientowi) tego, o jakie wartości etyczne chodzi i za co określona organizacja oraz w jaki sposób jest odpowiedzialna.

Nieostrość wybranych terminów może, z jednej strony, dezinformować potencjalnych konsumentów, a z drugiej, stawać się osobliwą inspiracją do nadużyć producentów chcących wprowadzić w błąd zainteresowane strony. Zmiana znaczenia pewnych określeń (takich jak np. „świadomość ekologiczna”, „ekologiczny styl życia” itp.) może prowadzić do rozbieżności celów konsumenta i sprzedającego towar lub usługę. Jeśli „styl” rozumiany będzie jako fasada mająca zasłonić prawdziwy sposób postępowania niezgodny z postulowanymi w idei zrównoważonego

rozwoju celami, to trudno wymagać, aby „zmiana stylu” miała doprowadzić do ich realizacji. W konsekwencji następuje instrumentalne traktowanie omawianego obszaru problemowego, ale również – pośrednio – człowieka.

W obszarze zagadnień metodologicznych ważne miejsce zajmuje rozwiązywanie problemów poznawczych i decyzyjnych. Obszar problemowy jest bardzo złożony. Ma charakter interdyscyplinarny. W konsekwencji, zastosowanie metod nieadekwatnych może skutkować brakiem możliwości faktycznego rozwiązywania problemów. Przykładem jest tu redukcja omawianej problematyki do jednego, wybranego aspektu. Proponowaną i adekwatną metodą jest metoda systemowa. Nieumiejętnie stosowana, może być jednak wykorzystana do wdrażania modelu zrównoważonej konsumpcji w formie socjotechnicznego kształtowania popytu konsumenckiego. Trudno mówić o realizacji idei zrównoważonego rozwoju poprzez wdrażanie modelu zrównoważonej konsumpcji, jeśli działania realizacyjne stanowią powielenie modelu, który doprowadził do zjawiska konsumpcjonizmu. Ma to miejsce w sytuacji, gdy poprzez zabiegi socjotechniczne oraz marketingowe kreuje się sztuczne potrzeby posiadania produktów, jednak tym razem „ekologicznych”, „świeżych”, „zielonych”.

Zmiana stylu życia winna polegać na autentycznej zmianie sposobu funkcjonowania człowieka w świecie, a nie jedynie wizerunku. Idzie za tym konieczność zmiany sposobu myślenia oraz obowiązujących modeli funkcjonowania, działania i rozwiązywania problemów. Wiąże się z ponoszeniem konsekwencji swoich działań i podejmowaniem za nie odpowiedzialności wprost proporcjonalnej do poziomu zamożności, posiadanej władzy czy wiedzy itp. Właściwym działaniom optymalizacyjnym w procesach decyzyjnych winna towarzyszyć, w wymiarze osobowym człowieka, asceza rozumiana jako ćwiczenie, uprawianie, praktykowanie, sposób, tryb życia²⁰. Wówczas oszczędność i umiarkowanie będą rezultatem odpowiednich działań, a nie celem samym w sobie. Będą skutkiem pracy nad sobą, samorozwoju, roztropnych decyzji przekładających na roztropne działania.

Działania takie nie mogą być realizowane bez właściwie skonstruowanego systemu edukacji. Przekazywanie wiedzy, ale także proces wychowawczy mają wielkie znaczenie w kształtowaniu świadomych i myślących obywateli. W Polsce nie tylko sam proces nauczania pozostawia wiele do życzenia, ale nade wszystko szkoły, w wielu przypadkach, zrezygnowały z procesu wychowawczego. Wiele szkół, szczególnie w biednych regionach kraju, jest przeznaczona do likwidacji ze względu na brak środków finansowych na ich utrzymanie. Należy dodać, że upowszechniający się model rodziny, w którym pogoń za pieniądzem (niekonięcznie wynikający z konsumpcjonizmu), atrofia więzi rodzinnych (kompensowana

²⁰ Por. Z. Abramowiczówna, *Asceza*, w: *Słownik grecko-polski*, Wyd. PWN, Warszawa 1958, s. 346.

szczęściem bohaterów serialu telewizyjnego) i codzienne problemy powodują wygaszanie procesów wychowawczych czy rozwojowych. Szkoła bez współpracy z rodzicami nie jest w stanie wychowywać.

W konsekwencji, rolę wychowawczą (kształtowania postaw) przejmują media takie jak: Internet, prasa czy telewizja. Najczęściej, finansowane (poprzez reklamy) przez rozmaite przedsiębiorstwa, realizują cele przez nie stawiane. Przystają zatem pełnić funkcję pośredniczącą czy kontrolną pomiędzy nimi a społeczeństwem. Przystają być narzędziem społeczeństwa obywatelskiego w demokracji. Stają się narzędziem propagandy i socjotechnicznych zabiegów, mających na celu odpowiednie przygotowanie podłoża intelektualnego grup docelowych do zapewnienia treściami wymaganymi przez reklamodawców. Nie jest ważne, czy będzie to producent napoju czy określona partia polityczna, czy będzie to produkt „ekologiczny” czy nie. Wiarygodność informacji pochodzących z takich źródeł (które bardzo często w stosownych klauzulach prawnych zastrzegają, że nie ponoszą odpowiedzialności za treści przekazywane na ich łamach) musi budzić wątpliwości. Podobnie jak postawy, styl czy sposób myślenia kreowany w wątpliwym procesie wychowawczym.

AN ATTEMPT AT A SYSTEMIC APPROACH TO MAN IN A WORLD THREATENED WITH CONSUMERISM

Summary

The article is an attempt to analyze the condition of contemporary man in a world threatened with consumerism from a systemic perspective. It features systemic analyses of the idea of sustainable development and of the ecological crisis with special emphasis on its causes. The study draws attention to the properties, functions and structure of the systems in question. It outlines issues related with the concept of needs, the mechanisms of generating them in the real and the virtual world, and the possibilities and limitations thereof. The author points to the image of man resulting from various approaches to the problem of consumption. He discusses the decision-making process pertaining to this problem area with particular emphasis on optimization procedures and the related issue of responsibility. In this context was also discussed the problem of moderation and thrift.

Keywords: sustainable consumption, sustainable development, consumerism

Nota o Autorze: dr Grzegorz Embros – adiunkt przy Katedrze Prawa i Zarządzania Środowiskiem w Instytucie Ekologii i Bioetyki UKSW w Warszawie. W badaniach podejmuje problematykę systemowych aspektów ochrony środowiska i zrównoważonego rozwoju.

Słowa kluczowe: zrównoważona konsumpcja, konsumpcjonizm, zrównoważony rozwój

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

SEMINARE

t. 32 * 2012 * s. 71–80

KS. WŁODZIMIERZ WIECZOREK
KULJPII, Lublin

POPE JOHN PAUL II'S THEOLOGY OF WORK

Work occupies a lot of space in human life. All the people are participating in the process of work. However, the attempt at embracing what work is poses certain problem. It reveals to us that there is certain chasm between work we do and the comprehension of work. Referring to work, Pope John Paul II bridges this chasm by putting a man in the centre – man understanding his work. It is difficult to understand what work is, if the meaning of a working man is not appropriately identified. Theories of work marked by an anthropological error may lead to the situation in which work will backfire on man. Let us try and respond to the call and follow the idea of Pope John Paul II in order to understand the theology of work.

1. BASIC PREMISES OF THE THEOLOGY OF WORK

In his teaching on work, the Pope combines the revealed truth and the experience of life. This attitude lacks the juxtaposition of the world or care for earthly matters and eternal matters. It recognises the value of effort, competence in actions and knowledge and incorporates it in the image of work issues. Thus, the theology of Pope John Paul II combines the description of the Book of Genesis, care for salvation with the problems of e.g. workers of the Gdańsk Shipyard (Stocznia Gdańska).

The Pope's explanations of the essence of work take very often as the starting point the passage from the Book of Genesis, in which the world forms reality given to man's control and where work is a significant element of calling: *To a man God created in his own image and after His likeness, God said unto them, "replenish the earth, and subdue it"* (cf. Gen. 1:28)¹.

¹ Jan Paweł II. Przemówienie: *Praca służy człowiekowi i społeczeństwu* (Rzym, 01.05.2000) nr 1. W: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/jubileusz_pracy_01052000.html (wydruk z dnia 12.05.2012 w archiwum autora artykułu).

Therefore, work has been inscribed in human nature in the act of creation. It is a manifestation of likeness to God in His creative dimension: *a man is an image of God, inter alia, due to the call received from his Creator to subdue the earth, to have dominion over it. By fulfilling this call, man, each human being, reflects the actions of the Creator of the universe himself*². Therefore, in the God's plan work is not only law but also responsibility. It is necessary to utilise earth's resources for the good of every man and society and it helps directing human activity at God by facilitating the fulfilment of His call to "subdue the Earth" (1 Cor. 10:31)³.

Inasmuch as there is continuation between God's activity of creation and creative activity of man and not conflict, Christianity, too, forms no obstacle to active care for the world. Just the opposite – it encourages it⁴. Care for salvation does not change the necessity of worldly involvement. The Holy Father reflected it by referring to St. Paul, who chastened the Thessalonians giving up their jobs to await parousia: *These words are referred to by Paul the Apostle writing to Christians in Thessaloniki: For even when we were with you, this we commanded you, that if any would not work, neither should he eat*" and he cautions "that with quietness they work, and eat their own bread" (2 Thess, 3:10, 12)⁵.

The Pope stresses the fact that dignity of work is particularly enhanced in the New Testament: *The Son of God was not ashamed of the profession of a carpenter and did not refrain from living the everyday life. (...) the significance of the life of Christ is clear: He belongs to the "world of work", He recognises and respects man's work; furthermore: He views work, its various types, with love, noticing a particular trait of man's likeness to God – Creator and Father – in each type of work*⁶.

Christianity presents the Son of God, born into the family of the carpenter – Joseph – doing manual labour, thus demonstrating that it is not specificity that defines work but dignity of a man doing it: *in this case it fundamentally redefined the terms by coming from the whole content of the evangelical message, above all from the fact "that He who, being God", has become similar to us in every aspect (cf. Hbr. 2:17; Philippians 2:5-8), having devoted the majority of his years spent on earth to work in the carpenter's workshop, to "manual labour". This circumstance is in itself the most meaningful "message of work", demonstrating that the type of activity performed is not above all the basis to measure the value of man's work but the fact that he who performs it is a person. The sources of dignity of*

² LE nr 4.

³ Jan Paweł II. Przemówienie: *Praca służy człowiekowi i społeczeństwu* nr 1.

⁴ Cf. KDK nr. 21, 39, 43, 57; K. Wenzel. *Mała historia soboru watykańskiego II*. Kraków 2007 s. 178.

⁵ Jan Paweł II. Przemówienie: *Praca służy człowiekowi i społeczeństwu* nr 1.

⁶ Tamże nr 2. Cf. LE nr 26.

*work should not be sought above all in its objective dimension but in the subjective one*⁷.

Work remains in a certain intimate very real relation with Him who loves man fully, who demonstrated fundamental measure of love in the history of man and the world – the ultimate measure: of redemption and salvation⁸. Human's work is imperfect. It gains perfection through Jesus Christ. It becomes involved in the world transformation process leading to perfection through the act of cross, through crises and suffering. It forms the element of act leading to what the Author of the Apocalypse calls *the new heaven and the new earth*⁹. This perspective should form the source of eschatological hope which is not supposed to mean comfort for the future in the beyond but is to provide motivation to zeal and eagerness in making this earth perfect¹⁰.

Thus, in his teaching Pope John Paul II complements the creation dimension of work with the redemptive one. Man invites God to his life through work marked with effort, tiredness and sacrifice. This becomes a part of the bread and wine symbolism chosen by the human Son as the way to come. God does not come in sacred creations of nature like holy trees, stones, fire or water. God came through the way of fruits of man's work – by consecrating bread and wine. Work becomes the act of building the way for God as any work has its share in the creation of bread and wine. So does our work¹¹.

The Pope somehow reminded of this truth in his letter to artists. He quoted the poet Cyprian Kamil Norwid, saying: *Beauty is to enthuse us for work – the work (enthuse us) to be resurrected* [Polish: *Bo piękno na to jest, by zachwycą do pracy – praca, by się zmartwychwstało*]¹². The intention of the author of these words was that work inspired by love, being a form of beauty, is on the one hand the deepest motive for man's creative activity, and on the other – it is the way to salvation¹³.

⁷ LE nr 5.

⁸ Cf. Jan Paweł II. Przemówienie do przedstawicieli świata kultury zgromadzonych w kościele Świętego Krzyża (Warszawa, 13 czerwca 1987) nr 6. W: <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x494/przemowienie-do-przedstawicieli-swiatea-kultury-zgromadzonych-w-kosciele-swietego-krzyza-warszawa/?print=1> (wydruk z dnia 12.01.2012 w archiwum autora artykułu)

⁹ EE nr 20.

¹⁰ Cf. Ap 21, 1; K. Wenzel. Mała historia soboru watykańskiego II s. 180.

¹¹ M. Spieker. Etyczny filar demokracji. W: <http://www.tygodnik.com.pl/ludzie/tischner/spieker.html> (wydruk z dnia 11.01.2011 w archiwum autora artykułu).

¹² C.K. Norwid. Promethidion. Rzecz w dwóch dialogach z epilogiem. *Część Bogumił*: „Bo nie jest światło, by pod korcem stało; Ani sól ziemi do przypraw kuchennych, Bo piękno na to jest, by zachwycą; Do pracy – praca, by się zmartwychwstało”.

¹³ Jan Paweł II. Przemówienie do przedstawicieli świata kultury zgromadzonych w kościele Świętego Krzyża (Warszawa, 13 czerwca 1987) nr 5. Cf. Cz. S. Bartnik. *Kultura i świat osoby*. Lublin 1999 s. 327.

Man's work is his basic way of living life on earth¹⁴. It is not historically determined but results from the very nature of a human being. It is reflected by the biblical faith. The Pope recognizes it as the starting point for the regular lecture on work theology comprising a creative, redemptive and salutary aspect¹⁵.

2. STRUCTURAL ELEMENTS OF THE NATURE OF WORK

Let us here refer to the image of man's work. A bricklayer builds a house for a family. The bricklayer knows how to lay bricks. He knows how to connect them, what tools to use for the wall to be even, how to enhance the structure of the house for it to be safe. What is needed to perform this work? It is necessary to have capital – ownership, tools, materials. Knowledge of work is also needed. There is no good work without certain understanding of it, without understanding the fundamentals of construction, construction technology, etc. Does the bricklayer need knowledge of the solid state physical theory? Does he need in-depth knowledge of geology? It may be debated by shifting the boundary between knowledge that is necessary and one that is not. Certainly, there is necessary knowledge. Necessary knowledge covers the builder's belief that his work will be appreciated, that he will be justly remunerated for this work and that it will be good for him and for the people it will serve¹⁶. Without such knowledge it is not certain whether the builder will perform his work well. Awareness of just payment and good it will bring is of different nature than knowledge of wall geometry or laying bricks. Knowledge of fairness and humanitarianism of work is ethical knowledge, whereas knowledge of materials and tools is economic and technical knowledge¹⁴.

Therefore, to build a house one needs capital, work and worker with knowledge necessary to work¹⁷.

Considering these three dimension, the Pope puts emphasis on the fact that man is always in the centre of work-related issues. Man who will gain control over capital and the reality of work. There is no theology of work without recognising the subjective dimension of work, that is of man. Both the value of capital and the value of work equal the value of man of work. This reflects the morality of

¹⁴ Cf. LE nr 4; S. Wyszynski. *Duch pracy ludzkiej. Konferencje o pracy*. Włocławek 1946 s. 17-36.

¹⁵ Cf. LE nr 4; Cz. S. Bartnik. *Ręka i myśl. Teologia pracy, odpoczynku i świętowania*. Katowice 1982 s. 49-51.

¹⁶ Cf. KUL. *Sprawiedliwość gospodarcza. Bibliografia, adnotowania, wypowiedzi*. W: http://www.kul.pl/sprawiedliwosc-gospodarcza,art_1778.html (wydruk z dnia 10.01.2012 w archiwum autora artykułu).

¹⁷ Cf. J. W. Gałkowski. *Człowiek i praca. Próba filozoficznej analizy pracy*. Warszawa 1980 s. 11-39.

work to which Pope John Paul II paid a lot of attention, for the man to be always first. Morality understood in this way saves man from being alienated from work because work lacking moral sense becomes senseless work losing its basic meaning, i.e. the best interest of man¹⁸. The Pope notices the tension between ethics and technique, technical thinking as opposed to ethical thinking, man's dignity and capital. However, he underlines that work organisation, treating man solely as mechanism or element of a greater whole or treating man's work as a product, is a harmful utopia.

3. THREAT TO THE RIGHT ORDER

Materialism and economism are threats the Pope mentions in the *Laborem Exercens*. The fundamental mistake in the modern history of Europe was treating work as a kind of a product purchased from a worker by the employer. This was accompanied by the development of new socio-economic forms, e.g. capitalism in various extreme forms. The Holy Father notes: (...) the "danger" of treating man's work as *sui generis* "commodity" or anonymous "power" necessary for production (even the "manpower" term is used) is "constant", it exists in particular when the whole recognition of the economic issues is marked with premises of materialistic economism¹⁹.

The dimension of work in question leads to objectification of man, to disturbance of the working order and the person is treated as an element of production, as manpower. Man in the process of work is treated as material means of production. The mistake of economism consists in the sole purpose of profit. The mistake of materialism consists in ascribing greater value to capital over man and spirituality of work. It is most important, however, that there are real people behind capital and work. If these values are opposed, this leads to social disorder and antagonising the social groups. This is incompatible with the structure of work and order of social life²⁰.

Another source of danger is separation of capital or means of production from the world of work. This leads to the situation, of which history of the 19th and 20th century provides examples, when a narrow group of owners of means of production maximised profits at the expense of limiting the share of workers in profits on their work. This led to the impoverishment of the working masses and to excess exploitation of their health. This practice resulted in the polarisation of two ideological circles – liberalism and communism with Marxist ideology²¹.

¹⁸ Cf. RH nr 15; Cz. S. Bartnik. *Kultura i świat osoby* s. 324-326.

¹⁹ LE nr 7.

²⁰ Cf. Tamże nr 14.

²¹ Cf. Tamże nr 11; Cz. Strzeszewski. *Praca ludzka. Zagadnienia społeczno-moralne*. Lublin 1978.

In theory, Marxism was to lead to abolishment of class differences and of private ownership. However, separation of capital from work inevitably lead to antagonisation of the aforementioned values²². It consisted in contrasting capital with work. It lead to organising and inspiring work in communism not for the people but against them, in the context of fight between social groups or nations. Marxism also abolished private ownership to which man, by nature, has right²³.

4. MORAL DIMENSION OF WORK

The greatest focus in John Paul II's theology of work is given to the ethics of work²⁴. The ethics of work draws attention to the value represented by a worker. To John Paul II, ethics – understood as the cognition of good and evil – became more important as an aspect of work than the social and economic dimensions of labour. It was in this very field that the Pope criticised the aspirations of economism, materialism, or communism.

The moral dimension of work results from the fact that work is “work for something or someone.” First and foremost, work improves the worker himself. In this sense, it is “the work for oneself,” or more precisely – the work on oneself. Work is a good thing for man since, as John Paul II taught, it is *a good thing for his humanity – because through work man not only transforms nature, adapting it to his own needs, but he also achieves fulfilment as a human being and indeed, in a sense, becomes “more of a human being.”*²⁵ Work that suits human dignity, that highlights and augments it, refines a human being. This is why industriousness is a virtue. Nevertheless, work can also be used against man and strip him of this dignity, become a pointless toil. Therefore, John Paul II emphasized that: *All this pleads in favour of the moral obligation to link industriousness as a virtue with the social order of work, which will enable man to become, in work, “more of a human being” and not be degraded by it not only because of the wearing out of his physical strength (which, at least up to a certain point, is inevitable), but especially through damage to the dignity and subjectivity that are proper to him.*²⁶

Understood as a process whereby man and the human race “subdue the earth,” work corresponds to this basic biblical concept only when throughout the process man manifests himself *as the one who “dominates.”* This statement gives priority to man over capital and to ethics over technology. This dominion, in a certain sense, refers to the subjective dimension even more than the objective one: this

²² Cf. CA nr. 22-29.

²³ Cf. Tamże nr 15.

²⁴ Cf. J. Majka. Rozważania o etyce pracy. Wrocław 1986 s. 12-14.

²⁵ LE nr 9.

²⁶ Tamże nr 9.

dimension conditions *the very ethical nature of work*. In fact, there is no doubt that human work has an ethical value of its own, which clearly and directly remains linked to the fact that the one who carries it out is a person, a conscious and free subject, that is to say a subject that decides about himself.²⁷

A very important aspect in the morals of work is “the work for another.” Work can be reasonable and satisfying exclusively when man does it for others and with other people as co-workers. Man does not work only for himself, but sacrifices himself for another person. Thus, work is not simply a means to achieve one’s goals, but is supposed to benefit others. Without such reference, the moral dimension of work becomes distorted. By working for himself alone, man lets himself be closed in the narrow circle of egoism, and work comes to serve the purpose of securing future wealth. This way, work loses the link with ‘today,’ ceases to bring immediate benefit to the lives of particular persons. Without this link, the place of the worker is taken by work itself, and labour becomes work for the mere sake of work. Hence, work is replaced by the religion of work and is exploited by totalitarisms.

In the Marxist theory, work was targeted against somebody, it was “the mobilisation of forces,” “the strategy of work,” or “a struggle.” The communist states of the East advocated the concept of work as a struggle against Western imperialism. John Paul II described it with these words: *It is worse still, when some assert: “the battle comes first” – even when the struggle is a class struggle. It is all too easy for the other or the others to become “the enemies,” those whom it is necessary to fight, annihilate, instead of those with whom it is necessary to seek common ground, those with whom it is necessary to consider how the burdens should be shouldered. ‘Carry on each other’s burdens.’*”²⁸ The Holy Father opposed social solidarity to class struggle²⁹. And the key to understanding this solidarity is work³⁰.

The primary beneficiary of work is family. Through family, work reaches the nation. A family needs sources of livelihood, thus work constitutes an essential factor in exercising one’s natural right to start a family. Another area where work and family interact is upbringing. Since it allows man to realise himself, work plays a major role in self-development and education within the family: *In a way, work is a condition for making it possible to found a family, since the family requires the means of subsistence which man normally gains through work. Work and industriousness also influence the whole process of education in the family,*

²⁷ Cf. Tamže nr 4.

²⁸ Gal 6,2.

²⁹ Cf. ChL nr 37.

³⁰ CA nr 10.

*for the very reason that everyone “becomes a human being” through, among other things, work, and becoming a human being is precisely the main purpose of the whole process of education. Obviously, two aspects of work in a sense come into play here: the one making family life and its upkeep possible, and the other making possible the achievement of the purposes of the family, especially education. Nevertheless, these two aspects of work are linked to one another and are mutually complementary in various points.*³¹

The third domain of reference for work within the proper ethical and social order is the wider community that shapes a man. One of the many meeting points for the reality of work and the social life is related to the fact that, by growing within a certain society, an individual benefits from the fruits of the past generations’ labour. In a way, the society becomes a man’s educator through providing him with the environment for growth, that is a *great historical and social incarnation of the work of all generations*.³² At the same time, a man’s work takes on a social character as it integrates him into the effort of generations, and an individual’s activity contributes to the common good of the society.

Work within such a meaning leads to the discovery of the community-building value of work, and the sense of community provides a foundation for solidarity at work, that is for a relationship between workers. By reminding us to “Carry on each other’s burden”, John Paul II emphasized that a human being is not alone, but lives with others, through others, and for others. The entire human existence has a community dimension – and a social dimension. This dimension cannot be translated into reducing a human being, its talents, capabilities, or tasks. It is precisely from the point of view of the community that each person should be granted enough space. One of the key tasks of the wider community is to create this space so that every man can develop himself, his personality and his vocation through work. This individual growth, this space within the social life is, at the same time, a condition of common good. If man is deprived of these possibilities, if social order imposes too narrow boundaries on human possibilities and initiatives – even if it is motivated by some “social” reasons – it works, unfortunately, against the society. Against its good – against the common good.

5. MORAL PRINCIPLES RESULTING FROM THE DIGNITY OF WORK

1. Labour has priority over capital. The demand that man subdue the earth gives rise to an ethical principle because everything created using the resources available to the human race, including the capital or the means of production, has

³¹ LE nr 10.

³² Tamże.

played a role that is instrumental, inferior to man. The earth with its resources should serve man through work. The Holy Father concludes this as follows: *This truth, which is part of the abiding heritage of the Church's teaching, must always be emphasized with reference to the question of the labour system and with regard to the whole socio-economic system. We must emphasize and give prominence to the primacy of man in the production process, the primacy of man over things. Everything contained in the concept of capital in the strict sense is only a collection of things. Man, as the subject of work – and independently of the work that he does – man alone is a person. This truth has important and decisive consequences.*³³

2. Man has the right to private property. The property should, however, be acquired through work, and the ownership of land and its various riches should serve labour. The capital itself is, to a considerable extent, an element of the reality obtained by the person being in its possession. This can refer to the resources of the earth, but the technology for processing them or the tools needed for this purpose are also a result of someone's work. This, as the Pope insisted, is yet another evidence for the priority of labour over capital³⁴.

3. Worker has the right to just remuneration. This applies not only to money received for work, but also to the opportunity to make decisions about one's own workplace.

4. Man has the right to form associations for the purpose of defending the vital interests of those employed in the various professions. *These associations are called labour or trade unions. The vital interests of the workers are to a certain extent common for all of them; at the same time however each type of work, each profession, has its own specific character which should find a particular reflection in these organisations.*³⁵

The human being is in the centre of John Paul II's discussion of work. There is no work without the human being. The personalised attitude to work is in line with the ethics of work because labour or the capital employed must contribute to the benefit of humanity. The ethics of work highlights the value attached to a worker. Theology of work cannot exist without recognising the subjective dimension of work. The ethics of work is centred around man because of his and his fellowmen's good, thus saving the worker from being disconnected from work. Work that is devoid of moral sense becomes pointless as it loses its social meaning and develops into a source of socio-economic problems.

³³ LE nr 11. Cf. Ca nr. 6-10.

³⁴ Cf. CA 30-43.

³⁵ LE nr 20.

JOHN PAUL II'S THEOLOGY OF WORK

Summary

The human being is in the center of John Paul II's vision of work. There is no work without the human being. The personalistic attitude to work is in line with the ethics of work, because labor or capital must contribute to the good of humanity. The ethics of work highlights the value attached to the worker. The theology of work cannot exist without recognizing the subjective dimension of work. The ethics of work is centered on man because of his and his fellow men's good, and thus saves the worker from being disconnected from work. Work that is devoid of moral sense becomes pointless, as it loses its social meaning and becomes a source of socioeconomic problems.

Keywords: theology of work, John Paul II, ethics of work, rights of workers

TEOLOGIA PRACY W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Abstrakt

Praca w Teologii Jana Pawła II jest istotnym elementem podobieństwa człowieka do Boga Stwórcy. Realizując ją człowiek spełnia jej cele w dwóch wymiarach – w wymiarze podmiotowym i przedmiotowym. W sensie podmiotowym praca sprawia, iż człowiek, twórca, pracownik, staje się coraz bardziej człowiekiem, a przez to coraz bardziej podobny do Boga. W aspekcie przedmiotowym człowiek jest powołany do tego, by panować nad stworzeniem i, humanizując ziemię, czynić ją sobie poddaną, coraz bardziej przyjazną każdemu człowiekowi i wszystkim ludziom. W doktrynalnym wymiarze teologii pracy najbardziej wyeksponowany jest aspekt stwórczy pracy, nie mniej jednak omawiany jest wymiar odkupieńczy i zbawczy. Jest to szczególnie widoczne tam, gdzie mowa jest o dowartościowaniu pracy w osobie wcielonego Syna Bożego.

W moralnym wymiarze Ojciec Święty przede wszystkim eksponuje godność człowieka pracy, z której wynika godność pracy. Elementy natury pracy takie, jak kapitał, czy aktywność człowieka, łączy osoba pracującego, który jest głównym punktem odniesienia. To personalistyczne podejście porządkuje sens pracy, broniąc przed błędami materializmu, ekonomizmu, leseferyzmu, czy marksizmu i komunizmu. Praca, w swym etycznym wymiarze, jest przede wszystkim „pracą dla”, a nie „pracą przeciw” komuś, lub w rywalizacji z kimś. Dobrze zrozumiana natura pracy jest kluczem do rozwiązania problemów natury społecznej i jest fundamentem solidarności społecznej. Z tych ogólnych założeń wynikają określone szczegółowe prawa i obowiązki pracownika.

Nota o Autorze: ks. dr Włodzimierz Wieczorek, adiunkt w Katedrze Życia Społecznego Rodziny w Instytucie Nauk o Rodzinie KUL. Wykładowca w INoR KUL (Teologia moralna, Bioetyka teologiczna, Moralne zagadnienia małżeństwa i rodziny). Dorobek naukowy obejmuje ponad 50 publikacji. Zainteresowania naukowe koncentrują się wokół zagadnień pracy, relacji chrześcijaństwa i kultury, bioetyki początku życia, moralnych aspektów życia małżeńsko-rodzinnego, teologii moralnej, etyki medycznej papieża Piusa XII.

Słowa kluczowe: teologia pracy, Jan Paweł II, etyka pracy, prawa pracowników

DIETRICH BENNER, KS. DARIUSZ STĘPKOWSKI SDB
UKSW, Warszawa

KINDHEIT – JUGEND – DEMOKRATIE.
VON DER KONTINGENZ, DEM VERSCHWINDEN
UND DER NORMALISIERUNG DER JUGEND IN MODERNEN
GESELLSCHAFTEN¹

Biologisch wird Kindheit als die Lebensphase von der Geburt bis zur Erlangung der geschlechtlichen Reife, Jugend als die sich hieran anschließende, nach oben offene Zeit bis zum Beginn des Erwachsenenalters definiert. Demokratie dagegen ist ein gesellschaftliches Teilsystem, in dem nicht Kinder und Jugendliche, sondern Erwachsene agieren. Die Partizipation an demokratischen Organisationen und Institutionen fällt also nicht primär in die Kindheit oder in die Jugendzeit, sondern ist weitgehend Erwachsenen vorbehalten. Gleichwohl bestehen zwischen moderner Kindheit, Jugend und Demokratie weitreichende Beziehungen. Sie legen es nahe, im Rahmen eines Symposions über „Jugend in dem Spannungsfeld demokratischer Freiheit“ auch die Übergänge von Kindheit, Jugend und Erwachsenenalter zu reflektieren, die mit Blick auf die Erziehung eine besondere Relevanz besitzen.

Die hier zunächst abstrakt vorgestellte Trias von Kindheit, Jugend und Erwachsensein ist keine natürliche, sondern eine durch und durch geschichtliche. Sie wurde in der Fassung, in der sie im Folgenden thematisiert wird, erst in der Moderne entwickelt, und soll, folgt man gewichtigen Stimmen, in den zurückliegenden drei bis vier Jahrzehnten an ihr Ende gekommen und im Verschwinden begriffen sein. In Antike und Mittelalter jedenfalls war die moderne Fassung von Kindheit, Jugend und Gesellschaft unbekannt. Der deutsche Begriff „Jugend“ beispielsweise entstand erst um 1800. Und dass moderne Jugend und moderne Demokratie in bestimmten Zusammenhängen stehen, wurde erstmals im 20. Jahrhundert von John Dewey und anderen diskutiert. Zusammenhänge von Kindheit,

¹ Vortrag gehalten während internationalen Symposions der Wissenschaftlichen Franz-von-Sales-Gesellschaft *Jugend in der Sphäre demokratischer Freiheit* (Kutno, den 14. Mai 2011).

Jugend und Demokratie beschäftigen uns heute in unterschiedlichen Kontexten. Insbesondere werden ökonomische, pädagogische, ethische und rechtliche sowie politische Aspekte der vorgestellten Trias thematisiert. Eine der für die Pädagogik besonders interessanten Fragestellungen lautet, wie moderne Kindheit und Jugend historisch von früheren Formen des Aufwachsens und Eintretens in vorgegebene Ordnungen abzugrenzen sind und welche Veränderungen in ihren Beziehungen gegenwärtig beobachtet werden können.

Die folgenden Überlegungen gliedern sich in vier Abschnitte. Im ersten Teil wird daran erinnert, dass in der griechischen *Paideia* Kindheit kaum thematisiert wurde und dass in der Renaissance Veränderungen im Begriff des Menschen entwickelt wurden, die später für den Begriff moderner Kindheit und Jugend bedeutsam werden sollten. Der zweite Teil entwickelt die Begriffe moderner Kindheit und Jugend im Anschluss an Jean-Jacques Rousseau. Der dritte Teil geht auf die Historizität von Kindheit, Jugend und Erwachsenen-dasein ein und setzt sich mit der auf Neil Postman zurückgehenden These vom Verschwinden von Kindheit und des Erwachsenen auseinander. Der vierte Teil hinterfragt diese These. Er sucht zu klären, was heute verschwindet und was bei allem Wandel bleibt, und weist auf zentrale Problemstellungen hin, die auch künftig für die Beziehungen von Kindheit, Jugend und Demokratie bedeutsam sein werden.

1. VON DER KINDHEIT UND JUGEND ALS RANDPHÄNOMENEN DER ANTIKEN *PAIDEIA* (ERZIEHUNG) ZU PICO DELLA MIRANDOLAS REDE „ÜBER DIE WÜRDE DES MENSCHEN“

Unter *Paideia* verstanden die Griechen, die differenzierte Begriffe für die verschiedenen Lebensalter hatten, weniger eine Erziehung von Kindern und Jugendlichen als vielmehr die Bildung des Menschen zwischen Geburt und Tod². Der Begriff Kindheit (*paideiotes*) kommt bei Platon und Aristoteles nur selten vor, z. B. in der *Apologie*, in der Platon/Sokrates bei seiner Verteidigung vor dem Athener Volksgericht sagen lässt, seit seiner frühesten Kindheit vernehme er in sich zuweilen eine Stimme, die ihm davon abrate, etwas Bestimmtes zu tun, zuge-redet aber habe sie ihm noch nie³. Die Stimme, von der Platon spricht, ist das sokratische *Daimonion*, auf das dieser sich berief, wenn er die Anklage zurückwies, die ihm vorwarf, die Götter zu leugnen und die Jugend zu verderben. Sein *Daimonion*, so führt Sokrates aus, halte ihn nicht davon ab, die Anklage damit zu widerlegen, dass er die Götter gesucht, aber nicht geleugnet, und mit den Jugendlichen philosophiert, sie aber nicht in irgendeinem dogmatischen Sinne belehrt zu haben.

² Vgl. W. Jaeger, *Paideia*, Bd. 1-3, Berlin 1934-1935.

³ Vgl. Platon, *Apologie* [31d], in: ders., *Werke in 8 Bänden*, Bd. 1, Darmstadt 1977.

Das Gewissen, über das Sokrates spricht, ist so etwas wie ein negatives Gewissen. Es weist den es vernehmenden Menschen darauf hin, dass er sich in einem konkreten Fall mit Gedanken und Motiven abgibt, die nicht lauter, sondern böse sind, belehrt den Hörenden aber nicht im gleichen Atemzug darüber, was das Gute ist. Für die Klärung der antiken Zusammenhänge von Kindheit, Jugend und Erwachsensein ist von Bedeutung, dass die Rede von einer seit der frühesten Kindheit vernehmbaren Stimme bei Platon/Sokrates keine Lebensalterdifferenzen meint oder begründet, sondern auf eine Stimme verweist, die den Menschen, wenn sie ihm von bestimmten Handlungen abrät, das ganze Leben begleitet. Mit Verweis auf sein *Daimonion* will Sokrates sagen, dass Menschen ein sich zuweilen bemerkbar machendes Vorwissen um das Böse besitzen, das Gute aber nicht in gleicher Weise kennen, sondern nach ihm stets von Neuem suchen. Kinder und Erwachsene unterscheiden sich hierbei dadurch, dass erstere damit anfangen, zwischen gut und böse zu unterscheiden und nach dem Guten zu suchen. Sie stimmen zugleich darin überein, dass diese Suche nicht mit dem Eintritt in das Erwachsenenalter abgeschlossen wird, sondern als Aufgabe und Möglichkeit das ganze Leben lang andauert.

Auch wenn sich die griechische Philosophie nur am Rande auf Kindheit und Jugend einließ, unterschieden die Griechen durch klare Abgrenzungen zwischen Kindheit und Erwachsensein. Sie kannten die Ephebie, unter der sie eine kurze zwischen dem 18. und dem 20. Lebensjahr angesiedelte Lebensphase verstanden, in der angehenden Männern gewisse Kenntnisse von den Gesetzen ihrer Vaterstadt sowie wichtige Techniken des Kampfes zu deren Verteidigung beigebracht wurden⁴. Die Lebensphase der Ephebie fiel bei den Griechen nicht mit der Erlangung der Geschlechtsreife zusammen, sondern begann später als das heutige Jugendalter. Sie bestimmte den Übergang in den Status des Erwachsenen und bereitete junge Männer auf den Eintritt in den Rechtsstatus des Vollbürgers, d. h. auf die Verleihung der Bürgerrechte und die Übernahme von Bürgerpflichten, vor.

Auf die Historizität und Variabilität der Abgrenzungen zwischen Kindheit, Jugend und Erwachsenenalter verweist, dass in sogenannten einfachen Gesellschaften die Initiation früher stattfindet als beispielsweise in der attischen Ephebie. In Stammesgesellschaften beispielsweise führt die Initiation nicht nur die männlichen Heranwachsenden in die Geheimnisse der Erwachsenen ein, indem an diese die Techniken und Strategien von Jagd und Kampf weitergegeben werden; Initiation macht darüber hinaus auch die weiblichen Heranwachsenden mit besonderen, die Sexualität betreffenden Geheimnissen vertraut. Anders als die Ephebie leitet Initiation stets beide Geschlechter in den Status des Erwachsenseins hinüber.

⁴ Vgl. H.I. Marrou, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, München 1977, S. 198-226.

In ihren theoretischen Reflexionen über die Bildung des Menschen schenken Sokrates, Platon und Aristoteles der Ephebie keine besondere Aufmerksamkeit. Die *Paideia* oder Bildung des Menschen gelangt durch die Ephebie ja an keinerlei Ende. Sie – die Bildung – ist im Grunde nicht einmal eine Angelegenheit, die angemessen zwischen Erwachsenen und Kindern verortet werden kann, sondern ein Beratungsgegenstand, der Erwachsene über die gesamte Lebensspanne beschäftigt. Dass Sokrates angeklagt und verurteilt wurde, die Götter zu leugnen und die Jugend zu verderben, stellte für seine Mitbürger kein im engeren Sinne pädagogisches Verbrechen an Kindern und Jugendlichen dar, sondern wurde als ein politisches Verbrechen interpretiert. Dieses bestand nach Auffassung der Ankläger und der Recht sprechenden Bürger von darin, dass Sokrates die Grundlagen der *Polis* Athen in Zweifel zog, indem er ein Fragen, Argumentieren und Rasonieren kultvierte, welches Mythos und Religion in diskursive Argumentationsformen transformierte und auf diese Weise die Grundlagen der *Polis* öffentlich diskutabel machte.

Was Athen an Sokrates zur Zeit der antiken griechischen Aufklärung als Verbrechen mit dem Tode bestrafte, wurde den an ihrer Bildung arbeitenden Bürgern bei der Wiedergeburt der antiken Aufklärung im Zeitalter der Renaissance nicht nur erlaubt, sondern in gewissem Sinne geradezu als Aufgabe zugewiesen. Um den Wandel im Selbstverständnis des Menschen zu Beginn der Neuzeit zu verstehen, ist es hilfreich, daran zu erinnern, dass schon der antike Mythos und die alte Religion Aufklärung waren. So reflektiert der Mythos von der Erschaffung des Menschen durch Epimetheus, Prometheus und Zeus, dass das Dasein und Leben der Menschen anders als das der Tiere nicht von Natur aus teleologisch geordnet, sondern auf Lernen, Erziehung und Bildung angewiesen ist. Der Mensch wird gemäß seiner natürlichen oder epimetheischen Natur ohne besondere Kenntnisse geboren, er muss aufgrund seiner prometheischen Natur lebenserhaltende Techniken hervorbringen und tradieren, die zum Guten wie zum Bösen gebraucht werden können, und er besitzt aufgrund der von ihm durch Zeus verliehenen Scham ein Unrechtsempfinden, welches es ihm erlaubt, zwischen dem Bösen und dem Guten zu unterscheiden sowie nach dem Guten zu suchen. Diesen bereits in der Theogonie des Hesiod angelegten und bei Platon reflektierten Sachverhalt legt Giovanni Pico della Mirandola Ende des 15. Jahrhunderts in seiner *Oratio de hominis dignitate* (Rede über die Würde des Menschen) in einer spezifisch neuzeitlichen Überformung auch auf die jüdisch-christliche Tradition aus. In dem genannten Essay lässt Pico Gott Vater zu Adam, dem erwachsenen Stammvater der Menschheit, sagen: „Keinen bestimmten Platz habe ich dir zugewiesen, auch keine bestimmte äußere Erscheinung und auch nicht irgendeine besondere Gabe habe ich dir verliehen, Adam, damit du den Platz, das Aussehen und alle die Gaben, die du dir selber wünschst, nach deinem eigenen Willen und Entschluss erhalten und besitzen kannst. [...] Du wirst von allen Einschränkungen frei nach

deinem eigenen Willen, den ich dir überlassen habe, dir selbst deine Natur bestimmen. In die Mitte der Welt habe ich dich gestellt, damit du von da aus bequemer alles ringsum betrachten kannst, was es alles auf der Welt gibt [...]. Du kannst nach unten ins Tierische entarten, du kannst aus eigenem Willen wiedergeboren werden nach oben ins Göttliche”⁵.

Wie im griechischen, jüdischen und christlichen Mythos von der Erschaffung des Menschen ist auch bei Pico vom Menschen als Erwachsenen und nicht vom Kind oder Jugendlichen die Rede. In der *Theogonie* des Hesiod wie in der *Genesis* des Mose wird der Mensch nicht als Kind, sondern als Erwachsener geschaffen. Nicht das Kind, der erwachsene Mensch wird als vom jüdisch-christlichen Schöpfergott Freigelassener, als bildsamer Mensch mit einer offenen Zukunft interpretiert, in der er zur Gottheit aufsteigen, aber auch in das Tierreich hinabfallen kann. Picos Umschrift transformiert den Menschen des antiken Mythos und der biblischen Schöpfungserzählung in den neuzeitlichen Menschen. An die Stelle der in sich geschlossenen antiken *Polis* als Mittelpunkt humaner menschlicher Koexistenz tritt in ihr ein Mensch, der als individueller Mensch Weltmittelpunkt geworden ist. Auch bei Pico ist – zunächst jedenfalls – nur vom Erwachsenen, noch nicht vom Kind und infolge dessen auch noch nicht von der Jugend als einer eigenen Lebensphase des Menschen die Rede. Gleichwohl ist Picos Umschrift, wie im nächsten Abschnitt gezeigt werden soll, grundlegend für das, was schon in der Renaissance und dann deutlicher noch in der Moderne unter Kindheit und Jugend verstanden wird.

2. ROUSSEAUS BEGRIFF MODERNENR KINDHEIT UND IHRE INTERGENERATIONELLEN IMPLIKATIONEN

In Geschichten der Pädagogik wird Rousseau gelegentlich das zweifelhafte Verdienst zugesprochen, die Kindheit entdeckt zu haben. Er selbst hat sich jedoch nicht als Entdecker einer bis dahin unbekannt, durch ihn bekannt gewordenen Kindheit, sondern ganz anders verstanden. Im Vorwort zu seinem 1762 erschienenen pädagogischen Hauptwerk *Émile oder Über die Erziehung* konfrontiert er seine Leser mit einer These, die sich rückblickend als eine Ausweitung von Picos Bestimmung des erwachsenen Menschen auf das Kind und bei genauerem Hinsehen als eine Neubestimmung des pädagogischen Generationenverhältnisses interpretieren lässt. Rousseau behauptet nämlich nicht, die Kindheit erfunden oder entdeckt zu haben, sondern vertritt die geradezu gegenteilige Auffassung, unter modernen Bedingungen sei aus der Kindheit, die früheren Generationen eine vertraute und bekannte gewesen sei, eine unbekannt Kindheit geworden. Rousseaus

⁵ G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate. Rede über die Würde des Menschen*, Stuttgart 1997, S. 9.

These lautet: „In der Frage, was die Kindheit ist, kennt sich niemand wirklich aus. Je länger man an den falschen Vorstellungen festhält, die man von ihr hat, um so mehr geht man in die Irre. Die Verständigsten von uns halten sich an das, was Menschen als Erwachsene wissen sollen. Sie bedenken hierbei aber nicht, dass die Kinder im Lernen begriffen sind. Sie suchen im Kind den Erwachsenen und begreifen nicht, was es vor diesem Lebensalter ist. Die Untersuchung dieses Zusammenhangs ist der Gegenstand, dem ich die größte Aufmerksamkeit gewidmet habe. [...] Fangt damit an, eure Schüler und Zöglinge zu studieren, denn ihr kennt sie mit Sicherheit nicht“⁶.

Was Rousseau hiermit sagen will, hat er an späterer Stelle mit der auf den Menschen schlechthin, besonders aber auf das Kind bezogenen Aussage genauer gefasst: „Wir wissen nicht, was uns unsere Natur zu sein erlaubt“⁷. Durch dieses Nicht-Wissen unterscheidet sich moderne Erziehung von vormodernen Formen und Konzepten der Erziehung. Während frühere Epochen in der Erziehung vor allem ein Mittel erkannten, um aus Kindern Erwachsene zu machen, muss Erziehung unter modernen Bedingungen anders definiert werden. Denn unter diesen ist die künftige Bestimmung des Kindes nicht länger nur diesem selbst, sondern auch seinen pädagogischen Bezugspersonen unbekannt. Das „Wir“, von dem Rousseau in der Aussage, wir wissen nicht, was uns die Natur zu sein erlaubt, spricht, bezieht sich auf Heranwachsende und Erwachsene zugleich. Es leitet zu einer Frage über, die am Ende des *Ancien Régime*, in der Nähe der Französischen Revolution und in allen Epochen danach eine für moderne Erziehung konstitutive Rolle spielt. Sie lautet: Wie ist Erziehung zu denken, wenn nicht mehr der Geburtsstand und auch nicht die Gesellschaft, in die Menschen hineingeboren werden, und infolge dessen auch nicht die von Erwachsenen aus Gewohnheit oder Willkür vorgenommenen Antizipationen, sondern der Bildungsprozess selbst allererst das Ziel der Erziehung hervorbringt. Wir haben uns heute so sehr daran gewöhnt, dass wir die Zukunft unserer Kinder ebenso wenig wie die eigene im Vorhinein kennen, dass uns die Radikalität der Rousseauschen Rede von der Kindheit als einem unbekanntem Etwas nicht mehr sofort in die Augen fällt. Sie aber zielt darauf, dass nicht nur der abstrakte Mensch und auch nicht allein der Erwachsene, der die Zeit der Erziehung hinter sich hat, als Weltmittelpunkt zu deuten sind, sondern dass dies in einem ganz spezifischen Sinne von jedem Neugeborenen und jedem Kind gesagt werden kann. Der Mensch kommt als Kind mit einer unbestimmten Lernfähigkeit und offenen Zukunft zur Welt. Er bildet sich, unterstützt durch Erziehung, in Wechselwirkung mit dieser Welt sowie mit anderen Menschen, die ebenfalls Weltmittelpunkte sind und an ihrer künftigen Bestimmung, die sie nicht kennen, arbeiten.

⁶ J.-J. Rousseau, *Émile oder Über die Erziehung*, Stuttgart 1965, S. 102f.

⁷ Ebd., S. 45.

Wenn Rousseau seine Leser auffordert, die Kindheit zu studieren, hält er diese dazu an, den Erziehungsroman *Émile* als Skizze zu einer Logik der Erziehung zu lesen, die dem Nicht-Wissen der Erwachsenen um die künftige Bestimmung von Kindern Rechnung trägt, sowie an einer Reflexions- und Beobachtungsmethode zu arbeiten, die Erkenntnisse darüber vermittelt, wie Erziehung vorgehen muss und Kindern lernen können, wenn ihre Zukunft nicht mehr die bekannte alte, sondern eine offene moderne werden soll. Rousseaus *Émile* führt am Beispiel eines imaginären Zöglings in ein Erziehungsdenken und pädagogisches Handeln ein, das aus Bauernkindern nicht mehr Bauern, aus Handwerkern nicht mehr Handwerker und aus Adelligen nicht mehr Adelige macht, sondern – der Tendenz nach – alle Neugeborenen in eine offene und ungewisse Zukunft entlässt, in der sie die Ständegesellschaft verlassen und sich mit anderen auf neue Weise frei vergesellen können.

Rousseaus Begriff der unbekanntenen modernen Kindheit hat Folgen, zunächst für die Begriffe von Jugend und Erwachsensein, dann aber auch für jene moderne Lebensform, die wir heute mit dem Begriff der Demokratie verbinden.

Zwischen dem in sich noch mehrfach gegliederten Lebensalter des Kindes, das seine Bestimmung nicht kennt und dessen Bestimmung auch anderen nicht bekannt ist, und dem Lebensalter des Erwachsenen, der seine Bestimmung schon gefunden hat und an dieser weiterarbeitet, verortet Rousseau das Lebensalter der modernen Jugend als eine neue Lebensphase. Aus der Distanz von 250 Jahren können wir von heute sagen, dass die von Rousseau antizipierte Jugend im 18. Jahrhundert nur wenige, im Verlauf der weiteren Geschichte dann aber immer mehr und heute in bestimmten Gesellschaften nahezu alle Menschen – freilich mit von Rousseau nicht erahnten Komplikationen – durchlaufen. Anders als die Initiation oder die Ephebie ist das moderne Jugendalter keine kurze Phase des Übergangs von der Unmündigkeit zur Wahrnehmung angestammter und durch Geburt vorbestimmter Rechte und Pflichten, sondern eine sich beträchtlich ausdehnende, auf kein vorbestimmtes Ziel hin ausgerichtete Lebenszeit. In dieser befinden sich die Jugendlichen weder im Übergang in eine vorgegebene noch in eine selbstgewählte Bestimmung, sondern in einem ebenso eigentümlichen wie neuartigen Moratorium. Dieses erlaubt es ihnen und legt ihnen dies in gewissem Sinne zugleich auf, die Wahl der eigenen Lebensform und des Berufs eine Zeit lang hinauszuschieben, sich in schulisch organisierten Lehr-Lernprozessen in elementare, allgemeinbildende Sachverhalte zu vertiefen und dadurch eine Vielseitigkeit zu entwickeln, welche bis dahin unbekannte Bildungs- und Experimentierräume, aber auch neue Gefahren und Probleme mit sich bringen.

Die Zeit der Jugend hat viele Dimensionen. Neben die Schul- und der Familienzeit treten freie Zeiten, die im Kreise der Jugend verbracht werden, sowie neue, über mediale Kommunikation vermittelte Zeiten mit veränderten Formen

der Erfahrung, des Lernens und des Lebens, aber auch Krisen, die frühere Generationen nicht kannten und die gemeistert werden müssen⁸. Zentrale Problemzonen der neuen Jugend sind die Übergänge, erst der Übergang von der Familie in Kindergarten und Grundschule und von dieser in die Sekundarschulen, dann der Übergang in berufliche Bildungsgänge und parallel zu diesen der Übergang von der Herkunftsfamilie in selbstgewählte Formen der Vergesellschaftung.

In diesen tritt an die Stelle älterer Formen eines Lernens aus Erfahrung, das im Kontext einer angestammten bekannten Bestimmung und Zukunft stattfand, sich auf Sozialisation gründete und Lernprozesse an konkreten Verwendungssituationen des Gelernten ausrichtete, eine Erziehung, die Erfahrung und Umgang künstlich erweitert und Jugend als ein Moratorium definiert, das es erlaubt, die Bestimmung der Heranwachsenden nicht mehr aus deren Herkunft abzuleiten. Die neue Erziehung will die Freiheit der Wahl der späteren Lebensform und des späteren Berufs offenhalten und neue Übergänge zwischen schulisch organisierten und außerschulischen Formen des Lernens und Lebens sichern helfen.

Rousseaus Begriff moderner Kindheit reflektiert nicht nur Veränderungen im Begriff der Erziehung und den Wandel der Jugend von der Initiation zum *Moratorium*, sondern thematisiert zumindest ansatzweise auch Verschiebungen im Verhältnis der Generationen sowie neue Abhängigkeiten, die in diesem Zusammenhang zwischen Pädagogik, Ökonomie, Moral, Politik und Religion entstehen. Der neue Typus des pädagogisch handelnden Erwachsenen weist diesem nicht mehr die Funktion eines substanziellen Vorbildes, das durch Vormachen zum Nachmachen und Mitmachen auffordert, sondern die eines Lehrers und Erziehers zu, der in seiner Person nicht länger die Zukunft der Heranwachsenden präsentiert. Das allgemeine Bildungssystem vom Kindergarten bis zur Universität funktioniert nicht mehr in Analogie zum Bildungsgang von Lehrlingen, Gesellen und Meistern. Aus Kindern sollen ebenso wenig Kindergärtner wie aus Schülern Lehrer oder aus Studierenden Professoren werden. Vielmehr sollen Jugendliche erwachsen werden und ihre Lebensform, ihren Beruf, ihre politischen Überzeugungen und vieles andere mehr selber wählen.

Was in vormodernen Erziehungsverhältnissen erlaubt war, das Lehren und Lernen durch Vor-, Nach- und Mitmachen, ist in modernen Erziehungsverhältnissen zuweilen sogar untersagt. In Lernbereichen wie Schriftspracherwerb, Sexualkunde, politische Bildung und anderen mehr wird nicht mehr in einer Einheit von Leben und Lernen direkt von und mit dem Lehrer, sondern mit Unterstützung des Lehrers an Exempeln gelernt. Diese aber führen in allgemeine Zusammenhänge ein, deren Bedeutung sich nicht in einer gemeinsamen Praxis von Schülern und Lehrern, sondern in selbstbestimmten und selbstgewählten Handlungen außer-

⁸ Vgl. E.H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt a. M. 1973.

halb pädagogischer Institutionen erfüllt. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel für diesen Wandel findet sich in Wilhelm von Humboldts *Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates* zu bestimmen. Es fand 1794 Eingang in das Allgemeine Preußische Landrecht, das erstmals Erwachsenen – Eltern und Vormündern aller Art – untersagt, was bisher zu ihren nicht-delegierbaren Aufgaben gehört hatte, nämlich für Söhne und Töchter die Ehepartner zu bestimmen und stellvertretend die Berufswahlentscheidung zu treffen. In der modernen Erziehung wirken regierende, gegenwirkende sowie übende und unterrichtende Formen pädagogischen Handelns früherer Zeiten zwar fort. Sie gehen jedoch neue Beziehungen zu Formen einer Erziehung ein, die nicht mehr stellvertretend entscheidet, was aus dem Heranwachsenden wird, sondern Bildungsgänge lehrend und beratend unterstützt und advokatorisch begleitet. Was hierunter zu verstehen ist, führt Rousseau für viele Bereiche aus. So erlernt der fiktive Schüler Émile exemplarisch die Anfangsgründe des Tischlerhandwerks nicht, um Tischler zu werden, sondern damit er Arbeiten lernt und später eine eigene Berufswahlentscheidung treffen kann. Auch moralische Normen und Handlungsweisen sollen nicht mehr durch einfach unmittelbar Sozialisation weitergegeben werden, die aus Söhnen und Töchtern von Herren wieder Herren und Herrinnen und aus Kindern leibeigener Bauern wieder Untertanen machen würde. Moral soll vielmehr ständeübergreifend und Standesschranken überwindend künstlich unter den Perspektiven von Mitleid und Partizipation im Medium ästhetischer Erfahrungen angeeignet und reflektiert werden. Auch die religiöse Erziehung erhält eine neue Gestalt. Der Jugendliche lernt nicht nur die Religion der Väter, sondern auch andere Religionen kennen, und zwar nicht, um den Glauben der Väter zu verlassen, sondern um ihm auf eine freiere Art anzugehören, die tolerant gegenüber anderen Überzeugungen ist.

Allgemeinster Ausdruck des neuen Erziehungsverhältnisses aber sind Verschiebungen in den Beziehungen zwischen Pädagogik und Politik. Während für Aristoteles die Erziehung jener Teil der politischen Praxis war, in dem die Erwachsenen regierend gegenüber Kindern und Heranwachsenden tätig werden, ist Erziehung für Rousseau keine regierende und stellvertretend entscheidende vormundschaftliche, sondern im Wesentlichen eine Freiheit entbindende und unterstützende Tätigkeit. Durch sie werden elementare Kenntnisse und Fertigkeiten entwickelt, Urteilskraft und Partizipationsfähigkeiten ausgebildet, nicht aber Lebensweise und Zukunft auf bestimmte Weise normiert. Die notwendige Verbindung von Regieren und Regiertwerden siedelt Rousseau darum nicht mehr im Raum der Erziehung, sondern im Raum einer Politik an, in der die Erwachsenen an der Gesetzgebung mitwirken und – jedenfalls unter republikanischen Verhältnissen – Untertan und Oberhaupt im Staate zugleich sind. Am Ende unserer Überlegungen werden wir zu diesem Gedanken zurückkehren. Zuvor aber wenden wir

uns der neueren Forschung zu, die sich verstärkt mit dem historischen Wandel von Kindheit und Jugend auseinandergesetzt hat.

3. SOZIALGESCHICHTLICHE VERÄNDERUNGEN IN DEN BEZIEHUNGEN ZWISCHEN KINDHEIT, JUGEND UND ERWACHSENEN UND IHRE WIDERSTREITENDEN REKONSTRUKTIONEN

Die sozialwissenschaftliche und sozialgeschichtliche Forschung des 20. Jahrhunderts hat überzeugende Nachweise für die historisch-gesellschaftliche Konstitution der menschlichen Lebensalter im Allgemeinen sowie der Kindheit und Jugend im Besonderen geliefert. Zwischen den Rekonstruktionen der Historizität von Kindheit und Jugend durch Philippe Aries und Lloyd de Mause und medienwissenschaftlichen sowie sozialwissenschaftlichen Diagnosen zu Entwicklungstendenzen Ende des 20. Jahrhunderts bei Neil Postman und Dieter Lenzen gibt es jedoch interessante Spannungen, auf die wenigstens kurz eingegangen werden soll. Sie lassen sich in der Form zweier Hypothesen einander gegenüberstellen, von denen sich die eine bisher bewahrheitet hat, die andere aber gegenwärtig, wenn die Zeichen und Erfahrungen nicht trügen, falsifiziert wird.

Trotz beträchtlicher Unterschiede in der Wahl der Methoden und Untersuchungsgegenstände, aber auch in der Beschreibung und Beurteilung einzelner Epochen – wie z. B. des Mittelalters – haben sich einige Diagnosen und Hypothesen von Aries und de Mause als haltbar erwiesen. Beide stimmen in ihrer *Geschichte der Kindheit*⁹ bzw. psychoanalytisch und historisch orientierten Rekonstruktion *Hört ihr die Kinder weinen*¹⁰ darin überein, dass sich die moderne Erziehung aus einer für das Mittelalter nachweisbaren sozialisatorischen und partizipatorischen Erziehung über autoritative und autoritäre Formen pädagogischer Praxis zu unterstützenden Formen hin entwickelt hat. Diese werden insbesondere in demokratischen Staaten und Gesellschaften kultiviert und setzen sich dort von der Mitte des 20. Jahrhunderts an allgemein durch. Das Interessante an diesem Befund ist, dass er bei Ariés und de Mause ohne Kenntnisnahme der pädagogischen Theorietradition ermittelt wird, die nur über die Begriffe und deren Geschichte, nicht aber über die Analyse und Rekonstruktion Eingang in ihre Untersuchungen findet. Setzt man die Ergebnisse der historischen Rekonstruktionen von Ariés und de Mause zu den im ersten Abschnitt unternommenen theoriegeschichtlichen Diskursen und Befunden in Beziehung, so kann man sagen, dass die Konzeption einer unterstützenden, Erfahrung und Umgang erweiternden Erziehung, welche Rousseau, Kant, Herbart, Schleiermacher und andere von der Mitte des 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts entworfen haben, unter veränderten

⁹ Ph. Aries, *Geschichte der Kindheit*, München 1975.

¹⁰ L. de Mause, *Hört ihr die Kindern weinen*, Frankfurt a. M. 1977.

Bedingungen im 20. Jahrhundert praktisch wird, in liberalen und demokratischen Gesellschaften immer mehr Menschen erreicht und sich heute anschiekt, eine weltweite Wirksamkeit zu entfalten.

Diesem zugleich sozialwissenschaftlich und theoriegeschichtlich ausgewiesenen Befund lassen sich andere Diagnosen gegenüberstellen. So stellen die mediengeschichtlichen Analysen von Postman und ihre erziehungswissenschaftliche Auslegungen bei Lenzen für das Ende des 20. Jahrhunderts nicht ein fortschreitendes Praktischwerden des modernen Verständnisses von Kindheit, Jugend und Erwachsenenesein fest, sondern konstatieren ein Ende der Kindheit und ein voranschreitendes Verschwinden der Generationendifferenz, das mit einer zeitlichen Ausdehnung von Kindheit und Jugend einhergehe und zum Verschwinden des Erwachsenen führen werde.

Seine Diagnose vom *Ende oder Kindheit*¹¹ stützte der amerikanische Medienwissenschaftler Neil Postman zu Beginn der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts auf die Entwicklung und Verbreitung der Bildmedien. Die Schrift werde, so seine Diagnose, zunehmend durch das Bild abgelöst. Damit aber schwinde allmählich die Unterscheidung zwischen Kind und Erwachsenen, die seit der Erfindung des Buchdrucks und der durch diesen möglich gewordenen Alphabetisierung an die Schrift gebunden gewesen sei, welche den Erwachsenen erlaubte, Geheimnisse vor den Kindern zu haben, und von diesen verlangte, lesen und schreiben zu lernen, um sich so den Zugang zu den Geheimnissen zu erschließen und an dem für sie bis dahin Verborgenen partizipieren zu können. Während die Schrift eine die Generationen unterscheidende Kulturtechnik sei, wirke das elektronische Bild und die durch das Fernsehen möglich gewordene Bildfütterung altersunspezifisch. Sie erreiche jedermann, ohne dass es einer besonderen pädagogischen Vermittlung und Vorbereitung bedürfte. In einer medial sich vermittelnden Welt aber komme dem Erlernen der Schrift keine Bedeutung mehr für das Erwachsenwerden zu. In der Welt der Bilder, die allen Menschen unabhängig von ihrem Lebensalter und ihrer Vorbildung offenstehe, gebe es keine Geheimnisse und Bildungsanstrengungen mehr und verschwinde damit mit der Kindheit auch der Status des Erwachsenen.

Der Berliner Erziehungswissenschaftler Dieter Lenzen hat den Zusammenhang zwischen dem Verschwinden des Kindes und der Auflösung der durch die Schriftkompetenz markierten Generationendifferenz zu auf den ersten Blick widerstreitenden Phänomenen der Ausweitung pädagogischer Berufe in Beziehung gesetzt¹². Unter dem Einfluss der Medien sterbe nicht nur der „Typus Kind“ aus, da „das Fernsehen letztlich für die Kinder alle Geheimnisse von der Sexualität bis zum Krieg lüfte“, mit dem Kind verschwinde auch der sich vom Kind unterscheidende und in seinen Bedürfnissen abgrenzende Erwachsene. Als Beleg für diese

¹¹ Vgl. N. Postman, *Das Verschwinden der Kindheit*, Frankfurt a. M. 1983.

These führt er die „Explosion pädagogischer Berufe“ an, welche zeige, dass es einen Bedarf an pädagogischer Betreuung „nicht mehr nur in (den) ersten Lebensjahren [...], sondern auch im Verein, im Krankenhaus, im Urlaub, am Arbeitsplatz, im Altersheim und zuletzt [...] am Totenbett“ gebe. Folge von allem sei, dass durch die zunehmende „pädagogische Betreuung in allen Lebensaltern“ der „Erwachsene als betreuter Mensch notwendigerweise verkindlicht“ werde¹³.

Postmans These von der Ablösung der Schrift durch das Medium Bild hat sich als irrig erwiesen. Neue Medien wie Handys, Internet und Tablet-PC sind inzwischen nicht nur zu Trägern und Übermittlern von Bildern, sondern zugleich zu Medien schriftlicher Weltaneignung und Kommunikation geworden. Auch die Kompetenz, sie zu nutzen, wird durch Bildfütterung nicht vermittelt, sondern ist weiterhin auf schulischen Schriftspracherwerb angewiesen. Ebenso wenig stimmt die These, Bildmedien lüfteten alle Geheimnisse und trügen dadurch zum Verschwinden der Generationendifferenz bei. Heranwachsende können durchaus zwischen dem ersten Kuss, dem sie mittels eines Bildmediums begegnen, und der ersten leiblichen Erfahrung des Küssens und Geküsst-Werdens unterscheiden. Auch führt sich niemand, der beim Bergsteigen zum ersten Mal den Gipfel des Matterhorns erklimmt, um das Geheimnis dieser Erfahrung betrogen, weil er dem Bergmassiv vorher in einem Heidi-Film begegnet ist.

Von weitreichender Bedeutung ist dagegen die von Lenzen festgestellte Ausweitung pädagogischer Berufe, auf die Herman Nohl erstmals in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts hingewiesen hat¹⁴. Soll es sich bei dieser Ausweitung aber tatsächlich um eine solche pädagogischer Berufe handeln, so muss auch für sie gelten, was Schleiermacher vom Ende der Erziehung gesagt hat, dass dieses nämlich keineswegs bloß am Ende der Kindheit, der Jugend oder irgendeiner anderen pädagogischen Betreuungszeit steht, sondern im Grunde auf jeden pädagogischen Akt folgen muss. Gemeinsame Aufgabe aller pädagogischen Berufe wäre es dann, den Eintritt in pädagogische Interaktionen stets mit der Perspektive eines Endes der Erziehung zu verbinden, das durch den Übergang von pädagogisch unterstützten Lernprozessen in selbständiges Lernen ohne fremde Hilfe sowie durch ein Verlassen pädagogischer Kontexte und den Eintritt in nicht-pädagogischen Handlungsfelder markiert wird¹⁵.

¹² Vgl. D. Lenzen, *Das Verschwinden der Erwachsenen: Kindheit als Erlösung*, in: *Rückblick auf das Ende der Welt*, hrsg. von D. Kamper, Ch. Wulf, Augsburg 1990, S. 126-137; ders., *Professionelle Lebensbegleitung – Erziehungswissenschaft auf dem Weg zur Wissenschaft des Lebenslaufs und der Humanontogenese*, *Erziehungswissenschaft* 8(1997), S. 5-22.

¹³ D. Lenzen, *Das Verschwinden...*, S. 126f.

¹⁴ Vgl. H. Nohl, *Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie*, Frankfurt a.M 1982.

¹⁵ Vgl. D. Benner, D. Stepkowski, *Warum Erziehung in Demokratien nicht politisch fundiert werden kann* (im Druck).

4. VON ZUSAMMENHÄNGEN ZWISCHEN UNBESTIMMTER KINDHEIT, JUGEND ALS MORATORIUM UND DEMOKRATIE

Unter Demokratie verstehen wir nicht nur eine besondere Verfassung des Politiksystems, sondern darüber hinaus eine moderne Form der Vergesellschaftung, in der Menschen jenseits der Schranken von Herkunft und Beruf, Rasse und Religion einander begegnen und miteinander interagieren. Von dieser Lebensform heißt es bei Dewey: *society which makes provision for participation in its good of all its members on equal terms and which secures flexible readjustment of its institutions through interaction of the different forms of associated life is in so far democratic. Such a society must have a type of education which gives individuals a personal interest in social relationships and control, and the habits of mind which secure social changes without introducing disorder* („eine Gesellschaft [...], die für die gleichmäßige Teilnahme aller ihrer Glieder an allen Gütern und für immer erneute biegsame Anpassung ihrer Einrichtungen durch Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Formen des Gemeinschaftslebens sorgt, ist [...] demokratisch. Eine solche Gesellschaft braucht eine Form der Erziehung, die in den einzelnen ein persönliches Interesse an sozialen Beziehungen und am Einfluss der Gruppen weckt und diejenigen geistigen Gewöhnungen schafft, die soziale Umgestaltungen sichern, ohne Unordnung herbeizuführen“¹⁶).

Das persönliche Interesse an sozialen Beziehungen und die Gewöhnung an wechselseitigen Einfluss, den die Einzelnen und die ausdifferenzierten gesellschaftlichen Teilsysteme aufeinander ausüben, sind durch Erziehung nur zu fördern, wenn diese in den Lernenden nicht durch ihre Herkunft und eine vorgegebene Bestimmung definierte Personen, sondern bildsame Wesen erkennt und pädagogisches Handeln nicht zu einem Instrument zur Erreichung irgendwelcher Ziele verkürzt, sondern an die Anerkennung der unbestimmten Bildsamkeit des Kindes und die Ausgestaltung der Jugend als Moratorium zurückbindet.

Die besondere Affinität von unbestimmter Bildsamkeit, moderner Jugend und demokratischen Lebensformen liegt darin, dass moderne Gesellschaften den Übergängen, die in den Bildungsbiographien eine herausragende Rolle spielen, eine besondere Aufmerksamkeit widmen. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, sind hier insbesondere die Übergänge von der Familie in öffentliche Kindergärten und Schulen und von diesen in die außerpädagogischen Handlungsfelder von Arbeit und Sitte, Politik, Kunst und Religion zu nennen. Erziehung kann unter modernen Bedingungen nur gelingen, wenn sie ihr Ende darin findet, dass die Heranwachsenden einen Beruf ergreifen und durch Arbeit für ihre eigene Subsistenz sorgen.

¹⁶ J. Dewey, *Demokratie und Erziehung*, Braunschweig 1964, S. 136.

stanz sorgen sowie in die gesellschaftlichen Handlungsfelder eintreten und dort mit anderen selbständig weiterlernen, urteilen und handeln.

Hierum wusste für seine Zeit schon Don Bosco, der in seiner pädagogischen Praxis den Übergängen von der Familie in die Schule und von der Schule in den Beruf und ins Leben eine zentrale Bedeutung einräumte¹⁷. Er verband Erziehung in einer Weise mit religiöser Bildung und Sozialisation, die dem Vers *da mihi animas, caetera tolle* eine ganz neue Bedeutung gab. Der aus *Genesis* 14, 21 stammende, oft kommentierte Spruch der Salesianer Don Boscos, der zuletzt auf der Generalversammlung im Jahre 2008 ausgelegt wurde, lässt viele Interpretationen zu. Mit Blick auf die vorausgegangenen Ausführungen lässt sich den vorhandenen vielleicht noch eine weitere Deutung hinzufügen, die es erlaubt, eine Quer-Verbindung zwischen Don Boscos pädagogischem Programm und Überlegungen herzustellen, die John Dewey 1935 in einem kurzen Zeitungsartikel als *youth question today* (die Jugendfrage von heute) auf den Punkt gebracht hat¹⁸.

In dem genannten Artikel zerlegt Dewey die Jugendproblematik in zwei Teilprobleme. Das Erste thematisiert die Frage: *what we are going to do with and for youth?* (was tun wir mit der und für die Jugend?), das Zweite lautet: *what youth is going to do to us later?* (was wird die Jugend später für uns tun?). Beide Fragen müssen nach Dewey im Zusammenhang betrachtet werden. Der amerikanischen Politik seiner Zeit warf er vor, durch die Gewährung und Unterstützung von Fürsorgemaßnahmen nur das erste Problem anzugehen und dieses dabei so zu behandeln, dass das zweite Problem ungelöst bleibt. In einer demokratischen Gesellschaft dürfe Politik nicht Teile der Jugend zu bloßen Empfängern von Sozialhilfe machen, sondern müsse sie die Voraussetzungen dafür sichern, dass alle Jugendlichen Berufe wählen und im Anschluss an eine entsprechende Ausbildung in diesen auch tätig werden sowie in anderen gesellschaftlichen Feldern aktiv sein können. Mit Blick auf die Jugendarbeitslosigkeit seiner Zeit führt Dewey aus: *the best way to do something of permanent value for present youth and for the future of society is to take the measures that will change the social causes that have produced the present plight* („der beste Weg, etwas von zeitüberdauernder Bedeutung für die Jugend und für die Zukunft der Gesellschaft zu tun, ist Maßnahmen zu treffen, die die sozialen Missstände verändern, welche die aktuelle Notlage verursacht haben“¹⁹). Nur wenn dies gelinge, könne die Jugend als Träger der

¹⁷ Vgl. D. Stępkowski, *Pedagogia przejścia Jana Bosko w ujęciu problemowo-historycznym* [Johannes Boscos Übergangspädagogik unter dem problemgeschichtlichen Gesichtspunkt], in: *Wychowanie w służbie praw człowieka*, hrsg. von J. Gocko, R. Sadowski, Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Warszawa 2008, S. 149-168.

¹⁸ Vgl. J. Dewey, *Youth in a Confused World*, in: ders., *The Later Works, 1925-1953*, t. 11: *1935-1937*, hrsg. von J.A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale-Edwardsville 1991, S. 353-355.

¹⁹ Ebd., S. 355.

Zukunft Mit-Verantwortung für ein gutes Leben der Alten und ein gutes Aufwachsen neuer Generationen von Heranwachsenden übernehmen.

Deweys Aussage bleibt recht unbestimmt und vage. Bedenkt man, dass das Zusammenspiel unterschiedlicher Teilsysteme in einer demokratischen Gesellschaft stets auf neue Herausforderungen antworten muss, so gewinnt der Satz *da mihi animas, caetera tolle* einen zusätzlichen, tiefen Sinn. Seine ersten drei Worte weisen auf das breite Gebiet des erzieherischen und pädagogischen Handelns hin, das Don Bosco zu Beginn der Industrialisierung in der Mitte des 19. Jahrhunderts mit Blick auf die ganze *anima* – das Gemüt, den Verstand und den Willen – als brach liegend und vernachlässigt vorfand. Er setzte daher auf eine Kultivierung von Gemüt, Verstand und Wille und rief die Salesianer mit den beiden letzten Worten dazu auf, alles das, was aus der Entwicklung des Gemüts, Verstandes und Willens seiner Schützlinge sich entwickeln werde, vielleicht nicht in jedem Fall zu bejahren, aber zu erdulden, auszuhalten und zu tolerieren.

Dabei mag er insbesondere an zwei Bereiche gedacht haben, die Erziehung nicht abschließend entscheiden kann und allein nicht in ihrer Hand hat: den gesellschaftlichen Dialog zwischen der erwachsenen und der heranwachsenden Generation, der nicht zwischen Erziehern und Zöglingen vorweggenommen werden kann, und die Resultate der pädagogischen Bemühungen, die von gut verlaufenden individuellen und gesellschaftlichen Entwicklungen abhängen, auf die Erziehung angewiesen ist. Hierzu merkte schon Johann Friedrich Herbart, der Mitbegründer der neuzeitlichen Pädagogik, im dritten Buch seiner *Allgemeinen Pädagogik* von 1806 an, es fehlten in der Gesellschaft Räume, in welche die Jugend aus eigenem ernstem Sinn tätig werden und sich auf eine selbst gewählte Berufstätigkeit vorbereiten könne. Dass Don Bosco ein halbes Jahrhundert später solche Räume für benachteiligte Jugendliche zu schaffen suchte, in denen diese ihre Fähigkeiten in einer geschützten Umgebung auch mit Blick auf ihre künftige beruflichen Existenz ausprobieren konnten, ist nicht nur rückblickend von eminent pädagogischer Bedeutung, sondern verweist auf Zusammenhänge zwischen Kindheit und Jugend und Demokratie, die auch heute reflektiert und gestaltet werden müssen.

In vormodernen Gesellschaften stand die Bestimmung der Heranwachsenden weitgehend schon von Geburt an fest. In demokratischen Gesellschaften ist dies grundsätzlich anders. Sollen die schwächsten ihrer Glieder nicht von Arbeitslosigkeit bedroht sein, so gilt es auch heute besondere Vorkehrungen im Rahmen öffentlicher Bildung dafür zu treffen, dass auch für sie Chancen und Wege zur vollen Partizipation am gesellschaftlichen Leben gesichert werden. Nur wer für seine eigene Subsistenz durch berufliche Arbeit sorgen kann, ist in der Lage, seine Lebensform zu wählen und frei von aller Angewiesenheit auf staatliche Hilfe an der Souveränität des Volkes teilzuhaben und die staatliche Politik gemeinsam mit den anderen Bürgern zu kontrollieren.

Darin, dass Don Bosco die Anforderungen von Religion, Arbeit und Bildung gerade mit Blick auf die Jugend in einem offen Raum miteinander kommunizieren ließ, liegt sein doppelter Anteil zur Normalisierung der Jugend als einer neuen Lebensphase in modernen Gesellschaften sowie zur Sicherung von Voraussetzungen für Bildung und Demokratie.

CHILDHOOD – ADOLESCENCE – DEMOCRACY.
THE CONTINGENCY, LOSS AND NORMALIZATION OF THE PHENOMENON
OF ADOLESCENCE IN MODERN SOCIETIES

Summary

Contrary to appearances, childhood and adolescence are not only biological phenomena, but also something overtly historical. Thus, they can and must be considered in the context of democracy.

The article is divided into four parts. First, the authors recall that in Greek *paideia*, childhood was hardly given thought and that it was only the Renaissance that saw changes to the concept of man, which led to crystallizing the concept of modern childhood and youth. The second section reconstructs the meaning of the terms “childhood” and “adolescence” in the views of Jean Jacques Rousseau. The theme of the third part is the historicity of childhood, adolescence and adulthood, which the authors discuss against the background of Neil Postman’s thesis about the disappearance of childhood and adulthood. In the fourth and final section, the authors attempt, first of all, to clarify what really is disappearing forever, and what remains despite transformations, and, secondly, to indicate the central issues in the relationship between childhood, adolescence, and democracy.

Keywords: childhood, adolescence, adulthood, democracy, modern society

DZIECIŃSTWO – MŁODOŚĆ – DEMOKRACJA.
KONTYNGENCJA, ZANIK I NORMALIZACJA FENOMENU MŁODZIEŻY
W SPOŁECZEŃSTWACH NOWOCZESNYCH

Abstrakt

Wbrew pozorom dzieciństwo i młodość nie są zjawiskami jedynie biologicznymi, lecz czymś ze wszech miar historycznym. Wskutek tego można, a nawet trzeba rozpatrywać je w kontekście demokracji.

Artykuł dzieli się na cztery części. W pierwszej autorzy przypominają, że w greckiej *paidei* dzieciństwo nie było prawie w ogóle przedmiotem namysłu i że dopiero w renesansie nastąpiły zmiany w pojęciu człowieka, które doprowadziły do wykrystalizowania pojęcia nowoczesnego dzieciństwa i młodości. Druga część rekonstruuje sens terminów „dzieciństwo” i „młodość” w poglądach Jeana Jacques’a Rousseau. Tematem trzeciej części jest historyczność dzieciństwa, młodości i dorosłości, którą autorzy rozważają na tle tezy Neila Postmana o zanikaniu bycia dzieckiem i dorosłym. W ostatniej, czwartej części autorzy starają się – po pierwsze – doprecyzować, co naprawdę współcześnie znika bezpowrotnie, a co trwa mimo przekształceń, i po drugie, wskazać na centralne problemy w relacji między dzieciństwem, młodością i demokracją.

Noty o Autorach: Dietrich Benner – dr hab., prof. UKSW, kierownik Katedry Podstaw Pedagogiki Ogólnej Wydziału Nauk Pedagogicznych, emerytowany profesor Humboldt-Universität w Berlinie (Niemcy), *doctor h.c.* Aarhus Universitet w Kopenhadze (Dania), *doctor h.c.* Åbo Akademi University w Turku (Finlandia), profesor honorowy East China Normal University w Szanghaju (Chiny), autor 25 monografii i blisko 200 artykułów naukowych z zakresu pedagogiki ogólnej, historii myśli pedagogicznej, teorii wychowania i teorii kształcenia.

Ks. Dariusz Stępkowski SDB – dr, adiunkt w Katedrze Podstaw Pedagogiki Ogólnej Wydziału Nauk Pedagogicznych UKSW, autor monografii *Pedagogika ogólna i religia. (Re)konstrukcja zapomnianego wątku na podstawie teorii J.F. Herbarta i F.D.E. Schleiermachera* i ponad dwudziestu artykułów naukowych.

Słowa kluczowe: dzieciństwo, młodość, dorosłość, demokracja, nowoczesne społeczeństwo

JACEK JANISZEWSKI
UKSW, Warszawa

REWOLUCJA JAKO PRZEJAW ZMIANY SPOŁECZNEJ

1. ZMIANY W ŚWIADOMOŚCI OGÓLU PRZYCZYNA WIELKICH PRZEWROTÓW

Rewolucje można uznać za najbardziej spektakularny przejaw zmiany społecznej. Czyn rewolucyjny jest dramatycznym zerwaniem czasu historycznego, diametralnie zmienia strukturę społeczną oraz oddziałuje na zachowania jednostek. Można w tym miejscu przywołać słowa Alexisa de Tocqueville'a, który zauważył – w odniesieniu do rewolucji francuskiej – iż „budziła ona w umysłach ludów niejasną świadomość, że następują nowe czasy, płodne w przemiany i reformy [...]”¹.

Rewolucja stanowi zatem szczytową formę samotransformacji społecznej, uświadomienia sobie społecznych ambicji i transformacji. Wszystko to, co nie potrafi się dostosować do nowych warunków, ginie. Tak jest w przyrodzie, co potwierdza proces ewolucji, ale również w systemach społecznych i państwowych, czego dowodzi rewolucja francuska czy sowiecka. Wydaje się, że tak jak gorączka jest nieodzownym elementem prowadzącym ku zdrowiu, dowodzącym walki organizmu z chorobą, tak też rewolucja prowadzi do uzdrowienia relacji społecznych. Choć często to uzdrowienie jest chwilowe i prowadzi w ostateczności do zagłady.

Trzymając się w dalszym ciągu terminologii medycznej, można zauważyć, jak zębna w skutkach może być zła diagnoza i złe w wyniku tego leczenie. Jeśli jeszcze dołoży się do tego złych lekarzy, to efekt końcowy jest łatwy do przewidzenia. Porównanie dotyczy także społeczeństw i narodów. Wyraźnie związane to jest również z rewolucją, po której ci, którzy ją poprowadzili, szybko zostają usunięci w cień, idee rewolucyjne zaczynają realizować koniunkturaliści zamie-

¹ A. de Tocqueville, *Dawne rządy i rewolucja*, Wydawnictwo Hachette Polska, Warszawa 2009, s. 15.

niający jeden słaby i niedostosowany system na drugi, często gorszy, zapewniając sobie wieloletnią władzę absolutną.

Analizując rewolucję na tle innych zmian społecznych, można dostrzec, iż jest to wydarzenie o konsekwencjach holistycznych, prowadzące do przekształcenia całej tkanki społecznej, a więc polityki, gospodarki, kultury oraz osobowości jednostek. W każdym z przywołanych aspektów, dokonujące się zmiany mają charakter fundamentalny oraz żywiołowy. W krótkim czasie obserwuje się radykalne zmiany. Ponadto, wydarzenie rewolucyjne jest istotną cezurą w historii społecznej, pamięć o nim przechowywana jest bardzo długo w społecznej świadomości. Poza tym, rewolucję można uznać za ważne wydarzenie z punktu widzenia psychologii społecznej, wywołuje powszechny entuzjazm, wzbudza nadzieję na zmianę istniejącego porządku, kreuje – czasem utopijne – wizje przyszłości. Do tego wszystkiego konieczne jest zdecydowanie w projektowaniu przyszłości, choćby bardzo mglistej, ale odpowiadającej duchowi oczekiwań społecznych w danym czasie i miejscu.

Patrząc na historię ludzkości, należy stwierdzić, iż wybuchy rewolucyjne nie są wydarzeniami równomiernie rozłożonymi w historii świata. Przez wieki człowiek nie buntował się przeciwko niczemu bądź nikomu, gdyż akceptował swój los i nie wyobrażał sobie innego. Dopiero grecka myśl, od Platona począwszy, wzbudziła w człowieku pytania i powolne odpychanie dotychczasowych dogmatów. Człowiekiem jest także niewolnik – jakże głęboka myśl rewolucyjna w tym tkwiła! Demokracja grecka? Czyż nie była czymś w rodzaju wielkiej rewolucji ówczesnych czasów, której ideału do chwili obecnej wielu państwom i narodom nie udało się osiągnąć. Tam zaś, gdzie doskonałość była blisko, poprzez wojny i rewolucje została zniszczona, by zapewnić władzę nielicznym i uprzywilejowanym.

Wydaje się, że gros z nich przypada na czasy nowożytne, bądź doprowadziło do narodzin nowoczesności. Mowa o rewolucji angielskiej (1640), amerykańskiej (1776) i francuskiej (1776). Rewolucja rosyjska (1917) rozpoczęła okres komunizmu, zaś wydarzenia tzw. „jesieni ludów” (1989), zapoczątkowane w Polsce (1980), doprowadziły do jego zakończenia.

2. HISTORYCZNE UWARUNKOWANIA IDEI REWOLUCYJNEJ

Podobnie jak wiele pojęć z zakresu nauk społecznych, także termin „rewolucja” ma swoje konotacje potoczne oraz naukowe. Rewolucja, jako wydarzenie fundamentalne z punktu widzenia historii, zwłaszcza zaś jej konsekwencje, przenika do myślenia potocznego, oddziałując na emocje. W ten sposób kreuje się „mit rewolucyjny”. Ponadto, termin ten przynależy do dyskursu naukowego, zwłaszcza zaś socjologicznego. Potoczny sposób mówienia o rewolucji przekształca się w jej wizję teoretyczną, swoisty paradygmat, w obrębie którego wyjaśniane

są czynniki sprawcze, analizowany przebieg oraz ocena konsekwencji. W tym przypadku można mówić o wykształcaniu się „teorii rewolucji”.

Oba dyskursy, potoczny i naukowy, stanowią integralną część analizy społecznej, opisując motywy ludzkich działań oraz sposoby organizacji społeczeństwa. Dla każdego socjologa jest oczywistością, że teoria społeczna, w tym przypadku teoria rewolucji, jest jedynie nieco bardziej wysublimowaną wersją myślenia potocznego, bowiem tylko poprzez myślenie potoczne może porwać masy i zrealizować cele. Eksplikuje oraz teoretyzuje ludzkie emocje oraz dynamizm działania. Równocześnie potrafi to myślenie przetransformować, racjonalizując powszechne postrzeganie rewolucji, dostrzegając głębsze jej uwarunkowania.

Pojęcie rewolucji, w jej współczesnym kształcie, wiąże się z wydarzeniami Wielkiej Rewolucji Francuskiej (1798). Można powiedzieć, że stanowi ona archetyp tego terminu. Od tego momentu posługiwano się nim dla opisu fundamentalnych wydarzeń w życiu społeczeństw, radykalnie przekształcających istniejący porządek rzeczy we wszelkich jego wymiarach. Najbardziej dobitnym tego przykładem są prace Karola Marksa, dzięki którym pojęcie rewolucji nabrało wymiaru ideologicznego, stanowiąc krytykę systemu kapitalistycznego oraz oferując w zamian alternatywę w postaci projektu komunistycznego. Niemniej Marksa trzeba jak najbardziej postrzegać jako człowieka ostrzegającego rządzących o nieuchronnie zbliżającym się buncie. Wcale nie postulował aż tak wielkich zmian, w swych pracach diagnozował sytuację i pokazywał alternatywę na wypadek skostnienia i nieczułości kapitalistów. Razem z F. Engelsem wykazywali rzeczy oczywiste. Im bardziej zabierano godność robotnikowi i pozbawiano go możliwości przetrwania, tym bardziej zbliżała się groźba nieuchronnej rewolucji. Ponieważ, zdaniem Marksa i Engelsa, musiało do niej dojść, tym bardziej należało przedstawić wizję alternatywną, wizję społeczeństwa nowoczesnego, gdzie godność człowieka winna być traktowana z należytą atencją.

Postrzeganie rewolucji jako ważnej cezury w dziejach społecznych nastąpiło w XX wieku². W jej miejsce zaczęło wchodzić pojęcie kryzysu. Można powiedzieć, że rewolucje najczęściej nie kończą się w taki sposób, o jakim marzyli rewolucjoniści. Często przynoszą jeszcze większe nierówności, większą niesprawiedliwość oraz ucisk. Ponadto, uprawomocnione stało się pytanie, dlaczego każda rewolucja przynosi ze sobą przemoc, terror i zniszczenie, a więc rzeczy, przeciwko którym pierwotnie występowała. Jak to możliwe, że szlachetne idee zmiany społecznej, których wyrazicielami są rewolucjoniści, zastępowane są dyktaturą tłumu? Rewolucja nadal postrzegana jest jako wydarzenie zrywające ciągłość społeczną, niemniej jednak wyzbytą celowości oraz głębszego sensu. Pojawia się widzenie jej jako wydarzenia szkodliwego, z którym związanych jest więcej obaw niż na-

² Por. P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2005, s. 281.

dziei. Zresztą, wizja rewolucji jako zła powszechnego nie jest nowa. Konserwatyści zawsze tak uważali, nawet jeśli dostrzegali nieuchronność zmian. To właśnie terminem „kryzys”, dziś zarówno konserwatyści, jak i liberałowie, określają pewne rewolucyjne zmiany, które zachodzą systematycznie na świecie w XXI wieku.

3. REWOLUCJA ROZUMIANA DZIŚ

Analizując współczesne rozumienie rewolucji, można powiedzieć, iż wywodzi się ono z dwóch tradycji: historiozoficznej oraz socjologicznej. Model socjologiczny sprowadza się do wykazania kierunków oraz celu rewolucji, mechanizmów sprawczych oraz środków służących zmianie społecznej. Można zatem powiedzieć, że jest to wizja, która uwypukla ludzką kreatywność w procesie przemian społecznych, negując postrzeganie historii jako procesu, który toczy się według jakichś ustalonych logicznie schematów.

Obie przywołane wyżej tradycje determinują współczesne rozumienie pojęcia „rewolucja”. Rozumie się ją jako fundamentalne przekształcenie społeczne o szerokim zakresie oraz głębokości zmiany. W tym ujęciu rewolucja stanowi synonim reformy, będąc zdefiniowana jako „nagła, radykalna zmiana w politycznej, społecznej i ekonomicznej strukturze społeczeństwa”³ bądź „gruntowna, nagła zmiana w strukturze społecznej lub w jakimś jej ważnym elemencie”⁴.

W definiowaniu rewolucji zwraca się także uwagę na przemoc oraz walkę, jak również zakres dokonywanych zmian. W tym kontekście można mówić, że rewolucja jest swoistą ewolucją procesu społecznego, „próbą dokonania zmian w konstytucji społeczeństw za pomocą siły”⁵, „fundamentalną zmianą społeczno-polityczną dokonywaną przy użyciu przemocy”⁶.

Definicje trzeciej grupy stanowią syntezę tradycji historiozoficznej oraz socjologicznej, w związku z czym można powiedzieć, że w sposób najbardziej trafny opisują współczesne podejście do problematyki rewolucji. Wybitny myśliciel, Samuel Huntington, którego poglądy lokują się w tym spektrum, postrzega rewolucję jako „szybką, fundamentalną i gwałtowną wewnętrzną zmianę obejmującą dominujące wartości i mity społeczne, instytucje polityczne, strukturę społeczną, formy przywództwa, działania rządowe i politykę”⁷. Warto przywołać także definicję An-

³ *The Fontana Dictionary of Modern Thought*, red. A. Bullock, O. Stallybras, London 1977, s. 542.

⁴ H.P. Fairchild, *Dictionary of Sociological and Related Sciences*, Littlefield, Adams&Company, Totowa, NJ 1966, s. 259.

⁵ C. Johnson, *Revolutionary Change*, University of London Press, London 1968, s. 1.

⁶ T. Gurr, *Why Men Rebel*, Princeton University Press, Princeton 1970, s. 4.

⁷ S.P. Huntington, *Political Order in Changing Societas*, Yale University Press, New Haven 1968, s. 264.

thony'ego Giddensa, który rewolucję postrzega jako proces zmian politycznych przebiegający poprzez obalenie istniejącego reżimu i utworzenie nowego rządu⁸.

Dotychczasowe rozważania nad problemem rewolucji upoważniają do wykazania pewnych cech konstytutywnych tego fenomenu. Po pierwsze, rewolucja dokonuje głębokich i fundamentalnych zmian, które stanowią naruszenie istniejącego społecznego stanu rzeczy. Po drugie, powodzenie rewolucji uwarunkowane jest powszechną mobilizacją społeczną oraz dostrzeganiem przez ogół społeczeństwa szansy na zmianę jego dotychczasowego położenia. Po trzecie, z większością rewolucji związana jest przemoc oraz przymus. Ten ostatni pogląd może wydawać się nieco problematyczny, jeśli weźmie się pod uwagę konsekwencje działań ruchów społecznych w Europie Środkowej i Wschodniej, zaangażowanych w obalenie istniejącego porządku. Słuszność ma zatem brytyjski historyk, Hugh Trevor-Roper, który zauważył, iż „rewolucje 1989 roku były prawdziwymi rewolucjami: powszechne bunty, pod wpływem których uzbrojone rządy upadały jeden po drugim: narody odzyskały utraconą wolność”⁹.

4. ETAPY REWOLUCJI

Obserwując przebieg najbardziej znanych rewolucji, które zostały już przywołane, dość łatwo można spojrzeć jak bardzo różnią się od siebie. W związku z tym, uprawnione jest pytanie, czy takie wydarzenia, jak rewolucja angielska, amerykańska, francuska czy rosyjska mają ze sobą coś wspólnego?

Pierwsze socjologiczne próby opisu rewolucji zmierzały do „ustalenia podobieństw opisu”¹⁰. Nauki społeczne, w tym socjologia, stoją na stanowisku, iż każda rewolucja składa się z jasno określonych etapów.

Najczęstszym powodem wybuchu społecznego niezadowolenia są problemy ekonomiczno-fiskalne lub społeczne. Szczególnie aktywne w tym przypadku są wybijające się klasy społeczne, „najsilniejsze uczucia wydają się rodzić w piersiach mężczyzn – i kobiet – którzy już coś zarobili albo tych, którzy przynajmniej mają za co przeżyć i którzy z goryczą rozpatrują niedoskonałości społecznie uprzywilejowanej arystokracji”¹¹.

Kolejny etap wrzenia rewolucyjnego to uaktywnienie się intelektualistów będących prekursorami krytycznych i reformatorskich rozwiązań. Na tym etapie zauważalny jest wzrost publikacji prezentujących poglądy opozycyjne wobec rządzących. Zauważalne są pierwsze symptomy „świadomości rewolucyjnej”.

⁸ Por. A. Giddens, *Socjologia*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2005, s. 732.

⁹ H. Trevor-Roper, *Europe's New order*, The Independent Magazine, 30 grudnia 1989, s. 14-15.

¹⁰ Por. C. Brinton, *Anatomy of Revolution*, s. 254.

¹¹ Tamże, s. 251.

Wobec narastającej świadomości rewolucyjnej, rządzący podejmują próby umiarkowanych reform, które w ich opinii mają rozładować narastający zamęt społeczny. Wobec faktu, iż najgorszą chwilą dla złego rządu jest ta, w której zaczyna podejmować reformy, podjęte decyzje w opinii społecznej odbierane są jako spóźnione, jak również traktowane są jako oznaka słabości.

Wobec nieumiejętności skutecznego rządzenia oraz poradzenia sobie z narastającym niezadowoleniem społecznym, mamy do czynienia z „paraliżem państwa”¹², co stanowi już bezpośredni przyczynek do przejścia władzy przez rewolucjonistów. W następstwie opisanych wyżej wydarzeń następuje upadek starego reżimu oraz ma miejsce ogólne podniecenie społeczne związane z dokonaną zmianą.

Wkrótce jednak w obozie rewolucjonistów dochodzi do pierwszych podziałów, zwłaszcza na tle zakresu przeprowadzanych zmian. Konserwatywni rewolucjoniści optują za umiarkowaną zmianą, podczas gdy radykałowie stoją na stanowisku konieczności głębokiego przekształcenia zastanego porządku. Na tym tle dość mizernie wyglądają centryści, a więc zwolennicy trzeciej drogi – między postawą zachowawczą a radykalizmem działania.

Porewolucyjny marazm wśród społeczeństwa jest nie tylko wynikiem braku realizacji postulatów rewolucyjnych, ale wynika także z tego, iż poglądy umiarkowane wśród elit rewolucyjnych zaczynają zwyciężać, co rodzi politykę syntezy między tym, co stare, a tym, co nowe. Wobec powszechnie narastającego niezadowolenia, do głosu dochodzą środowiska skrajne, które odsuwają umiarkowanych od steru rządów, rozpoczynając okres terroru. Za pomocą siły oraz przemocy wymuszony zostaje porządek oraz wyrugowane pozostałości starego reżimu. W ostatnim okresie wrzenia rewolucyjnego „potępione zostają ekscesy radykałów, a nacisk przechodzi ze zmiany politycznej na postęp gospodarczy w obrębie stabilnych instytucji”¹³.

Powyższy, teoretyczny model rewolucji przedstawia jej poszczególne stadia, niemniej jednak nie odpowiada na pytanie dla socjologa najistotniejsze: jak to się dzieje, że rewolucje wybuchają. Na powyższe pytanie odpowiedzi udzielić może teoria rewolucji przedstawiająca pojęciowy model zjawiska, wskazująca na główne determinanty prowadzące do rewolucji oraz pokazująca wzajemne zależności między początkiem, przebiegiem oraz jej konsekwencjami.

5. PODSTAWOWE PARADYMATY REWOLUCJI

Brakuje jednolitości w obrębie teorii rewolucji. Część z nich zwraca uwagę na mobilność oraz zaangażowanie działających jednostek, inne zaś skupiają się

¹² Por. J.A. Goldstone, *The comparative and historical study of revolutions*, *Annual Review of Sociology* (1982)8, s. 190.

¹³ Tamże, s. 192.

na czynnikach sprawczych. W pierwszym przypadku uznaje się, że wybuch rewolucji następuje z chwilą przekroczenia progu nagromadzonych niesprawiedliwości oraz napięć. Wówczas sprawcą rewolucji jest niezadowolone społeczeństwo. Pozostaje alternatywa: zwyciężyć i zmienić rzeczywistość albo polec w walce o prawa.

Rewolucja może być także rezultatem działania sił zewnętrznych. W tym przypadku nie są nimi niezadowolone masy społeczne, ale agitatorzy nakłaniający do wybuchu rewolucji. Za pomocą propagandy i ideologii oddziałuje się na szerokie kręgi społeczne. Można zatem powiedzieć, że w tym przypadku rewolucje stanowią „dzieło wywrotowców, złowrogich geniuszy schlebiana i przymusu, prowokujących do użycia siły masy, które w innym wypadku nie byłyby tym zainteresowane”¹⁴.

Jak zatem widać, w powyższym kontekście rewolucje nie wybuchają, lecz są wywoływane. Świetnych przykładów na to nie trzeba daleko szukać, dowodzi tego choćby „wieczna” wręcz rewolucja na Kubie, podsycana zagrożeniem amerykańskim, czy działalność komunistów w takich krajach jak PRL. Dziś można dołożyć jeszcze działalność służb specjalnych, zarówno obcego, jak i własnego wywiadu. Społeczeństwo w takich wypadkach jest tylko wykonawcą precyzyjnie przygotowanych planów, będąc absolutnie nieświadomym planu gry. Oczywiście, jest to związane z podsycaniem nieufności, a czasem wręcz nienawiści pomiędzy ludźmi w ramach tego samego społeczeństwa. Wróg ludu jest precyzyjnie dobierany, ludzie prawi i uczciwi poniewierani. Jest to jeden z lepszych sposobów na likwidację przeciwników władzy rękoma społeczeństwa, z pewnym przeświadczeniem o dobrze wykonanej powinności.

Teorie odwołujące się do czynników sprawczych rewolucji, to przede wszystkim próba zrozumienia zjawiska od strony strukturalnej. Pierwsze założenie mówi o tym, że w każdym społeczeństwie są duże grupy niezadowolonych, lecz muszą zostać spełnione określone warunki, by niezadowolenie przekształciło się w rewolucję. W tym kontekście rewolucja jest wyzwalana. Wybucho wówczas, gdy następuje erozja obozu władzy, poluzowanie środków przemocy oraz widoczne są symptomy upadku państwa. „Sytuacje rewolucyjne wiązały się z pojawieniem się polityczno-wojskowych kryzysów państwa i dominacji klasowej. Tylko dzięki stworzonym w ten sposób szansom, przywódcy i masy rewolucyjne mogły dokonać rewolucyjnych przekształceń”¹⁵.

Zmodyfikowana wersja przedstawionego wyżej podejścia zakłada, że rewolucje wybuchają jedynie wówczas, gdy pojawiają się nowe szanse oraz możliwości. W tym kontekście fundamentalne znaczenie ma możliwość przekształcenia struk-

¹⁴ Tamże.

¹⁵ T. Skockpol, *States and Social Revolutions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, s. 17.

tur oraz stosunków politycznych, porządku prawnego oraz promocją podstawowych praw i wolności służących samoorganizacji społeczeństwa.

6. PRZEGLĄD TEORII REWOLUCJI

Autorem pierwszej nowoczesnej teorii rewolucji, powstałej w 1925 r., jest Pitirim Sorokin¹⁶. Jego postrzeganie problemu rewolucji oparte jest na doświadczeniach wydarzeń rosyjskich 1917 r., w orbicie jego zainteresowań są „wypaczenia zachowań jednostek podczas rewolucji”¹⁷. W nich upatruje podstawowe mechanizmy sprawcze rewolucji, sprowadza je do sfery potrzeb i instynktów. Dla Sorokina jest ona przejawem zmian w typowym ludzkim zachowaniu. Jak zauważa myśliciel, „konwencjonalny strój cywilizowanego zachowania zostaje szybko zrzucony i zamiast *socius* stajemy twarzą w twarz ze spuszczoną z łańcucha bestią”¹⁸. Powstające wynaturzenia „przełamują odruchy warunkowe, burzą posłuszeństwo, dyscyplinę, porządek i cywilizowane formy zachowania i zamieniają istoty ludzkie w hordy szaleńców”¹⁹.

W dalszym ciągu swoich rozważań Sorokin stawia fundamentalne pytanie „dlaczego?”, udzielając na nie dwóch odpowiedzi: „Bezpośrednią przyczyną rewolucji jest zawsze nasilenie «stłumienia» głównych instynktów większości społeczeństwa i niemożność uzyskania dla tych instynktów koniecznego minimum zaspokojenia”²⁰. Drugie uzasadnienie wybuchu rewolucji dostrzega on w „nadzwyczaj silnym «stłumieniu» najważniejszych instynktów, albo stłumienie wielkiej ich liczby jest niezbędne, aby doszło do wybuchu rewolucji [...] Konieczne jest także, aby «stłumienie» rozprzestrzeniło się, jeżeli nie na przeważającą większość, to przynajmniej na znaczną część społeczeństwa”²¹. Najważniejsze instynkty determinujące rewolucję to: potrzeba zaspokojenia głodu, bezpieczeństwo jednostkowe, bezpieczeństwo najbliższej rodziny, potrzeby seksualne, pragnienie zabezpieczenia własności prywatnej oraz ochrony samotożsamości.

W dalszej części swoich rozważań Sorokin zwraca uwagę, iż „grupy, które bronią istniejącego porządku społecznego, muszą nie być w stanie powstrzymać prób wywrotowych”²². Jeśli rządzące elity władzy posiadają wystarczającą siłę działania, wówczas pojawiające się zarzewie rewolucyjne zostanie błyskawicznie zdławione, zaś pojawiający się niepokój społeczny w najlepszym razie okre-

¹⁶ P. Sorokin, *The Sociology of Revolution*, Howard Fertig, New York 1967.

¹⁷ Tamże, s. 367.

¹⁸ Tamże, s. 372.

¹⁹ Tamże, s. 376.

²⁰ Tamże, s. 367.

²¹ Tamże, s. 369.

²² Tamże, s. 370.

ślony zostanie jako niegroźny rozruch. Sorokin słusznie zauważa, iż „w epokach przedrewolucyjnych dla obserwatora wręcz uderzającą jest niesprawność władz i degeneracja uprzywilejowanych klas rządzących: obie okazują się nieudolne w sprawowaniu zwykłych funkcji władzy, nie mówiąc już o siłowym przeciwstawieniu się rewolucji”²³.

Na bazie teorii rewolucyjnej Sorokina dość wyraźnie widać, iż powodzenie rewolucji, a właściwie moment jej wybuchu, uwarunkowany jest dwoma czynnikami: narastającym buntem społecznym oraz rosnącą słabością władzy. Niemniej jednak mówienie, że rewolucja rozwiązuje stłumione instynkty społeczne, jest stwierdzeniem na wyrost. Chaos, jaki towarzyszy okresowi porewolucyjnemu, w znacznym stopniu utrudnia rozwiązanie podstawowych potrzeb społecznych i jednostkowych. W rezultacie narastają nastroje kontrrewolucyjne, które wynoszą do władzy ludzi bezwzględnych, dla których terror i przemoc są podstawowym narzędziem działania.

Na gruncie psychologicznych teorii rewolucji mówi się o eksplikacji zjawiska na poziomie orientacji motywacyjnych oraz postaw społecznych. Inaczej mówiąc, im większa różnica pomiędzy sposobem, jak jednostka postrzega swoją społeczną i egzystencjalną potencjalność, a jej położeniem w danym momencie, tym większe prawdopodobieństwo, że wobec podobnego położenia szerokich mas społecznych dojdzie do wybuchu rewolucji²⁴.

W teoriach, które zwracają uwagę na aspekt psychologiczny, za najbardziej ważką uchodzi myśl, która podkreśla fakt, iż ludzie odczuwają potrzebę osiągnięcia pewnego poziomu sukcesu. Jeśli sami siebie uważają za biednych i uważają to położenie za zrzędzenie losu bądź boski wyrok, nie należy spodziewać się, że w takim środowisku dojdzie do wrzenia rewolucyjnego. Niezadowolenie społeczne rodzi się wówczas, jeśli ludzie nabierają świadomości, w jakim znajdują się położeniu, a jednocześnie dostrzegają, w jakim mogliby się znajdować, gdyby spełnione zostały odpowiednie warunki samorealizacji. Poczucie narastającej niesprawiedliwości jest w tym przypadku kategorią kluczową²⁵. Jak trafnie zauważył Ryszard Kapuściński, „potrzebna jest świadomość ubóstwa i świadomość ucisku oraz przekonanie, że ubóstwo i ucisk nie są naturalnym porządkiem tego świata. Ciekawe jest to, że w tym wypadku samo doświadczenie ubóstwa, nieważne jak bolesne, nie jest wystarczające”²⁶.

Warto podjąć próbę wnikięcia w etiologię tego zjawiska. Pierwsza refleksja, jaka się nasuwa, to fakt, iż osiągnięcia jednostki (masy społecznej) pozostają

²³ Tamże, s. 399.

²⁴ Por. W.G. Runciman, *Relative Deprivation and Social Justice*, California University Press, Berkeley 1966, s. 10.

²⁵ Por. T. Gurr, *Why Men Rebel*, s. 129.

²⁶ R. Kapuściński, *Revolution*, The New Yorker, 11 marca 1985, s. 86.

w długim okresie niezmiennie, podczas gdy aspiracje mają tendencję rosnącą. Nie bez znaczenia w tym przypadku jest wpływ nowych ideologii oraz prądów doktrynalnych, jak również wierzeń religijnych. Poziom życia w tym przypadku nie ulega zmianie, wzrastają jednak oczekiwania społeczne.

Inny powód wybuchu rewolucyjnego jest taki, że aspiracje społeczne pozostają na stałym poziomie, natomiast następuje spadek możliwości osiągnięcia oczekiwanych standardów życia. Przyczyną takiego stanu rzeczy może być załamanie koniunktury gospodarczej, pogorszenie parametrów efektywności państwa w zapewnieniu podstawowych potrzeb społecznych, ograniczenie możliwości realizacji swobód obywatelskich oraz praw wynikających z przynależności do społeczeństwa obywatelskiego. Powstaje nieznośny dysonans pomiędzy tym, co istnieje, a tym, co mogłoby istnieć, przy spełnieniu określonych warunków. Jak zauważa T. Gurr, „ludzie są bardziej zagniewani, kiedy tracą to, co już mają, niż kiedy tracą nadzieję na osiągnięcie tego, czego jeszcze nie mają”²⁷.

Jedna z teorii socjo-psychologicznych, wyjaśniających istotę rewolucji, podkreśla, iż aspiracje społeczne oraz możliwości ich realizacji w pewnym czasie nakładają się na siebie, dzięki czemu następuje okres stabilizacji i rozwoju oraz optymizmu w patrzeniu na przyszłość. Następuje jednak moment, że aspiracje wykazują tendencję wzrostową, podczas gdy możliwości ulegają zahamowaniu. W tym przypadku „czynnik najważniejszy – to ów niejasny, szczególny rodzaj poczucia zagrożenia nagłą utratą tego, co uzyskano w dłuższym okresie”²⁸. Jak zauważa J.C. Davies, „najłatwiej może dojść do rewolucji w sytuacji, gdy po odpowiednio długim okresie rozwoju ekonomicznego i społecznego następuje krótki okres gwałtownego regresu. W okresie pierwszym najważniejsze jest wytworzenie się w umysłach ludzi żyjących w danym społeczeństwie przekonania, że istnieją trwałe możliwości zaspokojenia potrzeb, które nieustannie rosną, zaś w okresie drugim – poczucie niepokoju i zniechęcenia, gdy istniejąca rzeczywistość nie odpowiada rzeczywistości oczekiwanej”²⁹.

Dla rzetelności naukowej wspomnieć należy o alternatywnych teoriach rewolucji, które analizują poziom makrostruktur, pomijając aspekty psychologiczne. W tym kontekście, zasadniczego znaczenia nabiera konflikt między obywatelami a państwem. Zarzewiem rewolucji w tym przypadku są różnice klasowe oraz grupowe, co eliminuje aspekt mentalnościowy oraz poszczególne postawy obywatelskie. Niepodważalna rola aktorów grających rolę w dramacie nie oznacza, że są oni również dramaturgami, producentami czy reżyserami.

²⁷ T. Gurr, *Why Men Rebel*, s. 50.

²⁸ J.C. Davies, *Przyczynek do teorii rewolucji*, tłum. Z. Szawarski, w: *Elementy teorii socjologicznych*, red. W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, Wydawnictwo PWN, Warszawa, s. 393.

²⁹ Tamże, s. 390.

Na poziomie makrostrukturalnej teorii rewolucji można wyróżnić następujące jej etapy: w obrębie starego reżimu dochodzi do erupcji władzy, co prowadzi do kryzysu polityczno-gospodarczego. W momencie zaistnienia kryzysu reżimów możliwe stają się masowe bunty, niemniej jednak załamanie polityczne jest warunkiem nieodzownym.

Analizując problem rewolucji należy uwzględnić następujące zróżnicowanie: geneza sytuacji rewolucyjnych oraz uwarunkowania wyników rewolucji. Sytuacja rewolucyjna ma szansę zaistnieć wtedy, i tylko wtedy, gdy dochodzi do zjawiska rozproszonej suwerenności, a więc istnieją czynniki polityczne, opozycyjne w stosunku do obozu rządzącego, zdolne przejąć kontrolę nad rządem. Szczególną rolę odgrywają na tym etapie charyzmatyczni liderzy opozycji oraz środowiska intelektualne. Ich siła przekonywania jest tak znacząca, że dochodzi do mobilizacji szerokich mas społecznych odrzucających politykę rządu niezdolną do zaspokojenia podstawowych potrzeb społecznych. Podobny stopień mobilizacji ma miejsce wówczas, gdy wzrastają postawy roszczeniowe rządu wobec społeczeństwa. Jak zauważa Charles Tilly, „podniesienie podatków jest najbardziej oczywistym przykładem, jednak również pobór do wojska, zarekwirowanie ziemi, zbiorów lub zwierząt hodowlanych czy nałożenie pańszczyzny – wszystko to odgrywało historyczną rolę w podburzaniu do sprzeciwu”³⁰.

Powodzenie zrywu rewolucyjnego, w tym zakres transferu władzy, uwarunkowany jest następującymi czynnikami: stopniem determinacji społeczeństwa, aby do nowego obozu władzy nie dopuścić przedstawicieli starego porządku; mniejszym zakresem uzgodnień pomiędzy rewolucjonistami a dotychczasowymi przedstawicielami obozu władzy w zakresie podziału kompetencji; nie bez znaczenia pozostaje zakres zarządu rewolucjonistów nad aparatem przymusu. Jak zauważa przywołany już Ch. Tilly, „jeżeli w sytuacji rewolucyjnej rząd zachowuje pełną kontrolę nad wojskiem, żaden transfer władzy nie jest w ogóle prawdopodobny”³¹. Sukces rewolucji uwarunkowany jest zdobyciem władzy nad środkami przymusu, w tym wojskiem i policją. Zasadniczym czynnikiem podczas większości rewolucji jest postawa wojska, jego nastawienie prorządowe bądź prorewolucyjne. Sukces rewolucji jest pewien w przypadku, gdy wojsko wypowiada posłuszeństwo dotychczasowej władzy, opowiadając się za pretendentami do niej.

W teorii Ch. Tilly’ego wyróżnić można siedem zasadniczych etapów rewolucji: (1) stopniowe pojawianie się pretendentów do władzy, przedstawiających swoje postulaty w stosunku do obozu rządowego; (2) wokół postulatów rewolucjonistów skupiają się coraz szersze kręgi ich zwolenników; (3) obóz opozycyjny pozostaje niewrażliwy wobec pojawiających się zastrasznień oraz prób represji ze strony

³⁰ Ch. Tilly, *From Mobilization to Revolution*, Addison-Wesley, Reading, MA 1978, s. 205.

³¹ Tamże, s. 214.

obozu rządowego; (4) rewolucjoniści zdobywają władzę nad segmentem władzy rządowej (region, część administracji); (5) rewolucjoniści oraz obóz rządowy starają się poszerzyć posiadany zakres władzy; (6) obóz opozycyjny wygrywa, przegrywa bądź zostaje dokooptowany do istniejącego; (7) ustanowiony zostaje jednolity ośrodek władzy nad społeczeństwem³².

Teoria Tilly'ego, aczkolwiek wydaje się być precyzyjna w wyjaśnianiu zjawiska rewolucji, niedomaga w aspekcie szczegółowości. Nie można się z niej dowiedzieć, dlaczego poszczególne rządy przyjmują taką, a nie inną postawę. „Tilly nie próbuje wyjaśnić, dlaczego w niektórych przypadkach grupy oponentów mogą zostać zaakceptowane przez państwo, w innych zaś zostają odrzucone”³³.

7. ZASADNICZE BŁĘDY W ANALIZIE TEORII REWOLUCJI

Dzięki socjologicznym teoriom rewolucji poszerzeniu ulega „zdefiniowane pole ignorancji”³⁴. Wciąż pewne prawidłowości nie są jasne, niemniej jednak dalej należy analizować temat, aby poszukiwać prawdy. W pierwszej kolejności, wciąż pozostaje otwarte pytanie o przyczyny wybuchu rewolucji, koincydencja jakich czynników musi nastąpić, aby zjawisko móc określić mianem rewolucji. Wciąż brak przekonującej odpowiedzi na ten temat.

Jako ważne pozostaje pytanie o czynniki mobilizujące apatyczne dotychczas społeczeństwo, skłonne teraz poprzeć rewolucję oraz czynnie zaangażować się w jej przebieg. Czy jest to zasługą przywódców rewolucji, posiadających osobistą charyzmę, czy też poziom frustracji społecznej jest już tak duży, że ludzie wychodzą z założenia, że niewiele mają do stracenia?

Zagadką dla socjologa pozostaje, na ile wcześniejsze rewolucje mają wpływ na te, które dokonują się w późniejszym okresie? Czy rewolucja to zdarzenie jednorazowe, czy też kolejne przewroty układają się w pewien cykl przyczynowo-skutkowy, w obrębie którego można wyśledzić pewne prawidłowości?

Otwartym pozostaje pytanie, jak to dzieje się, że w efekcie rewolucji powstaje coś zupełnie odmiennego od programu, jaki ona zakładała zrealizować? Pytanie to trafnie postawił R. Kapuściński: dlaczego przewrót „burzy, a w końcu może unicestwić ideały, które powołały ją do istnienia?”³⁵.

Last but not least, ze zjawiskiem rewolucji integralnie związana jest nieprzewidywalność. Nigdy nie udało się przewidzieć tego fenomenu. Każda z rewolucji jest zaskoczeniem³⁶. Zwieńczeniem powyższych rozważań niech będzie myśl

³² Por. tamże, s. 216-217.

³³ S. Taylor, *Social Science and Revolutions*, Macmillan, London 1984, s. 146.

³⁴ Por. R.K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Free Press, New York 1968, s. 363.

³⁵ R. Kapuściński, *Revolution*, s. 86.

³⁶ Por. C. Brinton, *Anatomy of Revolution*, s. 66.

P. Sztompki, który zauważa, iż „teoria rewolucji jest niemożliwa, ponieważ gdyby dostarczała przewidywań, zostałyby one z pewnością sfalsyfikowane przez późniejsze wydarzenia; jeżeli nie będzie dostarczała przepowiedni, nie będzie w ogóle teorią”³⁷.

REVOLUTION AS A SYMPTOM OF SOCIAL CHANGE

Summary

Revolution can be considered the most spectacular expression of social change. It arouses general enthusiasm, gives hope, and shapes an often imaginary vision of reality. For centuries, man had not rebelled against anything, and it was only Greek thought that changed that. The popular success of a revolution depends on social mobilization and the realization that it can offer an opportunity for changing the former social situation. Many sociologists claim that the present age could be called a revolution.

Keywords: revolution, social change, society, authorities, rebellion, reform

Nota o Autorze: dr Jacek Janiszewski, zdobył tytuł doktora nauk humanistycznych w zakresie socjologii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W rządzie Hanny Suchockiej mianowany był na kierownika resortu rolnictwa i gospodarki żywnościowej. W latach 1997-1999 został Ministrem Rolnictwa i Rozwoju Wsi w rządzie Jerzego Buzka. Obecnie wykłada na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz w Wyższej Szkole Gospodarki w Bydgoszczy. Przewodniczy także założonej przez siebie Radzie Programowej Stowarzyszenia Integracja i Współpraca.

Słowa kluczowe: rewolucja, zmiany społeczne, społeczeństwo, władza, bunt, reforma

³⁷ P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, s. 296.

KLAUDIA ŚLEDZIŃSKA
UKSW, Warszawa

HIPOKRYZJA I NARRACJA SYMBOLICZNA W POLITYCE

Uznanie współczesnej rzeczywistości politycznej za schyłkową, wieszczenie końca polityki czy – nowej jakościowo, bo narracyjnej – postpolityki, wydaje się wskazywać na kolejny przełomowy moment historii. Jednak właściwie wskazuje jedynie na, zdiagnozowany już szeroko, problem z radzeniem sobie z dynamiką przemian. Po epoce industrialnej opartej na ścisłych danych, która wymusiła myślenie linearne odwołujące się do sprawności technicznych człowieka, następuje epoka organiczna, w której podstawową sprawnością staje się twórcza zdolność łączenia ze sobą faktów w nowy, nieoczekiwany, ale generujący sensy, sposób. Podstawową sprawnością jest także zdolność do refleksji i nadzwyczajna świadomość dokonujących się wokół procesów. Są to kompetencje, których miniony wiek rozwoju technologicznego, właściwie człowieka pozbawił. Stąd doświadczamy tego momentu zagubienia, nieumiejętnego reagowania na zmianę, które dodatkowo potęguje zagubienie. W ciągu ostatnich dwudziestu lat historii Polski wielokrotnie doświadczaliśmy problemów z narracją symboliczną na poziomie państwowym. Nie będąc pewni swojej opowieści, godziliśmy się na to, aby naszą historię reinterpreterowali inni zgodnie ze swoimi potrzebami – w myśl zasady, że kto opanuje przeszłość, z łatwością zawładnie przyszłością¹. Jak zauważa Eryk Mistewicz, propagator marketingu narracyjnego: „Wyzwaniem współczesności stała się zamiana informacji w wiedzę. Wyzwaniem, do którego nie przygotowuje ani system kształcenia, ani media, same pogubione w świecie szybkich zmian. Rewolucja XXI wieku nie przebiega w informacji, ale w komunikacji”².

1. NOWA CZY STARA NARRACJA

Okazuje się, że istotnie czasy wymagają nowych narracji, ale sama narracja, a więc tworzenie i opowiadanie historii i mitów, nie jest w polityce niczym no-

¹ Por. E. Mistewicz, *Marketing narracyjny. Jak budować historie, które się sprzedają*, HELION, Gliwice 2011, s. 197.

² Tamże, s. 18.

wym. Głosząc konieczność opowiadania „tu i teraz” historii o sobie, o partii, o regionie, o świecie, zagubiliśmy ciągłość na poziomie metateoretycznym. Zaabsorbowani nagłą zmianą przestaliśmy łączyć przeszłość z przyszłością, ponieważ w ogromnej dynamice terażniejszości przeszłość stała się nieważna, a przyszłość jeszcze bardziej niewiadoma. To właśnie szeroka, wręcz metateoretyczna perspektywa daje szansę takiego łączenia doświadczeń, które nada im kształt płynnego przejścia, stanie się naturalną i jakże potrzebną narracją między minionym a nadchodzącym. Warto więc dostrzec w tej szerokiej perspektywie, że tak naprawdę współczesna polityka nie kończy się, a wraca do swoich korzeni.

Polityczna organizacja przestrzeni publicznej zawsze wymagała i wymaga używania odpowiednich narzędzi. Od swych starożytnych początków polityka korzystała z różnego rodzaju narracji, najczęściej mitycznych i symbolicznych, a politycy jako aktorzy w politycznej grze przywdziewali stosowne maski. To naturalne środowisko polityczne. Słowa „hipokryta”, „hipokryzja”, w swym współczesnym, negatywnie wartościującym znaczeniu, dość często pojawiają się w komentarzach politycznych, natomiast mechanizmy kształtujące działania polityczne trwale kojarzone są z manipulacją, kłamstwem czy obłudą. Polityka zamiast (jak w swym modelu idealnym) konstytuować i troszczyć się o dobro wspólne, przekształcała się w sztukę (technikę) zdobywania i utrzymania władzy. Biegłość zaś w tej sztuce ma polegać na kamuflowaniu jej podstawowego celu, czyli przedstawianiu własnego dobra – rozumianego jako utrzymanie się przy władzy – jako dobra wspólnego. W ten sposób *techne politiké* utożsamiona została z hipokryzją i kłamstwem. Takie negatywne pojmowanie *techne politiké* próbuje się neutralizować, głównie poprzez rehabilitację samego pojęcia techniki, wskazując m.in. na jej komunikacyjne czy marketingowe możliwości³. Problem więc kształtowania narracji symbolicznej polega na takim opowiedzeniu osobistej historii, aby odbiorcy (wyborcy) chcieli pomóc politykowi w realizacji jego celów w przeświadczeniu, że te cele są tożsame z ich dobrem osobistym, które współcześnie ma większą moc oddziaływania niż, do niedawna, dobro wspólne. W tak spersonalizowanym modelu polityki właściwie chodzi o wpisanie historii życia polityka w historię życia jego wyborców. O ich szczególne emocjonalne utożsamienie.

2. HIPOKRYZJA CZY AKTORSTWO

Ten rodzaj racjonalności politycznej często naturalnie bywa konfrontowany z hipokryzją czy z koniecznością zakładania masek. Jak zauważał Niccolò Machiavelli, konieczne jest umieć dobrze upiększać naturę oraz być dobrym kłamcą

³ Por. B.A. Markiewicz, *Co to znaczy być politykiem zawodowym?*, w: *Etyka i polityka*, red. E.M. Marciniak, T. Mołdawa, K.A. Wojtaszczyk, ASPRA-JR, Warszawa 2001, s. 18.

i obłudnikiem, ponieważ ludzie są tak prości i tak naginają się do chwilowych konieczności, że ten, kto oszukuje, zawsze znajdzie takiego, który da się oszukać. Nie jest więc konieczne posiadanie zalet, ale jest potrzebne, aby wydawało się, że się je posiada⁴. Częste porównania polityków do aktorów, zaś przestrzeni ich działalności zawodowej do sceny (w skrajnych przypadkach dla podkreślenia silnie pejoratywnego znaczenia – areny) nie są bezzasadne. W rzeczywistości otaczającej Sokratesa, *polis* i cała dziedzina polityki stanowiły stworzoną przez człowieka przestrzeń zjawisk, w której ludzkie uczynki i słowa były wystawione na widok publiczny (co miało weryfikować ich realność i oceniać wartość), w związku z tym mogło się tam pojawiać coś takiego jak zdrada, kłamstwo i oszustwo. Działo się tak wówczas, gdy ludzie, zamiast się ukazywać i odsłaniać, tworzyli fantomy i zjawy, by z ich pomocą oszukać innych obywateli. Te zamierzone iluzje, mityczne narracje, przesłaniały prawdziwe zjawiska.

Jednakże hipokryzja nie jest zwykłym oszustwem, a obłuda hipokryty to nie to samo, co dwulicowość kłamcy. Jak bowiem wskazuje samo słowo – po grecku oznaczające aktora – *hypokritēs*, czyli pozorujący cnotę, odgrywa swą rolę tak samo konsekwentnie, jak aktor w sztuce, który również musi identyfikować się z odtwarzaną postacią, jeśli chce ją uczynić sugestywną. Toteż obłuda hipokryty zwraca się przeciwko niemu samemu i hipokryta pada ofiarą własnego udawania, podobnie jak ci, których zamierzał wprowadzić w błąd. Z psychologicznego punktu widzenia można by powiedzieć, że hipokryta jest zbyt ambitny. Chce bowiem przekonać o swej cnotliwości nie tylko innych ludzi, ale i samego siebie. W sytuacji skrajnie odrealnionych wizji świata usuwa się jedyne źródło cnoty: prawdę o sobie, swoje własne, niekłamliwe „ja”, z którego mogłyby brać początek prawdziwe zjawiska i sensowne narracje⁵. Hipokryzją nie jest więc samo maskowanie swoich przekonań i uczuć, bowiem istotną rolę odgrywa tu intencja ukazania się w korzystnym świetle, by na tym coś zyskać⁶.

Hipokryta udaje, że jest odtwarzaną przez siebie postacią i kiedy wchodzi w grę ze społeczeństwem, nie ma tu już żadnego aktorstwa. Innymi słowy, tym, co czyni hipokrytę tak bardzo odrażającym, jest fakt, że pozuje on nie tylko na szczerość, lecz i na naturalność. Hipokryzja, czyli obłuda, dwulicowość, nieszczerłość pojawia się w polu semantycznym „udawania” wśród takich pojęć, jak: „fingowanie”, czyli zmyślanie, fałszowanie, pozorowanie, symulacja czy „imitowanie”, czyli naśladowanie, podrabianie czegoś, branie wzoru z kogoś lub czegoś, a także „poza”, czyli nienaturalna maniera, sztuczna postawa, przesada w zachowaniu oraz „maskowanie”, czyli ukrywanie, zasłanianie cech sobie właściwych, zastępowanie ich cechami postulowanymi czy „mistyfikacja”, czyli wprowadze-

⁴ Por. N. Machiavelli, *Książę*, tłum. W. Rzymowski, Alfa, Warszawa 1993, s. 68-69.

⁵ Por. H. Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 126.

⁶ Por. M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, PWN, Warszawa 1970, s. 121.

nie w błąd, zwodzenie kogoś przez nadanie np. wypowiedzi pozorów prawdy⁷. Tym zaś, co czyni hipokrytę tak niebezpiecznym na zewnątrz reprezentowanego przezeń, zdegenerowanego społeczeństwa, jest instynktowna zdolność do zakładania każdej maski w teatrze politycznym, umiejętność przyjmowania każdej roli spośród *dramatis personae*. Tyle tylko, że maski swej hipokryta nie używa, jak nakazują reguły gry politycznej, jako instrumentu do głoszenia prawdy, lecz – wręcz przeciwnie – jako narzędzia oszustwa⁸.

Seneka zwracał uwagę, że życie większości ludzi jest zakłamanie i obrachowane na poklask uznania. Dostrzegał on w tym źródło troski i niepokoju, jeśli postępuje się z taką obłudą, że nikomu nie odsłania się szczerze prawdziwego oblicza. „Jakąż udrękę musi sprawiać wieczne czuwanie nad sobą i nieustanna obawa, żeby się nie dać przypadkiem zaskoczyć w innej roli, niż jaką z reguły odgrywamy! I nigdy nie opuszcza nas tego rodzaju troska, (...) że każde czyjeś spojrzenie jest przenikaniem naszego wnętrza, tym bardziej, że i tak zachodzi mnóstwo przypadków, które nas, wbrew naszej woli, ukazują w prawdziwym świetle, a jeśli nawet takie dozorowanie siebie przyniesie upragnione wyniki, to jednak, jaką przyjemność i spokój mogą mieć ludzie, którzy swe życie wieczne prowadzą pod maską?”⁹. Współcześnie tego rodzaju napięcie etyczne rozmywa się często w medialnym szumie i właściwie, ostatecznie, w społecznym przyzwoleniu na korzystanie z masek.

Dla Blaise Pascala maska to stygmat „życia urojonego”. „Nie zadowolamy się życiem, jakie mamy w sobie i we własnej naszej istocie; chcemy żyć w pojęciu drugich życiem urojonym i silimy się dlatego na pokaz. Pracujemy bez ustanku nad tym, aby upiększyć i zachować nasze istnienie urojone, a zaniedbujemy prawdziwe”¹⁰. Pod maską ukrywamy twarz. Istnieje więc coś, co stanowi fundament, co nie poddaje się władzy iluzji. Jest to jednak rzeczywistość zdyskredytowana. Specyfiką działania politycznego wyraża wszechobecność maski; reżim twarzy nie odgrywa żadnej istotnej roli¹¹. B. Pascal pisał: „Życie ludzkie jest jeno nieustanną złudą; ludzie oszukują się wzajem i karmią pochlebstwami. Nikt w naszej przytomności nie mówi o nas tak, jak poza oczami. Związki ludzi opierają się jedynie na tym wzajemnym oszukaństwie. (...) Człowiek jest tedy jeno maską, jeno kłamstwem i obłudą; i w sobie i wobec drugich. Nie chce, aby mu mówiono prawdę, stara się jej nie mówić innym”¹².

⁷ Por. E.M. Marciniak, *O udawaniu w polityce*, w: *Etyka i polityka...*, s. 208.

⁸ Por. H. Arendt, *O rewolucji...*, s. 131.

⁹ L.A. Seneka, *O pokoju ducha*, w: tenże, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, IW PAX, Warszawa 1998, s. 583.

¹⁰ B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński, IW PAX, Warszawa 1997, s. 81.

¹¹ Por. S. Filipowicz, *Twarz i maska*, Znak, Kraków 1998, s. 30.

¹² B. Pascal, *Myśli...*, s. 78.

3. SYMBOLE W POLITYCE

Maska postrzegana jest jako prototyp twarzy – znak symboliczny umożliwiający identyfikację. Jako znak tożsamości maska, podobnie jak twarz, jest w istocie antropologicznym imperatywem – określa sposób istnienia. Problem antropologicznego imperatywu musi rozwiązać każda kultura. Podstawowym warunkiem bezpiecznego trwania jest zdefiniowanie dopuszczalnych sposobów działania. Każda kultura musi odwoływać się do pewnych niepodważalnych zasad, każda musi zaoferować pewne symbole i wzorce postępowania. Społeczne tworzenie rzeczywistości dokonuje się właśnie dzięki artykulacji takich wzorców. Kulturze potrzebny jest symbol, totem, który stanowi nadrzędny znak tożsamości. Maską jest jednym z emblematów rzeczywistości totemicznej¹³. Instynkt sceny jest ostatecznie jednym z najważniejszych instynktów politycznych. Każda władza ma własny repertuar, każda coś przedstawia. Każda musi zainscenizować narodziny ładu, zaproponować pewien obraz świata, sprawić, by lud go polubił¹⁴.

W tak kształtowanym obrazie świata symbole są jednym z najistotniejszych elementów więzi społecznej. Widać to wyraźnie w sytuacji płynności ról i zdarzeń, w przełomowych momentach historii. Ludzie odnajdują swe miejsce w przestrzeni społecznej dzięki symbolom, które stwarzają płaszczyznę identyfikacji. Symbol kodyfikuje tożsamość grupy, jego pojawienie się oznacza przekroczenie progu dojrzałości. Symbol stanowi demonstrację odrębności¹⁵. Symbolem jest maska, ale jest nim również narracja mityczna. Jest to symbol wyższego rzędu, konstytuujący się poprzez nawarstwienie sensu symboli prostych. Ma wszakże tę samą charakterystyczną strukturę; znaczenia dosłowne przenoszą w sferę znaczeń ukrytych, głębokich, ujawniających prawdy ostateczne. Mit umożliwia przenikanie poza granice zdarzeń empirycznych, umożliwia drażnienie ich sensu¹⁶. Symbole rodzą się na płaszczyźnie określonych mitów i umierają wraz z nimi. Symbol zachowuje swoją żywotność tak długo, jak długo nie podlega presji analiz. Symbol żywotny to symbol akceptowany bezrefleksyjnie, symbol ustanawiający znaczenia w sposób apodyktyczny¹⁷.

Symbolika, według klasyfikacji zaproponowanej przez Philippe Brauda, występuje na scenie politycznej w pięciu różnych kategoriach. Po pierwsze, w kategorii mitów. Dzięki ich wieloznaczności oraz pierwotnej funkcji znajdują się one na samym szczycie procesu symbolizacji. Mity dotyczące pochodzenia (gru-

¹³ Por. S. Filipowicz, *Twarz i...*, s. 54-55.

¹⁴ Por. tenże, *Mit i spektakl władzy*, PWN, Warszawa 1988, s. 228.

¹⁵ Por. tamże, s. 171.

¹⁶ Por. tamże, s. 173.

¹⁷ Por. tamże, s. 189.

py), prawomocności (rządzących), tożsamości (jednostek i klas) mają za zadanie uzupełnić niepokojące braki wiedzy bądź nie dopuścić do natrętnych i destabilizujących badań. Po drugie, w kategorii wartości. Można je zdefiniować jako marzenia pobudzające emocje, mające na celu usprawiedliwienie lub oskarżenie postaw, opinii i zachowań. Wartości (wolność, sprawiedliwość, równość, solidarność itp.) pozwalają na uspokajające zakotwiczenie się ocen w ogólnym porządku; przekazują też pojęcia pierwotne, dzięki którym zrozumienie nowego, nieprzewidzianego czy nieznanego może być opanowane zarówno z punktu widzenia intelektualnego, jak i pod względem oceny moralnej i politycznej. Przywiązanie do wartości uspokaja podmiot co do własnej osoby, jednakże nie przesądza w niczym o jego zachowaniu. Po trzecie, w kategorii gier i obrazów. Wszelka relacja między jednostkami stanowi pewien rodzaj dramaturgii, czyli reżyserii prezentacji własnej osoby, uwarunkowanej konkretną sytuacją. Dzieje się podobnie w dziedzinie komunikacji społecznej i politycznej. Układy symboliczne w formie opowiadanych historii czy swoistej narracji występują w sposób ciągły wokół aktorów, szczególnie tych, którzy są najbardziej obecni w środkach masowego przekazu. Partie polityczne, wybrani politycy, kandydaci nie mogą ignorować problemu swojego obrazu, to jest tego, co daje się odczuć w stosunku do nich na podstawie wrażenia, jakie robią na scenie politycznej i to w dwóch, głęboko na siebie zachodzących sferach – poznawczej i emocjonalnej. Po czwarte, w kategorii pewnego rodzaju liturgii. Ceremonie i rytuały odgrywają ważną rolę w procesach politycznych: od oficjalnych obchodów po zjazdy partii, od wymogów protokolarnych do praktyk nie do pominięcia przez kandydatów w kampanii wyborczej. Ceremonie i rytuały organizowane są bądź na pokaz, bądź w wyniku nieuniknionej powtarzalności, co – przez analogię – może przywoływać na myśl dwa główne stany psychoafektywne: histeryczny i obsesyjny. Po piąte, w kategorii przedmiotów materialnych, które mogą być również wykorzystane w sposób symboliczny. Pomniki, posągi, emblematy są obecne i kształtują wyobraźnię polityczną narodów¹⁸.

Przedstawiony porządek symboliczny pozwala zrozumieć, jak wielką rolę odgrywają emocje w życiu politycznym i w politycznej narracji. To rozumienie obraca się wokół dwóch biegunów: istniejącego już kodu społecznego, zapewniającego ogólną orientację w regułach instytucjonalnych języka i kultury politycznej, oraz odnośników ideologicznych i specyfiki ekspresji w danej sytuacji, pewnej oscylacji wokół tego kodu. W tej oscylacji wskaźniki językowe możliwe są do wychwycenia i określają odrębności istniejące w konkretnych sytuacjach komunikacji międzyludzkiej. Najczęściej wynikają one z interakcji pragnień mówcy oraz przypuszczalnych chęci odbiorców – wyraźnych lub podświadomych, uzasadnionych lub odrzuconych, zbieżnych lub konfliktowych¹⁹. Uzasadnianie sym-

¹⁸ Por. P. Braud, *Rozkosze demokracji*, tłum. A. Matusiak, PWN, Warszawa 1995, s. 17-20.

¹⁹ Por. tamże, s. 20.

bolu jedynie jego odkrywczą mocą jest niczym innym jak spotęgowaniem świadomości siebie, zwykłym poszerzeniem zasięgu refleksji, podczas gdy wiedza pouczana przez symbol ma za cel jakościową przemianę świadomości refleksyjnej. W gruncie rzeczy każdy symbol jest w końcu jakimś przejawem więzi człowieka z *sacrum*²⁰.

4. NARRACJA SYMBOLICZNA HIPOKRYTY

Uczestnictwo we wspólnocie narodowej nie pochłania i nie wyczerpuje całego człowieka, który w różnej mierze i w różnym stopniu identyfikuje się (także symbolicznie) z wieloma społecznościami i grupami. Niektóre z nich mają charakter wspólnot wielostronnych, powiązanych autotelicznym stosunkiem do wspólnych wartości, inne są tylko selektywnymi związkami opartymi na interesie zbiorowym, a niektóre z nich mogą mieć charakter mieszany: instrumentalno-autoteliczny²¹. W kształtowaniu wspólnot politycznych odgrywają rolę dwa podstawowe typy kategorii: stosowane do projektowania tożsamości własnej i swego stronnictwa czy ideologii oraz używane do tworzenia wizerunków ogólniejszych wartości i instytucji, przede wszystkim projektów narodu, społeczeństwa i państwa²². W celu symbolicznego opanowania dynamiki świata oraz przeciwdziałania zanikaniu bezpośrednich tożsamości, usiłuje się tworzyć nowe dające ochronę i bezpieczeństwo wyobrażenia, z którymi jednostki mogłyby się bez trudu utożsamiać, aby odnaleźć sens przynależności. Nie mogąc zaprezentować się w całej swej niepowtarzalności lub też nie mając możliwości przyłączenia się do realnie istniejących grup, chęć posiadania trwałych punktów odniesienia wyrażają często w formie silnej pozytywnej identyfikacji z jakąś wielką, czasem symboliczną czy wręcz wirtualną, społeczną całością²³.

Jak zauważa Mirosław Karwat, cechą charakterystyczną hipokryzji jest niezwykle duże natężenie zachowań rytualistycznych: podkreślanie w słowach, gestach rzekomego przywiązania do pewnych wartości, zasad, manifestowanie rygoryzmu – zarówno w stosunku do siebie (pozowanie na świętość, męczeństwo, bohaterstwo, fanatyczne umiłowanie czegoś tam itp.), jak i wobec innych (postawa strażnika, kontrolera, egzekutora – tzn. moralizatora, uświadamiacza, inkwizytora). Pod pozorem czczenia i egzekwowania nadrzędnych wartości, dobra wspólnego uświęca się własną wygodą, korzyść, chęć dominacji – a więc partykularny interes. Pod pozorem niewzruszoności przemyca się wybiórcze zachowa-

²⁰ Por. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, IW PAX, Warszawa 1986, s. 336.

²¹ Por. A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, PWN, Warszawa 1996, s. 103.

²² Por. J. Kurczewska, *Patriotyzm(y) polskich polityków. Z badań nad świadomością liderów partyjnych lat dziewięćdziesiątych*, IFiS PAN, Warszawa 2002, s. 36.

²³ Por. P. Rosanvallon, *Tożsamość i reprezentacja*, Res Publica Nowa 120(1998)9, s. 18-19.

nia interesowne. Pod pozorem obrony dobra wspólnego danej całości tłumi się kontrolę i krytykę własnego postępowania, próbuje się stworzyć wrażenie, że jakiegoś problemu nie ma. Nieustanne zapotrzebowanie na hipokryzję w ogóle bierze się stąd, że w życiu każdego człowieka raz po raz powstaje potrójny konflikt: między wartościami a interesami, między zasadami a własną korzyścią i wygodą, między dobrem wspólnym (interese publicznym) a partykularnym. To naraża na rozbieżność między słowem czy rytuałem a czynem, praktyką, która mogłaby być niebezpiecznie widoczna dla innych²⁴.

Polityce niejako z natury towarzyszy niemal powszechny brak zaufania, a co najwyżej zasada ograniczonego i wybiórczego zaufania jedynie w pewnych sprawach; a związane z tym poczucie partykularnego zagrożenia jest równie silne, jak obawa, by nie okazać się jedynym (ostatnim) naiwnym. Rezultatem takiej atmosfery jest swoista licytacja: kto kogo lepiej przechytry lub zdradzi, zachowując jednak przy tym – proporcjonalnie do większej przebiegłości, nierzetelności, nieszczerości – większy rygorizm, niewinną lub pryncypialną minę, mentorski ton strażnika wartości. Oznacza to manipulację własną tożsamością na użytek innych: udawanie kogoś, kim się nie jest, lub udawanie, że nie jest się tym, kim się naprawdę jest (czyli symulację lub maskowanie). Może to odnosić się zarówno do przedstawiania swych intencji i interesów, swego uczestnictwa w konkretnych sprawach i sytuacjach, jak i do kreowania wizerunku jako takiego. Ta manipulacja obrazem własnych dążeń i czynów jest zawsze interesowna.

W teatrze politycznym spotykają się maski, rekwizyty, symbole, aktorzy i różnorodny scenariusze. Do odegrania jest prawda i kłamstwo, a właściwie rodzaj napięcia między prawdą a kłamstwem. Powodzenie spektaklu zależy od reżyserii i sprawności narracji. W roli głównej zręczny mistyfikador, który, przybierając odpowiednie pozy, zakładając maski, stara się ukryć właściwe znaczenie pod pozorem prawdy. Sama prawda często wymaga odwagi i dużo większej sprawności w opowiedzeniu jej przy pomocy symboli niż kłamstwo. Ponadto, we współczesnej kulturze medialnej polityka traktowana jest jako domena pragmatyczno-proceduralna, w której dominujące kryterium stanowi skuteczność/nieskuteczność w aspekcie zgodności/niezgodności z procedurami, co pociąga za sobą deprecjację prawdy i prawdopodobności oraz osłabienie negatywnego wartościowania samego aktu kłamstwa²⁵. W takim środowisku hipokryzja staje się postawą wręcz pożądaną i właściwie najlepiej odpowiadającą na trudności adaptacyjne wobec zmiany społecznej. Hipokryzja jest tu formą kreatywności, odpowiedniego do

²⁴ Por. M. Karwat, *Polityka jako festiwal hipokryzji*, w: *Metafory polityki*, red. B. Kaczmarek, t. 2, Dom Wydawniczy ELIPSA, Warszawa 2003, s. 291-316.

²⁵ Por. W. Chudy, *Kłamstwo jako metoda. Esej o społeczeństwie i kłamstwie – 2*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007, s. 264.

sytuacji doboru masek i kostiumów. Jest prostą odpowiedzią na sytuację, w której nie można się zdefiniować, nie można opowiedzieć sensownej historii, ale można udawać, że się definiuje i że się opowiada.

PODSUMOWANIE

Życie polityczne, wszędzie tam, gdzie jest nowoczesne, nieustannie unieważnia własne wzorce – pisała Hannah Arendt²⁶ – istnieje więc konieczność ciągłej identyfikacji tych zmieniających się wzorców. Jest to szczególnie istotne, aby dostrzec samą ich zmienność i aby polityka była odpowiedzią na zmianę, a nie rodzajem rezygnacji. To, co niewątpliwie odróżnia współczesną politykę od tej sprzed wieków to niezwykle dynamiczna zmiana cywilizacyjna, którą również politycznie trzeba zagospodarować. Jednak celowa narracja symboliczna wymaga głębokiej refleksji i świadomości zachodzących procesów, a wyrazistość celów, symboli, refleksyjność i świadomość uległy, u schyłku XX wieku, dodatkowemu rozmyciu w nurcie postmodernistycznym. Postmodernizm miał być sposobem radzenia sobie ze zmiennością, a ostatecznie tylko spotęgował zagubienie człowieka. Dlatego narracje symboliczne różnią się od tych sprzed wieków nierozpoznaniami znaczeń i sensów zachodzących przemian. Trudno odnaleźć wyraziste symbole, odczytać sens czy prawdę ostateczną w dynamicznie zmieniającej się terażniejszości. Stąd hipokryzja staje się sprawnym narzędziem, bo dodatkowo pozwala stworzyć iluzję zakorzenienia w świecie. Iluzję trwania w rzeczywistości niezmiennej, stabilnej, nie budzącej lęku, a więc własnej. Ostatecznie okazuje się ona rzeczywistością już nieistniejącą, która bezpowrotnie przeminęła, a w nowej nie potrafimy lub nie chcemy się odnaleźć – w kwestii podkreślania samej dynamiki przemian postmodernizm wiele nas nauczył.

Jednak nawet polityczna tożsamość „hipokrytyczna” powinna opierać się na definiowalnych fundamentach. Sprawne okłamywanie wymaga przecież uprzedniego poznania prawdy. Narracja symboliczna nie może zatrzymywać się na krótkich wycinkach czasu, ale musi starać się odpowiadać na wyzwania współczesności z poziomu metateoretycznego, w szerokiej perspektywie poznawczej łączyć przeszłość z przyszłością, odczytując znaki czasu, nadając znaczenie zachodzącym zmianom, wprowadzając niezbędny porządek epistemologiczny niezależnie od nieobliczalności stosowanych w działaniach politycznych narzędzi.

²⁶ Por. H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, tłum. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007, s. 72.

HYPOCRISY AND SYMBOLIC NARRATION IN POLITICS

Summary

Modern civilization changes point to the necessity of redefining basic mechanisms which shape the public sphere. Usually, the first tendency to solve definition problems is to announce an end. Thus, we have seen the end of history, the end of man, and now also the end of politics. However, there cannot disappear the sphere of *praxis*, which includes politics. Neither will disappear the necessity of ordering and organizing the public sphere, for which politics is responsible. It is necessary, however, to find new models for political action. We have a new model of government, a new model of society, a new model of communication, and thus also a new model of symbolic narration and playing the role of a hypocritical politician. Reflection on the changing reality serves to determine the nature of changes. This contributes to shaping the necessary political tools and identifying new political rationality, which nonetheless does not give up its well-trying models. The article is a preliminary attempt to show the necessity of considering the present time in broad meta-theoretical contexts, and of combining past and present experiences.

Keywords: symbolic narration, politics, hypocrisy, social change

Nota o Autorze: dr Klaudia Śledzińska, adiunkt w Katedrze Socjologii Pracy i Organizacji w Instytucie Socjologii na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie. Członek Polskiego Towarzystwa Etycznego oraz Komisji ds. Kodeksu Etyki Socjologa Polskiego Towarzystwa Socjologicznego. Zainteresowania badawcze: redefinicja doświadczeń i zjawisk społecznych w przestrzeni *praxis* w kontekście zmiany społecznej i dynamiki procesów społecznych, socjologia polityki, filozofia i etyka społeczna, etyka aktywności zawodowej.

Słowa kluczowe: narracja symboliczna, polityka, hipokryzja, zmiana społeczna

MAŁGORZATA TOMKIEWICZ
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

OBRAZA UCZUĆ RELIGIJNYCH KATOLIKA W POLSCE – CZY TO MOŻLIWE?

WSTĘP

Prawo do wolności sumienia i wyznania, w tym prawo do ochrony uczuć religijnych, należy do jednego z podstawowych praw człowieka. Występuje ono w standardach międzynarodowych oraz w aksjologii ustawodawstw wielu demokratycznych państw europejskich, np. w Konstytucji włoskiej oraz orzecznictwie włoskiego Sądu Konstytucyjnego, w szwajcarskim Kodeksie karnym z 1937 r., austriackiej ustawie karnej z 1974 r. czy niemieckim prawie karnym, w wersji z 1969 r.¹. Na płaszczyźnie międzynarodowej ochrona ta zawarta jest w postanowieniach m.in. Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych², w Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności³, a także w uchwalonej 21 listopada 1981 r. przez Zgromadzenie Ogólne ONZ Deklaracji o eliminacji wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji z powodu religii lub przekonań.

W polskim porządku prawnym wolność sumienia i wyznania również jest dobrem szczególnym, podlegającym ochronie ustawowej. Ochrona ta *expressis verbis* wyrażona została w art. 53 w Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r.⁴, gwarantowana jest przepisami ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania⁵ oraz przepisami ustawy z dnia 6 sierpnia 1997 r. Kodeks

¹ Por. M. Makarska, *Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania*, Lublin 2005, s. 171.

² Dz. U. z 1977, Nr 38, poz. 167.

³ Dz. U. z 1993, Nr 61, poz. 284.

⁴ Dz. U. z 1997, Nr 78, poz. 483. Art. 53 tej ustawy zasadniczej mówi o wolności religii obejmującej m.in. wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie oraz posiadanie świątyń i innych miejsc kultu.

⁵ Por. Dz. U. z 2000, Nr 26, poz. 319.

karny⁶. Reguł chroniących wolność sumienia i wyznania dopatrzeć się można również i w innych rozwiązaniach ustawodawczych, w tym w brzmieniu art. 23 ustawy z dnia 23 kwietnia 1964 Kodeks cywilny⁷. Na konieczność ustawowej ochrony uczuć religijnych zwracał uwagę także Trybunał Konstytucyjny. W uzasadnieniu uchwały m.in. z 2 marca 1992 r., odnosząc się do art. 18 ust. 2 ustawy o radiofonii i telewizji Trybunał wskazał, iż prawo do poszanowania uczuć religijnych, będąc prawem i wolnością konstytucyjną, należy do dóbr osobistych szczególnego rodzaju⁸.

Ochronie prawnokarnej ustawodawca polski poświęcił obecnie trzy przepisy rozdziału XXIV Kodeksu karnego („Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania”), penalizując dyskryminację religijną (art. 194 k.k.), naruszenie prawa do publicznego wykonywania kultu religijnego (art. 195 k.k.) oraz naruszenie prawa do ochrony uczuć, miejsc i obrzędów religijnych (art. 196 k.k.). Karno-prawna ochrona uczuć religijnych nie jest w polskim prawie normą współczesną, lecz stanowi ewolucyjną ciągłość norm sięgających polskiego prawa karnego okresu międzywojennego. Stypizowane w obecnym art. 196 k.k. przestępstwo obrazy uczuć religijnych czerpie swój rodowód z art. 173 Kodeksu karnego z 1932 r.⁹, art. 5 dekretu z 5 sierpnia 1949 r.¹⁰ o ochronie wolności sumienia i wyznania oraz art. 198 Kodeksu karnego z 1969 r.¹¹.

Zważywszy na rangę wskazanych wyżej zasad i przepisów, nie sposób nie zadać pytania, czy normy te chronią wartości, dla obrony których zostały ustanowione? A jeśli tak, to w jakim stopniu? Czy ochrona uczuć religijnych w Polsce jest rzeczywistością czy jedynie formalno-prawną iluzją? Pytania powyższe wydają się być uzasadnione, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, iż po 1989 r., a zatem w obecnie obowiązującym stanie prawnym, ukształtowanym już w państwie demokratycznym, akty godzące w uczucia religijne nie zniknęły z przestrzeni publicznej. Co więcej, zdają się wręcz przybierać na sile i rozgłosie, jednakże osoby dopuszczające się tego rodzaju zachowań bądź to nie ponoszą żadnej odpowiedzialności karnej, bądź też postępowania przeciwko nim trwają latami. Wskazać

⁶ Por. Dz. U. z 1997, Nr 88, poz. 553, z późn. zm; dalej jako k.k.

⁷ Pogląd ten wyrażony został m.in. w wyroku Sądu Najwyższego z 6.04.2004 w sprawie I CK 484/03, Orzecznictwo Sądu Najwyższego (2005)4, poz. 69.

⁸ Uchwała Trybunału Konstytucyjnego W 3/93, w: T. Jasudowicz, *Wolność Religii. Wybór materiałów. Dokumenty. Orzecznictwo*, Toruń 2001, s. 166-167.

⁹ Dz. U. z 1932, Nr 60 poz. 571. Art. 173 tej ustawy brzmiał: „Kto publicznie lży lub wyszydza uznane prawnie wyznanie lub związek religijny, jego dogmaty, wierzenia lub obrzędy, albo znieważa przedmiot jego czci religijnej lub miejsce przeznaczone do wykonywania jego obrzędów religijnych, podlega karze więzienia do lat 3”.

¹⁰ Dz. U. z 1949, Nr 45, poz. 334. Art. 5 tego dekretu brzmiał: „Kto obraża uczucia religijne, znieważając publicznie przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do wykonywania obrzędów religijnych, podlega karze więzienia do lat 5”.

¹¹ Por. Dz. U. z 1969, Nr 13 poz. 94.

tu można chociażby na sprawę dotyczącą opublikowanego w 1993 r. przez pismo „Poznaniak” rysunku *Madonna z posłem Jurkiem na rękę*, na sprawę zamieszczonego na okładce magazynu „Wprost” w 1994 r. wizerunku Matki Boskiej w masce przeciwigazowej trzymającej na rękę Jezusa w takiej samej masce przeciwigazowej, na sprawę ekspozycji Doroty N., która w swojej instalacji *Pasja* wystawianej w galerii w 2001/2002 r. w centralnym miejscu metalowego krzyża umieściła zdjęcie męskich genitaliów, na sprawę koncertu grupy deathmetalowej Behemoth w 2007 r., w trakcie którego wokalista Adam D. podarł Biblię, czy też na sprawę wydarzeń z Krakowskiego Przedmieścia w 2010 r., w trakcie których kilkoro demonstrantów przyniosło krzyż zrobiony z puszek po piwie.

W pierwszym i drugim przypadku postępowanie zostało umorzone na etapie postępowania przygotowawczego, Dorota N. po dziewięciu latach procesu została ostatecznie uniewinniona, sprawa Adama D. od 2007 r. toczy się nadal, zaś sprawa związana z krzyżem z puszek po piwie od roku nie wyszła jeszcze z fazy prokuratorskiej.

Omawiana regulacja prawna nie statuuje hegemonii żadnej z religii i w równym stopniu odnosi się do uczuć religijnych wyznawców każdej z religii występujących w Polsce. Biorąc jednakże pod uwagę fakt, iż przeważająca większość¹² obywateli polskich deklaruje swą przynależność do Kościoła katolickiego, podejmując próbę odpowiedzi na postawione wyżej pytania, za punkt odniesienia w niniejszych rozważaniach przyjęto uczucia religijne katolików.

1. ISTOTA PRZESTĘPSTWA OBRAZY UCZUĆ RELIGIJNYCH

Art. 196 k.k. stanowi, iż „kto obraża uczucia religijne innych osób, znieważając publicznie przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat dwóch”¹³. Przestępstwo to należy do przestępstw materialnych, tzn. dla jego bytu wymagane jest wystąpienie skutku w postaci obrażenia uczuć religijnych innych osób. Czynność wykonawcza tego występku polega na takich zachowaniach sprawcy (wyrażonych w każdy sposób tj. gestem, werbalnie, pisemnie, rysunkowo, itd.), które odbierane są przez członków danej wspólnoty religijnej za poniżające lub obelżywe dla przedmiotu tych uczuć, przy czym poniżający lub obelżywy charakter owych zachowań należy oceniać na podstawie kryteriów obiektywnych.

¹² Według danych Głównego Urzędu Statystycznego, do Kościoła katolickiego w Polsce należy 33,7 mln osób (liczba ochrzczonych), co stanowi 88,4% ludności Polski (38,2 mln osób), dane za: *Mały Rocznik Statystyczny RP 2010*.

¹³ Obecnie obowiązujące brzmienie art. 196 k.k. jest wiernym powtórzeniem art. 198 Kodeksu karnego z 1969 r.

Warunkiem penalizacji obrazy uczuć religijnych jest działanie publiczne, przy czym działanie to ma odnosić się do przedmiotu czci religijnej i miejsca przeznaczonego do publicznego wykonywania obrzędów religijnych. Krytyka dogmatów i założeń poszczególnych religii – o ile nie przybierze postaci znieważenia przedmiotów czci religijnej lub miejsca przeznaczonego do wykonywania obrzędów religijnych – nie stanowi przestępstwa z art. 196 k.k.

Przedmiotem czci religijnej jest każdy przedmiot uznany za taki przez wyznawców danej religii. W religii katolickiej przedmiotem kultu religijnego są w szczególności: krzyż, relikwie, szkaplerz, wizerunek Jezusa, Matki Boskiej i świętych, Biblia, a także przedmioty służące do uprawiania kultu, jak np. różaniec, hostia, przedmioty liturgiczne. Miejscami przeznaczonymi do publicznego wykonywania obrzędów religijnych są natomiast te miejsca, które w sposób szczególny (trwale lub czasowo) przystosowano do sprawowania kultu lub aktów religijnych w obecności innych osób. Należą do nich kościoły, kaplice, domy modlitwy, cmentarze, publicznie wystawione ołtarze, a także ulice i place, na których publicznie wykonywane są obrzędy religijne, np. w czasie przeprowadzania procesji w święto Bożego Ciała.

Przestępstwo obrazy uczuć religijnych należy do grupy przestępstw powszechnych, tzn. jego podmiotem może być każdy człowiek zdolny do ponoszenia odpowiedzialności karnej, czyli osoba, która w chwili popełnienia czynu miała ukończone 17 lat i była poczytalna. Występek z art. 196 k.k. ma charakter umyślny.

2. WĄTPLIWOŚCI INTERPRETACYJNE

Pomimo, wydawać by się mogło, dość jasno sformułowanych znamion omawianego przestępstwa, regulacja ta rodzi zasadnicze polemiki i kontrowersje w literaturze i doktrynie prawniczej. Rozbieżności dotyczą już kwestii fundamentalnych, czyli tego, co tak naprawdę jest przedmiotem ochrony art. 196 k.k. Wśród przedstawicieli doktryny występuje pogląd, że art. 196 k.k. chroni wynikającą z konstytucyjnej zasady wolności sumienia i wyznania ideę wolności przekonań obywateli w sprawach wiary.

W opinii J. Wojciechowskiej idea wolności przekonań obywateli w sprawach wiary jest wyrazem tolerancji światopoglądowej państwa, które zachowuje neutralność w sprawach religii i przekonań¹⁴. Przekonania w sprawach wiary – według A. Wąska – dotyczą nie tylko przekonań osób wierzących, ale w pojęciu tym mieszczą się także przekonania wolnomyślicielskie i areligijne, co prowadzi do konstatacji, iż omawiana norma prawna chroni uczucia zarówno osób wierzą-

¹⁴ Por. J. Wojciechowska, *Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania*, w: *Kodeks karny – część szczególna*, red. A. Wąsek, t. 1, Warszawa 2004, s. 730.

cych, jak i niewierzących¹⁵. Tezę tę poddaje krytyce M. Pietrzak, który stoi na stanowisku, że twórcy Kodeksu karnego odrzucili konstytucyjny nakaz równego traktowania osób wierzących i niewierzących, bowiem uznali, że zadaniem państwa nie jest ochrona wolności jednostki w sprawach religijnych, ale zapobieganie indyferentyzmowi religijnemu społeczeństwa¹⁶. Pogląd ten uznaje za słuszny E. Kruczoń, który odwołuje się w tej mierze do wykładni językowej i funkcjonalnej art. 196 k.k. Autor ten dodatkowo zauważa, iż utożsamienie „uczuć religijnych” z „przekonaniami religijnymi” nie jest właściwe, gdyż oba te pojęcia różni pierwiastek intelektualny, a ponadto określenie przedmiotu czci lub miejsca przeznaczonego do publicznego sprawowania obrzędów, w przypadku osób niewierzących byłoby trudne do ustalenia¹⁷.

Kolejna wątpliwość interpretacyjna odnosi się do użytego w wymienionym przepisie terminu „przedmiot czci religijnej”. Samo wskazanie rzeczy (wizerunków, figur, zwierząt itp.), które w świetle dogmatów danej wiary są przedmiotami kultu wydaje się być stosunkowo proste. Trudności dotyczą kwestii, czy termin ten należy odnosić wyłącznie do przedmiotów w znaczeniu materialnym, czy też można stosować go również w odniesieniu do podmiotu kultu, któremu poprzez dany przedmiot cześć jest oddawana. To, iż w omawianej normie nie chodzi o cześć oddawaną samym przedmiotom jako takim, gdyż byłoby to – jak słusznie zauważa A. Wąsek – jedynie bałwochwalstwo¹⁸, wydaje się być oczywiste. W piśmiennictwie podnosi się jednak, że w państwie świeckim, inaczej niż w państwach wyznaniowych, Bóg nie jest podmiotem praw i że literalne brzmienie wymienionego artykułu przypisuje obrazę jedynie do znieważenia przedmiotów materialnych i nie dotyczy podmiotów kultu (w religii katolickiej Boga, Matki Boskiej). Za takim stanowiskiem opowiada się A. Wąsek, który słuszność powyższego poglądu wywodzi dodatkowo z faktu, iż publiczne bluźnierstwo Bogu oraz przestępstwo lżenia lub wyszydzania uznanego prawnie wyznania i jego dogmatów, które było penalizowane w art. 172 i 173 Kodeksu karnego z 1932 r., zostało zdekryminalizowane, zaś dekret z 5 sierpnia 1949 r. oraz Kodeks karny z 1969 r. w istotnym stopniu ograniczyły zakres prawnokarnej ochrony uczuć religijnych przed ich znieważaniem¹⁹.

Pogląd ten, dominujący wśród przedstawicieli doktryny, jest równocześnie poglądem spotykającym się z dużą krytyką. Według R. Paprzyckiego, zasady języka

¹⁵ Por. A. Wąsek, *Ochrona uczuć religijnych w prawie karnym*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, P. Stanisł, Lublin 2003, s. 223-224.

¹⁶ Por. M. Pietrzak, *Ochrona wolności sumienia i wyznania na gruncie prawa karnego i cywilnego*, w: *Wolność myśli, sumienia i wyznania. Poradnik prawny*, red. A. Mikulska, Warszawa 2003, s. 65-66.

¹⁷ Por. E. Kruczoń, *Przestępstwo obrazu uczuć religijnych*, *Prokuratura i Prawo* (2011)2, s. 39-40.

¹⁸ Por. A. Wąsek, *Przestępstwa przeciwko...*, s. 33.

¹⁹ Por. M. Makarska, *Przestępstwa przeciwko...*, s. 182.

polskiego nie dają podstaw do ograniczenia znaczenia słowa „przedmiot” jedynie do elementów natury materialnej. Znaczenie to odwołuje się również do elementów niematerialnych czego przykładem są sformułowania: „przedmiot zainteresowań”, „przedmiot rozważań”²⁰, itp. R. Paprzycki zauważa też, że pogląd A. Wąska o dekryminalizacji bluźnierstwa wyprowadzony został w oparciu o analizę wykładni historycznej, podczas gdy tego rodzaju wykładnia jest tylko jednym z rodzajów wykładni i to stosowanym w ostatniej kolejności. Oparcie się na tej wykładni w przedmiotowej analizie pomija przemiany ustrojowe ostatnich kilkunastu lat, nie znajduje uzasadnienia w obecnej rzeczywistości społecznej i pomija aksjologię współczesną²¹. Odwołując się do wskazanej wyżej wykładni językowej, a także celowościowej i logicznej, autor ten zwraca uwagę, iż trudno racjonalnie przypuszczać, by ustawodawca, kryminalizując znieważanie przedmiotów, jednocześnie pozwalał na podobne zachowania w odniesieniu do podmiotu kultu.

Na potrzebę oceny zakresu spornego pojęcia w kontekście *argumentum a minori ad maius* wskazuje również T. Szymański, G. Jędrejek²² i L. Gardocki²³. Zdaniem natomiast J. Wojciechowskiego art. 196 k.k. nie chroni podmiotów czci religijnej, jednakże taki stan rzeczy dowodzi ułomności przedmiotowej regulacji. Niektóre czyny bowiem, stanowiąc ewidentne znieważenie Boga czy innego obiektu kultu, pozostaną poza zakresem jakiegokolwiek odpowiedzialności karnej, mimo iż ich ciężar gatunkowy może być znacznie większy od zniewagi przedmiotu czy miejsca kultu²⁴.

Poważne trudności interpretacyjne dotyczą także kryteriów oceniających, czy dane zachowanie stanowi zniewagę w znaczeniu użytym w omawianym przepisie. Uczucia religijne – będąc kategorią ze sfery psychiki i emocji – z natury swej nacechowane są subiektywizmem. Nie ulega zatem wątpliwości, że kryteria mające służyć weryfikacji zniewagi winny odpowiadać kryterium sprawdzalności i nie mogą być pozbawione elementów obiektywnych²⁵. Rzecz jednakże w tym, iż jednoznaczne ustalenie, co ma być owym czynnikiem obiektywizującym ani w praktyce ani w teorii nie jest łatwe.

Według M. Makarskiej, o uznaniu określonego zachowania za zniewagę winny decydować przede wszystkim powszechnie przyjęte normy obyczajowe, w świe-

²⁰ Por. R. Paprzycki, *Czy bluźnierca jest przestępcą? Rozważania na temat znamienia „przedmiotu czci religijnej” przestępstwa obrazu uczuć – art. 196 k.k.*, *Palestra* (2008)5-6, s. 82-83.

²¹ Por. tamże, s. 87.

²² Por. T. Szymański, G. Jędrejek, *Ochrona uczuć religijnych w prawie polskim. Uwagi na łe artykułu Zbigniewa Wiszniewskiego zamieszczonego w nr 275 „Trybuny” z dnia 26 listopada 1997 r. pt. „Joannes Paulus dixit”*, *Sandomierz-Warszawa* 2002, s. 51.

²³ Por. L. Gardocki, *Prawo karne*, Warszawa 2002, s. 243.

²⁴ Por. J. Wojciechowski, *Kodeks karny. Komentarz. Orzecznictwo*, Warszawa 2002, s. 366.

²⁵ Teza ta wynika m.in. z treści uzasadnienia wyroku Sądu Najwyższego z 6.04.2004 w sprawie I CK 484/03, *Orzecznictwo Sądu Najwyższego – Izba Cywilna* (2005)4, poz. 69.

tle których pewne słowa czy gesty uznaje się za obraźliwe, z uwzględnieniem obowiązujących w danej społeczności norm kulturowych²⁶. W ocenie R. Krajewskiego, poniżający lub obelżywy charakter określonych zachowań należy oceniać na podstawie przesłanek obiektywnych, z uwzględnieniem przekonań panujących w kręgu kulturowym, z którego wywodzi się pokrzywdzony, przy czym modelowy wzorzec winien stanowić przeciętny członek danej grupy wyznaniowej²⁷.

Zdaniem L. Gardockiego, wszelkie ustalenia, kiedy treść lub forma wypowiedzi czy zachowania się sprawcy przybiera postać znieważenia muszą odwoływać się do przeważających w tym zakresie ocen społecznych²⁸. Podobne stanowisko zajmuje W. Wróbel, który uważa, że nie ma charakteru znieważenia przedmiotu czci religijnej wypowiedź lub zachowanie, które wyraża negatywny stosunek do przedmiotu czci religijnej lub wykorzystuje ten przedmiot jako element kreacji artystycznej, jeśli ze względu na formę nie zawiera elementów poniżających lub obelżywych²⁹. Inaczej kwestię tę widzą T. Szymański i G. Jędrejka, dla których forma może mieć pewne znaczenie dla stwierdzenia, że przestępstwo obrazy uczuć religijnych miało miejsce, jednakże nie może ona stanowić kryterium decydującego, a jedynie pomocnicze³⁰. Według J. Warylewskiego, przy ocenie, czy dane działanie narusza uczucia religijne, nie należy brać pod uwagę przeciętnego poczucia wrażliwości lecz właściwsze jest odwołanie się do ocen wyrażanych przez ludzi wykształconych i sztuką zainteresowanych³¹. R. Paprzycki zwraca natomiast uwagę, że o obrazie uczuć należy mówić wówczas, jeżeli zachowanie sprawcy przekroczy ramy merytorycznej analizy czy krytyki i stanie się narzędziem sprawiania przykrości innym³². A. Wąsek opowiada się za tym, by przyjmować za miarodajne przeciętne poczucie wrażliwości w omawianej dziedzinie³³.

Również znamię „publiczności działania” nie jest wolne od kontrowersji. W literaturze spotkać można pogląd, iż działanie publiczne to takie, które może być dostrzeżone przez oznaczoną, ale większą grupę ludzi³⁴. Zdaniem M. Makarskiej, przymiot działania publicznego dotyczy czynności wykonywanych w takich okolicznościach, w których udział w nich lub ich postrzeganie jest możliwe

²⁶ Por. M. Makarska, *Przestępstwa przeciwko...*, s. 176-177.

²⁷ Por. R. Krajewski, *Ochrona wolności sumienia i wyznania w świetle Kodeksu Karnego z 1997 r.*, Przegląd Sądowy (2008)3, s. 72.

²⁸ Por. L. Gardocki, *Prawo karne...*, s. 244.

²⁹ Por. W. Wróbel, *Komentarz do art. 196 k.k.*, w: *Kodeks karny*, red. A. Zoll, Kraków 1999, s. 502.

³⁰ Por. T. Szymaski, G. Jędrejek, *Ochrona uczuć religijnych...*, s. 52.

³¹ Por. J. Warylewski, *Pasja czy obraza uczuć religijnych? Spór wokół art. 196 Kodeksu karnego*, w: *W kręgu teorii i praktyki prawa karnego. Księga poświęcona pamięci Profesora Andrzeja Wąska*, red. L. Leszczyński, E. Skrętowicz, Z. Hołda, Lublin 2005, s. 8.

³² Por. R. Paprzycki, *Graj, szatanie*, Rzeczpospolita z 21.09.2000, s. 7.

³³ Por. A. Wąsek, *Przestępstwa przeciwko przekonaniom...*, s. 39.

³⁴ Por. R. Góral, *Kodeks karny. Praktyczny komentarz*, Warszawa 2000, s. 248.

dla bliżej nieokreślonej liczby osób. Warunek publiczności spełnia sama możliwość dostrzeżenia działania ze względu na jego miejsce, sposób lub okoliczności³⁵. Większość autorów opowiada się za tezą, iż sprawca działa publicznie jeżeli dokonuje zniewagi w taki sposób, że może ona dotrzeć do szerokiego, bliżej nieokreślonego kręgu osób³⁶. Jak podkreśla E. Kruczoń, przyjęcie publiczności działania zależne jest od szeregu konkretnych okoliczności i nie można utożsamiać go z samym tylko działaniem w „miejscu publicznym”, gdyż w poszczególnych przypadkach miejsca te mogą być pozbawione „publiczności”, jak np. leżący na uboczu cmentarz czy plac w porze nocnej³⁷. Autor ten, odwołując się do przykładów wskazanych przez innych przedstawicieli literatury przedmiotu, jako zachowania wypełniające znamię publiczności wymienia np. koncert zespołu satanistycznego, którego członkowie dopuszczają się obraźliwego zachowania, chodzenie po ulicy w koszulce zawierającej obelżywą treść, umieszczanie rysunków o obelżywej wymowie na okładkach płyt zespołów muzycznych czy też rozpropagowanie obraźliwych tekstów piosenek na płycie zespołu muzycznego i inne³⁸.

Nie mniejsze kontrowersje dotyczą użytego w omawianej normie prawnej sformułowania: uczucia religijne „innych osób”. Według przeważającego poglądu doktryny³⁹ użycie w treści art. 196 k.k. zwrotu wyrażającego liczbę mnogą, nie pozostawia – w świetle wykładni gramatycznej – wątpliwości co do tego, iż wolą ustawodawcy było penalizowanie jedynie tego rodzaju zachowań, których skutkiem byłoby obrażenie uczuć religijnych nie jednostki, lecz grona co najmniej dwóch osób. Z tezą tą nie zgadza się R. Paprzycki, trafnie zauważając, że brak jest racjonalnych powodów, dla których ustawodawca miałby penalizować obrazę uczuć religijnych dwóch osób, a jednej – już nie⁴⁰. Podobny pogląd prezentuje J. Wojciechowska, według której przez obrazę uczuć religijnych należy rozumieć takie zachowanie sprawcy, które odbierane jest jako obelżywe zarówno przez grupę osób, jak i przez jedną, konkretną osobę. Zdaniem W. Wróbla, omawiany zwrot wyrażający liczbę mnogą ma charakter wyłącznie stylistyczny i w takim kontekście należy go interpretować.

Stanowiska kwestionujące „pluralistyczną” wykładnię omawianej regulacji są słuszne. Zdają się znajdować oparcie zarówno w aksjologicznych założeniach

³⁵ Por. M. Makarska, *Przestępstwa przeciwko...*, s. 179.

³⁶ Por. J. Krukowski, K. Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 294; M. Filar, *Nowa kodyfikacja karna. Kodeks karny. Krótkie komentarze*, zeszyt 18: *Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania*, Warszawa 1998, s. 105; J. Wojciechowski, *Kodeks...*, s. 370; A. Marek, *Kodeks karny*, Warszawa 200, s. 452.

³⁷ Por. E. Kruczoń, *Przestępstwo obrazy uczuć...*, s. 53.

³⁸ Por. tamże, s. 54.

³⁹ Pogląd ten prezentuje m.in. E. Kruczoń (*Przestępstwo przeciwko...*, s. 42-43), R. Góral (*Kodeks karny...*, s. 248), T. Bojarski (*Kodeks karny. Komentarz*, Warszawa 2008, s. 358) i inni.

⁴⁰ Por. R. Paprzycki, *Prawnokarna analiza zjawiska satanizmu w Polsce*, Kraków 2002, s. 50.

tej regulacji, w orzecznictwie Sądu Najwyższego, jak i w domniemaniu racjonalności ustawodawcy.

Sąd Najwyższy, w uchwale z 21 listopada 2001 r. poruszającej kwestię liczby mnogiej zastosowanej przez ustawodawcę w treści jednego z przepisów pozakodeksowych, jednoznacznie stwierdził, iż użycie w treści normy prawnej liczby mnogiej dla określenia m.in. przedmiotu bezpośredniej ochrony nie oznacza, że ustawodawca używa jej w znaczeniu zwrotu „co najmniej dwa”, a zatem w celu ograniczenia podstaw odpowiedzialności⁴¹. Teza ta konsekwentnie podtrzymywana jest w orzecznictwie na tle przepisu art. 253 k.k., w którym ustawodawca operuje określeniem „handel ludźmi”. W judykatach wyraźnie dominuje pogląd, iż użyty w tym przepisie zwrot odwołujący się do liczby mnogiej nie wyklucza możliwości zaistnienia tego rodzaju przestępstwa także w przypadku, gdy handel dotyczyć będzie tylko jednej osoby⁴².

Na marginesie zauważyć należy, iż zbiorczy termin „osoby” występuje nie tylko w treści art. 196 k.k., ale również i w innych przepisach Kodeksu karnego. Gdyby podzielać tezę, że termin „osoby” na gruncie stylistyki karnistycznej zawsze oznacza co najmniej dwoje ludzi, to równocześnie należałoby dojść do wniosku, że w prawie polskim nie dopuszcza się zbrodni wojennej określonej w art. 123 i 124 k.k. ten, kto (z naruszeniem prawa międzynarodowego) dokonuje zabójstwa bądź też poddaje karom cielesnym jednego jeńca wojennego czy też jedną osobę cywilną z obszaru okupowanego, bowiem w wymienionych przepisach, obiekt (ofiara) zamachu określany jest wielopodmiotowo jako „jeńcy wojenni” i „ludność cywilna”. Tego rodzaju wnioskowanie z oczywistych przyczyn pozostawałoby w kolizji z podstawowymi standardami demokratycznej praworządności i wiążącymi Polskę paktami międzynarodowymi. W świetle powyższego trudno zatem zasadnie przyjmować, by racjonalny ustawodawca w tym samym akcie prawnym stosował formę liczby mnogiej w różnym znaczeniu: w pewnych przepisach traktował ją jako środek dla celowego ograniczenia podstaw odpowiedzialności karnej, a w innych – nie.

Koncepcja wskazująca na możliwość znieważenia uczuć religijnych jednej tylko osoby zdaje się korespondować również z treścią art. 257 k.k. W przepisie

⁴¹ Por. wyrok Sądu Najwyższego z 21.11.2001 w sprawie I KZP 26/01, Orzecznictwo Sądu Najwyższego (2002)1-2, s. 43-51.

⁴² Por. wyrok Sądu Apelacyjnego w Lublinie z 18.12.2001 w sprawie II AKa 270/01, Prokuratura i Prawo 2002, dodatek „Orzecznictwo”, nr 12, poz. 35; wyrok Sądu Apelacyjnego w Lublinie z 29.02.2002 w sprawie II AKa330/02, Prokuratura i Prawo 2003, dodatek „Orzecznictwo”, nr 4, poz. 19; wyrok Sądu Apelacyjnego we Wrocławiu z 21.02.2003 w sprawie II AKa 586/02, Orzecznictwo Sądu Apelacyjnego (2003)5, poz. 45. Tylko w jednym wyroku Sąd Apelacyjny w Lublinie stwierdził, że jednostkowa transakcja sprzedaży człowieka czy nawet ludzi (więcej niż jednej osoby), zgodnie z przeważającymi w judykaturze i doktrynie poglądami [...] nie może być w żadnym wypadku uznana za uprawianie handlu ludźmi w rozumieniu art. 253 § 1 k.k. (por. sprawa II AKa 330/02, Prokuratura i Prawo 2003, dodatek „Orzecznictwo”, nr 4, poz. 19).

tym ustawodawca jednoznacznie poddał penalizacji zachowanie polegające na publicznym znieważeniu z powodu m.in. przynależności wyznaniowej, zarówno grupy ludności, jak i poszczególnej osoby. Skoro więc przestępstwem jest zachowanie znieważające chociażby jedną osobę wierzącą z powodu jej przynależności wyznaniowej, to brak jest jakichkolwiek, racjonalnych przesłanek, dla których znieważenie uczuć religijnych jednej osoby wierzącej, miałyby pozostawać poza ochroną prawną.

Spory interpretacyjne dotyczą również strony podmiotowej przestępstwa z art. 196 k.k. To, iż znieważenie uczuć religijnych jest występkiem o charakterze umyślnym nie ulega wątpliwości, jednakże już to, czy umyślność ta występuje w postaci zarówno zamiaru bezpośredniego⁴³, jak i ewentualnego⁴⁴, dzieli doktrynę. Zgodnie z poglądem zdecydowanie przeważającym⁴⁵, przestępstwo obrazy uczuć religijnych może być popełnione zarówno w zamiarze bezpośrednim, jak i ewentualnym. Według jednakże innego stanowiska, prezentowanego m.in. przez J. Wojciechowską⁴⁶, O. Górniok⁴⁷, J. Warylewskiego⁴⁸, przestępstwo to może być popełnione wyłącznie z zamiarem bezpośrednim, gdyż – jak argumentuje to O. Górniok – użyte w art. 196 k.k. znamiona czasownikowe „obraża” i „znieważając” mają charakter intencjonalny. Z tezą tą nie zgadza się M. Makarska. Autorka ta, odwołując się do tezy wyroku Sądu Najwyższego z dnia 25 października 1984 r., trafnie zauważa, iż gdyby ustawodawca chciał w przypadku obrazy uczuć religijnych wyłączyć zamiar ewentualny, to w redakcji wymienionego przepisu posłużyłby się zwrotami „chcąc” i „w celu”. Skoro w omawianym przepisie tego rodzaju sformułowań nie ma, nie ma też podstaw do uznania, że przestępstwo z art. 196 k.k. może być popełnione wyłącznie z zamiarem bezpośrednim.

⁴³ Działając w zamiarze bezpośrednim (*dolus directus*), sprawca chce osiągnąć zamierzony rezultat. Chęć może polegać na: 1) celowym dążeniu do osiągnięcia pożądanego stanu rzeczy, 2) chęć może dotyczyć następstwa działania, podjętego w innym celu, chociażby sprawca następstwa wcale nie pragnął, pod warunkiem jednak, że sprawca uświadamia sobie nieuchronność takiego następstwa działania.

⁴⁴ Zamiar ewentualny (*dolus eventualis*) obrazy uczuć religijnych zachodzi wówczas, gdy sprawca nie działa po to, by obrazić uczucia religijne, jednakże liczy się z tym, że uczucia te obrazi i godzi się na to.

⁴⁵ Pogląd ten prezentuje m.in. M. Filar (*Przestępstwa przeciwko wolności i wyznania*, w: *Nowa kodyfikacja karna...*, s. 105), J. Wojciechowski (*Kodeks karny...*, s. 340), A. Marek (*Kodeks...*, s. 452), A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski (*Prawo wyznaniowe*, s. 115), R. Paprzycki (*Graj, szatanie...*, s. 7), E. Kruczoń (*Przestępstwo obrazy uczuć...*, s. 56) i inni.

⁴⁶ Por. B. Kunicka-Michalska, J. Wojciechowska, *Przestępstwa przeciwko wolności, wolności sumienia i wyznania, wolności seksualnej i obyczajności oraz czci i nietykalności cielesnej. Rozdziały XXIII, XXIV, XXV, XXVII Kodeksu karnego. Komentarz*, Warszawa 2001, s. 88.

⁴⁷ Por. O. Górniok, S. Hoc, S. Przyjemski, *Kodeks karny. Komentarz*, t. III (art. 117-363), Gdańsk 2001, s. 170.

⁴⁸ Por. J. Warylewski, *Pasja czy obraza...*, s. 15.

WNIOSKI

Uczucia religijne należą do dóbr, których ochrona w wymiarze legislacyjnym jest wyraźnie zaznaczona. W praktyce jednakże ochrona ta w obecnie obowiązującym polskim prawie karnym wydaje się być w znacznym stopniu iluzoryczna. Rozmiar kontrowersji istniejących wśród teoretyków prawa, a dotyczących nieomal każdego ze znamion przestępstwa obrazy uczuć religijnych, sprawia, iż przede wszystkim trudno uznać, by przepis ten w sposób należyty i faktyczny chronił uczucia religijne osób wierzących. Zastrzeżenia w tym zakresie dodatkowo potęguje zjawisko absolutyzowania wolności artystycznej jako swoistego kontraktu wynikającego z art. 73 Konstytucji, mimo iż nawet Trybunał Europejski w orzeczeniu z 20 września 1994 r. wskazał, że wolność myśli, sumienia i religii gwarantowana w art. 9 Konwencji, stanowi jedną z podwalin „społeczeństwa demokratycznego”, a to obliguje do proporcjonalnego ograniczania prawa do swobody wypowiedzi ze względu na uczucia religijne⁴⁹. Wątpliwości teoretyczne mają swoje bezpośrednie przełożenie na praktykę organów ścigania i wymiaru sprawiedliwości, sprawiając, iż ochrona uczuć religijnych w tym wymiarze również ma charakter marginalny⁵⁰. Postępowanie dotyczące np. incydentu podarcia Biblii na koncercie grupy Behemoth pierwotnie zostało umorzone z uwagi właśnie na fakt, iż pokrzywdzonym w tej sprawie była tylko jedna osoba, zaś lider wymienionego zespołu, nie przyznając się do znieważenia uczuć religijnych, powołał się na argument będący „motywytem przewodnim” także procesu Doroty N. i zawieszonych na krzyżu męskich genitaliów tj. na swobodę ekspresji artystycznej.

Trudności istniejące w procesach dotyczących symboli chrześcijańskich prowokują do refleksji, czy taka sama skala trudności w ustaleniu tego, co jest, a co nie jest znieważeniem uczuć religijnych, zachodziłaby również w odniesieniu do symboli innych religii, np. Półksiężycy czy Gwiazdy Dawida. Pytanie to wydaje się być istotne, jeśli zważy się, iż wspomniany incydent podarcia Biblii – jednego z podstawowych przedmiotów czci religijnej chrześcijan, w tym katolików – od 2007 r. budzi wątpliwości mediów i prawników w Polsce i nie może doczekać się merytorycznego rozstrzygnięcia, podczas gdy np. akt podarcia Koranu w Grecji w 2009 r. (w wyniku którego doszło w Atenach do poważnych zamieszek ulicznych) został natychmiast uznany przez polską opinię publiczną (i słusznie) za akt profanacji i bluźnierstwa⁵¹. Odnotować też należy, iż nagranie z koncertu grupy

⁴⁹ Por. T. Jasudowicz, *Bluźnierstwo a kultura europejska: „pojedynek” między wolnością ekspresji a wolnością religii*, Studia Europejskie, t. 2, Toruń 1998, s. 221-256.

⁵⁰ E. Kruczoń w ślad za ustaleniami M. Makarskiej podaje, iż w latach 1999-2004 na 80 zgłoszonych przypadków popełnienia czynu z art. 196 k.k. zapadło jedynie 50 wyroków skazujących, co stanowi zaledwie 14 % (por. E. Kruczoń, *Przestępstwa obrazy...*, s. 58).

⁵¹ Por. *Rzeczpospolita*, <<http://info.wiara.pl/doc/261045.Grecja-Podarty-Koran-przyczyna-demonstracji>>, (data dostępu: 4.05.2011).

Behemoth uwidaczniające akt rozrywania Biblii do chwili obecnej, a zatem przez okres 4 lat od daty popełnienia czynu, można bez żadnych przeszkód obejrzeć w Internecie (filmik francuskiego filmowca – amatora bezczeszczonego Koran, na polecenie francuskiej prokuratury natychmiast z Internetu wycofano⁵²).

Istniejący stan rzeczy wydaje się być wypadkową szeregu okoliczności. Interpretacja omawianej normy prawnej niejako z istoty swej nie będzie wolna od elementów subiektywnych i w większym lub mniejszym stopniu zawsze nosić będzie ślady optyki światopoglądowej interpretatorów. Okoliczność ta nie może jednak zmieniać faktu, iż istniejące rozbieżności winny być dla ustawodawcy sygnałem wskazującym na potrzebę rozważenia ewentualnych zmian legislacyjnych w omawianym względzie tak, aby regulacja ta w sposób rzeczywisty chroniła konstytucyjnie gwarantowaną wolność religijną i to wolność religijną nie tylko wspólnot, ale i jednostki.

Niezależnie jednakże od materii *stricte* prawniczej, stwierdzić trzeba, iż niski poziom owej ochrony prawnej zdaje się mieć swoje źródło również w okolicznościach, rzec by można, natury społecznej. Przede wszystkim, trudno zauważyć, aby – pomimo coraz częstszego upubliczniania zarówno drastycznych przypadków obrazy uczuć religijnych, jak i nikłej skuteczności prawa w tym względzie – potrzeba zmian legislacyjnych była przedmiotem szerszej uwagi i inicjatywy społecznej⁵³. Przyczyny tego są wielorakie, jednakże wydaje się, iż sytuacja taka pośrednio wynika również z postępującego zjawiska „stepiania” wrażliwości na chrześcijańskie symbole religijne. Bizuteria wykorzystująca motyw różańca i krzyża, czy też krzyż wszczepiany w ramach *piercingu*⁵⁴ na wargach czy nosie, w coraz większym wymiarze przenika do powszechnej obyczajowości, coraz mniej bulwersując i dziwiąc. Podobnie jak i obrazoburczy *public relations*⁵⁵, bez którego w zasadzie trudno dziś wyobrazić sobie karierę we współczesnych massmediach.

Naiwnością byłoby twierdzenie, iż powyższe zjawisko rozprzestrzenia się wyłącznie w środowiskach osób niewierzących i tylko ateiści są odbiorcami tego rodzaju komercji. Obojętnienie osób niewierzących na wykorzystywanie symboli religijnych w celach pozareligijnych jest przykre, jednakże obojętnienie osób wierzących musi niepokoić. Akceptacja mody czy rozrywki „bawiącej się” symbola-

⁵² Por. M. Gładysz, <<http://www.rmf24.pl/fakty/swiat/news-zbezczescil-koran-w-imieszuki-grozi-mu-5-lat-wiezienia,nId,301075,repId,33284571>>, (data dostępu: 4.05.2011).

⁵³ To natomiast, iż presja opinii publicznej może skutecznie wpływać na funkcjonowanie prawa w życiu i to nawet w wymiarze międzynarodowym, dowiodła głośna sprawa krzyży we Włoszech, gdzie Europejski Trybunał Praw Człowieka, pod naporem protestu tysięcy Włochów, a także państw i organizacji chrześcijańskich z całej Europy, wycofał się w marcu 2011 r. z wcześniejszej decyzji nakazującej zdjęcie krzyży ze ścian szkół publicznych w tym kraju.

⁵⁴ Z ang.: kolczykowanie, przekłuwanie.

⁵⁵ Z ang.: publiczne relacje, kontakty z otoczeniem.

mi religijnymi tylko z pozoru jest niegroźna. W istocie powoli trywializuje i deprecjonuje sakralny charakter tych przedmiotów, sprawiając, że pojęcie zniewagi w odniesieniu do symboli kultu religijnego ulega swoistemu rozmyciu. Utrzymanie się tego rodzaju tendencji w powiązaniu z brakiem jednoznaczności prawa może sprawić, iż w niedalekiej perspektywie znieważenie uczuć religijnych nie tylko jednego, ale i wszystkich katolików w Polsce okaże się pod każdym względem niemożliwe.

AN OFFENSE AGAINST THE RELIGIOUS FEELINGS OF CATHOLICS IN POLAND – IS IT POSSIBLE?

Summary

This article discusses the issue of offending religious feelings in the light of the Polish penal code. It is an attempt to answer the question of whether the standards really protect the values they were supposed to protect when they were established, and if so, to what extent. Is the protection of religious feelings in Poland real or is it just a formal and legal illusion? The analysis of article 196 of the penal code and of legal writers reveals many major differences of interpretation. This leads to the conclusion that even though religious feelings are constitutionally protected, this protection seems largely illusory in practice. Apart from legislative and legal reservations, the low level of protection of religious feelings seems to be also indirectly due to some public attitudes, including the acceptance of a growing insensitivity to Christian symbols. This acceptance is only seemingly harmless. In fact, it slowly saps the sacred character of these objects. This leads to a certain blurring of the notion of insult to objects of religious worship.

Keywords: freedom of conscience and religion, religious feelings, religious symbols, offense against religious feelings, profanation

Nota o Autorze: mgr Małgorzata Tomkiewicz, sędzia Sądu Okręgowego w Olsztynie, prowadzi zajęcia dydaktyczne na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie. Zainteresowania: prawo karne, prawo wyznaniowe.

Słowa kluczowe: wolność sumienia i wyznania, uczucia religijne, symbole religijne, znieważa-
ga uczuć religijnych, profanacja

Ks. MARIUSZ CHAMARCZUK SDB
UKSW, Warszawa

ROZWÓJ I DZIAŁALNOŚĆ ŻEŃSKICH INSTYTUTÓW ŻYCIA KONSEKROWANEGO I STOWARZYSZEŃ ŻYCIA APOSTOLSKIEGO W KOŚCIELE KATOLICKIM W SZWECJI

1. WSTĘP

Spółczesne społeczeństwo szwedzkie jest bardzo zróżnicowane. Wskutek przemian cywilizacyjnych zachodzących w Europie i świecie po II wojnie światowej, jego struktura przybrała formę społeczeństwa wielokulturowego i wielonarodowego, stając się sceną dialogu i wzajemnego przenikania wielu kultur i tradycji. W tym procesie pojawił się w ramach wspólnoty Kościoła katolickiego prawie niezauważalny, aczkolwiek znaczący nurt życia społecznego. Dotyczy on postępującego procesu odradzania się lub tworzenia od podstaw żeńskich zakonów katolickich lub (zbliżonych w swych celach i założeniach do nich) żeńskich protestanckich wspólnot ekumenicznych. Zjawisko to ma bogate i ciekawe podłoże socjologiczno-psychologiczne. Badaczka zjawisk kulturowo-migracyjnych fascynuje w tym przypadku fakt, iż w kraju o bardzo wysokim stopniu świadomości emancypacyjnej i feministycznej, o wzorcowo ukształtowanym modelu kobiety wyzwolonej, pojawiają się coraz częściej przypadki kobiecej samorealizacji na diametralnie innej drodze życia. Odradzanie się żeńskich wspólnot zakonnych okazuje się tendencją niezrozumiałą, zaistniałą w społeczeństwie dobrobytu, które nie jest środowiskiem przyjaznym takim tendencjom. Odsłania ona prawdę, iż to co materialne, przyziemne, kulturowo słuszne i cywilizacyjnie poprawne nie daje współczesnej kobiecie gwarancji spełnienia w jej najgłębszych ludzkich pragnieniach i oczekiwaniach.

2. ZAKONY TRADYCJI SKANDYNAWSKIEJ

Zgromadzeniem zakonnym o typowo szwedzkim rodowodzie, odrodzonym w minionym stuleciu, które zostanie przedstawione jako pierwsze, są siostry brygidki obediencji rzymskiej (szwedz. *Birgittasystrarna*, łac. *Ordo Sanctissimi Sal-*

vatoris, O.Ss.S.), założone przez św. Brygidę Szwedzką w 1370 r. w Vadstene. Skasowane przez Reformację, zostały restytuowane przez bł. Marię Elisabeth Hesselblad (1870-1957)¹ w 1911 r. Obecnie posiadają swoje wspólnoty zakonne w podstokholmskiej dzielnicy Djursholm², gdzie pojawiły się w 1923 r. Od 1968 r. są obecne także w środkowo-północnej Szwecji w miejscowości Falun³. Ich wspólnoty są międzynarodowe, a w przeważającej części tworzą je zakonnice z Indii, Szwecji i Polski.

W Szwecji prowadzi działalność także gałąź zakonna siostr brygidek będąca kontynuacją tzw. obediencji średniowiecznej⁴, usuniętej z tego kraju w 1595 r.⁵ (otrzymały wówczas ochronę króla polskiego i przetrwały w Gdańsku), odrodzonej w Szwecji w 1967 r.⁶. Tworzy ją obecnie trzynaście siostr pochodzących z sześciu krajów. Realizują swoje posłannictwo w klasztorze o nazwie *Pax Mariae*⁷ w miejscu powstania tego zakonu, w Vadstene.

3. ZAKONY KONTEMPLACYJNE

Benedyktynki (*benediktinsystrar*⁸), mimo bardzo dawnych tradycji w Europie i Skandynawii, odrodziły swoją obecność w Szwecji całkiem niedawno, gdyż posiadają swój klasztor w tym kraju od 1991 r.⁹. Został on wybudowany w południowej Szwecji, regionie Skåne, w miejscu noszącym nazwę Mariavall. Został zaprojektowany przez mnicha benedyktyńskiego Hansa van der Laana¹⁰ w konwencji skandynawskiej architektonicznej surowości i reguły benedyktyńskiej. W 1995 r. poświęcono także kościół przyklasztorny¹¹. Benedyktynki zajmują się głównie życiem kontemplacyjnym i pracą fizyczną. Prowadzą także zamknięte rekolekcje dla osób poszukujących wewnętrznego ładu, ciszy i harmonii oraz udostępniają część pomieszczeń klasztornych na rekolekcje kapłańskie, kursy i spotkania¹².

¹ Por. A. Östborg, *För Sverige har jag skänkt Gud mit liv! Elisabeth Hesselblads kallelse och birgittinska mission i Sverige*, Wyd. "Artos", Skellefteå 1999, s. 22-27.

² Por. *Birgittasystrar från Rom i Djursholm*, <<http://www.birgittasystrarna.se/djursholm/index.htm>>, (data dostępu: 12.01.2011).

³ Por. *Birgittasystrar från Rom i Falun*, <<http://www.birgittasystrarna.se/falun/index.htm>>, (data dostępu: 12.01.2011).

⁴ Por. *Sancta Birgittas kloster Pax Mariae*, <<http://www.birgittaskloster.se/?h=5&u=16&l=sv>>, (data dostępu: 13.01.2011).

⁵ Por. tamże.

⁶ Por. tamże.

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. *Matrikel 2010*, Stockholms katolska stift 2010, s. 47, 75.

⁹ Por. *Benediktinsystrarna*, <<http://www.mariavall.se/>>, (data dostępu: 12.01.2011).

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. *Benediktiner Jesu Moder Marias Kloster*, <<http://www.katolskakyrkan.se/1/1.0.1.0/194/1/>>, (data dostępu: 12.01.2011).

Badając podjętą w opracowaniu tematykę, można odnaleźć jeszcze inną gałąź sióstr benedyktynek w Szwecji – Benedyktynki Córki Maryi (*Mariadöttrarna*¹³), wywodzącą się z tradycji Kościoła Luterskiego, założoną przez Szwedkę Gunvor Paulinę Norrman (1903-1985) w Vadstena¹⁴. Po wybudowaniu osobnego klasztoru w Omberg¹⁵ (nieдалеко Vadstena), poświęconego przez bp. Hubertusa Brandenbura w 1997 r., także siostry gałęzi katolickiej tej obediencji rozpoczęły życie zakonne we własnym klasztorze, zaś wspólnota protestancka pozostała w macierzystym klasztorze w Vadstena¹⁶.

Dokonując przeglądu działalności i rozwoju katolickich zakonów żeńskich obecnych w Szwecji, należy w tym miejscu wymienić zakon sióstr karmelitanek, posiadających swój klasztor pw. Miłości Miłosiernej i św. Teresy od Dzieciątka Jezus w Rydebäck-Glumslöv, przybyłych do Szwecji w 1950 r. z Belgii oraz gałęzi sióstr karmelitanek wywodzącą się z południowoamerykańskiego nurtu duchowości karmelitańskiej noszących nazwę Siostry Karmelitanki od św. Teresy (szwedz. *Karmelitsystrar* CMST¹⁷, hiszp. *Hermanas Carmelitas de Santa Teresa*, C.M.S.T.¹⁸). Zgromadzenie to powstało z inicjatywy Magdaleny de Jesús Maria (Correa Albano)¹⁹ w Santiago de Chile w 1889 r.²⁰ jako instytut życia konsekrowanego. Rozwinęło się dzięki opiece arcybiskupa Santiago Mariano Casanova²¹, a uznanie i zatwierdzenie papieskie otrzymało w 1941 r.²².

Siostry zostały zaproszone do Szwecji w 2001 r. w celu objęcia duchową opieką emigrantów hiszpańskojęzycznych w regionie sztokholmskim, we współpracy z franciszkanami z Meksyku. Po wycofaniu się franciszkanów z tego zadania, rozszerzyły swą duchową obecność na odpowiedzialność za prowadzenie misji hiszpańskojęzycznej w Sztokholmie, organizując pomoc duszpasterską i socjalno-charytatywną, prowadząc katechizację dzieci, młodzieży i dorosłych oraz przygotowując i animując działalność Drogi Neokatechumenalnej. Obecnie wspólnota składa się z czterech sióstr, które we współpracy z parafią katedralną tworzą przestrzeń społeczno-pastoralną dla emigrantów z Chile, Meksyku, Peru, Hiszpanii,

¹³ Por. *Matrikel 2010*, s. 47.

¹⁴ Por. *Mariadöttrarna*, <<http://sv.wikipedia.org/wiki/Mariad%C3%B6ttrarna>>, (data dostępu: 12.01.2011).

¹⁵ Por. *Mariadöttrarna*, <<http://kallelse.rkkweb.nu/Mariadottrarna.htm>>, (data dostępu: 12.01.2011).

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Por. *Matrikel 2010*, s. 61.

¹⁸ Por. *Hermanas Carmelitas de Santa Teresa*, <http://www.ocd.pcn.net/ist_con2.htm#hermanas_carmelitas_de_santa_teresa>, (data dostępu: 14.01.2011).

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Por. tamże.

²² Por. tamże.

animując życie religijno-duchowe, sakramentalne oraz kulturalne, respektując i szanując tradycje emigrantów z poszczególnych krajów hiszpańskojęzycznych.

4. ZAKONY CZYNNE – ZAANGAŻOWANE SPOŁECZNIE

Zewnętrzna działalność zakonów w Szwecji posiada bardzo ważne znaczenie dla obojętnej religijnie ludności, mającej jednak zaufanie do katolickich zakonnic. W społeczne oczekiwanie wpisuje się Zgromadzenie Sióstr św. Elżbiety (łac. *Congregatio Sororum a Sancta Elisabeth*, szwedz. *Sancta Elisabeths systrar*, C.S.S.E.), potocznie nazywane elżbietankami. Zrodziło się ono w Nysie i było pierwszym rodzimym zgromadzeniem Ziemi Śląskiej, powstałym po kasacie zakonów przez rząd pruski w 1810 r. Zgromadzenie to zostało zainicjowane przez Dorotę Klarę Wolff, do której wkrótce dołączyły Matylda Merkert i jej siostra Maria Luiza oraz Franciszka Werner²³. W 1842 r. nowe zgromadzenie rozpoczęło działalność jako stowarzyszenie zajmujące się terenową opieką i pielęgnacją chorych. Z czasem zostało przekształcone w zgromadzenie zakonne²⁴. Założycielki obrały sobie jako patronkę św. Elżbietę z Turynii (1207-1231), królową węgierską. Głównym celem, jaki sobie wytyczyły, była bezinteresowna służba najbardziej potrzebującym, zwłaszcza cierpiącym i chorym, w ich własnych domach i mieszkaniach, bez względu na wiek, stan i wyznanie.

W kwietniu 1866 r. Matka Maria Merkert wysłała pierwsze dwie siostry do Szwecji, do Sztokholmu, gdzie rozpoczęły pracę w dzielnicy Södermalm²⁵. Z pomocą szwedzkiej królowej Josephiny otworzyły w 1873 r.²⁶ dom opieki dla starców – *Josephinahemmet*. Ich rozwój był bardzo energiczny i w 1898 r. wspólnota w Szwecji stała się niezależną prowincją liczącą 60 sióstr. W latach 1931-1959 zajmowały się one nauczaniem w szkole i wychowaniem chłopców²⁷, prowadzeniem domów parafialnych oraz plebanii przykościelnych. W 1990 r. w Szwecji było 38 sióstr w pięciu konwentach²⁸. Posiadały domy opieki w Gävle, Norrköping i w Sztokholmie, a w Göteborgu prowadziły opiekę ambulatoryjną. W latach 1957-1965 pomogły parafii katolickiej w Uppsali. Niosły także okresową pomoc w Marielund, w domu opieki nad starszymi *Oskars I:e Minne*, w pracy przy sztokholmskiej katedrze katolickiej i parafii św. Eugenii w Sztokholmie oraz w domu biskupim. Poza tym, w latach 1876-1924, prowadziły opiekę ambulatoryjną. W latach od 1924 do połowy 1950 w Sztokholmie przy ul. Brahegatan prowadziły

²³ Por. L. Szymura, *Zgromadzenie Sióstr św. Elżbiety w Szwecji*, mps, Josephinahemmet-Sztokholm 2010, SODD, t. XIV: *Elżbietanki*, s. 1.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Por. tamże, s. 2.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Por. tamże, s. 3.

szpital, a następnie do 1984 r. miejsce to było domem opieki społecznej²⁹. Dzisiaj w Szwecji są obecne w Sztokholmie (Brahegatan, Järfälla – Ståket, Bromma – Josephinahemmet) i w Malmö – gdzie prowadzą przedszkole. Przy zgromadzeniu istnieje także Wspólnota Apostolska św. Elżbiety (szwedz. *Sankta Elisabets Apostolatsgemenskap*) dla osób świeckich³⁰.

Kolejnym zgromadzeniem sióstr pracujących w Szwecji są *Daughters of Mary Mother of Mercy*, przybyłe do Szwecji z krajów afrykańskich. Wychodząc naprzeciw prośbie biskupa, zajmują się pomocą duszpasterską wśród katolików i chrześcijan – emigrantów z Afryki, których liczba stale rośnie. Są to obecnie trzy siostry angażujące się przede wszystkim w regionie południowego Sztokholmu, w dzielnicach Haninge i Norsborg oraz na północy Szwecji w miejscowości Gävle i Sundsvall, gdzie jest znaczna liczba uchodźców z krajów afrykańskich.

Jednym z najbardziej zasłużonych żeńskich zakonów pracujących w Szwecji są siostry józefitki (szwedz. *Josefsystrar*, fr. *La Congregation des Soeurs de Saint-Joseph de Chambéry*, C.S.S.J.C., ang. *Sisters of Saint Joseph of Chambéry*), zakon powstały we Francji w 1812 r.³¹. Rozpoczęły pracę w krajach nordyckich, zaczynając od Kopenhagi w Danii w 1856 r. Ich rozwój i zaangażowanie w odradzanie się Kościoła katolickiego w tym regionie był tak wielki, że już w 1930 r. ich liczba w Skandynawii sięgała 800 sióstr³². Wiązało się to także z zamknięciem wielu domów tego zakonu we Francji w 1902 r.³³ oraz poszukiwaniem nowych obszarów pracy w Skandynawii, Rosji i Stanach Zjednoczonych³⁴.

Do Szwecji przybyły w 1892 r., przejmując pracę w Sztokholmie po siostrach ze zgromadzenia *Filles du Coeur de Marie*, które wycofały się z zaangażowania misyjnego w tym kraju³⁵. W 1920 r. pracowały 23 siostry w dwóch wspólnotach, w Sztokholmie i Göteborg, prowadząc szkoły (w Sztokholmie zakładając w 1862 r. znaną i cenioną do dzisiaj *Franska skolan*³⁶), pomagając w szpitalach i w domach opieki dla osób starszych, katechizując i tworząc środowiska przyjazne kulturze

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. tamże.

³¹ Por. *Soeurs de Saint Joseph de Chambéry*, <http://catholique-moulins.cef.fr/sources/vie_consacree23.php>, (data dostępu: 15.01.2011).

³² Por. Y.M.Werner, *Kvinnlig motkultur i den Katolska Missionen tjänst. Sankt Josefsystrarna i Sverige och Danmark*, w: *Kvinnligt klosterliv i Sverige och Norden*, red. tenże, Ångelholm 2005, s. 71-72.

³³ Por. *Sisters of Saint Joseph of Chambéry*, <http://en.wikipedia.org/wiki/Sisters_of_Saint_Joseph_of_Chambéry#United_States_Sisters_of_Saint_Joseph_of_Chambéry>, (data dostępu: 15.01.2011).

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Por. Y.M.Werner, *Kvinnlig motkultur i den Katolska Missionen tjänst. Sankt Josefsystrarna i Sverige och Danmark*, s. 71.

³⁶ Por. *Franska, skolan*, <http://sv.wikipedia.org/wiki/Franska_skolan, pdf>, (data dostępu: 15.01.2011), s. 77.

katolickiej. W dziele prowadzenia katolickiej misji odrodzenia Kościoła w Skandynawii przyczyniły się do zainicjowania nowej kultury kobiecej w społecznościach pracy, eksponującej rolę kobiety w życiu rodzinnym i wychowaniu dzieci³⁷. Obecnie posiadają w Szwecji jedną wspólnotę, w mieście Sundsvall położonym w środkowo-północnej części kraju. Zajmują się pracą w parafiach (pełniąc funkcję akolitek rozdających Komunię św., lektorek i kanterek), organizując rekolekcje, prowadząc poradnictwo duchowe, grupy pogłębiania wiedzy o Biblii, grupy modlitewne, nawiązując i podtrzymując kontakty ekumeniczne z innymi wspólnotami chrześcijańskimi³⁸.

Podając omówienie odnowy i działalności żeńskich zakonów w Szwecji, należy wymienić Służebniczki Maryi (szwedz. *Mariasystrar från Lubon*). Przybyły do Szwecji w 1928 r.³⁹ na prośbę ówczesnego administratora apostolskiego w Szwecji, bp. Eryka Müllera, przy protekcji i wstawiennictwie prymasa kard. Augusta Hlonda SDB. Objęły opieką polskich pracowników sezonowych w południowej Szwecji⁴⁰, którzy podejmowali pracę w tym regionie od 1919 r.⁴¹. Siostry, po przybyciu do miejscowości Oskarström na południu Szwecji, założyły ochronkę dla dzieci, organizowały spotkania dla kobiet, przygotowywały msze św. i uczyły katechizmu. W 1931 r.⁴² rozpoczęły pomoc w duszpasterstwie parafialnym w Helsingborgu – dzięki staraniom proboszcza Davida Assarsona, a w 1967 r. w Södertälje⁴³ za sprawą budowniczego nowego kościoła katolickiego w tym mieście, proboszcza i wpływowego wówczas w diecezji Pawła Głogowskiego SDB. Obecnie nadal pracują w wymienionych trzech miejscach (planowana jest jednak redukcja ilości miejsc z braku personelu), prowadząc przedszkola, katechizując dzieci, pomagając kapłanom w sprawach duszpasterskich oraz wspierając duchowo polskich imigrantów najnowszej, tzw. unijnej fali emigracyjnej.

Kolejnym żeńskim zakonem wywodzącym się z polskiej tradycji religijnej jest Zgromadzenie Córek Matki Bożej Bolesnej zwane także serafitkami. Powstało w 1881 r., założone przez św. Honorata Koźmińskiego i bł. Matkę Małgorzatę Łucję Szewczyk. Zgodnie z charyzmatem założycieli, poświęcają się apostolskiej służbie ubogim, starcom, chorym, religijnemu wychowaniu dzieci i młodzieży

³⁷ Por. tamże, s. 76-79, 102-105.

³⁸ Por. *Josefsystrar*, <<http://www.katolskakyrkan.se/1/1.0.1.0/211/1/>>, (data dostępu: 14.01.2011).

³⁹ Por. M. Chamarczuk, *75 år av själavård Mariasystrarna den allra heligaste jungfru Marias obefläckade avlelses tjänarinnor i S:t Clemens församling i Helsingborg i Sverige*, SODD – Stockholm 2006, s. 2.

⁴⁰ Por. *Kroniki domowe siostr Służebniczek Maryi w Oskarström 1928-1945*, archiwum domowe, rkp, s. 11-12. Por. także *S:ta Maria Katolska Församling Halmstad-Oskarström. Jubileumsåret 2000*, red. B. Skåring, H. Syblik, Halmstad 2000, s. 5-6.

⁴¹ Por. tamże.

⁴² Por. M. Chamarczuk, *75 år av själavård Mariasystrarna...*, s. 2, 12.

⁴³ Por. tamże, s. 16.

oraz głoszeniu Ewangelii w krajach misyjnych. Starają się czynić wszystko zgodnie z hasłem zakonu: „Wszystko dla Jezusa przez Bolejące Serce Maryi”.

Siostry serafitki rozpoczęły swoją działalność na terenie Szwecji w grudniu 1965 r.⁴⁴, podejmując pracę w królewskiej Fundacji im. Króla Oscara I, założonej w 1873 r.⁴⁵, której celem była opieka medyczna, paliatywna nad starszymi, samotnymi i ubogimi kobietami. Fundacja została założona przez małżonkę króla szwedzkiego, królową Józefinę (Josephine Maximilienne Eugenie Napoleonne-Beauharnais (1807-1876)⁴⁶, katoliczkę broniącą katolicyzmu w czasach, gdy jedynie protestantyzm był oficjalnie dozwolonym wyznaniem. Królowa nie tylko pozostała katoliczką, ale również dbała o rozwój chrześcijaństwa, wspierała materialnie Kościół katolicki, m.in. przeznaczając na ten cel swoje kosztowności. W pierwszych latach osobiście przyjmowała do swej fundacji pensjonariuszki, nie pytając ich o przynależność religijną. Sama będąc człowiekiem głębokiej wiary, starała się zapewnić mieszkankom założonego przez siebie pensjonatu opiekę zarówno materialną, jak i duchową. Wyrazem tego są dwie kaplice – katolicka i protestancka – oraz duch ekumeniczny panujący w tym miejscu.

Życzeniem królowej zapisanym w testamencie było, aby prowadzenie domu zostało powierzone katolickim zakonnikom⁴⁷. Na początku działalności fundacji opiekę nad podopiecznymi roztoczyły elżbietanki z Niemiec, a po nich, od dnia 1 grudnia 1965 r., serafitki, za sprawą Henryka Amberga (który uznał, że sprowadzenie Serafitek do królewskiej fundacji w sztokholmskim Bagarmossen⁴⁸ było jego największym i najtrudniejszym zadaniem w pracy zawodowej, a fakt, że mógł tego dokonać i sprowadził je z komunistycznej Polski, uznał za swój największy sukces życiowy⁴⁹). Ich praca obejmuje opiekę nad chorymi, przygotowanie, podanie posiłków, karmienie, a także dbanie o kaplicę⁵⁰ (w której codziennie o godzinie 7 rano sprawowana jest Eucharystia będąca źródłem siły do dalszej pracy i służby potrzebującym). Serafitki swoją obecnością, modlitwą i pracą starają się świadczyć o Bogu i Jego miłości do każdego człowieka w bardzo zsekularyzowanym kraju⁵¹.

⁴⁴ Por. tamże.

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ Por. G. Beckel, G. Enby, *Josefina – Drottning av Sverige och Norge*, Veritas Förlag, Stockholm 2007, s. 33-43. Por. także M. Chamarczuk, *200-na rocznica urodzin szwedzkiej królowej Josephine Maximilienne Eugenie Napoleonne-Beauharnais (1807-1876) odnowicielki Kościoła katolickiego w Królestwie Szwecji, Sprawozdanie z sympozjum – Sztokholm 10 marca 2007*, *Seminare. Poszukiwania naukowe* 25(2008), s. 534-535.

⁴⁷ Por. tamże.

⁴⁸ Por. E. Grabarz, *Praca Sióstr Serafitek na terenie Szwecji*, Stockholm 2010, mps, SODD, t. XIV: *Serafitki*, s. 2.

⁴⁹ Por. tamże.

⁵⁰ Por. tamże.

⁵¹ Por. tamże, s. 3.

Aktualnie na terenie Szwecji pracuje 14 polskich serafitek w różnym wieku, które tworzą wymienione wyżej trzy wspólnoty: pierwszą przy Królewskiej Fundacji *Oscars Minne* w Bagarmossen⁵² (6 siostr), drugą przy katedrze św. Eryka w Sztokholmie (5 siostr) i trzecią w Eskilstunie (3 siostry)⁵³. Prowadzą działalność także w Polsce, we Francji, Włoszech, Białorusi, Ukrainie, USA-Texas, Afryce (Gabon)⁵⁴.

5. ZAKONY CZYNNO-KONTEMPLACYJNE

Znakiem odnowy żeńskiego życia zakonnego jest Szwedzka Wiceprovincia Sióstr Dominikanek Kongregacji Rzymskiej (szwedz. *Svenska Viceprovincen av Den Helige Dominikus Romerska Kongregation, C.R.S.D.*)⁵⁵, które rozpoczęły swoją działalność w Szwecji w 1931 r.⁵⁶ w Sztokholmie. Po drugiej wojnie światowej, wraz z powrotem do tego kraju męskiej gałęzi zakonu dominikanów w 1947 r., założyły wspólnoty także w Marielund, Märsta, Karstad⁵⁷ i Göteborg. Obecnie jest to wspólnota międzynarodowa, międzykulturowa, wielojęzyczna, a siostry ją tworzące wywodzą się – oprócz krajów europejskich – także z różnych rytów katolickich obrządków wschodnich – chaldejskiego, armeńskiego i syryjskiego. Angażują się w życie Kościoła na różnych płaszczyznach: naukowej, duszpasterskiej i charytatywnej⁵⁸, prowadząc kursy, spotkania, konferencje i rekolekcje. Posiadają w Szwecji także gałąź kontemplacyjną z prowincji francuskiej (szwedz. *Dominikansystrarna från Les Tourelles*⁵⁹, fr. *Dominicaines de Sainte Marie des Tourelles*⁶⁰) w miejscowości Röglebäck niedaleko miasta Lund, gdzie posiadają klasztor pw. św. Dominika, centrum życia duchowego i dom rekolekcyjny z corocznym cyklem rekolekcji⁶¹ prowadzonych przez siostry oraz ojców dominikanów⁶².

⁵² Por. *Matrikel 2010*, s. 61.

⁵³ Por. E. Grabarz, *Praca Sióstr Serafitek na terenie Szwecji*, s. 3.

⁵⁴ Por. tamże.

⁵⁵ Por. *Dominkansystrarna i Stockholm*, <<http://www.dominikansystrarna.se/>>, (data dostępu: 14.01.2011).

⁵⁶ Por. K. Åmell, *Kulturmöte i kloster. Dominikansystrar i Sverige 1931-2000*, w: *Kvinnligt klosterliv i Sverige och Norden...*, s. 122.

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ Por. *Dominikansystrarna*, <<http://www.dominikansystrarna.se/viewNavMenu.do?menuID=2>>, (data dostępu: 13.01.2011).

⁵⁹ Por. *Matrikel 2010*, s. 50.

⁶⁰ Por. *Dominicaines de Sainte Marie des Tourelles*, <<http://www.roglekloster.se/>>, (data dostępu: 14.01.2011).

⁶¹ Por. tamże.

⁶² Por. *Sankt Dominikus kloster*, <http://www.roglekloster.se/retratt/>, (data dostępu: 10.01.2011).

Ważne miejsce w dziele odnowy pełni Zgromadzenie Sióstr Wniebowzięcia NMP (ang. *Assumption sisters*), założone przez Marie-Eugénie Milleret⁶³ we Francji w 1839 r.⁶⁴. Działalność w Skandynawii rozpoczęły w 1908 r.⁶⁵ dzięki staraniom bp. Brema z Kopenhagi. Ich zadaniem było nauczanie religii i opieka nad kaplicami z wystawionych Najświętszym Sakramentem. W 1985 r.⁶⁶ zostały zaproszone do pracy w Göteborgu (Szwecja), gdzie także nauczały katechezy oraz pomagały w pracach przykościelnych. Następnie, w 1995 r. przenieśli się do miejscowości Borås⁶⁷, aby wesprzeć pracę wśród chorych. Posiadają w Szwecji jedną wspólnotę na południu tego kraju, w Malmö⁶⁸. Jako główne zadanie pracy w Skandynawii i Szwecji stawiają sobie za cel wszelkie formy zaangażowania na rzecz głoszenia Chrystusa w zlaicyzowanym regionie Szwecji oraz integrowanie migrantów-chrześcijan z różnych kultur poprzez pogłębienie ich życia religijnego i świadomości, że jednoczy ich Jezus Chrystus⁶⁹.

Wśród wielu żeńskich rodzin zakonnych obecnych w Kościele katolickim w Szwecji znajdujemy także Małe Siostry od Jezusa (ang. *Little Sisters of Jesus*, szwedz. *Jesu Små Systrar*, P.S.J.) obecne w 61 krajach świata⁷⁰ (w Skandynawii: w Finlandii i Szwecji). Powstały one na gruncie duchowości francuskiego eremity i trapisty bł. Karola de Foucauld (1858-1916) i należą do światowej rodziny skupiającej różne wspólnoty charakteryzujące się tą duchowością, rodziny tworzonych przez 19 zgromadzeń zakonnych i stowarzyszeń życia apostołskiego⁷¹. W Szwecji prowadzą swoją działalność przy jezuickiej parafii św. Eugenii w Sztokholmie, a klasztor posiadają w dzielnicy Spånga⁷². Zajmują się pogłębieniem życia duchowego oraz opieką nad uzależnionymi od nalogów, a także katechizacją i opieką nad chorymi.

Kolejnym zakonem żeńskim wpisującym się w nurt odnowy są Córki Maryi Odnowicielki (szwedz. *Maria Reparatrix Systrar*, ang. *Sisters of Mary Reparatrix*, S.M.R., fr. *Soeurs de Marie Réparatrice*). Zostały założone przez Belgijkę, matkę

⁶³ Por. *Blessed Marie Eugenie of Jesus (1817-1898)*, <http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_20070603_eugenie-jesus_en.html>, (data dostępu: 12.01.2011).

⁶⁴ Por. *Assumptionen i Skandinavien*, <<http://www.assumptionssystrarna.dk/>>, (data dostępu: 12.01.2011).

⁶⁵ Por. tamże.

⁶⁶ Por. tamże.

⁶⁷ Por. tamże.

⁶⁸ Por. tamże.

⁶⁹ Por. *Assumptionssystrarna i Sverige*, <<http://se.assumptionssystrarna.dk/>>, (data dostępu: 12.01.2011).

⁷⁰ Por. *Little Sisters of Jesus*, <<http://www.charlesdefoucauld.org/en/groupe-petites-sœurs-de-jesus-2>>, (data dostępu: 14.01.2011).

⁷¹ Por. tamże.

⁷² Por. *Matrikel 2010*, s. 64.

czworga dzieci, Emilie d'Oultremont d'Hooghvorst (1818-1878)⁷³, w Strasburgu we Francji 1857 r.⁷⁴. Została ona beatyfikowana przez Jana Pawła II w 1997 r. Córki Maryi Odnowicielki tworzą zgromadzenie kontemplacyjno-misyjne, które obecnie posiada swoje międzynarodowe wspólnoty w 23 krajach świata na trzech kontynentach⁷⁵. W Szwecji są obecne w podstokholmskiej dzielnicy Åkersberga⁷⁶, gdzie wspólnota złożona z trzech sióstr realizuje charyzmat swego zgromadzenia na wzór Maryi wsłuchanej w słowa Syna, kontemplując Najświętszy Sakrament; angażują się w pomoc parafialną w katolickiej parafii w dzielnicy Täby, nauczają katechizmu, odwiedzają chorych, uczestniczą w życiu Kościoła lokalnego, wspierają imigrantów i nawiązują kontakty z chrześcijanami sąsiednich gmin chrześcijańskich.

Jednym z zakonów wyrosłych na germańskiej tradycji chrześcijańskiej obecnym w Szwecji są Siostry Misjonarki od św. Imienia Maryi Panny (szwedz. *Mariasysterar från Osnabrück*⁷⁷), które powstały w północnozachodnich Niemczech w 1920 r.⁷⁸. Ich maryjna duchowość opiera się na kontemplacji postawy Maryi i realizacji jej wskazania w odniesieniu do Chrystusa podczas spotkania z Nim w Kanie Galilejskiej: „Zróbcie wszystko cokolwiek wam powie” (J 2, 5)⁷⁹. Pracują obecnie w czterech krajach: Niemczech, Brazylii, Paragwaju i Szwecji (do której przybyły w 1951 r.)⁸⁰, w której posiadają wspólnoty w Sztokholmie, Uppsali i Västerås⁸¹. Ich głównym posłannictwem wypełnianym w Szwecji jest katechizacja, przygotowywanie i kształcenie katechetów, odwiedziny chorych, prowadzenie przedszkoli i szkół, praca w administracji kościelnej⁸².

Nieco egzotycznym zgromadzeniem, zwracającym uwagę i wzbudzającym duże zainteresowanie, są Siostry Matki Teresy z Kalkuty Misjonarki Miłości (szwedz. *Barmhärtighetens missionärer*⁸³, *Moder Teresas Systrar*⁸⁴, ang. *Mission*

⁷³ Por. *Sisters of Mary Reparatrix*, <<http://www.smr.org/en/page.php?id=5>>, (data dostępu: 15.01.2011).

⁷⁴ Por. tamże.

⁷⁵ Por. *Sisters of Mary Reparatrix historia*, <http://www.smr-historic.org/smr_en.html>, (data dostępu: 15.01.2011).

⁷⁶ Por. *Matrikel 2010*, s. 69.

⁷⁷ Por. tamże, s. 64, 71, 74.

⁷⁸ Por. *Mariasysterarna från Osnabrück*, <<http://www.katolskakyrkan.se/1/1.0.1.0/205/1/>>, (data dostępu: 14.01.2011).

⁷⁹ Por. tamże.

⁸⁰ Por. tamże.

⁸¹ Por. tamże.

⁸² Por. tamże.

⁸³ Por. *Barmhärtighetens missionärer*, <<http://www.katolskakyrkan.se/1/1.0.1.0/207/1/>>, (data dostępu: 14.01.2011).

⁸⁴ Por. tamże.

naries of Charity, M.C.⁸⁵), założone przez Matkę Teresę z Kalkuty w 1950 r.⁸⁶, pracujące obecnie w 133 krajach, liczące ok. 4500 sióstr⁸⁷. Znalazły także pole pracy w jednym z najzasobniejszych krajów świata – Szwecji. Zajmują się uchodźcami, migrantami, prostytutkami, chorymi psychicznie, ofiarami przemocy, porzuconymi dziećmi, zarażonymi wirusem HIV⁸⁸ – najbardziej niebezpiecznymi wśród biednych⁸⁹. W Szwecji posiadają dwie wspólnoty: kontemplacyjną, która ma siedzibę w mieście Växjö⁹⁰ i stałą modlitwą wspiera Kościół oraz działalność charytatywną innych zakonów; a także wspólnotę pastoralną, udzielającą się wśród sztokholmskich bezdomnych i zagubionych życiowo. Prowadząc hospicjum dla najbardziej niebezpiecznych – same żyją w bardzo skromnych warunkach, wynajmując lokal w podstokholmskim miasteczku Fisksätra⁹¹.

W pejzażu żeńskich zakonów zaangażowanych w dzieło kształcenia i formacji młodego pokolenia zasłużone miejsce zajmują Siostry Szkolne z Notre Dame (niem. *Arme Schulschwestern von Unserer Lieben Frau*⁹², szwedz. *Skolsysstrar de Notre Dame*, ang. *Schoolsisters of Notre Dame*, S.S.N.D.⁹³, łac. *Congregatio Pauperum Sororum Scholasticarum Dominae Nostrae*⁹⁴). Ich fundatorką i założycielką była św. Maria Teresa od Jezusa (Maria Theresia Karolina Gerhardinger 1797-1879)⁹⁵. Zgromadzenie powstało w 1833 r. w Bawarii w celu zapewnienia dobrego wykształcenia ubogim dziewczętom. W miarę rozwoju zgromadzenia, siostry zajęły się także chłopcami, tworząc ośrodki koedukacyjne. Obszar ich pracy wychowawczo-edukacyjnej to przedszkola, szkoły podstawowe, średnie i zawodowe, przeprowadzanie różnego rodzaju szkoleń oraz kursów na różnych poziomach i w wybranych przedmiotach szkolnych i nauczycielskich. W 1900 r. zgromadzenie liczyło 5800 sióstr pracujących w 30 krajach, w Europie, Ameryce, Azji i Afryce.

⁸⁵ Por. *Missionaries of Charity*, <http://en.wikipedia.org/wiki/Missionaries_of_Charity>, (data dostępu: 15.01.2011).

⁸⁶ Por. tamże.

⁸⁷ Por. tamże.

⁸⁸ Por. *Mother Teresa*, <<http://www.motherseresa.org/>>, (data dostępu: 14.01.2011).

⁸⁹ Por. *Missionaries of Charity*, <http://www.cmswr.org/member_communities/MC.htm>, (data dostępu: 14.01.2011).

⁹⁰ Por. *Moder Teresas Systrar*, <<http://www.katolskakyrkan.se/1/1.0.1.0/207/1/>>, (data dostępu: 16.01.2011).

⁹¹ Por. tamże.

⁹² Por. *Arme Schulschwestern von Unserer Lieben Frau*, <http://de.wikipedia.org/wiki/Arme_Schulschwestern_von_Unserer_Lieben_Frau>, (data dostępu: 15.01.2011).

⁹³ Por. *School Sisters of Notre Dame*, <<http://www.ssnd.org/>>, (data dostępu: 15.01.2011).

⁹⁴ Por. *Congregatio Pauperum Sororum Scholasticarum Dominae Nostrae*, <http://de.wikipedia.org/wiki/Arme_Schulschwestern_von_Unserer_Lieben_Frau>, (data dostępu: 15.01.2011).

⁹⁵ Por. *Maria Theresia von Jesus (Karolina) Gerhardinger*, <http://www.heiligenlexikon.de/BiographienT/Theresia_Gerhardinger.html>, (data dostępu: 15.01.2011). Por. także *Theresia Gerhardinger Hause*, <<http://www.theresia-gerhardinger-haus.de/ingang.htm>>, (data dostępu: 15.01.2011).

W Szwecji przejęły w 1938 r. prowadzenie szkoły w Göteborg (założonej przez ss. józefitki w 1873 r.), reorganizując ją i nadając nowy charakter. Obecnie zgromadzenie liczy 3700 sióstr pracujących w 37 krajach, w Europie, Ameryce Północnej i Południowej, Afryce, Azji i Oceanii⁹⁶. W Szwecji posiadają jedną wspólnotę liczącą pięć sióstr w sztokholmskiej dzielnicy Nacka⁹⁷. Oprócz regularnego życia zakonnego organizują ekumeniczne kursy biblijne, spotkania dla osób starszych i opuszczonych, współpracują z Misjonarkami Miłości opiekując się biednymi oraz katechizując w parafii pw. św. Konrada (prowadzonej przez polskich Braci Mniejszych Kapucynów).

6. ZAKOŃCZENIE

Przedstawiony powyżej wachlarz działań i dzieł prowadzonych przez katolickie zakony żeńskie w Szwecji pozwala zauważyć zjawisko stojące w opozycji wobec oczekiwań zwolenników sekularyzacji oraz środowisk nieprzychylnych chrześcijaństwu. Okazuje się bowiem, iż po wielu latach systemowych ograniczeń, forma wspólnego życia oparta o zasady i cele (charyzmat) poszczególnych żeńskich wspólnot zakonnych jest propozycją odpowiadającą potrzebom i oczekiwaniom wielu czynnych uczestników życia społecznego. Przejawia się to w pozytywnych opiniach, stałym lub okresowym korzystaniu i zaangażowaniu w propozycje działalności, w opiniotwórczym i materialnym wsparciu oraz zauważalnej wdzięczności za włączanie się oraz angażowanie w realne problemy życia codziennego podejmując próby ich rozwiązywania na korzyść dobra wspólnego szwedzkiego społeczeństwa.

Spotyka się również sytuacje, w których kobiety z tzw. elit społecznych, świata biznesu i komercji, wypalone zawodowo lub w podeszłym wieku, poszukując na nowo własnej tożsamości i psychicznej spójności, odnajdują te wartości, korzystając z pomocy żeńskich zakonów oraz czerpiąc z bogactwa ich życia wewnętrznego. Dowodzi to niezbicie, że obecne w Kościele katolickim uniwersalne zasady życia oparte o rady ewangeliczne mają niezbywalną rolę do spełnienia także w krajach skandynawskich, w których człowiek, pozornie, posiada wszystko, co jest mu potrzebne do istnienia.

⁹⁶ Por. *School Sisters of Notre Dame*, <http://www.ssnd.org/External/pg_loc_world.htm>, (data dostępu: 15.01.2011).

⁹⁷ Por. *Skolsysstrar de Notre Dame*, <<http://www.katolskakyrkan.se/1/1.0.1.0/210/1/>>, (data dostępu: 15.01.2011).

THE DEVELOPMENT AND FUNCTIONING OF FEMALE INSTITUTES OF
CONSECRATED LIFE AND SOCIETIES OF APOSTOLIC LIFE IN THE CATHO-
LIC CHURCH IN SWEDEN

Summary

Among many social trends in Sweden there is a little known, and hardly noticed one within the community of the Catholic Church. It has to do with the process of reviving or creating from scratch female Catholic religious orders or female Protestant ecumenical communities resembling the former in their aims and principles. The phenomenon has a rich and interesting sociological and psychological background. A scholar researching migratory phenomena is fascinated by the fact that in a country characterized by a very high level of emancipation and feminist awareness as well as a very clear-cut model of liberated woman, there are more and more cases of women finding their fulfillment in a diametrically different way of life. The revival of female religious communities is a sign of the times in a prosperous society, which shows that contemporary woman cannot find the fulfillment of her deepest human needs in the material and the social.

Keywords: history of the Catholic Church in Sweden, female religious orders in Sweden, nuns in a postindustrial society

Nota o Autorze: ks. Mariusz Chamarczuk SDB, dr socjologii, absolwent UKSW, wieloletni pracownik Trybunału Biskupiego w Sztokholmie i duszpasterz polonijny, członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. Założyciel Salezjańskiego Ośrodka Dokumentacji Duszpasterstwa Emigracji Polskiej w Szwecji (SODD). Prowadzi badania z zakresu najnowszej historii Kościoła i socjologii emigracji oraz procesów integracyjnych w Skandynawii.

Słowa kluczowe: historia Kościoła katolickiego w Szwecji, żeńskie zakony w Szwecji, zakony żeńskie w społeczeństwie postindustrialnym

O. PIOTR KWIATEK OFM CAP

PRZESZKODY I STRATEGIE ROZWOJU WDZIĘCZNOŚCI W ŚWIETLE WSPÓŁCZESNYCH BADAŃ PSYCHOLOGICZNYCH

1. WSTĘP

Chyba każdy człowiek bez względu na wiek, status społeczny, poglądy filozoficzne czy religijne doświadczył w swoim życiu pięknego uczucia bycia obdarowanym. Przy tym nie chodzi tutaj tylko o jakieś wielkie czy okazjonalne wydarzenie, ale raczej o prostą codzienność, jak: przysługa w pracy, dobra rada, pomoc przy obowiązkach domowych itd. Choć już od najmłodszych lat człowiek naturalnie i spontanicznie reaguje na bycie zauważonym, wyróżnionym, docenionym, to jednak forma ekspresji tego doświadczenia nie jest już taka spontaniczna i samorodna¹.

Mimo że wdzięczność należy do podstawowych doświadczeń natury ludzkiej i pełni ważną funkcję społeczną, naukowo temat ten dopiero od niedawna stał się obiektem większej uwagi badaczy². R.A. Emmons twierdzi, „że gdyby istniał rodzaj nagrody dla najbardziej zaniedbanej poznawczo emocji, to z pewnością wdzięczność byłaby w gronie walczących o zwycięstwo”³. Przyczyn takiej sytuacji może być kilka. Po pierwsze, jest ona związana z problemem ogólnym, w którym psychologia jako nauka, szczególnie po drugiej wojnie światowej, skoncentrowała się prawie wyłącznie na tematach negatywnych, takich jak: lęk, depresja, smutek, złość, agresja itd., pomijając przy tym świat pozytywnych doświadczeń wraz z takimi emocjami, jak: radość, zadowolenie, zainteresowanie, pogoda ducha, entuzjazm, satysfakcja, pasja itd. I choć pozytywny świat ludzkich emocji *de facto* nie wymaga naprawy, to jednak wciąż wymaga troski, poznania,

¹ Por. G. Bono, J.J. Froh, *Gratitude in school: Benefits to students and schools*, w: *Handbook of positive psychology in schools*, red. R. Gilman, E.S. Huebner, M. Furlong, Routledge 2009, s. 80.

² Por. R.A. Emmons, *Thanks! How the new science of gratitude can make you happier*, Houghton Mifflin 2007; Por. Emmons, M.E. McCullough, *The psychology of gratitude*, Oxford University Press 2004.

³ R.A. Emmons, *The psychology of gratitude. An introduction*, w: R.A. Emmons, M.E. McCullough, *The psychology...*, s. 3.

pielęgnacji i rozwoju⁴. Po drugie, rzeczywistość wdzięczności była utożsamiana z innymi zbliżonymi pojęciami: uprzejmością, docenieniem, podziwem lub z pojęciami negatywnymi: powinnością moralną, zależnością, długiem, podporządkowaniem⁵.

Czym jest zatem wdzięczność z punktu widzenia psychologii? Jaki wpływ ma na zdrowie psychiczne jednostki czy grupy społecznej? Jakie czynniki mogą ją osłabiać, a jakie wzmacniać? Co nowego wnosi studium nad wdzięcznością w kontekst relacji międzyludzkich? To tylko niektóre kwestie, które staną się przedmiotem poniższych analiz. Celem rozważań jest więc zaprezentowanie psychologicznego konstruktu wdzięczności w świetle współczesnych badań psychologicznych, a także ukazanie ścisłego związku tego fenomenu ze zdrowiem psychicznym i pozytywnym funkcjonowaniem człowieka w relacjach społecznych. Z punktu widzenia praktycznego, ważną kwestią będzie zarysowanie możliwości intencjonalnego oddziaływania na rzecz rozwoju wdzięczności oraz ukazanie niektórych elementów hamujących jej wzrost.

2. DEFINICJE WDZIĘCZNOŚCI

Obecnie zagadnienie wdzięczności przeżywa swoisty renesans w naukach społecznych. Niewątpliwie jest to związane z ogólnym wzrostem zainteresowania pozytywnymi aspektami doświadczenia ludzkiego. Zanim psychologowie rozpoczęli systematyczną próbę opisanie i wyjaśnienia tego fenomenu, w literaturze popularnej, teologicznej czy filozoficznej, temat ten istniał od zawsze⁶. Wdzięczność jest jednym z podstawowych wymiarów relacji człowieka z Bogiem i jest obecna w kanonie moralnym wszystkich wielkich systemów religijnych⁷. Termin pochodzi od łacińskiego słowa *gratitudo* (*gratia* – łaska, przysługa, podarunek oraz *gratus* – przyjemny)⁸.

Można mówić o wdzięczności personalnej i transpersonalnej. Pierwsza odnosi się do konkretnych osób i wydarzeń z nimi związanych, druga natomiast wykracza poza świat relacji ludzkich, a ukierunkowana jest w stronę wyższego bytu, Boga,

⁴ Por. B.L. Fredrickson, *What good are positive emotions?*, *Review of General Psychology* 2(1998) s. 300-319; M.E.P. Seligman, *Prawdziwe szczęście. Psychologia pozytywna a urzeczywistnienie naszych możliwości trwałego spełnienia*, tłum. A. Jankowski, Media Rodzina 2005; tenże, M. Ciskszentmihalyi, *Positive Psychology: An Introduction*, *American Psychologist* 55(2000), s. 5-14.

⁵ Por. R.A. Emmons, *Thanks!...*, s. 14-15.

⁶ Por. C. Peterson, M.E.P. Seligman, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*, Oxford University Press 2004, s. 555-556.

⁷ Por. N.M. Lambert, F.D. Fincham, S.R. Braithwaite, S. Graham, S.R.H. Beach, *Can Prayer Increase Gratitude?*, *Psychology of Religion and Spirituality* 1(2009), s. 139-149.

⁸ Por. P.W. Pruyser, *The minister as diagnostician: Personal problems in pastoral respective*, Westminster Press 1976, s. 69.

kosmosu, natury, ogólnie – życia. Wdzięczność jest wielowymiarowym konstruktem, dotyka bowiem nie tylko sfery emocjonalnej, ale również relacji społecznych, postaw moralnych, cech osobowych, zdolności adaptacji w środowisku⁹.

Emmons określa wdzięczność jako rozpoznanie i podziw względem postawy altruistycznej¹⁰. C.P. Smith definiuje ją jako społeczną emocję, siłę motywacyjną napędzającą do działania względem dobroczyńcy. Wdzięczność to sentyment, który niejako natychmiast i bezpośrednio pobudza człowieka do odpłaty¹¹. G. Simmel twierdzi, że wdzięczność jest „moralną pamięcią ludzkości”, kognitywno-emocjonalnym uzupełnieniem dla podtrzymania wzajemnych zobowiązań relacyjnych, gdyż społeczne struktury reprezentowane przez prawo nie są wystarczające, aby regulować wszystkie interakcje międzyludzkie¹². Wielu zalicza ją do świata pozytywnych emocji, nastroju, afektywnych reakcji, jak empatia¹³. J. Tsang definiuje wdzięczność jako pozytywną i emocjonalną odpowiedź na doświadczenie korzyści, która jest związana z intencjonalnym działaniem ofiarodawcy¹⁴. R.A. Emmons, M.E. McCullough i J. Tsang analizują wdzięczność z czterech perspektyw: a) dyspozycji, b) korzyści, c) dobroczyńcy, oraz d) korzyści i dobroczyńcy¹⁵.

W kontekście społecznym obdarowanie może być widziane jako obligacja, obowiązek i powinność moralna lub jako sposób podtrzymywania relacji, inwestycja stymulująca zachowanie altruistyczne i prospołeczne. McCullough wraz ze swoimi współpracownikami wyróżniają trzy cechy wdzięczności w kontekście postaw prospołecznych: moralny barometr, wzmocnienie, motywacja¹⁶. Pierwsza ma charakter informacyjny o tym, co się dzieje między dobroczyńcą a korzystającym z dobra. Istotne dla wdzięczności jest to, jak cenny jest dar dla ofiarodawcy, jaką ma on intencję, przekazując dobro, oraz jaką wartość dany gest ma dla same-

⁹ Por. R.A. Emmons, M.E., McCullough, J. Tsang, *The assessment of gratitude*, w: *Handbook of positive psychology assessment*, red. S. Lopez, C.R. Snyder American Psychological Association 2002, s. 327-342.

¹⁰ Por. R.A. Emmons, *The psychology...*, s. 9.

¹¹ Por. C.P. Smith, *The theory of moral sentiments*, wyd. 6, Clarendon Press 1976, s. 68.

¹² Por. G. Simmel, *The secret and the secret society*, w: *The Sociology of George Simmel*, red. K. Wolff, Free Press 1950, s. 388.

¹³ Por. R.M. Shell, N. Eisenberg, *A developmental model of recipients' reactions to aid*, *Psychological Bulletin* 111(1992), s. 413-433; R.A. Emmons, C.A. Crumpler, *Gratitude as a human strength: Appraising the evidence*, *Journal of Social and Clinical Psychology* 19(2000), s. 56-69; R.S. Lazarus, B.N. Lazarus, *Passion and reason: Making sense of our emotions*, Oxford University Press 1994.

¹⁴ Por. J. Tsang, *Gratitude and prosocial behavior: An experimental test of gratitude*, *Cognition and Emotion* 20(2006), s. 138-148.

¹⁵ Por. R.A. Emmons, M.E., McCullough, J. Tsang, *The assessment...*, s. 330.

¹⁶ Por. M.E. McCullough, S. Kilpatrick, R.A. Emmons, D. Larson, *Is gratitude a moral affect?*, *Psychological Bulletin* 127(2001), s. 249-266; M.E. McCullough, B.A. Tabak, *Prosocial behavior*, w: *Advanced social psychology*, red. R.F. Baumeister, E.J. Finkel, Oxford 2010, s. 263-302.

go odbiorcy. Druga cecha związana jest ze wzmacnianiem zachowania prospołecznego. Nawet pojedyncze słowo dziękuję stymuluje dobroczyńcę do ponownego aktu altruistycznego w przyszłości¹⁷. Trzeci aspekt społeczny wdzięczności wiąże się z motywacją do dalszych zachowań prospołecznych.

Doświadczenie dobra, życzliwości, pomocy, usługi wytwarza prospołeczną postawę ukierunkowaną na innych. Badania wykazują, że niekoniecznie musi być ona skierowana do dawcy dobra¹⁸. Innymi słowy, człowiek, który doświadcza intencjonalnego obdarowania, odczuwa powinność dzielenia się z innymi potrzebującymi. C.R. Roberts opisuje dyspozycję do wdzięczności jako coś stałego, związanego z charakterem osoby, a nie jakimś wydarzeniem czy pojedynczym epizodem¹⁹. McCullough zauważa, że w dyspozycji do wdzięczności można wyróżnić cztery cechy: intensywność, częstotliwość, zakres oraz nasycenie²⁰.

3. PSYCHOLOGICZNE TRUDNOŚCI W DOŚWIADCZANIU I EKSPRESJI WDZIĘCZNOŚCI

A. Robinson twierdzi, że istnieją dwa rodzaje wdzięczności: pierwsza związana z uczuciem radości otrzymania, druga – większa – związana z uczuciem obdarzania²¹. Nie tylko radość otrzymywania czy dawania mogą być różne, ale również trudności z nimi związane mogą posiadać różne oblicza. Analizując naturę fenomenu wdzięczności, można spotkać się z zagadnieniem przeszkód na drodze jej odczuwania i wyrażania. C. Peterson i M.E.P. Seligman wyliczają następujące trudności: postrzeganie siebie jako ofiary, sens należności, zaabsorbowane dobrami materialnymi, uboga autorefleksja, osobowość narcystyczna²². Emmons dodaje; negatywne nastawienie, iluzję samowystarczalności, wewnętrzny konflikt, nieodpowiedni dar, myślenie rywalizujące, zabieganie²³. Ponadto, tę listę można jeszcze rozbudować o co najmniej dwie trudności; oczekiwania społeczne (stereotypy) oraz brak odpowiedniej edukacji w dzieciństwie.

¹⁷ Por. M.E. McCullough, M.B. Kimeldorf, A.D. Cohen, *An adaptation for altruism? The social causes, social effects, and social evolution of gratitude*, *Current Directions in Psychological Science* 17(2008), s. 281-284.

¹⁸ Por. M.Y. Bartlett, D. DeSteno, *Gratitude and prosocial behavior: Helping when it costs you*, *Psychological Science* 17(2006), s. 319-325.

¹⁹ Por. C.R. Roberts, *The blessings of gratitude: A conceptual analysis*, w: *The psychology...*, s. 58-78.

²⁰ Por. M.E. McCullough, R.A. Emmons, J. Tsang, *The grateful disposition: A conceptual and empirical topography*, *Journal of Personality and Social Psychology* 82(2002), s. 112-127.

²¹ Por. R. Buck, *The gratitude of exchange and the gratitude of caring: A developmental-interactionist perspective of moral emotion*, w: *The psychology...*, s. 101.

²² Por. C. Peterson, M.E.P. Seligman, *Character...*, s. 564.

²³ Por. R.A. Emmons, *Thanks!...*, s. 123-156.

a) Uboga refleksyjność

Według Emmonsa wdzięczność jest rozpoznaniem i uznaniem faktu bycia obdarowanym²⁴. Rozpoznanie wymaga więc szczególnej pracy umysłu (intelektu), ale również w sposób czynny angażuje wolę i emocje. W procesie rozpoznawania szczególnie przydatną umiejętnością jest zdolność obserwacji oraz nadawania znaczeń i sensu rzeczywistości odkrywanej. Trudno jednak doświadczać tego uważnego wglądu w świat wewnętrzny i zewnętrzny bez medytacji czy refleksyjności, człowiek nie może być wdzięczny bez bycia refleksyjnym²⁵. Obok terminu „rozpoznanie” pojawia się tutaj pojęcie „uznanie”, które jest związane z pewną formą akceptacji, czyli przyjęciem czegoś takim, jakie jest, a często nie może się to dokonać bez pokory. Spokojne i uważne spoglądanie na rzeczywistość dostarcza wielu szans przybliżenia się do prawdy, która nie musi być zbieżna ani z osobistymi wizjami, ani ze społecznymi oczekiwaniami, a czasem wręcz przeciwnie – może mieć charakter bólu i rozczarowania. W skład tych prawd może wchodzić uznanie, że człowiek sam sobie nie wystarcza i potrzebuje innych. Doskonale to wyrażają słowa wspomnianego powyżej autora: „Wdzięczność zakłada pokorę – rozpoznanie, że nie mogliśmy być tym, kim jesteśmy, ani tam, gdzie jesteśmy, bez pomocy innych”²⁶. W skrócie – brak refleksyjności, formy duchowego czy intelektualnego zatrzymywania się, jest powiązany z trudnością poznawania i odkrywania wdzięczności.

b) Oczekiwania społeczne (stereotypy)

Badania potwierdzają, że istnieją różnice w ekspresji wdzięczności między kobietami a mężczyznami²⁷. Ci drudzy są bardziej powściągliwi i rzadziej skłonni do jej komunikowania. G. Bono i J.J. Froh tłumaczą to zjawisko obecnością różnych ról i oczekiwań społecznych z nimi związanych. W stereotypowym ujęciu mężczyzna powinien być twardy, silny, samowystarczalny itd., a to odbiega od modelu kruchości i bycia w potrzebie, uznania i przyznania się do potrzeby bycia obdarowywanym²⁸. Temat oczekiwań społecznych względem mężczyzn, kobiet, dzieci itd. jest znacznie szerszy i niewątpliwie ma bezpośredni związek z ekspresją wszelkich rodzajów emocji tak pozytywnych, jak i negatywnych.

²⁴ Por. tamże, s. 3-6.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Por. T.B. Kashdan, A. Mishra, W.E. Breen, J.J. Froh, *Sex differences in gratitude: Examining appraisals, narratives, emotion expressivity, and changes in psychological needs*, Journal of Personality 77(2009), s. 691-730; T.B. Kashdan, A. Mishra, W.E. Breen, J.J. Froh, *Gender differences in gratitude: Examining appraisals, narratives, the willingness to express emotions, and changes in psychological needs*, Journal of Personality 77(2009), s. 1-40.

²⁸ Por. G. Bono, J.J. Froh, *Gratitude...*, s. 77-88.

c) Postrzeganie siebie jako ofiary

Inną subiektywną przeszkodą doświadczania wdzięczności jest postrzeganie siebie jako ofiary. Model S.B. Karpmana „trójkąt dramatyczny” doskonale ukazuje dynamikę takiej relacji, w której ktoś się czuje ofiarą²⁹. Dzięki analizie transakcyjnej można się przyjrzeć wielowymiarowym układom relacyjnym oraz specyficznym rolom, w które wchodzi jednostka, nawiązując kontakt z drugą osobą. Oprócz roli ofiary, Karpman analizuje rolę wybawiciela oraz prześladowcy. Człowiek, który utożsamia się z rolą ofiary, czuje się słaby i niezdolny do zarządzania rzeczywistością wewnętrzną i zewnętrzną, w której żyje. Z jednej strony chronicznie cierpi na potrzebę wsparcia, z drugiej, doświadcza innych jako zagrożenie. Odczuwa frustrację, bezradność, co powoduje łatwe zwalnianie się z własnej odpowiedzialności za jakość i przebieg wydarzeń³⁰. To wszystko wzmacnia w nim przekonanie, że w życiu nie ma błogosławieństw, a jeśli są, to są zbyt małe względem cierpienia i trudności, które spotyka. Nie chodzi tutaj o rzeczywiste bycie ofiarą i realne doświadczenie cierpienia, które również może być obiektywną przeszkodą na drodze do wdzięczności³¹, ale raczej o subiektywne przekonanie i utworzenie wewnętrznego schematu mentalnego typu: ofiara – prześladowca – wybawiciel.

d) Poczucie prawa i należności

Kolejnym problemem w przeżywaniu i wyrażaniu wdzięczności jest poczucie prawa i należności. Taką postawę oddaje zdanie: „Nikomus za nic nie muszę być wdzięczny, ponieważ to, co osiągnąłem w życiu, zawdzięczam wyłącznie swojej ciężkiej pracy”. Nierzadko można spotkać się również z opiniami typu „to mi się należy”. Ludzie, którzy myślą, że wszystko albo wiele im się należy lub zawdzięczają to wyłącznie własnemu zaangażowaniu, mogą doświadczać trudności w przeżywaniu i wyrażaniu wdzięczności. Problem takiego sposobu myślenia nie polega na tym, że człowiek nie powinien identyfikować się z sukcesem własnej pracy lub nie posiadać oczekiwań względem rzeczywistości obok, ale raczej na tym, że będąc osobą pretensjonalną, zawęża bogatą rzeczywistość błogosławieństwa jedynie do własnej pracy, wysiłku i oczekiwań. W konsekwencji nie dostrzega roli innych osób i wydarzeń pomagających w osiągnięciu upragnionego celu oraz obiektywnej strony swojego zaangażowania. Wdzięczność wcale więc nie oznacza braku rozpoznania własnego wkładu w pracę oraz satysfakcji

²⁹ Por. S.B. Karpman, *Fairy tales and script drama analysis*, Transactional Analysis Bulletin 7(1968), s. 39-43.

³⁰ Por. R.A. Emmons, *Thanks!...*, s. 137.

³¹ Por. tamże, s. 138.

z niej wynikającej, ale jest jakby jej przedłużeniem wykraczającym poza egoistyczne struktury własnego „ja”.

e) Osobowość narcystyczna

Ludzie o narcystycznej osobowości mają silne przekonanie o własnej wyjątkowości i wielkości. Głęboko wierzą, że zasługują na specjalne traktowanie i przywileje. Koncentrują się na własnym „ja” i stale dążą do uznania, bycia podziwianym przez innych. Nieoczekiwane korzyści są interpretowane jako coś przysługującego im w sposób oczywisty. Wzajemność w relacji oraz zauważenie potrzeb innych są minimalizowane. N. McWilliams i S. Lependorf zauważyli, że ludzie narcystyczni nie są zdolni do przeżywania i wyrażania wdzięczności³². Wdzięczność łączy się dla nich z nieprzyjemnym uczuciem bycia zależnym i uznaniem swojej niewystarczalności, dlatego negują, unikają lub minimalizują jej ekspresję. Dokonuje się to poprzez rozciąganie jej na wszystkich lub na nikogo.

f) Zaabsorbowanie dobrami materialnymi

Wielu współczesnych badaczy potwierdza, że materializm czy kompulsywny konsumpcjonizm negatywnie wpływa na ludzkie zdrowie oraz poczucie dobrostanu³³. Materializm tutaj można zdefiniować jako pewien styl życia bazujący na przesadnej akumulacji dóbr materialnych wykraczający poza to, co jest konieczne i podstawowe względem realnych potrzeb³⁴. Ów niekontrolowany pęd w stronę posiadania odsłania egzystencjalny niepokój i psychologiczny lęk przed przyszłością³⁵. Oprócz negatywnej korelacji materializmu z dobrostanem, badacze zauważyli, że człowiek, rozwijając w sobie wdzięczność, przeżywa więcej satysfakcji z życia i rzadziej wchodzi w pułapkę zaabsorbowania dobrami materialnymi³⁶.

³² Por. N. McWilliams, S. Lependorf, *Narcissistic pathology of everyday life: The denial of remorse and gratitude*, Contemporary Psychology 26(1990), s. 430-451.

³³ Por. E. Polak, M.E. McCullough, *Is gratitude an alternative to materialism?*, Journal of Happiness Studies 7(2006), s. 343; T.B. Kashdan, W.E. Breen, *Materialism and diminished well-being: Experiential avoidance as a mediating mechanism*, Journal of Social and Clinical Psychology 26(2007), 521-539; T. Kasser, R.M. Ryan, C.E. Couchman, K.M. Sheldon, *Materialistic values: Their causes and consequences*, w: *Psychology and consumer culture: The struggle for a good life in a materialistic world*, red. T. Kasser, A.D. Kanner, American Psychological Association 2004, s. 11-28; J.J. Froh, R.A. Emmons, N.A. Card, G. Bono, J. Wilson, *Gratitude and the reduced costs of materialism in adolescents*, Journal of Happiness Studies 12(2011), s. 289-302.

³⁴ Por. T. Kasser, *The high price of materialism*, MIT Press 2002.

³⁵ Por. L. Van Kempen, *Fooling the eye of the beholder: Deceptive status signaling among the poor in developing countries*, Journal of International Development 15(2003), s. 157-177.

³⁶ Por. N.M. Lambert, F.D. Fincham, T.F. Stillman, L.R. Dean, *More gratitude, less materialism: The mediating role of life satisfaction*, Journal of Positive Psychology 4(2009), s. 32-42.

g) Brak odpowiedniej formacji i wychowania

Choć wdzięczność wydaje się naturalną odpowiedzią ze strony odbiorcy, który doświadcza przysługi czy obdarowania, to jednak forma jej wyrazu już taka nie jest. R.E. Emmons i K.M. Shelton twierdzą, że „w niemowlęciu wdzięczność nie wyłania się spontanicznie”³⁷, ale pojawia się w czasie rozwoju i w kontekście socjalizacji³⁸. Badania przeprowadzone przez F. Baumgartner-Tramer oraz S. Graham potwierdzają, że wdzięczność jest pozytywnie skorelowana z wiekiem i rozwojem, czyli dzieci starsze częściej wyrażają wdzięczność niż młodsze³⁹. E.B. Greif i J.B. Gleason ukazali natomiast ważność aktywności zewnętrznej, a szczególnie rolę rodziców. Tam, gdzie rodzice byli zaangażowani w proces monitorowania i wzmacniania wdzięczności, efekt wyrazu osiągnęło 86% dzieci, a w momencie braku owej wychowawczej aktywności wyraz wdzięczności u dzieci spadł do 7%⁴⁰. Na podstawie tych badań można więc zauważyć, jak istotną rolę odgrywa środowisko wychowawcze oraz cały system edukacyjny w rozwoju wdzięczności i jej wyrazu oraz przeciwnie – jak brak tych czynników prowadzi do zubożenia jednostki i ograniczenia zdolności budowania postaw prospołecznych.

4. KULTYWOWANIE I ROZWÓJ WDZIĘCZNOŚCI

Po przeanalizowaniu niektórych przeszkód na drodze do wdzięczności, zostaną teraz zaprezentowane czynniki stymulujące jej rozwój. Z aktualnych badań wynika, że ok 40% szczęścia jest związane z intencjonalną aktywnością człowieka, zaś tylko 10% zależy od okoliczności zewnętrznych, a na pozostałe 50% wpływ mają geny, czyli tzw. czynnik wrodzony (biologiczny)⁴¹. Strategie budowania wdzięczności wchodzą w skład tzw. intencjonalnego działania na rzecz wzrostu szczęścia i poczucia zadowolenia z życia. Z tego powodu promocja i rozwój wdzięczności wydają się uzasadnione i konieczne nie tylko dla jednostki przeży-

³⁷ R.A. Emmons, C.M. Shelton, *Gratitude and the science of positive psychology*, w: *Handbook...*, s. 468.

³⁸ Por. G. Bono, J.J. Froh, *Gratitude...*, s. 79; J.J. Froh, G. Bono, *The gratitude of youth*, w: *Positive psychology: Exploring the best in people*, red. S.J. Lopez, Greenwood Publishing Company 2008, vol. 2, s. 55-78.

³⁹ Por. F. Baumgarten-Tramer, 'Gratefulness' in children and young people, *Journal of Genetic Psychology* 53(1938), s. 53-66; S. Graham, *Children's developing understanding of the motivational role of affect: An attributional analysis*, *Cognitive Development* 3(1988), s. 71-88.

⁴⁰ Por. E.B. Greif, J.B. Gleason, *Hi, thanks, and goodbye: More routine information*. *Language in Society* 9(1980), s. 59-66.

⁴¹ Por. S. Lyubomirsky, K.M. Sheldon, D. Schkade. *Pursuing happiness: The architecture of sustainable change*, *Review of General Psychology* 9(2005), s. 111-131; S. Lyubomirsky, *The how of happiness: A scientific approach to getting the life you want*, The Penguin Press 2008.

wającej smutek czy depresję, ale również dla każdego, kto pragnie wzrastać w poczuciu szczęścia. Poniżej zostaną przedstawione niektóre strategie dające możliwość rozwoju wdzięczności.

a) Zestawienie

Chyba najbardziej powszechną metodą wzmacniania własnej satysfakcji i poczucia wdzięczności jest metoda zestawiania. Niekiedy jest to niekontrolowany i spontaniczny proces, a niekiedy zaplanowany i wolitywny. Polega on na rozbudowaniu własnej perspektywy o doświadczenie innych. Oczywiście, efekt zestawienia może być korzystny lub negatywny. Zależy on od tego, czy matryca, wzór, model, z którym człowiek się porównuje, jest lepszy czy gorszy względem własnego doświadczenia. Ponadto, istotną kwestią jest motywacja, w jakim celu czyni się zestawienie. W jednym wypadku może rodzić się zazdrość i zawiść, a w innym ulga i radość, że w życiu nie jest jeszcze tak źle. Poczucie, że nie jestem ostatni ani najgorszy, może nie tylko regulować zakres stresu i napięcia, ale czasem może wzmacniać poczucie satysfakcji i wdzięczności. Sztuką tutaj więc jest nie tyle sam fakt dokonywania porównań, zestawień – które mogą być niekiedy bezowocne i destruktywne – ale raczej sposób jego dokonywania, taki aby korzystnie wzrastać w poczuciu szczęścia i zadowolenia z życia.

b) Świadomość błogosławieństw *Counting Blessings*

Jest to jedna z najczęściej wykorzystywanych technik w celu zwiększania zasobów dobrostanu na terenie psychologii pozytywnej⁴². W skrócie metoda ta polega na prowadzeniu formy dzienniczka, w którym każdego dnia (rano lub wieczorem) przez okres kilkutygodniowy robi się notatki, zapisując od 3 do 5 rzeczy, za które jest się wdzięcznym. Zakres wdzięczności nie jest tutaj niczym ograniczony. Można dostrzegać błogosławieństwa w wydarzeniach nieoczekiwanych, stabilnych i rutynowych, można być wdzięcznym za relację, pogodę, dobry sen, posiłek itd. Dla zbudowania trwałego wzmocnienia dobrostanu i poczucia obdarowania istotną kwestią jest częstotliwość praktyk oraz długość ich stosowania⁴³.

⁴² Por. M.E.P. Seligman, *Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being*, Free Press 2011, s. 33; R.A. Emmons, M.E. McCullough, *Counting blessings versus burdens: An experimental investigation of gratitude and subjective well-being in daily life*, *Journal of Personality and Social Psychology* 84(2003), s. 377-389; V.E. Worthen, R.L. Isakon, *The Therapeutic Value of Experiencing and Expressing Gratitude*, *Issues in Religion and Psychotherapy* 31(2007), s. 33-46; J.J. Froh, W.J. Sefick, R.A. Emmons, *Counting blessings in early adolescents: An experimental study of gratitude and subjective well-being*, *Journal of School Psychology* 46(2008), s. 213-233; M.L. Martínez-Martí, M.D. Avia, M.J. Hernández-Lloreda, *The effects of counting blessings on subjective well-being: a gratitude intervention in a Spanish sample*, *Spanish Journal Psychology* 13(2010), s. 886-896.

⁴³ Por. R.A. Emmons, *Thanks!...*, s. 32-34.

c) Terapia Naikan – medytacja

Inną metodę rozwoju i wzmocnienia doświadczenia wdzięczności opracował japoński psychoterapeuta Y. Naikan, wprowadzając klienta w świat większej świadomości przez techniki medytacyjne⁴⁴. Terapia Naikana opiera się na filozofii buddyjskiej, w której przez praktyki wyciszenia, koncentracji i wzmocnienia świadomości szuka się balansu między doświadczeniem wewnętrznym i zewnętrznym. Świadomość tego, co „tu i teraz” oraz odkrywanie związku zależności i powiązań wzmocnia poczucie obdarowania. Twórca terapii proponuje osiągnięcie tego przez codzienną medytację, w której obecne są trzy pytania: Co dziś otrzymałeś? Co dziś podarowałeś? Jakiego typu problemów i trudności innych byłeś sprawcą?⁴⁵. Warto tutaj nadmienić, że ten rodzaj terapii polegającej na medytacji błogosławieństw został zastosowany w leczeniu wielu typów zaburzeń, np. anoreksji, alkoholizmu, neurozy i zaburzenia osobowości, a także jest pomocny w resocjalizacji więźniów, w poradnictwie, w szkole oraz w biznesie⁴⁶.

d) Poznawczo-behawioralne ujęcie rozwoju wdzięczności

T. Miller zaproponował poznawczo-behawioralne podejście kształtujące wdzięczność składające się z czterech prostych kroków⁴⁷. Po pierwsze, identyfikacja myśli mających charakter przeciwny do wdzięczności. Następnie, stworzenie myśli wzmocniających wdzięczność, a więc opozycyjnych do tych pierwszych. Po trzecie, zastąpienie jednych myśli drugimi. Ostatnim etapem jest wyrażenie na zewnątrz pozytywnych uczuć w formie aktywności.

e) Wyrażenie wdzięczności w formie listu lub eseju

Znane są korzyści wyrażania uczuć negatywnych w formie pisemnej podczas sesji terapeutycznych, szczególnie w kontekście tzw. przeżyć traumatycznych

⁴⁴ Por. D.K. Reynolds, *Naikan therapy: An experiential view*, International Journal of Social Psychiatry 23(1977), s. 252-263; tenże, *Naikan Psychotherapy*, The University of Chicago Press 1983.

⁴⁵ Por. C.R. Snyder, S.J. Lopez, *Positive psychology: The scientific and practical explorations of human strengths*, Sage 2007, s. 274.

⁴⁶ Por. S. Morishita, *Treatment of anorexia nervosa with Naikan therapy*, International Medical Journal 7(2000), s. 151; H. Suwaki, *International Review Series: Alcohol and Alcohol Problems Research II. Japan*, British Journal of Addiction 80(2002), s. 127-132; T. Sakuta, T. Shiratsuchi, Y. Kimura, Y. Abe, *Psychotherapies originated in Japan*, International Medical Journal 4(1997), 229-230; G. Krech, *Naikan: Gratitude, grace, and the Japanese art of self-reflection*, Stone Bridge Press 2002.

⁴⁷ Por. T. Miller, *How to want what you have*, Avon 1995.

nych⁴⁸. Od niedawna proponuje się stosowanie podobnych strategii, także w kontekście budowania tzw. ludzkich zasobów⁴⁹. Badania potwierdzają, że pisanie 15-minutowego eseju o charakterze pozytywnym wzmacnia dobrostan i zadowolenie z życia⁵⁰.

f) Doświadczenia trudne i rozważanie tematu przemijalności

Nawet w najtrudniejszym doświadczeniu egzystencjalnym, takim jak choroba, cierpienie, otarcie się o śmierć, można nie tylko przeżywać dar wdzięczności, ale w nim szczególnie wzrastać. A. Frias wraz z innymi badaczami potwierdzili hipotezę, że już samo rozważanie śmierci wzmacnia świadomość i jakość życia oraz umacnia postawę wdzięczność względem niego⁵¹. Inni naukowcy badający częstotliwość pozytywnych i negatywnych emocji przed i po tragicznym zamachu terrorystycznym z 11 września 2001 roku w Nowym Yorku odkryli, że wśród 20 najczęściej wymienianych emocji było współczucie, a zaraz na drugim miejscu pojawiła się wdzięczność⁵². Emmons w książce zatytułowanej *Thanks* przedstawia świadectwo człowieka, który dopiero w sytuacji ciężkiej choroby odkrył fakt bycia obdarowanym i szczęśliwym⁵³. Powyższe przykłady pokazują, że doświadczenie albo nawet sama świadomość, że życie ma swój początek, ale i koniec, ukierunkowują człowieka na docenianie tego, kim jest oraz z kim dzieli życie itd.

Do wyżej wspomnianych sposobów wzmacniania wdzięczności Emmons dodaje pamięć o negatywach, naukę modlitwy wdzięczności, kontakt ze światem zmysłów, wizualizację, znaczenie mowy i słów, wyjście spoza klasycznych schematów myślenia⁵⁴. Widać więc, że tych strategii może być znacznie więcej.

⁴⁸ Por. J.W. Pennebaker, *Writing to heal: A guided journal for recovering from trauma and emotional upheaval*, New Harbinger Press 2004; tenże, S.K. Beall, *Confronting a traumatic event: Toward an understanding of inhibition and disease*, *Journal of Abnormal Psychology* 95 (1986), s. 274-281.

⁴⁹ Por. C.M. Burton, L.A. King, *The health benefits of writing about intensely positive experiences*, *Journal of Research in Personality* 38(2004), s. 150-163; J.W. Pennebaker, *Opening up: The healing power of expressive emotion*, Guilford 1997; L.A. King, *The health benefits of writing about life goals*, *Personality and Social Psychology Bulletin* 27(2001), s. 798-807.

⁵⁰ Por. S.M. Toepfer, K. Walker, *Letters of gratitude: Improving well-being through expressive writing*, *Journal of Writing Research* 1(2009), s. 181-198.

⁵¹ Por. A. Frias, P.C. Watkins, A.C. Webber, J.J. Froh, *Death and gratitude: Death reflection enhances gratitude*, *The Journal of Positive Psychology* 6(2011), s. 154-162.

⁵² Por. B.L. Fredrickson, M.M. Tugade, C.E. Waugh, G. Larkin, *What good are positive emotions in crises? A prospective study of resilience and emotions following the terrorist attacks on the United States on September 11th, 2001*, *Journal of Personality and Social Psychology* 84(2003), s. 365-376.

⁵³ Por. R. Emmons, *Thanks!...*, s. 25.

⁵⁴ Por. tamże, s. 185-209.

5. SENS I ZNACZENIE STUDIUM ZAGADNIENIA WDZIĘCZNOŚCI

Pytanie końcowe, a zarazem bardzo fundamentalne, które można teraz postawić mogłoby brzmieć: w jakim celu warto studiować i zajmować się wdzięcznością? Według aktualnych badań i wciąż przybywającej literatury można odkryć silny związek wdzięczności z pozytywnymi emocjami oraz z dobrostanem człowieka⁵⁵. Podsumowując, wdzięczność ma wpływ na zakres szczęścia i zadowolenia z życia. Ponadto pozytywnie wpływa nie tylko na zdrowie psychiczne i fizyczne, ale jest silnie skorelowana z postawami prospołecznymi, takimi jak: współczucie, hojność, altruizm, przyjaźń, otwartość, zdolność do współpracy, udzielanie emocjonalnego wsparcia, a także zaufanie⁵⁶. Innym istotnym miejscem aplikacji wdzięczności jest przestrzeń stresu, kryzysu, zmagania. Wdzięczność wzmacnia czynniki adaptacyjne i odpornościowe w kontekście samotności, lęku, depresji⁵⁷. Co więcej, zmniejsza pogoń za dobrami materialnymi i konsumpcyjnym stylem życia⁵⁸. Ludzie wdzięczni są mniej zazdrośni, nie oceniają innych na podstawie dóbr materialnych, są bardziej dyspozycyjni, chętniej służą pomocą i łatwiej potrafią się dzielić się z innymi. Ci, którzy odznaczają się wysokim poziomem wdzięczności, mają szersze spojrzenie na świat, doświadczają życia jako daru i przeżywają je bardziej świadomie. Są otwarci na nowe doświadczenia, cieszą się większym optymizmem, nadzieją, posiadają więcej witalności i zadowolenia z życia⁵⁹.

⁵⁵ Por. B.L. Fredrickson, *What good are positive emotions?*, Review of General Psychology 2(1998) s. 300-319; R.A. Emmons, A. Mishra, *Why gratitude enhances well-being: What we know, what we need to know*, w: *Designing the future of positive psychology: Taking stock and moving forward*, red. K. Sheldon, T. Kashdan, M.F. Steger, Oxford University Press 2011, s. 228-248.

⁵⁶ Por. M.E. McCullough, S. Kilpatrick, R.A. Emmons, D. Larson, *Is gratitude a moral affect?*, Psychological Bulletin 127(2001), s. 249-266; J.R. Dunn, M.E. Schweitzer, *Feeling and Believing: The Influence of Emotion on Trust*, Journal of Personality and Social Psychology 88(2005), s. 736-748; M.E. McCullough, M.B. Kimeldorf, A.D. Cohen, *An adaptation for altruism? The social causes, social effects, and social evolution of gratitude*, Current Directions in Psychological Science 17(2008), s. 281-284; M.Y. Bartlett, D. DeSteno, *Gratitude and prosocial behavior: Helping when it costs you*, Psychological Science 17(2006), s. 319-325.

⁵⁷ Por. M.E.P. Seligman, N. Park, C. Peterson, *Positive Psychology Progress: Empirical Validation of Interventions*, American Psychologist 60(2005), s. 410-421; K.M. Sheldon, S. Lyubomirsky, *How to increase and sustain positive emotion: The effects of expressing gratitude and visualizing best possible selves*, The Journal of Positive Psychology 1(2006), s. 73-82; S. Coffman, *Parents' struggles to rebuild family life after hurricane Andrew*, Issues in Mental Health Nursing 17(1996), s. 353-367; A.M. Wood, J. Maltby, R. Gillett, P.A. Linley, S. Joseph, *The role of gratitude in the development of social support, stress, and depression: Two longitudinal studies*, Journal of Research in Personality 42(2008), s. 854-871.

⁵⁸ Por. E. Polak, M.E. McCullough, *Is gratitude...*, s. 343-360; N.M. Lambert, F.D. Fincham, T.F. Stillman, L.R. Dean, *More gratitude...*, s. 32-42; Por. J.J. Froh, R.A. Emmons, N.A. Card, G. Bono, J. Wilson, *Gratitude...*, s. 289-302.

⁵⁹ Por. Peterson, C., Seligman, *Character...*, s. 563.

Z pewnością, przedstawiając kilka wybranych strategii budowania wdzięczności oraz ukazując pewne trudności w jej przeżywaniu i ekspresji, nie wyczerpałem tego bogatego zagadnienia. Pewnie wciąż powstaje wiele nowych metod, a wiele innych nie doczekało się jeszcze własnego opracowania. Jednak ważną kwestią jest stałe poszukiwanie tego wszystkiego, co ma wpływ na jakość życia i wzmacnia zakres szczęścia. Szczęście widziane oczami współczesnej psychologii nie jest efektem fatum czy tylko deterministycznych okoliczności życia, ale owocem intencjonalnego i mądrego działania. Wdzięczność jest jednym z silniejszych czynników wpisujących się w tę dynamiczną batalię na rzecz dobrostanu indywidualnego i społecznego.

GRATITUDE: OBSTACLES AND ENHANCEMENT STRATEGIES IN THE LIGHT OF CONTEMPORARY PSYCHOLOGY

Summary

Although giving and receiving is a universal human experience which transcends culture, religion and ethnicity, it is only recently that research has begun on the subject of gratitude. This article seeks to analyze gratitude from the perspective of modern psychological research. Specifically, it examines obstacles to expressing gratitude and suggests strategies to enhance it. Research clearly confirms the important role played by gratitude in many areas of life, especially with regard to well-being, health, coping with stress, and cultivating pro-social attitudes. It is very important to know what contributes to disturbances in experiencing and expressing gratitude, as well as factors that enhance it.

Keywords: gratitude, enhancement strategy, obstacles, well-being

Nota o Autorze: **O. Piotr Kwiatek OFM Cap** – zakonnik i psycholog Krakowskiej Prowincji Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów. Absolwent i doktorant Wydziału Psychologii na Papie-skim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie (UPS). Aktualnie związany z instytutem psychoterapii Gestalt w Filadelfii „The Gestalt Therapy Institute of Philadelphia” oraz z Międzynarodowym Stowarzyszeniem Psychologii Pozytywnej „International Positive Psychology Association”. Prowadzi badania z zakresu psychologii pozytywnej i formacji.

Słowa kluczowe: wdzięczność, psychologia pozytywna, strategie wzrostu, przeszkody, dobrostan

KS. JAN NIEWĘGŁOWSKI SDB
UKSW, Warszawa

ROZWÓJ TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO W LATACH 1875-1888

W artykule tym zostanie przedstawiony rozwój Towarzystwa Salezjańskiego oraz pierwsze próby przeszczepiania metody wychowawczej ks. Jana Bosko¹ w czasie jego rektoratu jako Przełożonego Generalnego Towarzystwa Salezjańskiego. Na pierwszym miejscu zostaną omówione wyjazdy salezjanów na obszary misyjne, a następnie początki pracy wychowawczej i społecznej Towarzystwa Salezjańskiego we Włoszech, Francji, Hiszpanii i w innych krajach europejskich.

¹ Jan Bosko urodził się 15 sierpnia 1815 r. w Becchi, koło Turynu. Gdy miał dwa lata stracił ojca. Fakt ten wpłynął w sposób znaczący na sytuację ekonomiczną rodziny. Pomimo wielkich trudności zdołał ukończyć szkołę podstawową i średnią. Następnie wstąpił do wyższego seminarium duchownego w Chieri. Świecenia kapłańskie otrzymał 5 czerwca 1841 r. W latach 1841-1844 zamieszkał w Turynie, gdzie podjął studia z zakresu teologii pastoralnej. W tym czasie, poproszony przez dyrektora Konwiktu ks. Giuseppe Cafasso zajął się młodzieżą turyńską, która znajdowała się w trudnej sytuacji moralnej i ekonomicznej. W 1847 r. założył dla niej pierwsze dzieło Oratorium. Była to pewnego rodzaju świetlica środowiskowa, gdzie młodzież spędzała czas na godziwych rozrywkach. W celu niesienia większej i skuteczniejszej pomocy młodzieży ks. Jan Bosko rozpoczął organizowanie szkół ogólnokształcących, zawodowych, kolegiów i internatów. Po wieloletniej pracy z młodzieżą wypracował własną metodę wychowawczą, którą nazwał systemem prewencyjnym. Odwoływał się on do rozumu, religii i miłości. Elementami uzupełniającymi był klimat rodzinny i asystencja. W celu kontynuacji zapoczątkowanego przez niego dzieła założył Towarzystwo Salezjańskie (salezjanie). Ksiądz Bosko był również współzałożycielem zgromadzenia Córek Maryi Wspomożycielki (salezjanki), które podjęły pracę z dziewczętami. Do swojej pracy wychowawczej włączył także osoby świeckie, tworząc Salezjańskich Pomocników Kościoła (SPK) oraz zapoczątkował ruch Byłych Wychowanków Salezjańskich (BWS). Zmarł 31 stycznia 1888 r. Został beatyfikowany w 1929 r., natomiast papież Pius XI kanonizował go 1 kwietnia 1934 r. Por. S. Wilk, *Jan Bosko*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. J. Duchniewski, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997, t. VII, k. 760-762; J. Niewęgłowski, *Bosko Jan*, w: *Encyklopedia Pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, Żak, Warszawa 2003, t. I, s. 422-425; P. Braido, *L'esperienza pedagogica di Don Bosco*, LAS, Roma 1988, s. 131.

1. DZIAŁALNOŚĆ WYCHOWAWCZA NA MISJACH

Papież Grzegorz XVI (1831-1846) zapoczątkował wielki ruch misyjny, kontynuował go papież Pius IX (1846-1878), a wzmocnił Sobór Watykański I (1869-1870). Z tego względu w XIX wieku pojawiło się wiele dzieł i zgromadzeń misyjnych, które zaowocowały licznymi powołaniami misyjnymi².

Ksiądz Bosko, który wyrósł w takiej atmosferze, całe życie marzył o wyjeździe na misje³. Nosił się z takim zamiarem tuż po otrzymaniu święceń kapłańskich w 1841 r. Tym planom sprzeciwił się ks. Giuseppe Cafasso, jego kierownik duchowy i dobrodziej oratorium⁴. Myśl o misjach nie opuszczała ks. Bosko również po utworzeniu Towarzystwa Salezjańskiego. Natychmiast chciał wysłać kilku zakonników, ale początkowo nie pozwalały na to środki. W tym samym czasie napływały liczne prośby o przysłanie salezjanów. W 1874 r. poproszono ks. Bosko o przyjęcie parafii włoskiej w Buenos Aires i szkoły dla chłopców w San Nicolás de los Arroyos w Argentynie⁵. Prośbę wystosował konsul argentyński w Savonie, Giovanni Battista Gazzolo, który znał salezjanów z pracy wychowawczej w Ligurii. Prośbę poparł ordynariusz Buenos Aires, arcybiskup Aneiros. Rozmowy dotyczące szczegółów zakończono bardzo szybko dzięki proboszczowi z San Nicolas, Pietrowi Ceccarellemu, który był zaufanym człowiekiem ks. Bosko, i konsula Gazzola⁶. Zaproszenie zostało przyjęte.

Ksiądz Bosko ogłosił radosną wieść o pierwszej wyprawie misyjnej 29 stycznia 1875 r., w uroczystość patronalną św. Franciszka Salezego⁷. Kilka dni później, 5 lutego, wystosował specjalny okólnik do wszystkich salezjanów, a w nim za-

² Por. P. Braidò, *Don Bosco prete dei giovani nel secolo delle libertà*, LAS, Roma 2003, t. 2, s. 136; J.E. Vecchi, *Prefazione*, w: *Insedimenti e iniziative salesiane dopo Don Bosco. Saggi di storiografia*, red. F. Motto, LAS, Roma 1996, s. 7; M. Wirth, *Da Don Bosco ai nostri giorni*, LAS, Roma 2000, s. 233.

³ Por. *Memorie Biografiche di San Giovanni Bosco*, San Benigno-Canavese-Torino 1898-1948, t. I, s. 328. Ulubioną lekturą ks. J. Bosko od 1848 r. były „Roczniki Rozkrzewiania Wiary”. Por. S. Kosiński, *Dzieła salezjańskie w życiu księdza Bosko*, Seminare. Poszukiwania Naukowo-Pastoralne 9(1987-1988), s. 30.

⁴ Ksiądz Giuseppe Cafasso (1811-1860). Kapłan przynależący do diecezji turyńskiej. Swoje życie poświęcił formacji młodych księży, ludziom biednym oraz więźniom. Por. *Sussidi, dizionario*, Dicastero per la Formazione, Roma 1988, s. 246; P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, LAS, Roma 1979, t. 1, s. 100.

⁵ W latach 1857-1875 do Argentyny wyemigrowało ponad dwieście tysięcy Włochów. W Buenos Aires mieszkało około trzydzieści tysięcy osób pochodzenia włoskiego. Por. G. Rosoli, *Impegno missionario e assistenza religiosa agli emigranti nella visione e nell'opera di don Bosco e dei Salesiani*, w: *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, red. F. Traniello, Società Editrice Internazionale, Torino 1987, s. 289.

⁶ Por. S. Kosiński, *Dzieła salezjańskie w życiu księdza Bosko*, s. 31.

⁷ Por. P. Braidò, *Don Bosco prete dei giovani nel secolo delle libertà*, t. 2, s. 129.

apelował o chętnych na wyjazd. Miał on nastąpić w październiku tego roku. Zgłosiło się wielu ochotników. Przed oratorium i Towarzystwem Salezjańskim otwierała się nowa perspektywa pracy wychowawczej⁸. Spośród salezjanów, którzy zgłosili się do pierwszej ekspedycji, ks. Bosko wybrał sześciu księży i czterech koadiutorów⁹. Na czele grupy stał Giovanni Cagliero (1838-1926), pogodny, inteligentny i kipiący aktywnością kapłan, zaufany wychowanek ks. Bosko. Na liście znajdował się także inny bardzo ceniony salezjanin, ks. Giuseppe Fagnano (1844-1916), były żołnierz Garibaldi. Towarzyszyło im czterech braci zakonnych, którzy byli z zawodu szewcami, stolarzami i nauczycielami muzyki¹⁰.

Pierwszą ekspedycję misyjną pożegnano uroczystie 14 listopada 1975 r. w Turynie. Po niej wyjeżdżały w regularnych odstępach czasu następne grupy misjonarzy. W ostatnich dniach listopada wyjechała druga ekipa misjonarzy, również do Argentyny. Inna udała się do Montevideo w Urugwaju. W następnych ekspedycjach uczestniczyły już siostry salezjanki. W latach 1875-1888 do Ameryki Południowej wyjechało stu pięćdziesięciu salezjanów i pięćdziesiąt salezjank¹¹.

W krajach, do których przybyli, salezjańscy misjonarze zostali przyjęci przez władze i miejscową ludność bardzo serdecznie. Szybko włączyli się w nurt pracy. Początkowo pomagali w duszpasterstwie ogólnym, pomni jednak na słowa ks. Bosko, że największą troską salezjanów winna być młodzież, przystąpili do organizacji szkół i oratoriów. Pierwszą szkołą „sztuk i zawodów” w Patagonii zorganizował ks. Giovanni Cagliero¹². Kształcono tam krawców, szewców, stolarzy i introligatorów. Natomiast w Urugwaju salezjanie rozpoczęli swoją działalność od prowadzenia parafii św. Róży z Limy. Po kilku miesiącach założono szkołę dedykowaną Piusowi IX, która po miesiącu funkcjonowania liczyła już około stu uczniów. Pełen oryginalnych pomysłów dyrektor szkoły, ks. Luigi Lasagna (1850-1895), zapoczątkował uprawę winnic i wyposażył szkołę w obserwatorium astronomiczne, które oddało wielkie zasługi miejscowemu społeczeństwu, uprzedzając o cyklonach i huraganach. Sława tej szkoły była tak wielka, że pomimo ustawy z 1885 r., zakazującej działalności zakonów w Urugwaju, władze rządowe pozostawiły szkołę w rękach salezjanów¹³.

⁸ Organizując strategię misyjną, ks. J. Bosko wzorował się na działalności biskupa Daniela Comboniego (1831-1881), założyciela Instytutu Misyjnego dla Ewangelizacji Afryki. Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. 1, s. 174.

⁹ Koadiutor to świecki salezjanin. Składa śluby zakonne, lecz nie przyjmuje święceń kapłańskich i nie nosi stroju zakonnego.

¹⁰ Por. L. Frangi, *Le prime cinque spedizioni missionarie salesiane nell'Argentina e nell'Uruguay dal 1875 al 1881*, *Salesianum* 41(1979), s. 819.

¹¹ Por. M. Wirth, *Da Don Bosco ai nostri giorni*, s. 237.

¹² Por. S. Kosiński, *Dziela salezjańskie w życiu księdza Bosko*, s. 33.

¹³ Por. M. Wirth, *Da Don Bosco ai nostri giorni*, s. 240.

Po kilku latach pracy w Argentynie z ludnością pochodzenia włoskiego otworzyła się możliwość pracy misyjnej *par excellence*, wśród miejscowych Indian w Patagonii. Pracę misyjną utrudniały ciągłe walki pomiędzy kolonistami i Indianami, którzy skupili się wokół wodza imieniem Namuncurà z plemienia Araukanów. Po krwawej rewolcie w 1884 r. poproszono salezjanów o mediację między zwaśnionymi stronami, czego podjął się ks. Domenico Milanese (1843-1922). Wywalczył on godne stanowisko i urząd dla wodza Namuncury i dobre warunki życia dla pozostałych Indian. Rozpoczął się pokojowy proces chrystianizacji i cywilizacji miejscowej ludności. Salezjanie zbudowali kościół, dwie kaplice i dwie szkoły¹⁴. Syn wodza, Ceferino, został uczniem jednej z nich¹⁵. Watykan w uznaniu pracy salezjanów w Argentynie mianował ks. Giovanni Cagliero pierwszym biskupem salezjańskim, a wkrótce kardynałem¹⁶.

Wkrótce biskupem został ks. Giuseppe Fagnano (1844-1916), który organizował struktury kościelne i salezjańskie w Ziemi Ognistej. Centrum misji salezjańskiej stanowiło Punta Arenas, gdzie znajdował się węzeł komunikacyjny pomiędzy Ziemią Ognistą, Chile i wyspami zwanymi Malwinami (Falklandy). Głównym zadaniem salezjanów była obrona miejscowej ludności przed wojskiem, które dokonywało bestialskich rzezi na Indianach. Oprócz tego prowadzono budowy licznych kościołów i szkół. Miejscowa młodzież zdobywała w nich formację intelektualną, moralną i zawodową¹⁷.

Za życia ks. Bosko pierwsi salezjanie przybyli jeszcze do trzech innych krajów Ameryki Południowej: Brazylii (1883), Chile (1887) i Ekwadoru (1888)¹⁸. W 1875 r. złożył wizytę w Turynie biskup Rio de Janeiro, Lacerda. Przybył z prośbą do ks. Bosko, aby przysłał mu salezjanów do pracy z młodzieżą. Jego diecezja rzeczywiście potrzebowała pomocy: brakowało duchowieństwa, bardzo wiele było opuszczonej młodzieży, która pojawiła się na skutek ogłoszenia ustawy emancypacyjnej dzieci niewolników, istniała potrzeba misji wśród miejscowych plemion. Ksiądz Bosko polecił ks. Luigiemu Lasagni, pracującemu w Urugwaju, zbadać sytuację i teren. Ksiądz Lasagna odbył podróż w 1882 r. Kończąc ją, wyjeżdżał z postanowieniem utworzenia zakładu salezjańskiego na wzgórzach Niterói, któ-

¹⁴ Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. I, s. 179.

¹⁵ Ceferino Namuncurà (1886-1905). Urodził się w Chimpay. Ksiądz Domenico Milanese ochrzcił go w 1888 r. Ukończył szkoły salezjańskie w Buenos Aires i w Wiedma. Następnie wysłano go do Turynu. Odznaczał się zdolnościami intelektualnymi, znany był również z pobożności. Nosił się z zamiarem realizowania powołania w Towarzystwie Salezjańskim. Zmarł przedwcześnie w Rzymie 11 maja 1905 r. Trwa jego proces kanonizacyjny. Obecnie jest Czcigodnym Sługą Bożym. Por. S. Szmidt, *Święci. Błogosławieni. Studzy Boży Rodziny Salezjańskiej*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2006, s. 194.

¹⁶ Sakrę biskupią ks. Giovanni Cagliero przyjął 7 grudnia 1884. Por. P. Braido, *Don Bosco prete dei giovani nel secolo delle libertà*, t. 2, s. 503.

¹⁷ Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. 1, s. 180.

re okalały Rio de Janeiro. Podczas wizyty w San Paulo, gdzie mieszkali liczni Włosi, postanowił zorganizować parafię i szkołę. Myśl jego biegła również ku rozległym i tajemniczym przestrzeniom Mato Grosso, centralnej części Brazylii. W 1883 r. w Niterói otwarto zakład salezjański z warsztatami. Natomiast plany dotyczące San Paulo zostały zrealizowane w 1885 r. Kilkanaście lat później pierwsi salezjanie zaczęli pracę ewangelizacyjną i wychowawczą w Mato Grosso¹⁹.

Pierwszym salezjaninem na ziemi chilijskiej był ks. Domenico Milaneseo. Przybył tam w 1886 r. na prośbę wikariusza generalnego z Concepción, ks. Dominga Cruza, który już od wielu lat zabiegał o salezjanów. Po zawarciu odpowiedniej umowy, do Concepción udało się sześciu salezjanów. Rok później funkcjonowało tam już oratorium, szkoła i warsztaty rzemieślnicze dla miejscowej młodzieży²⁰.

Do Ekwadoru salezjanie przybyli na osobistą prośbę prezydenta kraju, który odwiedził księdza Bosko w Turynie w 1885 r. Z braku personelu prośbę odłożono na dwa lata. Ekspedycja misyjna z ks. Luigi Calcagno (1857-1899) na czele udała się do Ekwadoru 6 grudnia 1887 r. Na jej pożegnaniu był obecny ks. Bosko, bardzo już poważnie chory. Po przybyciu do Quito 28 stycznia 1888 r. misjonarze nadali natychmiast telegram do ks. Bosko. Po odczytaniu jego treści przez sekretarza, ks. Bosko tylko skinął głową. Było to trzy dni przed jego śmiercią²¹.

Za życia ks. Bosko salezjanie podjęli pracę w pięciu krajach Ameryki Południowej. Otrzymali dwa rozległe terytoria misyjne. W każdej sytuacji, w realiach bardziej lub mniej sprzyjających, starali się zajmować młodzieżą biedną i opuszczoną, zgodnie z poleceniami swego Założyciela.

2. ROZWÓJ DZIEŁ SALEZJAŃSKICH NA PÓŁWYSPIE WŁOSKIM

Wraz ze zjednoczeniem Włoch ekspansja dzieł salezjańskich zaczęła postępować w regularnym rytmie. W latach 1875-1888 (rok śmierci ks. Bosko) rocznie powstawały średnio dwie placówki na terenie Półwyspu.

Najwcześniej ks. Bosko powołał do istnienia domy w Ligurii. Powstały one w 1875 r. w Alassio, Varazze, Sampierderna i Valsalice. Rok później otwarto nową placówkę w Vallecrosia. Do tej miejscowości przybyli salezjanie na zaproszenie miejscowego biskupa celem przeciwstawienia się waldensom, bardzo aktywnym w tej okolicy. Salezjanie otworzyli oratorium, a później szkołę powszechną. W 1877 r. podjęli pracę w La Spezia²². Doświadczyli wielu przykrości i proble-

¹⁸ Por. S. Kosiński, *Dziela salezjańskie w życiu księdza Bosko*, s. 33.

¹⁹ Por. P. Braidó, *Don Bosco prete dei giovani nel secolo delle libertà*, t. 2, s. 505.

²⁰ Por. A. Świda, *Towarzystwo Salezjańskie. Rys historyczny*, Inspektorat Towarzystwa Salezjańskiego, Kraków 1984, s. 28.

²¹ Por. M. Wirth, *Da Don Bosco ai nostri giorni*, s. 214.

²² Por. S. Kosiński, *Dziela salezjańskie w życiu księdza Bosko*, s. 14.

mów ze strony aktywnego tam środowiska antykościelnego. Miejskowa gazeta przywitała ich następującym tekstem: „Kruki przyleciały, ale mamy nadzieję, że nie znajdą niczego, by się nażreć”²³. Jednak dzięki życzliwości wielu osób salezianie z powodzeniem zdołali przyciągnąć młodzież do oratorium i szkoły.

W tym samym czasie salezianie zeszli w dół Półwyspu. Ksiądz Bosko, nie mogąc otworzyć domu w Rzymie, przyjął zaproszenie do dwóch podrzymskich miejscowości. W Ariccia Towarzystwo przyjęło kościół i małą szkołę, zaś w Albano niższe seminarium. Po dwóch latach pracy wycofano się z prowadzenia wymienionych dzieł. Salezianie padli ofiarą „plotek i oszczerstw kościelnych”, jak również niechęci miejscowej ludności do Piemontczyków²⁴. Natomiast w Piemontcie, w miejscowości Trinitá powstała duża szkoła, której dyrektorem został ks. Luigi Guanella²⁵. Szkoła skupiała stu dziesięciu chłopców z najbiedniejszej okolicy. Zorganizowano także kursy wieczorowe dla ponad dwustu młodych ludzi. Wspólnota prowadziła również licznie uczęszczane oratorium.

W latach 1878-1879 Towarzystwo Salezjańskie rozpoczęło działalność w Toskanii, Wenecji i na Sycylii, gdzie otwarto dom nowicjacki. W Lucca, na wielką prośbę biskupa, ale przy wielu głosach sprzeciwu, prowadzono oratorium niedzielne. Zamknięto je wkrótce ze względu na nieprzyjazną atmosferę i złe warunki materialne. W Este, w pobliżu Wenecji, dokąd zaprosił salezjanów miejscowy proboszcz, przerażony laicyzacją społeczeństwa, zorganizowali oni szkołę powszechną²⁶.

Najliczniejsze prośby o dzieła wychowawcze płynęły z Sycylii. Pierwszą placówką, gdzie osiedlili się salezianie, było Randazzo. W pomieszczeniach dawnego klasztoru zorganizowali oratorium niedzielne i szkołę średnią. W tym samym czasie ks. Bosko otrzymał starożytne opactwo w San Benigno Canavese. Otwarto tam nowicjat i warsztaty dla młodych rzemieślników. Dyrektorem domu i magistrem nowicjatu został ks. Giulio Barberis (1847-1927)²⁷.

Znajomość osoby ks. Bosko i skuteczność jego metody wychowawczej wpływały na dalszy rozwój Zgromadzenia. Potwierdzają to nowe otwierane domy i placówki szkolno-wychowawcze. W 1880 r. w Penango, niedaleko od Monferrato, zakupiono budynek, w którym zorganizowano internat dla uczniów z sąsiedniej

²³ E. Ceria, *Annali della Società Salesiana. Dalle origini alla morte di san Giovanni Bosco (1841-1888)*, SEI, Torino 1941-1951, t. I, s. 271.

²⁴ Por. M. Wirth, *Da Don Bosco ai nostri giorni*, s. 172.

²⁵ Ksiądz Luigi Guanella (1842-1915), założyciel Zgromadzenia Sług Miłości.

²⁶ Por. S. Kosiński, *Dzieła salezjańskie w życiu księdza Bosko*, s. 15.

²⁷ Por. F. Casella, *Il contesto storico-socio-pedagogico e l'educazione salesiana nel Mezzogiorno d'Italia tra richieste e attuazioni 1880-1922*, w: *L'educazione salesiana dal 1880 al 1922. Istanze ed attuazioni in diversi contesti*, red. J.G. González, G. Loparco, F. Motto, S. Zimniak, LAS, Roma 2007, t. I, s. 295.

szkoły w Borgo San Martino. Rok później salezjanów zaproszono do Florencji, aby zahamowali niezbyt przyjazną propagandę protestantów. Pierwszym dziełem było oratorium, do którego uczęszczało około dwustu chłopców. Drugim stało się niższe seminarium. Tego samego roku otwarto oratorium w Faenza i kolonię rolniczą szkoły średniej w Mogliano Veneto. Przyjście salezjanów gorąco popierał wikariusz kapituły diecezji Treviso, Giuseppe Sarto (1835-1914), późniejszy papież Pius X²⁸.

O intensywnej działalności ks. Bosko świadczą inne nowe miejsca pracy. W Katanii na Sycylii otwarto wielkie i aktywne oratorium. Wkrótce zorganizowano przy nim kursy wieczorowe z zakresu szkoły powszechnej dla ubogiej młodzieży. Na północy Włoch w Trydencie, należącym jeszcze do cesarstwa austro-węgierskiego, otwarto szkołę zawodową. Taką samą otworzono w Parmie, w dawnym klasztorze benedyktyńskim²⁹.

Za życia ks. Bosko powstały jeszcze dwa bardzo znaczące domy. Pierwszym był kościół św. Jana Ewangelisty w Turynie, który ks. Bosko budował w latach 1878-1882, a poświęcił go w hołdzie papieżowi Piusowi IX, którego uznawał za swojego wielkiego przyjaciela. Ku jego czci umieścił przy wejściu do kościoła jego statuę. Do kościoła przylegała placówka, która początkowo służyła jako internat dla uczącej się młodzieży. W późniejszym czasie zorganizowano tam ośrodek spóźnionych powołań („Synowie Maryi”). Wcześniej ośrodek ten znajdował się w Mathi. Jego dyrektorem został ks. Filip Rinaldi (1856-1931), trzeci następcą ks. Jana Bosko³⁰.

Drugim dziełem był dom w Rzymie. Zanim doszło do założenia pierwszej placówki w Wiecznym Mieście, ks. Bosko podjął wiele nieudanych prób, do których zalicza się dom poprawczy w Pigna Pia, kościół Świętego Całunu, kościół św. Kajusa na Kwirynale, kościół św. Jana della Pigna, Instytut Braci Szpitalnych i hospicjum św. Michała. Marzenie ks. Bosko spełniło się w 1880 r., kiedy papież Leon XIII (1810-1903) poprosił go o doprowadzenie do końca budowy jednego z kościołów rzymskich, pod wezwaniem Serca Jezusowego. Ksiądz Bosko podjął się wyzwania, które aż do chwili ukończenia dzieła w 1887 r. stanowiło dla niego i dla Zgromadzenia poważne obciążenie finansowe. Wykorzystano budowę bazyliki, wznosząc w jej sąsiedztwie gmach szkolny, który służy do czasów obecnych jako szkoła zawodowa. Szkoła rozpoczęła działalność w 1883 r. Pierwszym zawodem, jakiego uczono, było szewstwo. W 1885 r. uruchomiono warsztaty rze-

²⁸ Por. L. Caimi, *Gli oratori salesiani in Italia dal 1888 al 1921*, w: *L'opera salesiana dal 1880 al 1922*, red. F. Motto, LAS, Roma 2000, t. I, s. 204.

²⁹ Por. P. Zovatto, *I salesiani a Trieste tra sociale e politica*, w: *L'opera salesiana dal 1880 al 1922*, t. II, s. 65.

³⁰ Por. S. Kosiński, *Dzieła salezjańskie w życiu księdza Bosko*, s. 15.

mieślnicze z zakresu stolarstwa i krawiectwa. Wkrótce ruszyła poligrafia oraz introligatornia³¹.

3. SALEZJANIE WE FRANCJI (1875)

Równocześnie z ekspansją na terenie Włoch dzieła salezjańskie stawiały pierwsze kroki poza ich granicami. Pierwsze zaproszenie przyszło z Francji. W 1874 r. z Nicei wystosował je do ks. Jana Bosko adwokat Ernest Michel, przewodniczący Konferencji Świętego Wincentego á Paulo, a także miejscowy ordynariusz, biskup Pierre Sala. Nicea była miastem granicznym, które w 1860 r. znalazło się po stronie francuskiej. Ksiądz Bosko odwiedził je w grudniu 1874 r.³². W podróży towarzyszył mu ks. Giuseppe Ronchail (1850-1898), z pochodzenia Włoch, świetnie władający językiem francuskim. Ksiądz Bosko przyjął propozycję i warunki miasta. Po podpisaniu umowy, dnia 9 listopada 1875 r. wspólnota czterech salezjanów rozpoczęła pracę we Francji, prowadząc placówkę złożoną z oratorium i szkoły dla rzemieślników, która przyjęła nazwę „Patronage Saint-Pierre”³³. W latach 1876-1877 szkoła przysposabiała do trzech nowych zawodów: szewstwa, krawiectwa i stolarstwa. Jednocześnie przystąpiono do budowy kolejnych pomieszczeń, które zostały oddane do użytku w 1877 r. Rok później doszła nowa specjalizacja zawodowa kuźnia – ślusarstwo i otwarto szkołę średnią ogólnokształcącą³⁴.

Kolejnym miejscem pracy salezjanów we Francji była Marsylia, miasto z wielkim portem, położone na brzegu Morza Śródziemnego. Pierwsi salezjanie przybyli tam 1 lipca 1878 r. Byli to ks. Giuseppe Bologna (1847-1907) i koadiutor Luigi Nasi (1860-1907). Przyjęli oni kierownictwo dzieła prowadzonego do tej pory przez Braci Szkół Chrześcijańskich. Szybko powstała szkoła podstawowa i skromny internat. Otwarto również oratorium św. Leona, na cześć papieża Leona XIII, a ks. Bosko otaczał je osobistą troską³⁵.

W tym samym czasie powstały dwie placówki – w Cannes koło Nicei i w Chalonges, w diecezji Annecy. Działały one krótko. Zaproponowano ks. Bosko przejęcie sierocińca w Auteuil, na przedmieściach Paryża. Sprawa jednak nie doszła

³¹ Por. G. Rossi, *L'azione educativa dei Salesiani in Roma capitale: L'Opera del Sacro Cuore al Castro Pretorio tra Ottocento e Novecento*, w: *L'educazione salesiana dal 1880 al 1922*, s. 323; tenże, *L'istruzione professionale in Roma capitale. Le scuole professionali dei salesiani al Castro Pretorio (1883-1930)*, w: *Insedimenti e iniziative salesiane dopo Don Bosco*, s. 88.

³² Por. F. Desramaut, *Don Bosco en son temps (1815-1888)*, SEI, Torino 1996, s. 941; A. Świada, *Towarzystwo Salezjańskie. Rys historyczny*, s. 27.

³³ Por. Y. Le Carrères, *Don Bosco et les salésienes a Paris: de l'Oratoire Sain Pierre-Saint Paul au patronage Saint Pierre (1884-1945)*, w: *L'opera salesiana dal 1880 al 1922*, t. II, s. 239.

³⁴ Por. P. Braidò, *Don Bosco prete dei giovani nel secolo delle libertà*, t. 2, s. 133.

³⁵ Por. F. Desramaut, *Don Bosco en son temps*, s. 1118.

do skutku. Z powodzeniem natomiast zaczęto prowadzić placówki wychowawcze w La Navarre i w La Cran koło Tulonu. Dzieła te to kolonie rolnicze, które przygotowywały osieroconych chłopców do uprawiania ziemi³⁶.

W 1883 r. bogata dobrodziejka, pani Pastré, ofiarowała ks. Bosko wielką willę w Sainte-Marguerite w pobliżu Marsylii. W tym samym roku został tam otwarty pierwszy nowicjat francuski, który po dwóch latach przyjął szesnastu kandydatów do Zgromadzenia. Rok później salezianie przyjęli sierociniec Saint-Gabriel w Lille. Dla wychowanków stworzono bezzwłocznie warsztaty: krawców, szewców, stolarzy i introligatorów. Dzieło to było wspierane finansowo przez inną wielką dobrodziejkę ks. Bosko, Clare Louvet³⁷.

W 1883 r. ks. Bosko został zaproszony do Paryża, gdzie nawiązał liczne znajomości, kontakty i spotkał się z wieloma osobistościami³⁸. Przedstawiono mu wiele nowych propozycji pracy. Zgodził się na prowadzenie oratorium św. Piotra, założonego w dzielnicy Ménilmontant przez ks. Paula Pisaniego. Po podpisaniu umowy, rok później, pierwsi salezianie przybyli do Paryża. Na ich czele stał ks. Charles Bellamy (1852-1911). Był on kapłanem diecezjalnym, który wstąpił do Towarzystwa Salezjańskiego³⁹.

4. POCZĄTKI PRACY SALEZJANÓW W HISZPANII (1881)

Pierwsza prośba o utworzeniu dzieła salezjańskiego w Hiszpanii wpłynęła do ks. Jana Bosko w 1879 r. Była to inicjatywa markiza Diego de Casa Ulloa i arcybiskupa Sewilli, który znał pracę salezjanów z Lucchi⁴⁰. Markiz chciał w swoim rodzinnym mieście Utrerre otworzyć bezpłatną szkołę dla biednych dzieci. W 1881 r. ks. Bosko przysłał do Utrery ks. Giovanniego Cagliero i koadiutora Giuseppa Rossi (1835-1907), aby zbadali sytuację i przygotowali teren pod przy-

³⁶ Por. Y. Le Carrères, *Les colonies ou orphelinats Agricole tenus par les salésiens de Don Bosco en France de 1878 à 1914*, w: *Insedimenti e iniziative salesiane dopo Don Bosco*, s. 144.

³⁷ Por. F. Desramaut, *Don Bosco en son temps*, s. 1176.

³⁸ Podczas pobytu w Paryżu ks. Bosko złożył w Hotelu Lambert wizytę Władysławowi Czartoryskiemu, który prosił ks. Jana Bosko o wysłanie salezjanów do „Polski”. Syn Władysława, książę August Czartoryski (1858-1893), zauroczony osobowością i sławą wychowawcy młodzieży, odwiedził go kilkakrotnie w Turynie, aby następnie poprosić ks. Bosko o przyjęcie Towarzystwa Salezjańskiego. Por. J. Ziółek, *Hotel Lambert – dom i centrum polityczne Adama Jerzego i Władysława Czartoryskich*, w: *Błogosławiony ksiądz August Czartoryski. Patron trudnego powołania*, red. S. Wilk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 32.

³⁹ Por. P. Braidò, *Don Bosco prete dei giovani nel secolo delle libertà*, t. 2, s. 535.

⁴⁰ Sufragan Sewilli, biskup Marcelo Spínola, napisał pierwszą książkę w języku hiszpańskim na temat ks. J. Bosko. Jej tytuł brzmiał: *Don Bosco y su obra*. Ukazała się drukiem w 1884 r. w Barcelonie. Por. M. Wirth, *Da Don Bosco ai nostri giorni*, s. 177.

szłą działalność salezjańską. Wspólnota salezjańska rozpoczęła pracę w 1881 r. Oprócz szkoły, podjęła się również prowadzenia miejscowej parafii⁴¹.

W tym samym czasie pojawiło się w prasie hiszpańskiej kilka pozytywnych artykułów o osobie ks. Bosko i pracy salezjanów w Utrerze. W konsekwencji, następną osobą, która zainteresowała się działalnością salezjanów, była bogata i pobożna wdowa z Barcelony, Dorotea de Chopitea de Serra⁴², która postanowiła uczynić coś dla ubogiej młodzieży. We wrześniu 1882 r. zwróciła się z oficjalną prośbą do ks. Bosko o przysłanie salezjanów do Barcelony. Celem przyspieszenia realizacji jej prośby, zwróciła się w tej sprawie nawet do samego papieża. W przygotowania włączyli się ks. Giovanni Cagliero i ks. Giovanni Branda (1842-1927), dyrektor z Utrery. Doña Chopitea kupiła w dzielnicy Sarria dość duży budynek, w którym przystąpiono do organizowania szkoły zawodowej. Jej pierwszym dyrektorem został ks. G. Branda. Szkoła zaczęła funkcjonować 15 lutego 1884 r., ciesząc się z roku na rok coraz lepszą opinią⁴³.

Inną propozycją hiszpańską było przejście i poprowadzenie w Madrycie domu poprawczego przeznaczonego dla miejscowej młodzieży. W tym celu do Turynu udała się delegacja reprezentująca władze miasta. Instytucja, a przede wszystkim metody wychowawcze w niej stosowane, były nie do zaakceptowania dla ks. Jana Bosko. Dlatego odmówił prośbie, a rozmowy odłożono na wiele lat⁴⁴.

Ważnym wydarzeniem dla salezjańskiej działalności w Hiszpanii był rok 1886. Ksiądz Jan Bosko, pomimo podeszłego wieku i licznych chorób, przyjął wreszcie zaproszenie do złożenia wizyty w Barcelonie. Jeszcze w 1885 r. ks. G. Branda pisał do niego: „Tutaj w myślach i w słowach chodzi tylko o naszego ojca, księdza Bosko, i ożywa pragnienie zobaczenia go z bliskiej odległości. O, gdyby taka podróż mogła dojść do skutku”⁴⁵. Zlekceważywszy rady lekarzy, ks. Bosko udał się w podróż do Barcelony w kwietniu 1886 r. Jego osoba wzbudzała wszędzie niesamowicie wielki entuzjazm i radość. W formie podarunku, jako podziękowanie za jego wizytę, władze miasta podarowały mu wznoszące się nad mia-

⁴¹ Por. R. Alberdi, *La Obra salesiana en Cataluña (España)*, w: *Insedimenti e iniziative salesiane dopo Don Bosco*, s. 422.

⁴² Dorota Chopitea (1816-1891), zwana „Matką ubogich”. Pochodziła z rodziny szlacheckiej i bardzo religijnej. Jej rodzice mieszkali w Chile, ze względu na ruchy niepodległościowe przenieśli się do Barcelony. Otrzymała solidne wykształcenie. Była bardzo wrażliwa na biedę, którą na przedmieścia Barcelony przyniosła rewolucja przemysłowa. W 1882 r. napisała do ks. Bosko, że „Barcelona jest miastem bardzo uprzemysłowionym i handlowym”, a młode i dynamiczne zgromadzenie salezjańskie znajdzie tutaj wiele pracy wśród biednej młodzieży. Rozpoczął się jej proces kanonizacyjny. Obecnie jest Czcigodną Sługą Bożą. Por. S. Szmidt, *Święci. Błogosławieni. Słudzy Boży Rodziny Salezjańskiej*, s. 209.

⁴³ Por. S. Kosiński, *Dziela salezjańskie w życiu księdza Bosko*, s. 17.

⁴⁴ Por. M. Wirth, *Da Don Bosco ai nostri giorni*, s. 178.

⁴⁵ E. Ceria, *Annali della Società Salesiana*, t. I, s. 545.

stem wzgórza Tibidabo z prośbą, aby wybudował tam świątynię ku czci Serca Jezusowego⁴⁶.

5. ANGLIA I INNE KRAJE

Ksiądz Jan Bosko marzył o Anglii przez wiele lat. Dowodem tego jest fakt, że przyciągał do oratorium chłopców ze znajomością języka angielskiego. Sprzyjająca okazja nadarzyła się w 1884 r., kiedy do ks. Bosko zwróciła się Konferencja Świętego Wincentego á Paulo z prośbą o zajęcie się biedną młodzieżą w ubogiej dzielnicy Londynu, Battersea. Rozmowy o rozpoczęciu pracy trwały trzy lata⁴⁷. Decydującą rolę w podjęciu decyzji odegrała miejscowa hrabina Georgiana De Stacpoole. Pierwsi salezjanie udali się do Londynu 14 listopada 1887 r. W grupie tej było dwóch księży: Irlandczyk Edward MacKiernan – dyrektor i proboszcz (1861-1888), Anglik Charles Macey – wikariusz i katecheta (1854-1928); oraz koadiutor Ignazio Rossaro. Pionierzy pracy salezjańskiej w Anglii napotkali wiele przeciwności i problemów. Nie udało im się uruchomić oratorium i warsztatów. Dzieło jednak powoli rozwijało się i stworzyło solidne fundamenty dla przyszłego rozwoju placówki⁴⁸.

Za życia ks. Bosko salezjanie rozpoczęli również działalność w Belgii. Entuzjastą i wielbicielem jego metody wychowawczej był biskup J. Victor Doutreloux, ordynariusz Liège, który dwukrotnie gościł z wizytą w turyńskim oratorium. Czynił on wszystko, aby podobne dzieło wychowawcze powstało w jego mieście. Pierwsi salezjanie przybyli do Liège 8 grudnia 1887 r. Jednak prawdziwe dzieło salezjańskie w Belgii rozwinęło się dopiero w trzy lata po śmierci ks. Bosko, za rektoratu ks. Michała Rua⁴⁹.

⁴⁶ Por. R. Alberdi, *La Obra salesiana en Cataluña (España)*, s. 431.

⁴⁷ Inną osobą, która czyniła duże starania w celu sprowadzenia salezjanów do Anglii, była Penrose Fitz Gerald. W 1884 r. osobiście udała się do Turynu, aby zapoznać się z metodą wychowawczą ks. Bosko i prosić go o rozpoczęcie działalności wychowawczej w Anglii. Por. *Ze świata salezjańskiego*, Pokłosie Salezjańskie 9(1934), s. 191.

⁴⁸ Por. W.J. Dickson, *The Dynamics of Growth. The Foundation and Development of the Salesians in England*, LAS, Roma 1991, s. 94.

⁴⁹ Por. F. Staelens, *Les salésiens de Don Bosco et les luttes socio-politiques en Belgique dans une époque en mutation 1891-1918*, w: *Insedimenti e iniziative salesiane dopo Don Bosco*, s. 411; M. Wirth, *Da Don Bosco ai nostri giorni*, s. 241; Ksiądz Michał Rua (1837-1910). Urodził w okolicach Turynu. Jako młody chłopiec zaczął uczęszczać do oratorium ks. Jana Bosko, a następnie wstąpił do Towarzystwa Salezjańskiego. Był pierwszym księdzem salezjaninem. Ksiądz Jan Bosko powierzał mu najbardziej odpowiedzialne funkcje i zadania w zgromadzeniu. Po śmierci ks. Bosko, członkowie Kapituły Generalnej wybrali go jednogłośnie na przełożonego generalnego. Funkcję tę pełnił aż do śmierci, która miała miejsce w 1910 r. Por. F. Desramaut, *Życiorys księdza Michała Rua, pierwszego następcy księdza Bosko (1837-1910)*, tł. T. Jania, Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego, Kraków 2009, s. 9.

Krajem, gdzie również znano ks. Jana Bosko, była Portugalia. Wysyłano do Turynu liczne prośby o otwarcie tam placówek wychowawczych. Najbardziej nieustępliwy w prośbach był ksiądz z Porto, Sebastian Leite De Vasconcelos. Pracował on z młodzieżą i sam doświadczał ogromu niebezpieczeństw, które jej groziły. Odwiedził ks. Bosko w Turynie w 1882 r. Następnie zorganizował kilka warsztatów z nadzieją, że wkrótce przybędą salezjanie, by kontynuować jego dzieło. Prośby księdza Sebastiana Leite De Vasconcelosa popierał gorąco patriarcha Lizbony. Brak przygotowanego personelu był główną przyczyną, że ich prośba została zrealizowana dopiero po 1888 r.⁵⁰

Inne kraje europejskie, również Polska, które nie mogły doczekać się placówek salezjańskich jeszcze za życia ks. Bosko, nie były pozbawione informacji o nim i o jego metodzie wychowawczej. Wybitnie przyczyniła się do tego prasa⁵¹ i publikacje w języku francuskim, jak również pierwsze biografie ks. Bosko autorstwa Karola d’Espiney’a⁵², Alberta Du Bożs’a⁵³ i Ludwika Noël’a⁵⁴.

Ruchy rewolucyjne, ruch zjednoczeniowy oraz liczne wojny na Półwyspie Apenińskim doprowadziły do zubożenia ekonomicznego mieszkańców Włoch. Ta sytuacja odbiła się w sposób szczególnie negatywny na młodzieży, która pozbawiona możliwości edukacji i środków do życia zaczęła zagrażać życiu społecznemu. Tą grupą młodzieży zajął się ks. Jan Bosko, tworząc dla niej różnego rodzaju instytucje szkolne, wychowawcze oraz własną metodę wychowawczą, którą nazwał systemem prewencyjnym. Pracę ks. Jana Bosko bardzo szybko dostrzegło społeczeństwo piemonckie oraz włoskie. Duże zainteresowanie systemem prewencyjnym oraz przeszczepianie idei ks. Bosko na Półwyspie i do innych krajów, wydaje się potwierdzać, że jego sposób pracy z młodzieżą był postrzegany jako dobry i skuteczny.

⁵⁰ Por. A. Anjos, *I salesiani a Braga. Il collegio di S. Gaetano 1894-1911*, w: *Insedimenti e iniziative salesiane dopo Don Bosco*, s. 176.

⁵¹ W 1877 r. ks. Jan Bosko rozpoczął wydawanie „Bollettino Salesiano”. Głównym celem czasopisma było utrzymywanie kontaktów z rodziną salezjańską i informowanie jej członków o działalności salezjanów. Polska wersja „Wiadomości Salezjańskie” zaczęła ukazywać się od 1897 r. Por. V. Orlando, *Il Bollettino Salesiano nel mondo. Progetto di rinnovamento e rilancio*, S.D.B., Roma 1998, s. 19.

⁵² Francuz Karol d’Espiney był lekarzem, znał ks. Bosko osobiście. Opisał jego życie i działalność do 1880 r. W 1886 r., we Lwowie, ukazał się polski przekład jego książki: *Ksiądz Bosko*. Por. K. Szczerba, *Kontakty Polaków z księdzem Janem Bosko*, Seminare. Poszukiwania Naukowo-Pastoralne 9(1987-1988), s. 114.

⁵³ Francuski prawnik Albert Du Bożs napisał życiorys ks. Bosko, który był wydany w Paryżu w 1884 r.: *Don Bosco et la Pieuse Société des Salésiens*. Por. M. Wirth, *Ksiądz Bosko i rodzina salezjańska, dzieje i nowe wyzwania (1815-2000)*, tł. T. Jania, Wydawnictwo Poligrafia ITS, Wydawnictwo Salezjańskie, Kraków, Warszawa 2009, s. 13.

⁵⁴ Biografia ks. Bosko autorstwa L. Noël’a ukazała się w przekładzie polskim w Poznaniu w 1887 r. pt.: *Ksiądz Jano Bosko, jego żywot i czyny podług różnych źródeł opracowane*. Por. K. Szczerba, *Kontakty Polaków z księdzem Janem Bosko*, s. 114.

THE DEVELOPMENT OF THE PREVENTIVE SYSTEM OF SAINT JOHN BOSCO IN THE YEARS 1875-1888

Summary

The 19th century was a very difficult and troubled period in the history of Italy. The peninsula was affected by many wars, revolutionary movements and above all a unification movement. These events, coupled with the process of industrialization, contributed to the great impoverishing of Italian society. This situation, in turn, had an adverse effect on the condition of education. A large part of children and teenagers were not subject to compulsory education. The situation was aggravated by women having to work in industry. All this resulted in a difficult material and moral situation of young people in Italy. Many persons and institutions sensitive to social ills would undertake numerous preventive activities in the field of education and upbringing. One of them was Fr. John Bosco. He took up work with poor and abandoned young people from Turin. As a young priest, he worked as chaplain to young offenders in a Turin prison in the years 1841–1844. This experience confirmed him in his belief that all had to be done to keep young men off that place of seclusion where they suffered further moral degeneration. Hence, he began to set up various institutions which were to provide young people with housing and opportunities for education and vocational training. These included oratories, high schools, vocational schools and boarding houses. To ensure the continuation of his work, he founded the Salesian Society (work with boys), and the Daughters of Mary Help of Christians (work with girls). He also created his own educational method which he called the preventive system. It was based on reason, religion, love, assistance and a family spirit. From 1875 the Society started to develop rapidly. Italian society, European countries and many countries in the world asked Fr. Bosco to set up Salesian educational institutions. The many requests, however, ran up against a number of difficulties. The biggest problem was the lack of qualified staff. The present article presents the growth of the Salesian Society in the field of education and upbringing at the time when St. John Bosco was General Superior of the Salesians.

Keywords: industrialization, social exclusion, deprived youth, preventive system, educational and social activity of the Salesians in Europe and South America

Nota o Autorze: ks. dr Jan Niewęglowski SDB, absolwent Università Pontificia Salesiana w Rzymie, adiunkt w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Słowa kluczowe: misje, wykluczenie społeczne, młodzież biedna, system prewencyjny, działalność wychowawcza i społeczna salezjanów w Europie i Ameryce Południowej

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

SEMINARE

t. 32 * 2012 * s. 179–189

PIOTR SKOWROŃSKI
UKSW, Warszawa

POSTAĆ PONCJUSZA PIŁATA W ŚWIETLE ŹRÓDEŁ ŻYDOWSKICH I RZYMSKICH

WSTĘP

Poncjusz Piłat, sprawujący urząd namiestnika Judei w latach 26-36 po Chr., trwale zapisał się w ludzkiej świadomości poprzez swój udział w procesie Jezusa Chrystusa. O istotnej roli Piłata wspominają kolejno wszyscy czterej Ewangelisci¹. Ponadto, namiestnik zostaje także wspomniany trzykrotnie w *Dziejach Apostolskich* oraz *Pierwszym Liście do Tymoteusza*². Informacje na temat Piłata, jakie można odnaleźć w Nowym Testamencie, nie pozwalają ustalić zbyt wielu okoliczności jego życia i sprawowania urzędu. Pod tym względem interesujące zdaje się być jedynie wspomnienie żony namiestnika³.

Chcąc pozyskać więcej informacji na temat działalności politycznej Poncjusza Piłata, sięgnąć należy do źródeł żydowskich i rzymskich, opisujących wydarzenia w Judei w pierwszej połowie I w. Jako pierwszy o Piłacie wspomina Filon Aleksandryjski w swoim *Legatio ad Caium*. Więcej informacji na temat działań namiestnika znaleźć można w pismach Józefa Flawiusza. Józef szczegółowo opisuje kilka ważnych incydentów i starć z ludnością żydowską, do jakich dojsć miało za Poncjusza Piłata. Wreszcie nie można zapomnieć o inskrypcji z Cezarei

¹ Por. Mt 27,1-2; 27,11-26; Mk 15,1-15; Łk 23,1-25; J 18,28 – 19,16.

² Por. Dz 3,13-14; 4,27-28; 13,26-28; 1Tm 6,13.

³ Por. Mt 27,19. Postać żony Piłata, zwanej Proklą, niejednokrotnie pojawia się w szerszym kontekście w chrześcijańskiej literaturze apokryficznej. Por. także *Męczeństwo świętego Szczepana*, tłum. J. Kozłowski, w: M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie*, Kraków 2007, s. 1147-1161.; R. Zarzeczny, *Męczeństwo Piłata*, *Vox Patrum* 21(2001)40-41, s. 489-514.

Nadmorskiej, popularnie zwanej „kamieniem Piłata”, a także o charakteryzującym chrześcijan fragmentem z Tacyta. Analiza wspomnianych źródeł pozwoli przybliżyć działalność najbardziej dziś znanego namiestnika Judei⁴.

1. FILON ALEKSANDRYJSKI (OK. 30 PRZED CHR. – 45 PO CHR.)⁵

Twórczość Filona, jako wybitnego filozofa i egzegety żydowskiego, piszącego i myślącego po grecku, pozostaje nieocenionym źródłem dla późniejszych wybitnych myślicieli chrześcijańskich⁶. Natomiast dzieła aleksandryjczyka, powszechnie klasyfikowane jako historyczno-apologetyczne, dają czytelnikowi możliwość poznania stosunków rzymsko-żydowskich w okresie działalności Jezusa oraz bezpośrednio po nim⁷. Do tej właśnie grupy zaliczyć należy *Legatio ad Caium*. Autor, opisując przebieg poselstwa do cesarza Kaliguli, przytacza treść listu, jaki skierować miał do władcy Agryppa I.

„Wśród namiestników, których wysłał (tj. Tyberiusz – podkr. P.S.), znajdował się Piłat mający sprawować urząd w Judei. Ów człowiek, nie tyle po to, aby uczcić Tyberiusza, ile aby obrazić naród, ofiaruje w pałacu Heroda, położonym w Świętym Mieście, pozłacane tarcze, na których nie było podobizny, ani nic co byłoby zakazane, a tylko niezbędny napis zawierający nazwisko autora dedykacji oraz informację na czyją cześć powstała. Skoro tylko tłum się o tym dowiedział – wieść bardzo szybko się rozniosła – ludzie prosili na rzeczników czterech synów królewskich, którym nie brakowało ani rangi ani godności, a także wszystkich potomków oraz dworskich notabli. Domagali się przy tym podjęcia jakichś decyzji dotyczących tarcz oraz nie zmieniania zwyczajów odziedziczonych po przodkach, które to zwyczaje w poprzednich wiekach nie były naruszane ani przez królów, ani przez cesarzy. A ponieważ ostro odmawiał, gdyż miał nieugięty charakter i co więcej był zuchwały i opryskliwy – zawołali: «Nie wzniecaj buntu, nie wywołuj wojny, nie burz pokoju; pogarda dla praw starożytnych nie jest sposobem na uczenie cezara. Nie używaj jako pretekstu Ty-

⁴ Wśród dostępnych polskojęzycznych opracowań dotyczących Poncjusza Piłata na uwagę zasługuje monografia J. Ciecieląga, zawierająca szczegółową interpretację wspomnianych źródeł, jak również biblijnych opisów procesu Chrystusa. Por. J. Ciecieląg, *Poncjusz Piłat. Prefekt Judei*, Kraków 2003.

⁵ Por. *Philon (4)*, w: *The Oxford Classical Dictionary*, ed. N.G.L. Hammond, Oxford 1996, s. 1167.

⁶ M.in. dla Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesza. Por. J. Ciecieląg, *Palestyna w czasach Jezusa. Dzieje polityczne*, Kraków 2000, s. 17. Taki wpływ twórczości Filona pozwala nawet niektórym badaczom traktować aleksandryjczyka jako Ojca Kościoła *honoris causa*. Por. D.T. Runia, *Philo In Early Christian Literature*, Amsterdam 1993, s. 3-7.

⁷ Co zauważył sam Euzebiusz, uznając, że w ten sposób możliwe jest poznanie losów „jakie spadły na Żydów za zbrodnię popełnioną na Chrystusie”. Por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościoła* II 5, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 58.

beriusza, aby znieważyc nasz naród; on sam nie chce znieść żadnego z naszych zwyczajów. Jeśli chcesz to zrobić, pokaż jakiś dekret, rozporządzenie, albo jakiś dokument tego typu, abyśmy zamiast cię nadal niepokoić, wybrali poselstwo i przedstawili naszą skargę temu, który jest władcą». Oburzyły go zwłaszcza te ostatnie słowa. Bał się, że gdyby rzeczywiście wysłali poselstwo dostarczyliby dowody jego karygodnego zachowania opisując szczegółowo jego sprzeniewierzenia, przemoc, grabieże, brutalność, tortury, serie egzekucji bez sądu, jego straszliwe, nie mające końca okrucieństwo. Przy całej swojej niechęci i właściwej sobie mściwości czuł się zakłopotany nie śmiąc zabrać tych przedmiotów teraz kiedy były one ofiarowane i nie chcąc robić nic co mogłoby się podobać jego podwładnym. Z drugiej strony nie wiedział o bezkompromisowości Tyberiusza co do tych spraw. Mimo, iż żałował tego co zrobił nie chciał tego okazać. Widząc to notabie piszą list do Tyberiusza, w którym błagają go uporczywie. Jakimż tonem Tyberiusz wymówił imię Piłata kiedy skończył czytać list! I z jakimi groźbami! Do jakiego stopnia uniósł się gniewem on, który rzadko wpadał w złość; nie warto o tym mówić. Fakty mówią same za siebie. Tyberiusz istotnie odpowiada natychmiast nie czekając nawet jutra, czyniąc mu przy tym wiele wyrzutów, potępiając tę zuchwałą ekstrawagancję i rozkazując zabrać natychmiast tarcze i przenieść je ze stolicy do Cezarei Nadmorskiej, która od imienia pradiadka nosiła nazwę Sebaste, aby były one tam ofiarowane w świątyni Augusta. Tak też się stało. W ten sposób ocalono równocześnie cześć należną Cezarowi oraz prastary zwyczaj naszego miasta⁸.

W treści odnaleźć można bogatą w epitety charakterystykę Piłata i jego nacechowanych okrucieństwem rządów w Judei⁹. Jest to jedyne wspomnienie tej postaci, jakie znajduje się u Filona. Nie ulega wątpliwości, że nawet jeśli taki list rzeczywiście istniał, aleksandryjczyk mógł dokonać zmian w jego treści¹⁰. Fragment ten zdaje się jednak niezwykle ważny – oto istnieje w tekście niezwykle okazała ilość oskarżeń i obelg, kierowanych pod adresem Piłata. Jednoznacznie oceniony zostaje on jako osoba okrutna, niesprawiedliwa i żądna władzy. Autor wspomina, że prefekta cechuje nieugięty charakter, że jest zuchwały i opryskliwy,

⁸ Filon Aleksandryjski, *Legatio ad Gaium*, 299-305. Tłum. pol. za J. Ciecieląg, *Poncjusz Piłat...*, s. 53-54. Autor korzysta w tym miejscu z tłumaczenia zaczerpniętego z pracy magisterskiej Pani Anny Kijanki, *Poncjusz Piłat. Narodziny legendy*, napisanej w Rzeszowie w roku 1996 pod kierunkiem prof. Lesława Morawieckiego.

⁹ „Pilātōs ēn tōn hypárchon epítropōs apododeigménos tēs Ioudaías (...). Sterrōs dē antilégontos – ēn gár tēn phýsin akampēs kai metá toū authádous amélliktos -, anebóesan: mē stasíaze, mē polemopoíei, mē katálye ten eirēnen (...). Tō teleutaíon toúto málista autōn exetráchyne katadeísanta mē tō ónti presbeúsámenoi kai tēs álles autōn epítropēs exelégxosi tās dorodokías, tās hýbreis, tās harpagás, tās aikías, tās epereías, tous akrítous kai epallēlous phónous, tēn anényton kai apgaleotátēn omóteta diexelthóntes”. A. Pelletier (ed.), *Philon d’ Alexandrie, Legatio ad Caium* 299-302, Paris 1972, s. 272-276.

¹⁰ Por. J. Ciecieląg, *Poncjusz Piłat...*, s. 54.

oskarża go między innymi o sprzeniewierzenia, przemoc, grabieże, tortury, serie egzekucji bez sądu, straszliwe i niemające końca okrucieństwo. Opis ten, sporządzony przez Żyda zaangażowanego emocjonalnie w kwestie, które stara się opisywać, zdaje się być skrajnie subiektywny. Zaznaczyć jednak należy, że ostra krytyka urzędników cesarskich pojawia się w twórczości Filona częścię. Treść przytoczonego przez autora listu nie stanowi jedynej wypowiedzi o tak widocznym nacechowaniu emocjonalnym. Podobne ostre słowa pod adresem administracji rzymskiej znajdują się także w jego piśmie *In Flaccum*¹¹. Krytyczne stanowisko Filona z Aleksandrii względem Rzymian wpisuje się więc w jego ogólną postawę wobec całej administracji rzymskiej.

Wspomnienie Piłata ma związek z próbą umieszczenia w Pałacu Heroda w Jerozolimie tarcz wotywnych poświęconych cesarzowi. Takie działanie prefekta, zdaniem autora listu spowodowane chęcią obrażenia Żydów i lekceważeniem ich Prawa, wywołać miało ostre sprzeciwy mieszkańców Świętego Miasta. Podstawowym celem relacji Filona było ukazanie nadzwyczajnego oddania ludności żydowskiej Prawu Mojżeszowemu. Postawa ludu okazuje się tym bardziej przesadzona że, jak się zdaje, umieszczając w Jerozolimie tarcze wotywnie, Piłat faktycznie nie łamał żydowskich przepisów. Na tarczach znajdowała się jedynie krótka inskrypcja dotycząca osoby dedykującej, brak natomiast było podobizn czy symboli, które mogłyby rzeczywiście wywołać oburzenie ludu¹². Faktyczne źródło skarg mogła stanowić treść inskrypcji dedykacyjnych, trudno jest ją jednak zrekonstruować¹³.

2. JÓZEF FLAWIUSZ (UR. 37/8 PO CHR.)¹⁴

Piśmiennictwo autora niechrześcijańskiego, w dodatku sympatyzującego z Rzymem, które potwierdza treść świętych pism chrześcijan, musiało być dla pierwszych wyznawców Chrystusa szczególnie cenne. Opisując losy ludu żydowskiego w I w., Józef wspomina o spisie ludności nakazanym przez Kwiryniusza, działalności Jana Chrzciciela, skazaniu Jakuba Apostoła, oraz oczywiście o samym Chrystusie. To ostatnie wspomnienie – najprawdopodobniej wcześniej „poprawione” przez chrześcijańskich kopistów tzw. *Testimonium Flavianum* – przez

¹¹ *In Flaccum* 105. Filon przytacza w tym miejscu opis skorumpowanego namiestnika. Por. J. Ciecieląg, *Poncjusz Piłat...*, s. 68.

¹² Por. tamże, s. 55.

¹³ Inskrypcja mogła zawierać odniesienie do boskości cesarza, nie mamy jednak możliwości potwierdzenia tej tezy.

¹⁴ Por. *Josephus*, w: *The Oxford...*, s. 798. Wśród dostępnych opracowań dotyczących Józefa Flawiusza na uwagę zasługuje monografia M. Hadas-Lebel. Por. M. Hadas-Lebel, *Józef Flawiusz. Żyd rzymski*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1997.

szeregi lat budziło zainteresowanie i kontrowersje. Te z kolei do dziś kształtują odbiór całości twórczości Flawiusza, niewątpliwie będącej nieustannie pod wpływem chrześcijańskich interpolacji¹⁵.

Poza słowami *Testimonium*, gdzie Piłat zostaje jedynie wspomniany jako ten, który na skutek donosu najznakomitszych Żydów skazał Chrystusa na śmierć na krzyżu¹⁶, namiestnik Judei pojawia się na kartach pism Józefa Flawiusza kilkakrotnie. Dzieło *Antiquitates Judaicae* pierwszy raz wspomina Piłata na początku księgi XVIII, kiedy to czytelnik zostaje poinformowany, że zastąpił on na stanowisku prefekta Judei Waleriusza Gratusa¹⁷. Gratus sprawował funkcję prefekta przez dwanaście lat (15-26 r. po Chr.), zaś następujący po nim Piłat przez lat jedenaście (26-36 r. po Chr.). Tyberiusz, zdaniem Flawiusza, miał obawiać się chciwości urzędników, którzy – sprawując krótko swoje funkcje – mieli tym chętniej oddawać się grabieży. Najśluszniejszym postępowaniem wobec takiego zagrożenia, miało być przekazywanie urzędów na czas dłuższy i zapewnianie w ten sposób pewnego rodzaju stabilizacji. Takie decyzje, zdaniem władcy, miały sycić, a następnie ograniczać wrodzoną chciwość urzędników¹⁸. Rzeczywiście, okresy urzędowania Waleriusza Gratusa i Poncjusza Piłata były jednymi z najdłuższych. Poprzedzający Gratusa namiestnik Anniusz Rufus sprawował swój urząd zaledwie 3 lata, natomiast następujący po Piłacie Marcellus – jedynie rok¹⁹.

Zarówno w *Bellum Judaicum*, jak i *Antiquitates Judaicae* wspomina Flawiusz dwa starcia urzędującego Poncjusza Piłata z ludnością żydowską. Pierwszy z opisów dotyczy próby wniesienia do miasta wizerunków Cezara²⁰. Żydzi zareagowali oburzeniem, udali się do Cezarei i osobiście prosili prefekta o ich usunięcie. Piłat, nie chcąc ustąpić, kazał otoczyć tłum i zagroził zgromadzonemu śmiercią. Ci jednak nie ulękli się. Obie wersje tekstu wskazują następnie na zdumienie namiestnika i ostateczną uległość. Wizerunki zostały zabrane z Jerozolimy. Opis

¹⁵ Więcej na temat *Testimonium Flavianum* por. J. Radożycki, *Świadectwo Józefa Flawiusza o Chrystusie (Testimonium Flavianum). Stan obecny zagadnienia autentyczności tekstu i próby rekonstrukcji formy pierwotnej*, w: Flawiusz Józef, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. J. Radożycki, Poznań 1993, s. 884-897.

¹⁶ Ant. XVIII 3.3. „Kai autòn endeíxei tòn prōton andrōn par’ hemīn staurō epitimekōtos Pilátou ouk epaúsanto hoi tò protōn agapésantes (...)”. *Flavii Iosephi Opera, Antiquitatum Iudaicarum Libri XVI-XX Et Vita*, ed. B. Niese, Berlin 1890, s. 152.

¹⁷ Ant. XVIII 2.2. „Kai Grátos mèn taúta práxas eis Rómen epanechórei héndeka éte diatrípsas en Ioudaía, Póntios dè Pilátos diádochos autō hēken”.

¹⁸ Por. Ant. XVIII 6.5.

¹⁹ Wykaz rzymskich namiestników Judei w latach 6-41 oraz 44-66 po Chr.: por. J. Ciecieląg, *Palestyna...*, s. 179.

²⁰ Ant. XVIII 3.1. „Pilátos dè ho tés Ioudaías hegemon stratiàn ek Kaisapeías agagòn kai methidrýsas cheimadióusan en Ierosolýmōis epì katalýsei tōn nomímon tōn Ioudaikōn ephronése, protomàs Kaisáros, hai taīs semaíais prosēsán, eisagómenos eis tèn pólin, eikónon poiesin apagoreúontos hemīn toū nóμου (...)”.

owego wydarzenia mimowolnie nasuwa skojarzenie ze sprawą tarcz wotywnych opisaną przez Filona. Badacze wskazują jednak, że za czasów urzędowania Piłata doszło raczej do dwóch podobnych incydentów. Zamieszki wokół połączanych tarcz prawdopodobnie zostały pominięte przez Flawiusza celowo, ze względu na wątpliwy fakt pogwałcenia Prawa w tym przypadku²¹.

Oba opisy, zawarte w *Bellum Judaicum* i *Antiquitates Judaicae*, są do siebie bardzo podobne. Dotyczy to także określeń samych wizerunków Cezara. W obu przypadkach pada informacja, że miały one znajdować się na sztandarach (hai semaiai). W polskich tłumaczeniach są one też określane jako „godła”²². Oba opisy są raczej suchymi relacjami pozbawionymi emocji. W jednym z dzieł istnieje jedynie wzmianka, że Piłat nakazał wniesienie sztandarów „chcąc okazać pogardę dla obyczajów żydowskich”²³.

Drugie wspomniane starcie, to bunt sprowokowany budową akweduktu z pieniędzy pochodzących ze skarbu świątyni. Autor jednoznacznie wskazuje na nadużycie, jakiego dopuścił się prefekt, przeznaczając świątynne pieniądze na realizację tego przedsięwzięcia. W przeciwieństwie do Filona, Józef Flawiusz nie umieszcza w tekście inwektyw pod adresem Piłata. Jego opis jest chłodny, a w dłuższym fragmencie, pochodzącym z *Antiquitates*, obecne jest nawet podkreślenie roli żołnierzy w całym zajściu. Mieli oni mianowicie bić Żydów „ze znacznie większą srogością, niż rozkazał Piłat”²⁴. Uwaga ta nie występuje w tekście *Bellum Judaicum*.

W *Antiquitates Judaicae* czytelnik odnajdzie również opis wydarzenia, które miało spowodować usunięcie Poncjusza Piłata z urzędu prefekta Judei. Rozkaz udania się do Rzymu miał zostać wydany przez byłego konsula Witeliusza po tym, jak żołnierze Piłata dokonali mordu na Samarytanach we wsi Tiratana²⁵. Samarytanie zebrali się tam zbrojnie, a nakłonił ich do tego mężczyzna, obiecujący pokazanie świętych naczyń, które w tej okolicy przed wiekami miał zakopać Mojżesz. Prefekt uznał najwyraźniej owo zgromadzenie za niebezpieczne, stąd też podjął decyzję o wysłaniu w to miejsce wojska. Opis tego wydarzenia także nie posiada szczególnych uwag względem postawy Piłata. Józef ponownie skupia się na obiektywnej relacji, przemycając jedynie uwagę pokrzywdzonych, zawartą w skardze do Witeliusza. Rada Samarytan doniosła byłemu konsulowi o mordzie zarządzonym przez prefekta. W skardze znaleźć się miało wytłuma-

²¹ Por. J. Ciecieląg, *Poncjusz Piłat...*, s. 55.

²² Por. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. J. Radożycki, Poznań 1979, s. 840.

²³ Por. Ant. XVIII 3.1.

²⁴ Ant. XVIII 3.2. „(...) πολὺ μείζονος ἐπερ ἐπέταξεν Πιλάτος”.

²⁵ Ant. XVIII 4.1-2. „(...) Phthánei dè Pilátos tèn ánodon autōn prokatalabómenos hippéon te pompē kai hoplitōn, hoì symbalóntes toīs en tē kóme prosynethpoisménois paratáxeos genoménes toīs mèn ékteinan, toūs d’ eis phonèn trépointai zogría te polloús ēgon, hōn toūs kopyfaiotátous kai toūs en toīs fygoūsi dynatotátous ékteinē Pilátos”.

czenie, że „nie po to zebrali się w Tiratanie, aby podnieść bunt przeciw Rzymianom, lecz aby uciec przed gwałtami Piłata”²⁶. W polskim tłumaczeniu, owymi „gwałtami” oddane zostało greckie słowo *hybris*, oznaczające zarówno bezmyślną przemoc czy pobicie, jak też zniewagę czy zuchwałość. Warto zwrócić uwagę, że tego samego słowa używa Filon, wymieniając kolejno zarzuty wobec namiestnika. Opis odwołania Poncjusza Piłata z urzędu następuje bezpośrednio po opisie incydentu z Samarytanami.

Piłat w ujęciu Józefa wydaje się bardziej ludzki od postaci z opisu Filona. Aleksandryjczyk jest bardziej krytyczny i emocjonalny. Relacja Flawiusza jest zdecydowanie bardziej wyważona i obiektywna. Jednakże w niej również bez problemu wskazać można krytykę wobec urzędowych decyzji prefekta, skargę na złe relacje z Żydami czy wręcz opisy zbrodni. W świetle tych przekazów, Poncjusz Piłat wydaje się być urzędnikiem oddanym swojej pracy, momentami bezlitosnym i nieugiętym. Nie szanuje on zwyczajów żydowskich, o czym najlepiej świadczą zatargi wokół sztandarów, jak też posługiwanie się majątkiem świątyni do realizacji inwestycji. Z drugiej strony, namiestnik w większości opisanych incydentów ostatecznie ulega pod naciskiem ludności. Wyraźnie obawia się utraty urzędu, do której niechybnie mogłyby doprowadzić jego bezwzględne decyzje. Taki obraz Piłata uznać można za harmonizujący z przekazem Filona Aleksandryjskiego.

3. INSKRYPCJA Z CEZAREI NADMORSKIEJ²⁷

W badaniach nad obrazem Poncjusza Piłata w źródłach rzymskich nie można pominąć ważnego świadectwa epigraficznego, jakie stanowi inskrypcja znaleziona z Cezarei Nadmorskiej. Odkryty w 1961 roku kamień ma wymiary 82 cm x 65 cm. Znajdujący się na nim napis jest częściowo zniszczony, ale zachowany fragment pozwala jednak zidentyfikować imię oraz tytuł osoby, która jest w nim wymieniona. Nie ulega wątpliwości, że chodzi o Poncjusza Piłata.

..... STIBERIEVM
 TIVSPILATVS
 ECTVSIVDA . . E
 . E . . .²⁸

²⁶ Józef Flawiusz, *Dawne dzieje...*, s. 843.

²⁷ Wśród opracowań omawiających badania nad inskrypcją na szczególną uwagę zasługuje J.H. Charlesworth. Por. J.H. Charlesworth, *Jesus and archeology*, Grand Rapids 2006, s. 334-337. Wśród polskich autorów temat inskrypcji także bywa niejednokrotnie poruszany. Por. H. Seweryniak, *Geografia wiary*, Warszawa 2010, s. 245.

²⁸ Por. J. Ciecieląg, *Palestyna...*, s. 79.

Szczególnie ważna jest trzecia linia tekstu wskazująca jednoznacznie właśnie na tytuł – *praefectus Iudaeae*. Na podstawie inskrypcji z Cezarei badacze wnioskują, że tytułowanie Piłata prokuratorem przez Tacyta jest błędne²⁹. Przyjąć należy, że w latach 6-41 po Chr. namiestnicy Judei nosili tytuł prefekta, a w latach 44-66 nazywano ich prokuratorami³⁰.

Podjęto także próby rekonstrukcji całości napisu. Autorem najbardziej popularnej dziś wersji jest Antonio Frova³¹. Tekst inskrypcji informuje o przekazaniu, jakiego Piłat dokonał na rzecz mieszkańców Cezarei (*Caesariens[ibu]s*).

[CAESARIEN]STIBERIEVM
[PON]TIVSPILATVS
[PRAEF]ECTVSIVDA[EA]E
[D]E[DIT]³²

Zagadkowe słowo *Tiberieum* nie zostało jednoznacznie zinterpretowane³³. Górna część tekstu była przedmiotem wielu spekulacji naukowych. Obok najpopularniejszej wersji, którą zaproponował Frova, w opracowaniach dotyczących inskrypcji napotkać można kilka innych propozycji. Zakładają one m.in. umieszczenie w górnej części daty wspomnianego przekazania (wersja E. Webera), bądź też słowa wskazującego, że *Tiberieum* odnosić się ma do bliżej nieokreślonego dzieła lub budynku (S. Bartina). Frova miał także przyjmować wersję, którą zaproponował prof. A. Degrassi. Zakładała ona w pierwszej linii tekstu wspomnienie „Boskich Augustów” (*[Dis Augusti]s* – określenie Oktawiana i Liwii)³⁴. Dużą popularnością cieszy się także wersja, którą zaproponował węgierski historyk Géza Alföldy, kierownik Katedry Historii Starożytnej w Heidelbergu. Zakłada on z kolei, że *Tiberieum* oznacza budynek odbudowany na polecenie Piłata dla żeglarzy (pierwsze proponowane słowo to *nautis*).

[NAUTI]STIBERIEVM
[PON]TIVSPILATVS
[PRAEF]ECVSIVDA[EA]E
[REF]E[CIT]³⁵

²⁹ Por. Ann. XV 44. “Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat”. *Cornelii Taciti libri qui supersunt*, ed. E. Koestermann, Lipsk 1971, s. 356.

³⁰ Por. J. Ciecieląg, *Palestyna...*, s. 79.

³¹ Por. J.H. Charlesworth, *Jesus and...*, s. 335.

³² Por. tamże.

³³ Mogło chodzić o świątynię zbudowaną na cześć Tyberiusza lub inny budynek zadedykowany władcy.

³⁴ Por. H. Seweryniak, *Geografia...*, s. 245.

³⁵ Mogło chodzić o jeden z budynków portowych Cezarei lub konkretnie np. o latarnię morską. Por. J.H. Charlesworth, *Jesus and...*, s. 336.

Miejsce znalezienia inskrypcji może wydawać się zagadkowe, jednak tylko z pozoru. W rzeczywistości, to Cezarea była bowiem siedzibą namiestników rzymskich, którzy rezydowali w pałacu zbudowanym przez Heroda Wielkiego. Cezarea, jako miasto portowe, stanowiła bardziej korzystną lokalizację dla kontaktów z Rzymem. Z kolei w Jerozolimie namiestnicy pojawiali się jedynie przy okazji najważniejszych świąt i uroczystości³⁶. Sama inskrypcja znajduje się obecnie w Israel Museum w Jerozolimie.

4. KORNELIUSZ TACYT³⁷

Wśród stosunkowo licznych informacji o pierwszych wyznawcach Chrystusa w twórczości rzymskich historyków i urzędników państwowych szczególnie miejsce zajmuje fragment *Annales* Tacyta przybliżający okoliczności prześladowań wszczętych przez Nerona bezpośrednio po pożarze Rzymu. Niezwykle barwny opis śmierci przez pożarcie, ukrzyżowanie, bądź publiczne spalenie skutecznie przykuwa uwagę czytelnika. Poprzedzony zostaje natomiast wyjaśnieniem charakteru grupy chrześcijan. Tacyt słusznie wskazuje jej założyciela – Chrystusa, przy okazji wspominając Piłata jako tego, który to skazał Go na śmierć³⁸.

W tekście nietrudno odnaleźć także zarzut wobec cesarza Nerona. Historyk wprost oskarża władcę, który chciał odsunąć od siebie podejrzenie podpalenia Wiecznego Miasta i podstawił (*subdidit*) winowajców. Z drugiej strony, autor nie szczędzi inwektyw także pod adresem chrześcijan. Nie jest mu miła postać Nerona, wyznawców Chrystusa uznaje jednak za godnych cierpień i śmierci, na jakie zostali narażeni wskutek pożaru³⁹.

³⁶ Por. Łk 23,7. Por. J. Ciecieląg, *Palestyna...*, s. 79.

³⁷ Por. *Tacitus*, w: *The Oxford...*, s. 1469.

³⁸ Ann. XV 44. „(...) Sed non ope humana, non largitionibus principis aut deum placamentis decedebat infamia, quin iussum incendium crederetur. ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis adfecit, quos per flagitia invisos vulgus Chrestianos appellabat. auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Iudaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque. igitur primum correpti qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt. et pereuntibus addita ludibria, ut ferarum tergis contacti laniatu canum interirent aut crucibus adfixi atque flammandi, ubi defecisset dies, in usu[m] nocturni luminis urerentur. hortos suos ei spectaculo Nero obtulerat, et circense ludicrum edebat, habitu aurigae permixtus plebi vel curriculo insistens. unde quamquam adversus sontes et novissima exempla meritis miseratio oriebatur, tamquam non utilitate publica, sed in saevitiam unius absumerentur”. *Cornelii Taciti libri...*, s. 356.

³⁹ Por. H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001, s. 102.

Autentyczność fragmentu bywała w przeszłości niejednokrotnie podawana w wątpliwość. Dziś powszechnie uznaje się, że tekst jest autorstwa Tacyty⁴⁰. Wobec takiego stanowiska badaczy, pozostaje on pierwszym rzymskim dziejopisarzem, który informuje o tym, że Jezus skazany został na śmierć przez Poncjusza Piłata, choć niesłusznie nazywa go prokuratorem. Lakoniczność tej informacji słusznie przypomina wspomnienie Piłata w omówionym wyżej *Testimonium Flavianum*, jednakże jej krytyczny wobec chrześcijan charakter od zawsze stanowił jeden z poważnych argumentów, przemawiających za jego autentycznością.

PODSUMOWANIE

Zachowane źródła rzymskie wyraźnie stanowią tylko śladową relację z działalności prefekta Judei. Z oczywistych względów nie ma w nich, podobnie jak u autorów żydowskich, wyrazów emocji czy subiektywnych ocen. W zamian odnaleźć można tytuł „prefekta” i wskazanie kluczowej roli Cezarei Nadmorskiej jako siedziby tegoż urzędnika. Co najważniejsze, potwierdzona zostaje także rola Piłata w sprawie Chrystusa.

Wedle ewangelijnych przekazów, Piłat, starając się sędzić Jezusa sprawiedliwie, ulega ostatecznie wobec protestów podjudzonego ludu żydowskiego, dodatkowo oskarżającego namiestnika o brak lojalności wobec cesarza⁴¹. W świetle omówionych fragmentów twórczości Filona Aleksandryjskiego i Józefa Flawiusza, owa swoista uległość wobec ludności i pewnego rodzaju interesowność zdaje się znajdować potwierdzenie. Nieważne więc, czy sprawa dotyczy procesu Jezusa z Nazaretu, incydentu z tarczami wotywnymi czy wniesienia do Jerozolimy wizerunków cesarza. Piłat z reguły nie liczy się z interesami miejscowej ludności. W chwilach, gdy zagrożona jest jego pozycja polityczna, zdaje się jednak konsekwentnie ustępować pod naporami mieszkańców prowincji. Jest to polityk ambitny i sprawny, podejmujący inwestycje, za wszelką cenę dążący do swoich celów, momentami okrutny, lecz jednocześnie jakoby bojaźliwy, wycofujący się w momencie zagrożenia. Oto Piłat widziany oczami współczesnych mu Żydów i utrwalony łacińskim alfabetem w kamieniu i na papirusie.

⁴⁰ Podsumowanie sporów i prezentacje argumentów broniących autentyczności znaleźć można w niejednym opracowaniu. Por. P. Święcicka-Wystrychowska, *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego*, Kraków 2005, s. 25. Por. także J. Keller, *Chrześcijaństwo pierwotne*, w: *Zarys dziejów religii*, red. J. Keller, Warszawa 1988, s. 581-582.; H. Seweryniak, *Tajemnica...*, Warszawa 2001, s. 102.

⁴¹ Por. J 19,15.

PONTIUS PILATE IN JEWISH AND ROMAN SOURCES

Summary

The article presents Pontius Pilate in Jewish and Roman sources. The first to mention him was Philo of Alexandria in his work *Legatio ad Caium*. Philo quotes a letter of Agrippa I, which contains a critical account of Pilate's relations with the Jews in Judea. Many more descriptions can be found in Flavius Josephus's works. Flavius writes about several skirmishes between the Roman prefect and the local people. The article also discusses research on the "Pilate Stone" from Caesarea Maritima, which confirms the title of "prefect" borne by Judean governors from 6 through 41 A.D. Also, it refers to the characterization of Christians penned by Tacitus, who mentions Pilate as the judge in the case of Jesus of Nazareth.

Keywords: Pontius Pilate, Roman and Jewish sources, prefect, Latin epigraphy, Philo of Alexandria, Titus Flavius Josephus, Cornelius Tacitus

Nota o Autorze: mgr Piotr Skowroński – absolwent kierunku historia ze specjalnością historia literatury wczesnochrześcijańskiej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Studiuje w Instytucie Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania badawcze: Kościół w pierwszych wiekach, wczesnochrześcijańska poezja łacińska.

Słowa kluczowe: Poncjusz Piłat, źródła rzymskie i żydowskie, prefekt, epigrafika łacińska, Filon Aleksandryjski, Józef Flawiusz, Korneliusz Tacyt

Ks. ARKADIUSZ JASIEWICZ
WSD, Przemyśl

ROZWÓJ TEOLOGII MONASTYCZNEJ W OKRESIE PO SOBORZE CHALCEDOŃSKIM

Pisarze chrześcijańscy złotego wieku, nie tylko poświęcali się życiu ascetycznemu pod przewodnictwem jakiegoś mistrza duchowego, ale odgrywali także wielką rolę w historii monastycyzmu¹. W okresie po Soborze Chalcedońskim (451 r.) dotychczasowy stan rzeczy ulega zmianie, pojawiają się bowiem nowe okoliczności. Z jednej strony, teologowie nie są wyłącznie pasterzami wspólnot chrześcijańskich. Spotyka się niewątpliwie jeszcze biskupów-teologów, jak Sewer z Antiochii (zm. 538), Sofroniusz z Jerozolimy (zm. 638) na Wschodzie; Cezary z Arles (zm. 543), Marcin z Bragi (zm. 579), Grzegorz Wielki (zm. 604), Izydor z Sewilli (zm. 636) na Zachodzie. Ale nie brak teologów, którzy przez całe życie byli mnichami, jak Jan Kasjan (zm. 430/35), Leoncjusz z Bizancjum (VI wiek), Jan Klimak (zm. ok. 649), Maksym Wyznawca (zm. 662), Jan Damasczeński (zm. ok. 750), Beda Czcigodny (zm. 735). Z drugiej strony, nie wszyscy biskupi z późnego okresu patrystycznego wywodzili się z życia monastycznego lub byli nim zainteresowani². Byli i tacy biskupi, pochodzący ze środowisk arystokratycznych, którzy w Kościele szukali zaszczytnych stanowisk oraz byli raczej wrogo nastawieni do klasztorów³.

Główna różnica między okresem sprzed 450 r. a okresem późniejszym polega jednak na tym, że życie monastyczne zajmuje teraz bardzo ważne miejsce w społeczeństwie i w kulturze. Związek między życiem publicznym a klasztorami jest o wiele żywszy za panowania Merowingów niż w okresie wcześniejszym. Pod-

¹ Por. J. Daniélou, H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1984, s. 324-333.

² Por. B. Studer, *Teologia monastyczna*, w: *Historia teologii. Epoka patrystyczna. Tom I*, red. A. Di Berardino i B. Studer, tłum. zb., Kraków 2002, s. 649-658.

³ Por. F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. Bis 8.h.)*, München 1965, s. 59.

czas gdy wcześniej sporo rodzin szlacheckich zdradzało negatywny stosunek do mnichów, to choćby arystokracja merowińska wspierała istniejące klasztory środkami ekonomicznymi i zaangażowaniem osobistym⁴.

Potwierdza to wyraźnie żywy rozwój życia monastycznego. Jak wiadomo, życie monastyczne w zorganizowanej formie sięga drugiej połowy III wieku, w późniejszym okresie w sposób szczególny rozwinęło się w Egipcie, ale także w Syrii i na Zachodzie. W V wieku jednak, zwłaszcza po Soborze Chalcedońskim, do dawnych klasztorów dołączyły się liczne nowe fundacje. Można tu wymienić klasztor akoimeitów (ok. 400 r.), Studios (463 r.) i cały szereg innych klasztorów w Konstantynopolu; Ławrę (ok. 400 r.) i Ławrę Nową (508 r.) w okolicach Jerozolimy; klasztor Krzewu Gorejącego na Synaju (VI w.); klasztor w Lerynie, Marsylii i w Jurze (wszystkie z VI w.) i wiele innych. Cała ta historia jest dobrze znana dzięki ówczesnej hagiografii, jak *Żywoty sławnych mnichów palestyńskich Eutymiusza, Teodozjusza i Saby*, napisane przez Cyryla ze Scytopolis, lub *Żywot Honorata z Lerynu*, napisany przez Hilarego z Arles⁵. Rozwój ten był możliwy dzięki prawodawstwu dotyczącemu życia monastycznego, ogłoszonego przez Sobór Chalcedoński i cesarza Justyniana, jak również dzięki licznym regułom monastycznym, które powstały w Galii i Italii.

1. KONTROWERSJE TEOLOGICZNE

Z tego okresu rozwoju życia monastycznego na szczególną uwagę zasługują trzy zjawiska⁶, które będą przedmiotem dalszych rozważań. Najpierw należy zauważyć ogromne zainteresowanie, a nawet pasję, z jaką coraz liczniejsi mnisi wdawali się w ówczesne kontrowersje teologiczne. Zjawisko to zapewne miało miejsce wcześniej, ale jednak po 450 r. deklaracje mnichów, po stronie pewnych rozstrzygnięć teologicznych, w pojawiających się co pewien czas kontrowersjach, stają się bardziej zdecydowane. Jako przykład warto przypomnieć opozycję mnichów palestyńskich wobec Soboru Chalcedońskiego, a później nacisk wywierany na patriarchów Jerozolimy przez te same środowiska monastyczne Palestyny stające w obronie wiary chalcedońskiej⁷. Gdy w VI w. starano się pogodzić decyzje soboru z chrystologią cyrylikańską, przedsięwzięcie to jako pierwsi popierali lub podważali mnisi. W 534 r. właśnie akoimeici przeciwstawili się przyjęciu formuły *Unus ex Trinitate passus est*. Dwa lata później, gdy Sewer z Antiochii przybył

⁴ Por. tamże, s. 58.

⁵ Por. Hilary z Arles, *Kazanie o życiu św. Honorata. Honorat z Marsylii, Żywot św. Hilarego, biskupa Arles*, tłum. P. Nehring, B. Bibk, ŻrMon 48, Kraków-Tyniec 2009.

⁶ Por. B. Studer, *Teologia monastyczna*, s. 651-658.

⁷ Por. szczególnie L. Perrone, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal Concilio di Efeso (431) al Concilio di Costantinopoli (553)*, Brescia 1980.

w towarzystwie mnichów do Konstantynopola, aby narzucić swój punkt widzenia, mnisi zażądali od cesarza, by potępił tego biskupa antiocheńskiego. W tym samym czasie niektórzy mnisi palestyńscy zaakcentowali sprawę orygenizmu, w następstwie czego objęto klątwą nie tylko dziesięć sentencji Ewagriusza, przypisywanych Orygenesowi (542 r.), ale także *Trzy Rozdziały* (553 r.). Dysputy chrystologiczne w VII w. również prowadzili w większości mnisi⁸. Wreszcie to mnisi musieli ponosić koszty, gdy razem z wiernymi starali się bronić kultu obrazów przeciwko władzy cesarskiej.

Na Zachodzie sytuacja była nieco odmienna. Kontrowersje teologiczne na ogół mniej absorbowwały środowiska monastyczne; jednak mnisi z Doliny Rodanu i z Rzymu brali dosyć liczny udział i odgrywali ważną rolę w dyskusjach o konieczności łaski i przeznaczeniu. Podobnie jak mnisi afrykańscy, wierni nauce Augustyna, wdali się w dysputy dotyczące *Trzech Rozdziałów*.

2. ROZWÓJ SZKÓŁ MONASTYCZNYCH

W Cesarstwie Bizantyńskim nie spotyka się w klasztorach szkół rozumianych jako instytucje kształcące młodych ludzi. Gdy Bazyli, bez większego entuzjazmu, zaczął przyjmować do klasztoru ludzi młodych, których powołanie zakonne nie dawało gwarancji, w następstwie tego środowiska monastyczne stały się jeszcze bardziej nieufne w tej sprawie. Gdy Sobór Chalcedoński zabronił formalnie klasztorom podejmowania się kształcenia chłopców, którzy mieli wrócić do świata, szkoła monastyczna w środowisku bizantyńskim została przeznaczona tylko dla użytku wewnętrznego⁹.

Na Zachodzie przeciwnie, nie brakowało szkół monastycznych. Należy wspomnieć o szkołach w Lerynie i w Arles w Galii, następnie o szkołach wizygockich w Sewilli, Toledo i Saragossie. Te ostatnie nie różniły się jednak zasadniczo od szkół biskupich, gdyż miały także na celu przygotowanie młodych kleryków do posługi kapłańskiej. Szczególną cechą odznaczały się klasztory irlandzkie i anglosaskie, w których kształcono także chłopców, którzy powracali do świata¹⁰. Formacja intelektualna miała służyć przede wszystkim dla *lectio divina*. Zrozumiałe jest zatem, że mnisi, być może z wyjątkiem tych, którzy przed wstąpieniem do klasztoru otrzymali wykształcenie klasyczne, okazywali się bardzo powściągliwi wobec lektury autorów świeckich. Przykład Kasjodora, ostatniego Rzymia-

⁸ Por. H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, s. 292-295.

⁹ Por. B. Studer, *Teologia monastyczna*, s. 652.

¹⁰ Por. P. Riché, *L'enseignement et la culture des laïcs dans l'Occident précarolingien: La Scuola nell'Occidente latino dell'Alto Medioevo. Settimane di studio del centro italiano di studi sull'Alto Medioevo*, 19, 2, Spoleto 1972, vol. I, s. 231-253.

nina, który założył bogatą bibliotekę, a także pisał traktaty dotyczące właściwego korzystania z ksiąg skopiowanych, stanowi raczej wyjątek. Idąc za ideałem, który Augustyn przedstawił w *Nauce chrześcijańskiej*, a nawet upraszczając go jeszcze, wysiłki szkolne skupiały się na korzystaniu z Psalterza i na lekturach biblijnych i patrystycznych.

Począwszy od IV wieku mnisi w wielu klasztorach zaczęli kopiować rękopisy, nie tylko o treści religijnej, ale także świeckiej. Jednak uprzedzenia do kultury starożytnej, którą uważano za pogańską, pojawiło się także na tym polu. Najbardziej znanym przykładem jest klasztor w Bobbio, gdzie ponownie wykorzystywano pergaminy o treści klasycznej jako palimpsesty, niszcząc w ten sposób dzieła pogańskie, a zachowując manuskrypty, które zawierały teksty gramatyki. Dopiero odrodzenie karolińskie sprawi, że pojawi się bardziej pozytywne nastawienie wobec dziedzictwa klasycznego.

3. TEOLOGIA MONASTYCZNA

Mając na uwadze historyczny rozwój monastycyzmu, który nastąpił po 450 r., nie dziwi, że naukowa praca teologiczna była przesiąknięta mentalnością greckich i łacińskich mnichów. Aby właściwie ocenić to znamię monastyczne późniejszej teologii patrystycznej, trzeba przyjąć za H.G. Beckiem rozróżnienie dwóch monastycznych tradycji wschodnich¹¹. Z jednej strony, zwłaszcza pod wpływem Bazylego z Cezarei, pojawiła się „szkoła biblijna”. Przedstawia ona miłość do Chrystusa bez zbytniego zatrzymywania się na „teoretycznym” wstępowaniu do Boga, ale wyraźnie podkreśla ducha posłuszeństwa i ofiary; krótko mówiąc, zwraca uwagę na codzienną „praktykę” życia chrześcijańskiego. Z drugiej strony, wskutek nawiązywania do Orygenesa, a nade wszystko do Ewagriusza, powstała „szkoła filozoficzna”. Wychodząc z greckiego ideału *praktike i gnostike*, celu całego życia ludzkiego, prawo Chrystusa uważa się tu za połączenie praktyki ascetycznej i poznania rzeczy przez kontemplację całkowicie niewypowiedzianego Boga (*theologike*).

Tradycja biblijna, podkreślając praktyki, miała istotny wpływ na rozwój teologii bizantyńskiej. Zależało jej na ujęciu i zapewne na poprawieniu zbyt trudnych do zrozumienia filozoficznych spekulacji mnichów-intelektualistów. I tak, Barsanufiusz (przed 550 r.) i jego uczeń Doroteusz (po 550 r.), przedstawiciele monastycyzmu południowej Palestyny, krytykując dzieła „teoretyczne” Ewagriusza, podkreślali życie cnotliwe. Podobnie postępował, będąc w gruncie rzeczy przejęty ideami Ewagriusza, Jan Klimak (ok. zm. 649 r.)¹².

¹¹ Por. H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur*, s. 345-349; 449-450.

¹² Por. B. Studer, *Teologia monastyczna*, s. 655.

Jednak ta druga duchowość zasługuje na większą uwagę. Sięga ona, jak już zaznaczono, do Ewagriusza Pontyjskiego¹³. Ten mnich egipski, idąc za Orygenesem, opracował teologię duchowości, która odniosła wielki sukces przede wszystkim w Syrii, ale także w Kościele bizantyńskim, a poprzez Jana Kasjana również na Zachodzie. Dzieląc rzeczywistość na trzy części: Boga całkowicie transcendentnego, byty duchowe (aniołów i demony, a wśród nich człowieka) i królestwa materii, Ewagriusz uznaje życie duchowe za powrót do zjednoczenia z Bogiem. To stopniowe wstępowanie obejmuje: *praktike*, czyli walkę z wadami, zachowywanie przykazań Bożych i ćwiczenie się w cnotach, zwłaszcza w wierze i miłości, *gnostike*, czyli poznanie rzeczy (*phisike*) i wreszcie kontemplację samego Boga (*theologike*)¹⁴.

Maksym Wyznawca, największy teolog Kościoła bizantyńskiego, także przyjął naukę duchową Ewagriusza¹⁵. Z jednej strony, przez stosowanie wyrazistości w całym teologicznym wyjaśnianiu rzeczywistości, udaje się mu uniknąć pomieszania między stanem łaski a stanem ontycznym, a z drugiej, rozważając z całą powagą agonię Jezusa opisaną w Ewangeliach, pojmuje on życie chrześcijańskie jako naśladowanie Ukrzyżowanego¹⁶. Maksym, podobnie jak Ewagriusz, uważa więc kontemplację za cel wszelkiej naukowej pracy teologicznej. Kładzie jednak nacisk na nadprzyrodzony charakter poszukiwania teologicznego i nadaje mu znaczenie bardziej egzystencjalne.

To właśnie przez swoją wolność, odkupioną przez wolność Słowa Wcielonego, chrześcijanin dochodzi przez praktykę i teorię do doskonałej miłości Boga. Zresztą, nie ma wątpliwości, że życie monastyczne potwierdziło jego obraz świata jako liturgii kosmicznej¹⁷ i że doświadczenie mnicha posłusznego, nawet prześladowanego, pobudziło ostatecznie Maksyma do obrony zbawczej wartości prawdziwego wcielenia Chrystusa-Boga¹⁸. Oprócz tego stał się pierwszoplanową postacią teologii bizantyńskiej i zastosował do podejmowanego obecnie problemu trylogię „substancji, siły i działania”, która znajduje się w centrum jego chrysto-

¹³ Por. L. Misiarczyk, *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2007 oraz opracowania A. Guillaumont'a.

¹⁴ Por. tamże, s. 117-182.

¹⁵ Por. I.-H. Dalmais, *Saint Maxime le Confesseur et la crise de l'origénisme monastique*, w: *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, s. 411-421.

¹⁶ Por. Maksym Wyznawca, *Ambigua*, PG 91, 1360AB, i w związku z tym F.M. Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté Humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique, mises en lumière par saint Maxime Confesseur*, Paris 1979.

¹⁷ Por. H.U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner*, Einsiedeln 1961, s. 111-112 oraz A. Jasiewicz, *Kosmiczny i liturgiczny wymiar Kościoła w Mistagogiach św. Maksyma Wyznawcy*, w: *Kościół starożytny – Królestwo Chrystusa i instytucja*, pr. zb., Lublin 2010, s. 181-190.

¹⁸ Por. B. Studer, *Teologia monastyczna*, s. 655-656.

logii. Umiał połączyć jedność konkretnego działania Jezusa z pełnym uszanowaniem dwóch aktywności naturalnych, to znaczy specyficznych dla dwóch natur. Stanie się wielkim teologiem tej kwestii¹⁹.

W następnym wieku inny teolog wschodni, który również stał się sławny w historii teologii, Jan Damasceński, mnich z klasztoru Mar Saby, podjął ideały Ewagriusza uznane już za ortodoksyjne przez Maksyma Wyznawcę. Podobnie ukierunkowuje całą pracę teologiczną ku kontemplacji Trójcy Świętej. Wydaje się jednak, że w dwóch zagadnieniach różni się od Maksyma, który niewątpliwie był dla niego autorytetem.

Z jednej strony, bardziej uwypukla ortodoksję wiary: teolog jako człowiek duchowy nie powinien tylko starać się usuwać wady, ale także unikać wszelkiego błędu w wierze. Z drugiej strony, Jan nadaje takiego znaczenia poznaniu rzeczy jak Ewagriusz, chociaż nalega na poznawanie Pisma Świętego i wiary Ojców Kościoła. W tym znaczeniu jego teologia, jeśli tak można powiedzieć, jest raczej pozytywna niż spekulatywna. Stara się on przede wszystkim przedstawiać prawdy wiary unikając jednak zbyt przesadnego ich zgłębiania. Zresztą także jego specjalność teologiczną, obronę kultu obrazów, należy oceniać w świetle jego środowiska monastycznego. Stając po stronie swoich współbraci i rzeszy zwykłych wiernych, poświęcił swoje wspaniałe uzdolnienia i wiedzę teologiczną w obronie kultu obrazów, jako logicznego następstwa prawdziwej wiary w jednego Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka²⁰.

Na Zachodzie nie spotyka się zwartych systemów nauki duchowości, jak teorie Ewagriusza, Maksyma Wyznawcy czy też Jana Damasceńskiego. Jednak Grzegorz Wielki²¹, który wszedł do grona biskupów o formacji monastycznej, jak Marcin, Augustyn, Leander z Sewilli i wielu innych, pozostawił dzieła teologiczne wyróżniające się wielką zawartością i metodą²². Jak świadczą jego listy, a nade wszystko *Księga reguły pasterskiej*, jego twórczość teologiczna miała głównie i przede wszystkim bezpośredni cel duszpasterski. Także jego komentarze i homilie do Pisma Świętego miały na uwadze praktykę życia chrześcijańskiego. Wszystkie te pisma pochodziły jednak ze specyficznego środowiska duchowego, by nie powiedzieć monastycznego. Nie należy jednak wprost twierdzić, że Grzegorz pisał te dzieła z myślą o prowadzeniu swoich mnichów, a być może także zwykłych wiernych, do kontemplacji Boga, ale, naśladując Augustyna, przede

¹⁹ Por. B. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu: chrystologia i soteriologia od VI wieku*, w: *Historia dogmatów. Bóg zbawienie*, t. 1, red. B. Sesboüé, J. Woliński, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 382.

²⁰ Por. B. Studer, *Teologia monastyczna*, s. 656.

²¹ Por. R. Gilet, *Spiritualité et place du moine dans l'Eglise selon Saint Grégoire le Grand*, dans *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, s. 323-353.

²² Doskonale opracowanie C. Dagens, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience spirituelle*, Paris 1977.

wszystkim troszczył się o wyjaśnienie związku człowieka i świata z Bogiem, podejmuje „pedagogię poszukiwania Boga”²³.

Od biskupa Hippony, z którego dzieł znał głównie *Wyznania i O Państwie Bożym*, zapożyczył rzeczywiście zasadę głębi wewnętrznej człowieka: konieczność przekraczania poznania zmysłowego i obrazów, i wchodzenie w samego siebie w celu poznania Boga. Jemu też zawdzięczał eschatologiczne pojęcie historii: czuł się zawsze Rzymianinem, ale jednocześnie wierzącym, który spodziewa się nadejścia Królestwa Bożego. Rozważając zarys jego całej doktryny duchowej, trzeba zaliczyć Grzegorza raczej do pierwszej z omawianych tradycji, która oparta na Biblii jest przeznaczona dla zwykłych wiernych i ma na celu wychowywać ich w kulturze chrześcijańskiej. Jednak, przyjmując to, należy przyznać, że Grzegorz przez swoją pracę teologiczną starał się prowadzić zarówno mnichów, jak i swoich wiernych do kontemplacji, a przede wszystkim wzmacniać w nich nadzieję osiągnięcia życia wiecznego²⁴.

Podsumowując, należy stwierdzić, że teologia późniejszego okresu patrystycznego niewątpliwie wyróżnia się swoim nastawieniem monastycznym. Jest to teologia wypracowana przez mnichów dla mnichów. Jej szczególnymi rysami są: zainteresowanie lekturą duchową Biblii, zaangażowanie w wiarę ortodoksyjną, którą określiły sobory, zwracanie uwagi na pewne zagadnienia, jak wola ludzka Chrystusa albo związek między łaską i wolnością, kult obrazów. Nade wszystko jednak ukierunkowanie monastyczne tej teologii pozwala zrozumieć, że została wypracowana ze względu na kontemplację tajemnic Bożych.

THE DEVELOPMENT OF MONASTIC THEOLOGY AFTER THE COUNCIL OF CHALCEDON

Summary

The role played by monks in the triumph over iconoclasm illustrates their traditional involvement in theological debates. Thus, monasticism appears not only as a school of spiritual perfection, but also as a collective body which feels responsible for the content of the faith and for the fate of the whole Church. At the same time, the peculiarity of monasticism, founded upon the idea that “the Kingdom of God is not of this world,” and its opposition to all compromises with “this world,” gave rise to a theology which may rightly be called “monastic.” In contrast to the formal conservatism of the official ecclesiastical circles and to the traditions of secular Hellenism, this theology came to be the most dynamic and creative current in the whole of Christian thought.

Keywords: theology, monasticism, monastic, monk, Chalcedon, debates

²³ Tamże, s. 433.

²⁴ Por. B. Studer, *Teologia monastyczna*, s. 658.

Nota o Autorze: Ks. dr Arkadiusz Jasiewicz – wykładowca patrologii i języka greckiego w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu, członek Sekcji Patrystycznej przy Komisji Episkopatu Polski d/s Nauki Katolickiej. Publikuje swoje artykuły i recenzje z dziedziny literatury wczesnochrześcijańskiej i bizantyńskiej.

Słowa kluczowe: teologia, monastycyzm, mnich, Chalcedon, kontrowersje

AGNIESZKA PAJEK
UJK, Kielce

GLÓWNE ASPEKTY DZIAŁALNOŚCI SPOŁECZNO-KULTURALNEJ W SALEZJAŃSKIEJ PARAFII ŚW. KRZYŻA W MIĘDZYWOJENNYCH KIELCACH

WSTĘP

Różnorodna działalność Zgromadzenia Salezjańskiego wywodzi się z inicjatywy jego założyciela – św. Jana Bosko. Salezjanie wyróżniają się spośród innych zakonów swoim wyjątkowym stosunkiem do młodzieży – skupiają się oni na pracy z nią, kierując się specjalnym systemem wychowawczym – tzw. systemem prewencyjnym. Polega on na zapoznaniu młodego człowieka z regułami instytucji wychowawczej oraz czuwaniu i zachęcaniu do podejmowania prawidłowych decyzji.

Historia Zgromadzenia Salezjańskiego w Kielcach rozpoczyna się w roku 1918. Przejęło ono, na prośbę biskupa kieleckiego Augustyna Łosińskiego, powstałą w 1913 r. parafię Św. Krzyża. W owym czasie działalność salezjanów w Polsce koncentrowała się przede wszystkim na pracy z młodzieżą męską poprzez tworzenie i prowadzenie dla niej szkół i oratoriów. Niniejszy artykuł jest zarysem najważniejszych aspektów działalności społeczno-kulturalnej kieleckich salezjanów w latach 1918-1939, a więc od momentu ich przybycia do Kielc aż do wybuchu II wojny światowej¹.

¹ Por. J. Drewniak, *Charyzmat salezjański i jego realizacja w życiu ks. Idziego Ogiermana Mańskiego (1900-1966)*, *Seminare. Poszukiwania naukowe* 19(2003), s. 421-426; P. Lorenc, *Wychowanie w duchu łagodności*, *Niedziela*. Edycja sosnowiecka (2001)8, <http://niedziela.pl/arttykul_w_niedzieli.php?doc=ed200108&nr=23>, (data dostępu: maj 2011); A. Majewska, *Salezjanie i ich rola w szkolnictwie katolickim*, *Edukacja i Dialog* (2000)123, <http://www.eid.edu.pl/archiwum/2000,98/grudzien,164/salezjanie_i_ich_rola_w_szkolnictwie_katolickim,1072.html>, (data dostępu: maj 2011).

1. POCZĄTKI SALEZJAŃSKIEGO ZAKŁADU WYCHOWAWCZEGO W KIELCACH. SZKOŁA RZEMIEŚLNICZA

Inicjatorem powołania przy parafii Św. Krzyża ochronki dla chłopców, która stała się później załącznikiem zakładu salezjańskiego, był ks. proboszcz Antoni Bożek – bezpośredni poprzednik proboszczów pochodzących ze Zgromadzenia Salezjańskiego, który kupił piętrowy dom z oficyną i ogrodem przy ulicy Składowej od Heleny i Karola Rzeczkwoskich. W ten sposób utworzona została Ochronka Św. Antoniego, przekazana wraz z parafią salezjanom, którzy stworzyli tu swój pierwszy zakład wychowawczy na terenie zaboru rosyjskiego. Już w lipcu 1918 roku wysłano do Kielc ks. Jana Świerca, którego zadaniem, obok pełnienia funkcji proboszcza, miała być poprawa warunków mieszkaniowych tutejszej młodzieży poprzez zakup okolicznych domów i rozbudowę ochronki. W owym czasie w zakładzie, który mógł przyjąć i wyuczyć zawodu krawca i szewca 25 chłopców, pracowali ks. Józef Rzepka, ks. Józef Pach, ks. Mateusz Kampa i koad. Leon Lewandowski. 27 października 1920 roku, po utworzeniu trzeciego działu zawodowego – działu stolarskiego, na mocy koncesji nr 7140/20 Ministerstwa Wyznań i Oświaty Publicznej, ochronkę przekształcono w Szkołę Rzemiosł².

Z dyrektorem Świercem współpracowali księża Stanisław Ziętara (1921-1922) i Franciszek Czapla (1922-1924). W 1923 roku księdza J. Świerca zastąpił ks. Antoni Symior. W latach 1925-1933 dyrektorem zakładu i szkoły był ks. Antoni Guzik, od 1933 roku – ks. Antoni Golubski, a od 1936 roku aż do wybuchu II wojny światowej – ks. Wojciech Michałowicz. Salezjanie przyjmowali chłopców, którzy ukończyli 14. rok życia i przynajmniej cztery klasy szkoły powszechnej (potem wymagano skończenia pięciu klas). Zajęcia praktyczne prowadzono w wymiarze sześciu godzin dziennie – od 9 do 12 i od 13.30 do 16.30, natomiast nauka teoretyczna wynosiła 18 godzin tygodniowo. Po ukończeniu czterech lat nauki (od 1930 r. – trzech lat) wychowankowie otrzymywali tzw. „świadectwo wyzwolin”, czyli potwierdzenie zdobytych uprawnień po złożeniu egzaminu na czeladnika³.

Liczba uczniów z każdym rokiem rosła, dlatego konieczna stała się budowa nowego budynku szkoły. Dla działu stolarskiego w 1923 r. dobudowano, obok mieszkania proboszcza, drewnianą pracownię z halą maszyn, a nad nią urządzono sypialnię dla uczniów, która mogła pomieścić około stu chłopców. 30 września pracownię poświęcił ks. infułat Bogumił Czerkiewicz w obecności ks. prałata Błaszczy-

² Por. Archiwum Diecezjalne w Kielcach [dalej: ADK], PK – 7/2, k. 2; W. Żurek, *Salezjańskie szkolnictwo ponadpodstawowe w Polsce 1900-1963. Rozwój i organizacja*, Lublin 1996, s. 164-165; tenże, *Szkoły salezjańskie w Oświęcimiu na tle salezjańskiego szkolnictwa średniego ogólnokształcącego i zawodowego na ziemiach polskich 1900-1939*, Lublin 2010, s. 100; *Parafia św. Krzyża w Kielcach w latach 1918-1939 (1)*, Orator Świętokrzyski (2003)74, s. 9.

³ Por. ADK, PK – 7/2, k. 2; W. Żurek, *Salezjańskie szkolnictwo...*, s. 165-166.

ka i ks. prefekta Pawła Bazgiera. W 1927 r. wybudowano gmach przy ul. Piotrkowskiej, do którego przeniesiono sale wykładowe, pracownie oraz kancelarię szkolną⁴.

Tab. 1. Uczniowie kieleckiej Szkoły Rzemieślniczej w latach 1920-1939.

<i>Rok szkolny</i>	<i>Stolarze</i>	<i>Krawcy</i>	<i>Szewcy</i>	<i>Razem</i>
1920/1921	10	16	6	32
1921/1922	9	29	15	53
1922/1923	21	35	27	83
1923/1924	15	29	?	?
1924/1925	19	27	?	?
1925/1926	22	36	?	?
1926/1927	27	42	?	?
1927/1928	25	46	?	?
1928/1929	26	55	likwidacja	81
1929/1930	24	63	–	87
1930/1931	35	63	–	98
1931/1932	30	47	–	77
1932/1933	36	34	–	70
1933/1934	34	30	–	64
1934/1935	32	41	–	73
1935/1936	39	43	–	82
1936/1937	33	52	–	85
1937/1938	33	62	–	95
1938/1939	17	60	–	77

Źródło: W. Żurek, *Salezjańskie szkolnictwo ponadpodstawowe w Polsce 1900-1963. Rozwój i organizacja*, Lublin 1996, s. 169.

⁴ Por. Gazeta Kielecka 54(1923)19, s. 2; tamże, 54(1923)41, s. 1; *Zakład Salezjański w Kielcach (1918), w: 25-lecie działalności salezjańskiej w Polsce 1898-1923*, Mikołów 1923, s. 54; W. Żurek, *Salezjańskie szkolnictwo...*, s. 166.

Z danych zebranych przez ks. Waldemara Żurka zawartych w powyższej tabeli wynika, że przez cały okres działalności szkoły największym zainteresowaniem cieszył się kierunek krawiecki. Jednak na początku lat 30-tych więcej chętnych przyjęto do nauki w zawodzie stolarza. Brakuje danych dotyczących liczby przyszłych szewców za lata 1923-1927, prawdopodobnie jednak ich liczba porównywalna była z uczniami na kierunku stolarskim. W latach 1922-1930 dyplom zdobyło łącznie po 18 stolarzy i szewców oraz 46 krawców⁵. Poniższa tabela przedstawia liczbę absolwentów szkoły salezjańskiej w Kielcach w latach 1922-1937.

Tab. 2. Absolwenci kieleckiej Szkoły Rzemieślniczej w latach 1922-1937.

<i>Rok</i>	<i>Stolarze</i>	<i>Krawcy</i>	<i>Szewcy</i>	<i>Razem</i>
1922	–	5	2	7
1923	3	3	1	7
1924	2	–	2	4
1925	–	1	2	3
1926	2	4	3	9
1927	2	7	4	14
1928	1	8	4	13
1929	3	6	–	9
1930	5	12	–	17
1931	10	16	–	26
1932	4	11	–	15
1933	3	16	–	19
1934	7	4	–	11
1935	8	4	–	12
1936	2	3	–	5
1937	9	5	–	14

Źródło: ADK, PK – 7/2, k. 2.

⁵ Por. ADK, PK – 7/2, k. 2.

We wrześniu 1928 roku miała miejsce reorganizacja salezjańskich szkół rzemieślniczych, którą przeprowadził ks. Antoni Łatka. Polegała ona na likwidacji małych oddziałów i łączeniu ich w większe placówki. Z trzech dotychczasowych działów w Kielcach pozostawiono dwa – stolarski i krawiecki, natomiast dział szewski przeniesiono do Zakładu im. Księcia Aleksandra Lubomirskiego w Krakowie przy ul. Rakowieckiej 27⁶.

Dla działu stolarskiego udało się kupić nowe maszyny i zatrudniono doświadczoną kadrę nauczycieli. Absolwent szkoły musiał wykazać się umiejętnością wykonania różnych prac stolarskich, czego uczono go na zajęciach praktycznych obejmujących ponad połowę trzyletniego programu nauczania. W 1936 r. Kuratorium zaproponowało salezjanom przekształcenie działu stolarskiego w odrębną szkołę, jednak dopiero w 1938 r. Inspektorat Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie wystąpił z prośbą do Kuratorium o pozwolenie na przekształcenie 1 września 1938 r. działu stolarskiego Szkoły Rzemiosł w Prywatną Męską Szkołę Stolarską Towarzystwa Salezjańskiego w Kielcach⁷.

Po 1928 roku do kieleckiego działu krawieckiego aplikowali chłopcy z całej Polski. Ogromne zasługi dla działu krawieckiego miał Władysław Robakowski – nauczyciel rysunku technicznego i technologii. Będąc od 1937 r. kierownikiem pracowni krawieckiej, zaprojektował do niej umeblowanie, wprowadził obowiązek noszenia odzieży ochronnej w czasie zajęć warsztatowych, zakupił maszyny do szycia firmy *Singer* oraz żelazka elektryczne. Tak wyposażone pracownie przekładały się na dobry poziom wykształcenia uczniów. W sprawozdaniach z lat 1933-1935 znajdują się statystyki przedstawiające liczbę absolwentów szkoły pracujących w wyuczonym zawodzie: w 1932 roku było to 84% absolwentów, w 1934 i 1935 – 89%. Tak wysoki procent absolwentów pracujących w wyuczonym zawodzie i renowa szkoły sprawiły, że 20 VI 1938 r. również dział krawiecki przekształcono w Prywatną Męską Szkołę Krawiecką Towarzystwa Salezjańskiego w Kielcach⁸.

Jeżeli chodzi o poziom finansów szkoły, to duży wpływ miał na nie kryzys lat trzydziestych. W 1930 r. część nieruchomości w zakładzie przejął komornik, jednak dzięki ogłoszonej na łamach „Gazety Kieleckiej” zbiórce ofiar na rzecz salezjanów, udało się je odzyskać⁹. Przedmioty wykonane przez chłopców sprzedawano po cenach konkurencyjnych, a pieniądze uzyskane w ten sposób trafiały do budżetu szkoły. Nauka i utrzymanie miesięczne w 1936 r. wynosiło 30 zł dla chłopców mieszkających w internacie, a 10 zł dla pozostałych uczniów¹⁰.

⁶ Por. W. Żurek, *Szkoły salezjańskie...*, s. 104; *Reorganizacja Salezjańskich szkół rzemieślniczo-przemysłowych*, Pokłosie Salezjańskie 12(1928)5, s. 154.

⁷ Por. W. Żurek, *Salezjańskie szkolnictwo...*, s. 167; ADK, PK – 7/2, k. 3.

⁸ Por. W. Żurek, *Salezjańskie szkolnictwo...*, s. 167-168; ADK, PK – 7/2, k. 3.

⁹ Por. *Gazeta Kielecka* 61(1930)56, s. 1.

¹⁰ Por. ADK, PK – 7/2, k. 2; *Salezjańska szkoła zawodowa w Kielcach*, Pokłosie Salezjańskie. Numer Informacyjny 20(1936), s. 26.

2. ORATORIUM SALEZJAŃSKIE KS. JANA BOSKO W KIELCACH W LATACH 1920-1939

Zakład salezjański to nie sama szkoła, ale również szczególny rodzaj placówki wychowawczej rozpropagowanej przez salezjanów – tzw. oratorium. Głównymi cechami tej instytucji było aktywne uczestnictwo księży w życiu młodzieży (asystencja), ich pełna dyspozycyjność oraz wspólne zabawy wychowanków. Oratorium było i jest miejscem, w którym wprowadzono w życie całościowy program wychowawczy salezjanów uwzględniający potrzeby materialne i duchowe młodzieży¹¹. Oratorium Salezjańskie ks. Jana Bosko w Kielcach powstało 8 września 1920 roku dzięki gorliwej pracy ks. Pawła Bazgiera (w latach 1919-1923 wychowawcy w Publicznej Szkole Kolejowej na Herbach)¹². Od powstania oratorium do wybuchu II wojny światowej dyrektorami placówki byli kolejno: ks. Paweł Bazgier (1920-1924), ks. Alojzy Ciechorski (1924-1927), ks. Jan Duda (1927-1933), ks. Wojciech Pływaczyk (1933-1935), ks. Marian Łaszewski (1935-1937), ks. Władysław Pływaczyk (1937-1938) i ks. Bolesław Gromko (1938-1941).

Przedwojenne Kielce nie miały szerokiej propozycji zajęć dla dzieci i młodzieży, stąd starania salezjanów, by z chłopców spędzających całe dnie na ulicy uczynić uczciwych obywateli, spotkały się z pozytywną reakcją kielczan. Ksiądz Bazgier zaczął od gromadzenia w niedziele i święta chłopców, których uczył w szkole, ale bardzo szybko dołączyli do nich inni. 6 listopada 1924 r. została oddana do użytku oratorium sala będąca darem Magistratu Kieleckiego. Salę poświęcił bp Augustyn Łosiński 16 listopada 1924 roku, w obecności m.in. wojewody kieleckiego Ignacego Manteuffla, starosty kieleckiego Romana Serednickiego i prezydenta Kielc Mieczysława Łukasiewicza¹³.

23 września 1925 r. powstał Komitet Oratorium Salezjańskiego ks. Bosko w Kielcach, który miał za zadanie wspierać placówkę „radą, czynem i ofiarą pieniędzy-

¹¹ Por. J. Marszałek, *Specyfika Oratorium Księdza Bosko*, Biuletyn Salezjański. Nostra 49(1994) 359, s. 25; H. Łuczak, *Św. Jan Bosko, Salezjanie, duchowość...* (Materiały z okazji 100-lecia obecności Salezjanów w Polsce), Kamyk 1998, s. 28; K. Dobrowolska, *Salezjańskie dzieła*, Niedziela. Edycja kielecka (2003)13, <http://www.niedziela.pl/arttykul_w_niedzieli.php?doc=ed200313&nr=113>, (data dostępu: maj 2011); A. Postawa, *Powołania kapłańskie w Towarzystwie Salezjańskim w Polsce. Studium socjologiczno-pastoralne*, Kraków 2005, s. 71.

¹² Por. M. Szpringer, *System prewencyjny księdza Jana Bosko we współczesnej profilaktyce*, Kielce 2006, s. 204.

¹³ Por. tamże; C. Kieszkowski, *Parafia Świętego Krzyża w Kielcach. Zarys historii*, Kielecki Przegląd Diecezjalny 69(1993)4, s. 370; *Oratorjum Salezjańskie ks. Bosko w Kielcach 1925-1926, Kielce 1927*, s. 16; *Parafia św. Krzyża w Kielcach w latach 1918-1939 (2)*, Orator Świętokrzyski (2004)75, s. 8.

ną”¹⁴. W skład Komitetu weszli m.in.: Roman Serebnicki, Mieczysław Łukasiewicz, Stanisława Znamierowska – przełożona gimnazjum im. św. Kingi, Jan Bielochołowy – profesor gimnazjum im. Śniadeckiego, Marian Łebkowski – dyrektor szkoły miejskiej im. S. Staszica, p. inż. Wolski – naczelnik oddziału drogowego i prezes patronatu stowarzyszeń młodzieży w oratorium. Przewodniczącym został inż. Wolski, a już na pierwszym spotkaniu Komitet uchwalił, że 25% ze składek kolejarzy na kościół przeznaczone będzie na potrzeby oratorium. 20 czerwca i 1 sierpnia 1926 r. zorganizowano festyny, z których łączny dochód wyniósł 953 zł 82 gr¹⁵.

Oratorium dzieliło się na trzy sekcje: chłopców młodszych, studentów oraz starszych. W 1926 r. oratorium posiadało jedną salę, „osobny dziedziniec z placem zabaw, kino, aparat projekcyjny, orkiestrę dętą, kontrabasy do orkiestry rżniętej, gramofon z 30 płytami, bilardziki chińskie i inne mniejsze gry salonowe, własną bibliotekę itd.”¹⁶.

Sekcja pierwsza – chłopców młodszych – liczyła około stu chłopców w wieku od 11. do 14. roku życia, którzy spotykali się regularnie o godz. 14 w każdą niedzielę i święta. „Jeśli na dworze pięknie, bawią się, biegają, huśtają lub wożą się na krążniku; jeśli pogoda nie dopisze, gromadzą się na sali i rozpoczynają ulubione gry salonowe: gramofon, murzynek, szachy, bilardzik, czytanie książek bibliotecznych są dla ich dyspozycji. To trwa godzinę. Po grze wszyscy gromadzą się na sali w milczeniu; po prześpiewaniu pieśni słuchają wykładu o piękności cnoty albo o szpetocie grzechu; o posłuszeństwie lub uszanowaniu dla starszych, dla rodziców, przełożonych; uczą się ministrantury, ceremonji... O godzinie 15.30 kończy się nauka, odmawiają modlitwę i idą w rzędach do kościoła na Nieszpory. Po nabożeństwie odbierają wykazy z zaznaczoną obecnością i wracają do domu”¹⁷.

Drugą sekcją była dwunastoosobowa sekcja studentów, do której należeli uczniowie szkół średnich i handlowych oraz seminarium nauczycielskiego, spotykający się na wieczorne dyskusje. W czasie swych spotkań pomagali również miejscowej grupie teatralnej przygotowywać kolejne przedstawienia¹⁸.

Do sekcji chłopców starszych, która praktycznie tworzyła parafialne Stowarzyszenie Polskiej Młodzieży Męskiej, należało 39 osób. Stowarzyszenie to zostało założone przez proboszcza Antoniego Symiora, a w dniu 30 listopada 1924 roku zreorganizowane przez księdza Alojzego Ciechorskiego. Zebrania odbywały się regularnie co dwa tygodnie¹⁹.

¹⁴ C. Kieszkowski, *Parafia Świętego Krzyża...*, s. 370.

¹⁵ Por. *Oratorjum Salezjańskie...*, s. 18-21.

¹⁶ Por. tamże, s. 17.

¹⁷ Tamże, s. 20. Por. M. Szpringer, *System prewencyjny...*, s. 204.

¹⁸ Por. *Oratorjum Salezjańskie...*, s. 21.

¹⁹ Por. M. Szpringer, *System prewencyjny...*, s. 205; Z. Brzęk, *Pierwsze Oratorium ks. Bosko w Kielcach*, Orator Świętokrzyski. Wydanie jubileuszowe (2005)86, s. 11.

Wraz z napływem coraz większej liczby chłopców, dotychczasowe pomieszczenia oratoryjne przestały wystarczać. Ten problem częściowo rozwiązano, zasypując znajdujące się w pobliżu kościoła bagnisko i przystosowując je na plac zabaw. W ten sposób powstał dziedziniec oratorium, który pod koniec 1926 roku ogrodzono parkanem, aby oddzielić go od placu kościelnego. Powstał również projekt nowego gmachu oratorium autorstwa inż. T. Roguskiego, który miał być zbudowany w ciągu dwóch lat. Pierwsze ofiary na ten cel złożyły firmy: Kadzielnia w postaci 1000 kg wapna niepalonego, Geisler – 1600 kg wapna, Hempel – 6000 kg wapna, Sitkówka – 30 ton kamienia, Sieklucki – 5000 cegieł. Niestety, z uwagi na wysoki koszt budowy – 170 tys. złotych – sprawa ucichła. W tym samym czasie salezjanie otrzymali zgodę na budowę internatu, stąd rozbudowę oratorium odłożono w czasie²⁰.

W zakładzie znajdowały się trzy biblioteki: szkolna, zawodowa i teatralna, stanowiące cenne narzędzie działalności oświatowej służące nie tylko miejscowym parafianom, ale także osobom spoza parafii²¹. Ważna była także edukacja muzyczna – wśród powodów powodzenia oratoriów ks. Bosko wymienił przecież wesołość, śpiew, muzykę i wielką różnorodność zabaw. Do zakładu kieleckiego zakupiono 32 instrumenty i utworzono orkiestrę dętą dla sekcji chłopców młodszych i studentów. Planowano stworzyć także orkiestrę smyczkową²².

Życie muzyczne było ściśle związane z życiem teatralnym. W zakładzie działał teatr, do którego należeli wychowankowie salezjańscy oraz członkowie stowarzyszeń parafialnych. Obok repertuaru religijnego wystawiano też sztuki patriotyczne, moralizatorskie i rozrywkowe. Niektóre sztuki przygotowywano starannie, z dużym nakładem czasu i kosztów na stroje i dekoracje oraz na oprawę muzyczną. Dotyczyło to tekstów hagiograficznych, misteryjnych i patriotycznych, np. *Dwaj bracia* (1928), *Ostatni kapłan Jowisza* (1930), *Do wyższych rzeczy* (1930), *Pan Tadeusz* (1930), *Perła ukryta* (1931), *Walka o duszę, czyli W szponach kusiciela* (1937). Mniej dbano o poziom sztuk rozrywkowych, np. *Piekarz i kominiarz* (1926), *Łobuz* (1928), *Kłopoty kłopotka* (1929). Do wybuchu II wojny światowej teatr wystawił 67 różnych sztuk²³.

Zadaniem oratorium było – obok zaspokajania potrzeb duchowych chłopców – również niesienie pomocy materialnej. Okresowo dla najbiedniejszych wydawano odzież, a dla wszystkich chłopców paczki na święta Bożego Narodzenia i Wiel-

²⁰ Por. *Oratorium Salezjańskie...*, s. 26; Z. Brzęk, *Pierwsze Oratorium...*, s. 12.

²¹ Por. *Oratorium Salezjańskie...*, s. 12, 22, 24-25, 36; *Parafia św. Krzyża w Kielcach w latach 1918-1939 (2)*, s. 8.

²² Por. Z. Malinowski, *Działalność muzyczna salezjanów polskich*, w: *75 lat działalności salezjanów w Polsce. Księga pamiątkowa*, red. R. Popowski, S. Wilk, M. Lewko, Łódź-Kraków 1974, s. 110; *Oratorium Salezjańskie...*, s. 30.

²³ Por. M. Lewko, *Czemu służył teatr zakładowy?*, w: *75 lat działalności...*, s. 134-135.

kiej Nocy. Od roku 1937 w oratorium prowadzone było codzienne dożywianie w formie kolacji dla 210 chłopców. Środki na ten cel otrzymywano od komitetu pomocy zorganizowanego przez Rząd Polski. Całej akcji patronował gen. Felicjan Sławoj-Składkowski. Prezesem miejscowego Komitetu Opieki nad Młodzieżą i Dziećmi był ks. ppłk. Stanisław Cieśliński²⁴. W czasie wakacji część chłopców mogła uczestniczyć w półkoloniach lub koloniach, które organizowano u zaprzyjaźnionych księży diecezjalnych i drułów harcerskich. Półkolonie organizowano na miejscu, ze zwiedzaniem najbliższej okolicy, np. w 1937 r. urządzono je w dwóch turnusach – po stu chłopców na każdym, pod opieką ks. Mariana Łaszewskiego, podharcmistrza Jana Zawady i dwóch studentów teologii z Krakowa²⁵.

W 1936 r. tak o kieleckim zakładzie pisał jego ówczesny dyrektor ks. Wojciech Michałowicz na łamach „Małego Dziennika Kielecko-Radomskiego”: „Ze wszystkich zakładów salezjańskich najmniej może znany jest Zakład Salezjański w Kielcach, ul. Piotrkowska 57. [...] Znajduje w nim utrzymanie i wykształcenie zawodowe przeszło 80 biednych chłopców. Z braku odpowiedniego miejsca więcej przyjąć nie można. Grono małoletnich przestępców powiększa się z roku na rok, bo brak należytej opieki. Biedne matki i wdowy, borykając się z gromadą swych dzieci zaledwie mogą im dać wyżywienie, ale nie stać je na ich kształcenie. Z trwogą patrzymy na szerzące się wśród młodzieży zepsucie moralne, wynikające z braku dobrego wychowania. Ratować młodzież od zepsucia, wychowywać ją po katolicku – to święty nasz obowiązek, to główne zadanie Zgromadzenia Salezjańskiego”²⁶.

3. PLANY PRZEKSZTAŁCENIA SZKOŁY RZEMIEŚNICZEJ TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO W KIELCACH W GIMNAZJUM

„Mały Dziennik Kielecko-Radomski” w artykule z 1936 roku pt. *Pomóżmy biednej młodzieży rzemieślniczej*, wyraźnie chwali dotychczasową działalność salezjanów w Kielcach, jednocześnie kierując uwagę czytelników na konieczną pomoc finansową: „Jeżeli np. w Kielcach mamy już dziś bardzo wielu fachowo przygotowanych krawców – chrześcijan (kiedy jeszcze przed kilkunastu laty można ich było na palcach jednej ręki policzyć), to zawdzięczamy w pierwszym rzędzie salezjanom, którzy wykształcili te bodaj pierwsze szeregi krawieckie. [...] Z każdym rokiem zgłoszeń do Zakładu jest coraz więcej, lecz Dyrekcja musi, niestety, wiele podań załatwić odmownie, najczęściej z braku pomieszczenia dla większej

²⁴ Por. Z. Brzęk, *Pierwsze Oratorium...*, s. 12-13; Pokłosie Salezjańskie 21(1937)6, s. 142.

²⁵ Por. A. Gabrel, M. Lewko, *Czas wolny w domach salezjańskich*, w: *75 lat działalności...*, s. 145; Pokłosie Salezjańskie 21(1937)10, s. 210.

²⁶ Cyt. za: *Parafia św. Krzyża w Kielcach w latach 1918-1939 (1)*, s. 10; por. *Oratorium Salezjańskie...*, s. 10.

ilości uczniów. Nauka i utrzymanie w bursie wynosi zasadniczo od chłopca tylko 30 złotych miesięcznie, ale w praktyce większość korzysta ze znacznych ulg, a nawet zwolnień od opłaty. Pomimo że z tych skromnych opłat Zakład jest w stanie zaledwie opłacić instruktorów świeckich, których, razem z kierownikami warsztatów, jest siedmiu, chłopcy wyglądają bardzo dobrze, do czego przyczynia się dobre odżywianie i odpowiedni tryb życia. Zastaliśmy ich właśnie przy pracy. W salach panuje wzorowy ład, każdy pilnie wykonuje powierzoną mu robotę. Jakiś przyjemny nastrój i radość ogarnia, gdy się patrzy na tych chłopców, z których może niejeden, gdyby nie opieka salezjanów wychowywałby się na ulicy²⁷.

Ks. dyr. Wojciech Michałowicz postanowił podjąć się trudu budowy nowego gmachu zakładu, tak aby w niedalekiej przyszłości przekształcić szkołę rzemieślniczą w gimnazjum. Projekt budowy gimnazjum krawieckiego został zatwierdzony przez Urząd Wojewódzki w Kielcach 6 grudnia 1938 r.²⁸. Wojewoda dr Władysław Dziadosz powołał obywatelski Kielecki Komitet Budowy Salezjańskiego Gimnazjum Krawieckiego ku Upamiętnieniu 20-tej Rocznicy Odzyskania Niepodległości²⁹. Honorowy patronat nad Komitetem Budowy objęli dr W. Dziadosz i biskup Czesław Kaczmarek³⁰.

Pierwsze posiedzenie odbyło się 10 XII 1938 roku. Przy stole prezydialnym zasiadli dr Dziadosz, ks Antoni Żrałek i płk Jan Dojan-Surówka, którzy wyłonili delegację do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w osobach Zygmunta Wendy, posła Waclawa Długosza, ks. S. Cieślińskiego i ks. W. Michałowicza³¹. Tego dnia wybrano również ostateczny skład władz Komitetu, który przedstawiał się następująco:

- Prezydium: dr W. Dziadosz, bp C. Kaczmarek, płk K. Dojan-Surówka, Z. Wenda,
- Zarząd: prezes W. Długosz, wiceprezes W. Michałowicz, skarbnik Roman Dębicki (dyrektor Banku Polskiego w Kielcach), sekretarz S. Cieśliński,
- Członkowie Zarządu: ks. Senator R. Zelek, dyr. Jedliński (prezes OZN), poseł Ostachowski, prezydent Kielc S. Artwiński, dyr. O. Kwieciński, dyr. C. Wawrzyniak,
- Komisja Rewizyjna: notariusz W. Janiszowski, naczelnik Izby Kontroli B. Dudzik i dyr. S. Lubas,
- Komisja Polubowna: notariusz S. Colonna-Walewski, sędzia T. Świdorski i dyr. A. Niemierko.

²⁷ Cyt. za: *Parafia św. Krzyża w Kielcach w latach 1918-1939 (1)*, s. 10.

²⁸ Por. M. Biskup, K. Lorek, *Kielce na pocztówkach do roku 1945. Katalog*, Kielce 2010, s. 163; J. Daszyńska, *Zakład Salezjański w Kielcach*, *Gazeta Kielecka* 67(1936)138, s. 4.

²⁹ Por. W. Żurek, *Salezjańskie szkolnictwo...*, s. 170-171; Archiwum Państwowe w Kielcach, UWK I, 3614, k. 1-6.

³⁰ Por. *Ku upamiętnieniu 20-tej rocznicy Odzyskania Niepodległości*, *Gazeta Kielecka* 69(1938)93, s. 2.

³¹ Por. *Komitet Budowy Salezjańskiego Gimnazjum Krawieckiego*, *Gazeta Kielecka* 69(1938)94, s. 1.

Ofiary na budowę mieli przyjmować Roman Dębicki wraz z ks. W. Michałowiczem w Biurze Zarządu przy ul. Piotrkowskiej 57³². Niestety prace nad budową gmachu gimnazjum przerwał wybuch II wojny światowej. Już we wrześniu 1939 r. pracownię stolarską i krawiecką zajęli Niemcy. 30 sierpnia 1944 r., podczas nalotu sowieckiego, uległy zniszczeniu dwa budynki. Podczas wyzwania Kielce w styczniu 1945 r. zakład szczęśliwie nie poniósł dodatkowych szkód. Już 26 stycznia wznowiła swą działalność Prywatna Męska Szkoła Średnia Towarzystwa Salezjańskiego. Dzięki inicjatywie kielczan udało się odbudować zniszczone domy, które 18 listopada 1947 r. poświęcił biskup Czesław Kaczmarek³³.

ZAKOŃCZENIE

Parafia Św. Krzyża w Kielcach do dnia dzisiejszego prowadzona jest przez Zgromadzenie Salezjańskie. Niezwykle bogata działalność społeczno-kulturalna w miejscowym zakładzie, która miała miejsce w okresie międzywojennym, jest wciąż żywa. Artykuł ten, z uwagi na swą ograniczoną objętość, nie wyczerpuje problematyki owej działalności. Wciąż istnieje potrzeba stworzenia monografii poświęconej salezjanom w Kielcach, która być może zbiegnie się z obchodami stulecia parafii przypadającymi na rok 2013.

THE MAIN ASPECTS OF SOCIO-CULTURAL ACTIVITIES IN THE SALESIAN PARISH OF THE HOLY CROSS IN INTERWAR KIELCE

Summary

The diverse activities of the Salesian Congregation grew from the initiative of its founder, St. John Bosco. The Salesians were invited to Kielce by bishop Augustyn Łosiński in 1918. The town became their first religious home and parish on the Russian-ruled territory of Poland. The school they had been running there was converted to a school of craft after a carpentry department had been established in 1920. Boys trained to be tailors, cobblers and carpenters. In 1928 only two departments were left – carpentry and tailoring, both very popular among boys from all over Poland. The Salesian institution, however, boasts not only a school, but also a special kind of educational institution – an oratory. The St. John Bosco Salesian Oratory in Kielce was founded on 8 September 1920, thanks to the efforts of Paul Bazgier. Several years later Wojciech Michałowicz decided to take steps to erect a new building with a view to converting the school into a tailoring one. The project was accepted by the regional authorities in Kielce on 6 December 1938. A committee for building the school was set up, but the initiative was thwarted by the outbreak of World War II.

Keywords: the 20th century, the Salesians in Kielce, the Holy Cross parish in Kielce

³² Por. *Z Komitetu Budowy Salezjańskiego Gimnazjum Krawieckiego*, *Gazeta Kielecka* 69(1938)95, s. 3; *Gazeta Kielecka* 70(1939)9, s. 1.

³³ Por. J. Pietrzykowski, *Salezjanie w Polsce 1945-1989*, Warszawa 2007, s. 33, 290.

Nota o Autorze: mgr Agnieszka Pajek, ukończyła Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach w zakresie historii (2011). Doktorantka historii na UJK w Kielcach. Zainteresowania badawcze: historia Polski międzywojennej, dzieje parafii Św. Krzyża w Kielcach, życie religijne w diecezji kieleckiej do 1939 roku.

Słowa kluczowe: XX wiek, salezjanie w Kielcach, Parafia Św. Krzyża w Kielcach

Ks. JAROSŁAW WĄSOWICZ SDB
Archiwum Salezjańskie Inspektorii Piłskiej

NIEZALEŻNA PRASA MŁODZIEŻOWA W L. 1977-1990. WYBRANE ZAGADNIENIA

W II połowie lat 70-tych XX w. w Polsce pojawiły się zorganizowane struktury organizacji opozycyjnych¹. W ich działalność czynnie włączała się młodzież, zwłaszcza akademicka. Bardzo szybko powstały wówczas także niezależne organizacje młodzieżowe, reprezentowane w tym okresie przez Studenckie Komitety Solidarności (SKS) i Ruch Młodej Polski (RMP)². Wraz z rodzącymi się strukturami pojawiła się bezdebitowa prasa firmowana przez te środowiska³.

¹ Na temat działalności powstałych wówczas organizacji opozycyjnych dysponujemy dzisiaj stosunkowo bogatą literaturą. Wśród najważniejszych prac warto wymienić: S. Cenckiewicz, *Anna Solidarność. Życie i działalność Anny Walentynowicz na tle epoki (1926-2010)*, Poznań 2010, s. 69; tenże, P. Gontarczyk, *SB a Lech Wałęsa. Przyczynek do biografii*, Gdańsk-Warszawa-Kraków 2008, s. 17-130; A. Friszke, *Opozycja polityczna w PRL 1945-1980*, Londyn 1990; tenże, *Czas KOR-u. Jacek Kuroń a geneza „Solidarności”*, Kraków 2011; *Konfederacja Polski Niepodległej w Krakowie w latach 1979-1990. Wybór dokumentów*, wybór, wstęp i oprac. M. Kasprzycki, Kraków 2009; *Kryptonim „Gracze”. Służba Bezpieczeństwa wobec Komitetu Obrony Robotników i Komitetu Samoobrony Społecznej „KOR” 1976-1981*, red. Ł. Kamiński, G. Waligóra, Warszawa 2010; M. Lewandowski, *Prześadowani, wyszydzani, zapomniani... Niepokonani*, t. 1: *ROP-CiO i KPN w Krakowie 1977-1981*, Kraków 2009; J.J. Lipski, *KOR. Komitet Obrony Robotników Komitet Samoobrony Społecznej*, wstęp A. Friszke, oprac. przypisów G. Waligóra, J.T. Lipski, Warszawa 2006; G. Waligóra, *Ruch Obrony Praw Człowieka i Obywatela 1977-1981*, Warszawa 2006; *Wolne Związki Zawodowe z perspektywy trzydziestu lat. Materiały pokonferencyjne. Katowice 21 lutego 2008*, red. J. Neja, Katowice 2008; K. Wyszkowski, *Wolne Związki Zawodowe Wybrzeża, czyli jak nieświadome narzędzie Służby Bezpieczeństwa wywołało antykomunistyczną rewoltę*, *Glaukopis* (2005)2-3, s. 187-209.

² Na temat SKS-ów i RMP piszą m.in.: H. Głębocki, *Studencki Komitet Solidarności w Krakowie 1977-1980. Zarys działalności*, Warszawa 1994; *Kryptonim „Wasale”. Służba Bezpieczeństwa wobec Studenckich Komitetów Solidarności 1977-1980*, wybór, wstęp i opr. Ł. Kamiński, G. Waligóra, Warszawa 2007; J. Szarek, *Czarne Juwenalia. Opowieść o Studenckim Komitecie Solidarności*, Kraków 2007; *Nie ma życia bez swobody. 30 lat Ruchu Młodej Polski (1979-2009)*, red. K. Marulewska, A. Lewandowski, A. Meller, Toruń 2009; S. Cenckiewicz, *Służba Bezpieczeństwa w walce z Ruchem Młodej Polski w latach 1979-1988*, *Pamięć i Sprawiedliwość* (2003)4, s. 113-158; A. Müller, *Działalność Ruchu Młodej Polski w latach 1979-1982*, w: *Studia i materiały z dziejów opozycji i oporu społecznego*, red. Ł. Kamiński, Wrocław 2000, s. 33-43 P. Zaremba, *Młodopolacy. Historia Ruchu Młodej Polski*, Gdańsk 2000; T. Sikorski, *O kształt polityki polskiej. Oblicze ideowo-polityczne i działalność Ruchu Młodej Polski (1979-1989)*, Toruń 2011.

³ Wśród najnowszych publikacji omawiających zagadnienie niezależnego ruchu wydawniczego są: J. Błażewska, *Papierowa rewolucja. Z dziejów drugiego obiegu wydawniczego w Polsce 1976-1989/1990*, Warszawa

1. POCZĄTKI

Pierwsze pisma młodzieżowe wydawane poza cenzurą zaistniały w przestrzeni niezależnej kultury i myśli politycznej w 1977 r. W Lublinie w październiku tegoż roku ukazało się niezależne pismo młodych katolików „Spotkania”, w którym dominowała publicystyka religijna i społeczna. Jego redakcję tworzyli m.in.: Zdzisław Bradel, Józef Ciszkowski, Janusz Krupski, Wojciech Oracz, Józef Ruszar, Stefan Szaciłowski. Wysokość pierwszego nakładu wynosiła aż 1200 egz. Pismo to ukazywało się także po wprowadzeniu stanu wojennego. W ramach biblioteki „Spotkań” od 1978 r. wydawano także książki⁴. Środowisko Studenckich Komitetów Solidarności (SKS) w Krakowie w tym samym roku rozpoczęło wydawanie pisma „Indeks”. W jego redakcji znaleźli się Jan Ajzner, Ludwik Dorn, Urszula Doroszevska, Sergiusz Kowalski, Leszek Maleszka (agent SB), Tomasz Schoen, Paweł Spodenkiewicz, Bronisław Wildstein. Później dołączali kolejni redaktorzy. Od stycznia 1978 r. SKS we Wrocławiu wydawał Biuletyn Informacyjny „Podaj dalej. Suplement”, od 1979 wydawano tu także „Akademickie Pismo Informacyjne”, w redakcji którego znaleźli się m.in. Andrzej Kiełczewski, Sławomir Najnigier. W Warszawie z datą 12 listopada 1977 r. ukazał się kolejny tytuł firmowany przez to środowisko „Biuletyn SKS”⁵.

Jednak największy rozgłos i trwałe miejsce w dyspucie polityczno-ideowej tego okresu zdobyło pismo „Bratniak”, którego pierwszy numer ukazał się z datą 1 października 1977 r. Było ono redagowane przez Aleksandra Halla, Mariana Piłkę, Jacka Bartyzela, Tomasza Mroza, Wiesława Parchimowicza, Macieja Grzywaczewskiego. Jak zauważył po latach jeden z redaktorów „Bratniaka” – Arkadiusz Rybicki: „w zestawie niezależnych pism – był zjawiskiem wyjątkowym.

2010 (także krytyczna recenzja tej publikacji: J. Skórzyński, *Karykatura drugiego obiegu*, „Wolność i Solidarność”. Studia z dziejów opozycji wobec komunizmu i dyktatury, (2010), nr 1, s. 206-210); tenże, „Chciałem mieć w ręku broń” – zadrukowane kartki papieru. Pisma pozacenzuralne 1980-1989/1990, w: NSZZ „Solidarność” 1989-1989, t. 2: *Ruch Społeczny*, red. Ł. Kamiński, G. Waligóra, Warszawa 2010, s. 189-247; C. Kuta, *Niezależny Ruch Wydawniczy 1980-1989*, w: NSZZ „Solidarność” 1989-1989, t. 2: *Ruch Społeczny...*, s. 249-314. Warto zapoznać się także z wydawnictwami albumowymi: M. Bielak, J. Pawłowicz, *Znane – nieznanie Mazowsze Niepokornych. Prasa niezależna na Mazowszu 1976-1989*, Warszawa 2010; *Papierem w system. Prasa drugoobiegowa w PRL*, red. M. Marcinkiewicz, S. Ligarski, Szczecin 2010.

⁴ Por. M. Choma-Jusińska, *Niezależny ruch wydawniczy w Lublinie w latach 1977-1980*, *Scriptores* (2009)36, s. 37-41; *Początki niezależnego ruchu wydawniczego w Lublinie*, tamże, s. 68-75; *Spotkania – Niezależne Pismo Młodych Katolików w Lublinie*, <<http://tnn.pl/Spotkania,395.html>>, (data dostępu: 21.08.2011).

⁵ Por. J. Szarek, *Czarne Juwenalia...*, s. 117-131; J. i K. Popiński, *Od SKS do NZS. Niezależne Zrzeszenie Studentów we Wrocławiu 1980 -2010*, Wrocław 2010, s. 62-63.

Starał się łączyć problematykę niezależnego ruchu studenckiego z problematyką historyczną i ideową nawiązująca do tradycji Narodowej Demokracji i myśli politycznej przedwojennej prawicy. Rehabilitował pojęcie narodu, wówczas zastępowane przez pojęcie „społeczeństwo”, wywodzone z teorii marksistowskich. Naród w „Bratniaku” był wspólnotą, która w zasadniczy i pozytywny sposób kształtuje tożsamość człowieka. W drugiej połowie lat 70-tych było to myślenie śmiałe, naród kojarzył się bowiem PRL-owskiej inteligencji i demokratycznej opozycji warszawskiej, bardziej z prymitywnym nacjonalizmem Gomułki i Moczara, niż z myślą Romana Dmowskiego czy młodych konserwatystów z przedwojennego „Buntu Młodych”⁶. W roku 1979 środowisko „Bratniaka” powołało do życia Ruch Młodej Polski. Do momentu wprowadzenia stanu wojennego ukazało się 30 numerów tego periodyku. Później pismo nie ukazywało się⁷.

W czerwcu 1979 r. w Warszawie wydane zostało niezależne pismo młodzieży szkolnej „Uczeń Polski”. Idea jego powstania zrodziła się w środowisku warszawskich licealistów, które tworzyli Wojciech Ciszewski, Krzysztof Czuma, Maciej Igielski, Zbigniew Karaczun, Tomasz Mickiewicz i Jarosław Włodarczyk. Zapał wydawniczy tych młodych ludzi wspierał początkowo Andrzej Czuma z Ruchu Obrony Praw Człowieka i Obywatela, jednak drukiem ukazało się ono za pośrednictwem gdańskiego środowiska Ruchu Młodej Polski⁸. W deklaracji programowej pisma jego redaktorzy wyrazili chęć włączenia się środowiska młodzieżowego w działalność ruchów opozycji demokratycznej poprzez „tworzenie i szerzenie wolnego słowa, w walkę o poszanowanie praw człowieka, wolność osobistą, likwidację cenzury partyjnej, zniesienie dominacji sowieckiej nad naszą ojczyzną, demokratyzację ustroju, utworzenie niezależnych od czynników partyjnych instytucji młodzieżowych i o pełnię praw dla Kościoła”⁹. Po latach zaś jeden z inicjatorów „Ucznia Polskiego” wspominał: „chcieliśmy wydawać pismo, uważając, że jest to kontynuacja walki o niepodległość, którą prowadzili nasi przodkowie”¹⁰. Dodać należy, że warszawski biuletyn, był nie tylko najstarszym niezależnym pismem wydawanym przez młodzież szkół średnich, ale także jednym z niewielu, które kontynuowało swoją działalność aż do roku 1989.

⁶ A. Rybicki, *Bratniak – pismo Ruchu Młodej Polski 1977-1981*, mps, ss. 3 (w zbiorach autora).

⁷ Por. *Bibliografia niezależnych wydawnictw ciągłych z lat 1976-1990*, red. S. Skwirowska, Warszawa 2001, s. 95. Na temat „Bratniaka” por. także: *Czas przeszły i teraźniejszy. „Bratniak” 1977-1981. Rozmowa z Aleksandrem Hallem*, *Polityka Polska* (1987)10, s. 65. Staraniem Fundacji Pamięć i Tożsamość oraz Muzeum Historii Polski ukazał się obszerny wybór publicystyki „Bratniaka”. Por. *Bratniak. Pismo Ruchu Młodej Polski lata 1977-81. Wybór publicystyki*, wybór i opr. J. Czulba, wstęp A. Hall, Warszawa 2009.

⁸ Więcej na temat pisma por. M. Sidor, *Lekcje „Ucznia Polskiego”*, *Karta* (2008)57, s. 118-135.

⁹ *Deklaracja, Uczeń Polski*, nr 1, czerwiec 1979, s. 1.

¹⁰ M. Sidor, *Lekcje „Ucznia Polskiego”...*, s. 119.

2. W CZASIE KARNAWAŁU „SOLIDARNOŚCI”

Okres od września 1980 – do grudnia 1981, nazwany jest przez historyków karnawałem „Solidarności”. W wyniku podpisania przez rząd Porozumień Sierpniowych w 1980 r. w bloku państw socjalistycznych powstały pierwsze zarejestrowane przez władze Niezależne Samorządne Związki Zawodowe „Solidarność”. Wydarzenia te zaowocowały m.in. ogromną aktywnością wydawniczą niekontrolowaną przez partię komunistyczną. W ogóle jednym z największych sukcesów „Solidarności” odniesionych w l. 1980-1981 było wywalczenie nowelizacji ustawy o cenzurze, wprowadzonej z dniem 1 października 1981 r., która poważnie ograniczyła władzę Głównego Urzędu Kontroli Publikacji i Widowisk.

Wzrost nastrojów wolnościowych po Sierpniu’80 uruchomił szereg inicjatyw społecznych. Prawa do wolnego zrzeszania się oprócz robotników zaczęli domagać się także studenci oraz młodzież szkolna. Jako pierwsi w ogólnopolską organizację zaczęli się organizować studenci. W dniu 22 września 1980 r. powstało Niezależne Zrzeszenie Studentów. Przez długi czas władze zwlekały z rejestracją NZS-u. Dopiero w wyniku protestów studenckich, szczególnie w Łodzi, gdzie podpisano tzw. Porozumienie Łódzkie po najdłuższym w Europie studenckim strajku okupacyjnym, ówczesny rząd komunistyczny zgodził się na rejestrację Zrzeszenia, która nastąpiła 17 lutego 1981 r.¹¹

Przez cały okres wspomnianego karnawału „Solidarności” środowiska akademickie bardzo prężnie rozwijały działalność niezależną. W l. 1980-1981 bibliografie odnotowują 212 pisemek wydawanych przez NZS i ok. 60 niezależnych pisemek studenckich (głównie pisemka strajkowe) niezwiązanych z NZS-em¹². Jednym z pierwszych pism środowiska akademickiego wydanych po Sierpniu’80 było niezależne pismo młodzieży akademickiej „Odnowa”, redagowane przez Izabelę Kobzdej, Alicję Górnowicz, Stanisława Czerwińskiego i Krzysztofa Frątczaka. Oprócz publicystyki związanej w bieżącymi sprawami politycznymi, zawierało artykuły o tematyce historycznej, m.in. cały numer 6 poświęcony został Wydarzeniom Grudniowym na Wybrzeżu Gdańskim¹³. W późniejszym okresie wśród pisemek ukazujących się w środowiskach akademickich prym wiodły już pisma sygnowane przez NZS, które wydawane były głównie przez struktury poszczególnych ośrodków uczelnianych. Niektóre wychodziły później, także po wprowadzeniu stanu wojennego. Są i takie powstałe wówczas pisma NZS, które funkcjonują po dzień dzisiejszy, jak przykładowo pismo „Immunitet”, którego

¹¹ Por. R. Kowalczyk, *Studenci’81*, Warszawa 2000, s. 45-46; A. Anusz, *NZS 1980-2000, Niezależne Zrzeszenie Studentów, czyli nie ma sukcesu bez NZS-u*, Warszawa 2000, s. 6-7.

¹² Por. A. Konderak, *Bibliografia prasy opozycyjnej w PRL do wprowadzenia stanu wojennego*, Lublin 1998, s. 15.

¹³ Por. „Odnowa”. Niezależne pismo młodzieży akademickiej, nr 6, Gdańsk 16 grudnia 1980 r.

pierwszy numer ukazał się 21 października 1980 r. na UMK w Toruniu¹⁴. W lipcu 1981 r. Sekcja Informacji Krajowej Komisji Koordynacyjnej NZS rozpoczęła wydawanie ogólnopolskiego „Biuletynu Informacyjnego Studentów” („BIS”). W składzie jego redakcji znaleźli się: Robert Czarnota, Małgorzata Łapińska, Elżbieta Misiewicz, Anna Katarzyna Skalska, Jolanta Staszewska, Kuba Sufin i Małgorzata Siara.

Poza cenzurą ukazywały się także pisma studenckie firmowane przez inne niż NZS organizacje. Przykładowo, na wydziale filozoficzno-historycznym Uniwersytetu Łódzkiego od stycznia 1981 ukazywało się pismo „Nowsze Drogi” sygnowane początkowo przez Uczelnianą Komendę Ochotniczych Hufców Pracy Uniwersytetu Łódzkiego, a następnie przez Radę Okręgową Związku Młodzieży Demokratycznej. Pismo posiadało dodatek satyryczny. Jeden z numerów w całości poświęcony został łódzkiemu strajkowi studentów. W październiku 1981 r. w Poznaniu ukazał się biuletyn organizacyjny Związku Akademickiego „Pro Patria” Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza redagowany przez Marka Jurka, Piotra Miereckiego i Marka Robaka zatytułowany „Pod prąd”. Środowisko to wcześniej związane było z Ruchem Młodej Polski. We Wrocławiu od października do grudnia 1981 ukazało się sześć numerów pisma „Progres” wydawanego przez Akademicki Klub Myśli Społecznej „Progres”. Periodyk był drukowany przez Studencką Oficynę Otwartą im. Jana Palacha. Na Akademii Rolniczo-Technicznej w Olsztynie w listopadzie 1980 r. zaczął ukazywać się „Pryzmat”, niezależne pismo młodzieży akademickiej.

W środowiskach akademickich i młodzieży inteligentkiej pojawiły się w tym okresie pierwsze pisma społeczno-kulturalne i literackie. Wśród nich wymienić warto: „Akwilon” – kwartalnik literacki pod red. Pawła Zbierskiego, wydawany przez Wydawnictwo Młodej Polski; „Pomarańczową Alternatywę” – Pismo Ruchu Nowej Kultury Uniwersytetu Wrocławskiego; „Bez tytułu” – pismo społeczno-kulturalne NZS Kraków; niezależny studencki miesięcznik społeczno-kulturalny „Kornik” wydawany w Warszawie¹⁵.

¹⁴ Więcej por. W. Polak, *Najtrudniejsze egzaminy. Niezależne Zrzeszenie Studentów Uniwersytetu Mikołaja Kopernika na tle wydarzeń w kraju i regionie (1980-1982)*, Toruń 2001; tenże, *Czas ludzi niepokornych. Niezależny Samorządny Związek Zawodowy „Solidarność” i inne ugrupowania niezależne w Toruniu i Regionie Toruńskim (13 XII 1981 - 4 VI 1989)*, Toruń 2003.

¹⁵ Por. ważniejsze bibliografie i katalogi prasy podziemnej: M. Adamczyk, J. Gmitruk, *Polska prasa niezależna (1976-1990). Bibliografia, katalog*, Kielce-Warszawa 2008, s. 15-174; *Bibliografia niezależnych wydawnictw ciągłych...*, s. 1-593; W. Chojnacki, M. Jastrzębski, *Bibliografia publikacji podziemnych w Polsce 1 I 1986 - 31 XII 1987*, t. 2, Warszawa 1989, s. 23-105; J. Kandzióra, Z. Szymańska, *Bez cenzury 1976-1989. Literatura. Ruch Wydawniczy. Teatr. Bibliografia*, Warszawa 1997; J. Kowalski, *Materiały do bibliografii niezależnych czasopism harcerskich 1980-1989*, w: *Studia z dziejów harcerstwa 1944-1989*, red. M. Wierzbicki, Warszawa 2009, s. 113-127; *Katalog zbiorów Archiwum Opozycji (do roku 1990)*, opr. A. Iwaszkiewicz, Warszawa 2001, s. 8-146; *Niezależna Prasa Młodzieżowa 1989*, Zjazd Niezależnej Prasy Młodzieżowej, Warszawa 14 X 1989 r., s. 1-16;

W zakresie niezależnych wydawnictw uaktywniło się w tym okresie także środowisko młodzieży ze szkół średnich. We wrześniu 1980 r. w Warszawie ukazał się kolejny, trzynasty już numer „Ucznia Polskiego”. Jednak z różnych względów pismo zaprzestało swojej działalności aż do kwietnia 1981 r. Tymczasem, na fali rozprzestrzeniającej się w całym kraju atmosfery wolności, wśród młodzieży szkół średnich zrodził się pomysł powołania ogólnopolskiej organizacji niezależnej, która reprezentowałaby to środowisko. Impuls wyszedł z Gdańska. Już w listopadzie 1980 r. doszło do spotkania przedstawicieli szkół średnich Gdańska z Ministrem Oświaty i Wychowania Krzysztofem Kruszewskim, podczas którego została mu przedstawiona lista postulatów. Ustalono termin następnego spotkania ministra z młodzieżą na 17 grudnia w Warszawie. Uczestniczyła w nim 50-osobowa reprezentacja uczniów szkół średnich z Gdańska, Poznania, Legnicy, Jeleniej Góry, Wałbrzycha, Polkowic, Łukowa i Warszawy zorganizowana w Międzyszkolny Ruch Odnowy Uczniowskiej¹⁶.

Niezależne inicjatywy młodzieżowe były podejmowane przez kolejne miesiące roku szkolnego 1980/1981. Powołano tym okresie kilka młodzieżowych organizacji, wśród których wymienić można: Ruch Młodzieży Szkolnej (Gdańsk), Międzyszkolny Komitet Odnowy (MKO – Warszawa), Uczniowski Komitet Odnowy Społecznej (UKOS – Wrocław), Samorządne Zrzeszenie Uczniowskie (SZU – Białystok), Niezależne Zrzeszenie Uczniów „Wspólnota Odnowienia” – Rzeszów, Niezależne Zrzeszenie Słuchaczy Szkół Policealnych – Szczecin, Uczniowski Komitet Odnowy (Katowice), Związek Młodzieży Narodowej (Warszawa) czy Ruch Szańca (Lublin)¹⁷.

W okresie tym zaistniało kilka niezależnych tytułów prasy szkolnej, niektóre z nich ukazywały się później także w podziemiu. W 1981 r., z inicjatywy gdańskiego Ruchu Młodzieży Szkolnej, zaczęło wychodzić pismo „Uczeń”. Pierwszy numer ukazał się w dniu 1 marca, zaś redakcję tworzyli m.in.: Jan Ebert, Paweł Gomulicki, Zdzisław Irczyc, Jacek Kościukiewicz, Jerzy Michalak, Wiesław Walendziak¹⁸. W kolejnych numerach przewinęli się przez nią m.in. Adam Pawłowicz, Wojciech Turek, wspomagał je Jarosław Kurski.

W Gdańsku wychodziły także inne gazetki niezależne redagowane przez młodzież. Wiosną 1981 r. zaczęło się ukazywać pismo „Wprost”. Niezależne pismo młodzieży szkolnej”. Wokół pisma utworzyło się Niezależne Wydawnictwo Młodzieżowe (NWM) „Wprost”. Miało ono swoją siedzibę przy Regionalnej

W. Pazura, *Katalog czasopism niezależnych w zbiorach Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej im. Hieronima Łopacińskiego w Lublinie*, Lublin 2002, s. 11-97.

¹⁶ Por. J. Wąsowicz, *Niezależny Ruch Młodzieżowy w latach 1980-1981 na przykładzie Regionu Gdańskiego*, Saeculum Christianum 10(2003)1, s. 159.

¹⁷ Por. T. Bochwic, *Narodziny i działalność Solidarności Oświaty i Wychowania 1980-1989*, Warszawa 2000, s. 52.

¹⁸ Uczeń, nr 1, Gdańsk 1 marca 1981.

Komisji Koordynacyjnej Pracowników Oświaty i Wychowania NSZZ „Solidarność”. Z wydawnictwem tym związane było inne pismo młodzieżowe „Wiersz za grosz”. Nowo powstałe Parlamenti Szkolne z I i II LO wydawały pismo, w winiecie którego umieszczono nazwę: „Miejsce na tytuł – Niezależne Pismo Parlamentów Uczniowskich I i II LO w Gdańsku”. Pierwszy numer pisma ukazał się 22 stycznia 1981 r. Jednak najtrwalszą inicjatywą wydawniczą okazało się pismo redagowane przez młodzież III LO w Gdańsku Wrzeszczu, zwane potocznie *Topolówka* (od nazwy ulicy, przy której się znajdowało). W liceum tym, w dniu 14 listopada 1981 r., ukazał się pierwszy numer „Biuletynu Informacyjnego Topolówka” (BIT). Tak rozpoczęła się historia jednego z najbardziej zasłużonych pism niezależnych w skali kraju, wydawanych przez młodzieżowe środowiska opozycyjne. Po wprowadzeniu stanu wojennego „BIT” został pierwszym pismem młodzieżowym wydanym w podziemiu. Ukazując się dosyć regularnie, przetrwał aż do roku 1989, a ze środowiskiem młodzieży skupionym wokół jego redagowania, wiązać należy szereg inicjatyw opozycyjnych w Gdańsku oraz rozwój niezależnych struktur młodzieżowych w całym regionie¹⁹.

W Warszawie w styczniu 1981 ukazał się „Informator Uczniowskiego Ruchu Odnowy” redagowany przez Marka Krzyškowa. W maju 1981 r. w Łodzi zaczęło się ukazywać pismo „Kormorany” – biuletyn informacyjno-literacki Niezależnego Zrzeszenia Uczniów Szkół Średnich, natomiast w Katowicach Tymczasowy Komitet Założycielski Uczniowskiego Ruchu Odnowy wydawał pismo „Bracia uczniowska”. W stolicy Dolnego Śląska, we Wrocławiu, w listopadzie 1980, Uczniowski Komitet Odnowy Społecznej rozpoczął wydawanie pisma społeczno-literackiego pod tytułem „Quo Vadis?”, natomiast w lutym 1981 to samo środowisko rozpoczęło wydawanie pisma „Ukosem”. W skład jego kolegium redakcyjnego wchodził m.in.: Piotr Kolbusz, Marek Wojtasiewicz, Piotr Gomułkiewicz, Wojciech Niżyński i Dariusz Ściepuro. Do grudnia 1981 r. ukazało się 8 numerów tego pisma. W Wałbrzychu, w listopadzie 1981 r., ukazało się pismo o prowokacyjnie brzmiącej nazwie „SB. Szkolny Biuletyn” i podtytuł: „Razporozwodnik młodzieży szkół wałbrzyskich”. W roku 1981 ukazały się dwa pisma młodzieżowe zatytułowane „Szaniec”. W Warszawie sygnowane było ono przez Związek Młodzieży Narodowej. W Lublinie posiadało podtytuł „Pismo polityczne młodzieży”, a od nr 4: „Pismo Ruchu Szańca”²⁰.

Wraz z nadejściem nowego roku szkolnego 1981/1982 zaczęto myśleć o stworzeniu niezależnej organizacji młodzieżowej, która koordynowałaby w skali całego kraju działania rozproszonych środowisk uczniowskich. Wydawnictwo „Wprost” wraz z gdańskim Niezależnym Zrzeszeniem Studenckim i Zarządem Regionu Gdańskiego NSZZ „Solidarność” zaproponowało środowiskom uczniow-

¹⁹ Por. J. Wąsowicz, *Niezależny Ruch Młodzieżowy...*, s. 159-161.

²⁰ Por. cytowane powyżej bibliografie wydawnictw drugiego obiegu.

skim z całej Polski powołanie wspólnej, niezależnej organizacji. W tym celu zaproszono przedstawicieli poszczególnych środowisk na spotkanie założycielskie do Gdańska. Wzięło w nim udział około 200 delegatów z całego kraju. Uczestnicy tego Ogólnopolskiego Spotkania Przedstawicieli Środowisk Uczniowskich, które obradowało w dniach 12-13 września 1981 r., powołali do istnienia nową organizację o nazwie Federacja Młodzieży Szkolnej (FMS). Utworzono Ogólnopolski Komitet Założycielski FMS, w skład którego weszło siedmiu delegatów organizacji uczniowskich z całej Polski. Na przewodniczącego prezydium OKZ FMS wybrano Grzegorza Biereckiego z Gdańska, na jego zastępców zaś Tomasza Sokolewicza z Warszawy i Bogdana Moszkowskiego z Wrocławia²¹. Oficjalnym pismem FMS został warszawski „Uczeń Polski”, zaś za wydawnictwo Federacji uznano gdańskie NWM „Wprost”.

Swoje pismo wydawała młodzieżówka pierwszej opozycyjnej partii politycznej powstałej w krajach demokracji ludowej i prowadzącej jawną działalność, jaką była Konfederacja Polski Niepodległej. W listopadzie 1981 r. w Warszawie ukazało się pismo „Gazeta Młodego Konfederaty”. Uaktywniła się też młodzież robotnicza. We Wrocławiu w sierpniu 1981 r. wyszedł pierwszy numer pisma „Młody Robotnik” sygnowanego przez Związek Młodzieży Pracującej „Robotnik”. Jego mottem było hasło: „Polska cudzego nie weźmie, ale swojego się nie wyrzeknie”, natomiast środowisko Ruchu Młodej Polski (RMP), z myślą o młodych robotnikach Wybrzeża Gdańskiego, w styczniu 1981 r. wydało pismo „Węzeł”. Jego redakcję tworzyli: Marek Krówka, Zbigniew Rafalski, Krzysztof Lemański, Mikołaj Korzeb oraz od numeru 3 (z kwietnia 1981 r.) Tadeusz Urbaniak, Jan Chmielowski, Małgorzata Chmielecka. Środowisko robotnicze RMP w Gdańsku, w tym pismo „Węzeł”, wspierał Dariusz Kobzdej. Znaczna część tekstów zamieszczonych w piśmie poświęcona była sprawie uwolnienia więźniów politycznych oraz najnowszej historii Polski. Prawdopodobnie ukazały się tylko trzy numery pisma²².

W l. 1980-1981 na polu niezależnej działalności uaktywniło się także harcerstwo. Powstałe w tym okresie Kręgi Instruktorów Harcerskich im. Andrzeja Małkowskiego wydawały m.in. „Bratnie Słowo” w Warszawie; „Czuwaj” w Krakowie, „Harcerską Kuźnię” i „Harcerstwo” w Poznaniu, „Harcerza Opolskiego” w Opolu, „Harcerza Śląskiego” w Katowicach, „ONC” [Ojczyzna – Nauka – Cnota] w Gdańsku, „Zawiszaka” w Lublinie. Środowisko Harcerskiego Ruchu Niepodległej Polski wydało w marcu 1981 r. pismo „Orlę Lwowskie”, natomiast Niezależnego Ruchu Harcerskiego przy I i II LO w Puławach – pismo „Zgrzyt”²³.

²¹ Por. *Uczniowie 1981*, Nasze Wiadomości, nr 6, Pismo Federacji Młodzieży Walczącej, Warszawa 24 września 1985 r., s. 3.

²² Por. cytowane powyżej bibliografie wydawnictw drugiego obiegu.

²³ Więcej na temat niezależnego harcerstwa w tym okresie por. A. Baran, *Walka o kształt harcerstwa w Polsce (1980-1990). Niepokorni i niezależni*, Warszawa 2007, s. 31-173.

Niezależne harcerstwo prowadziło działalność wydawniczą także po wprowadzeniu stanu wojennego²⁴.

W omawianym okresie zdarzały się represje wobec młodzieży zaangażowanej w niezależny ruch wydawniczy. Przykładowo, redaktorzy pisma „Ława” z Suwałk w lutym 1981 r. zostali zatrzymani z całym nakładem pisma i wytoczono im sprawę o nielegalną działalność wydawniczą, którą jednak umorzono²⁵. Warto wspomnieć, że „Ława” zawierała także dodatek specjalny dla najmłodszych pt. „Ławeczka”. Przywołany epizod stanowił tylko preludium do represji, jakie miały nadejść na młodych ludzi w okresie stanu wojennego.

Podsumowując działalność wydawniczą młodzieży w okresie karnawału „Solidarności”, podkreślić należy niezwykle dynamiczny rozwój niezależnej prasy, zwłaszcza studenckiej. Trzeba zauważyć także wsparcie, jakie związkowe struktury „Solidarności” oraz inne środowiska okrzepłe już w działalności opozycyjnej, udzieliły w tym okresie niezależnej myśli młodzieżowej. Pierwsze szlify dziennikarskie zdobyte przez młodych ludzi oraz zdobycie przez nich umiejętności organizowania drukowania w najprostszych technikach drukarskich zaowocowały w przyszłości. Wielu z tych, którzy pierwsze kroki redaktorskie stawiali w niezależnej prasie młodzieżowej, czynnie włączyło się w podziemną działalność wydawniczą po wprowadzeniu stanu wojennego w dniu 13 grudnia 1981 r. Warto także zauważyć masowe angażowanie się młodzieży w kolportaż niezależnych wydawnictw.

3. AKTYWNOŚĆ WYDAWNICZA W STANIE WOJENNYM

Stan wojenny programowo ukierunkowany na zniszczenie w Polsce opozycji solidarnościowej i wolnej myśli wywołał skutek wręcz odwrotny. Na przestrzeni lat 1981-1989 powstało wiele nowych organizacji opozycyjnych i niezależnych inicjatyw. W dużym zakresie angażowała się w nie młodzież akademicka, robotnicza i szkół średnich. W podziemiu funkcjonowały nadal struktury Niezależnego Zrzeszenia Studentów. Powstawały też nowe młodzieżowe organizacje o zasięgu ogólnopolskim, takie jak Federacja Młodzieży Walczącej (FMW), Ruch Społeczeństwa Alternatywnego (RSA), Ruch Wolność i Pokój (WiP), oraz organizacje o zasięgu lokalnym, wśród których przykładowo można wymienić Szkolny Komitet Oporu Społecznego (Poznań), Ruch Społeczeństwa Zaangażowanego (Gdańsk, Gdynia), Konfederację Młodzieży Szkolnej (Warszawa), Ruch Młodzieży Niezależnej (głównie Górny i Dolny Śląsk oraz Gorzów Wielkopolski), Międzysz-

²⁴ Por. J. Kowalski, *Materiały do bibliografii niezależnych czasopism harcerskich 1980-1989...*, s. 113-127.

²⁵ Por. T. Bochwic, *Narodziny i działalność Solidarności Oświaty...*, s. 56.

kolny Komitet Oporu (Wrocław), Polską Organizację Harcerską (Konin, Włocławek) i wiele innych²⁶.

Młodzieżowe organizacje opozycyjne korzystały w swoich działaniach z doświadczenia starszych kolegów, wykazywały się także pomysłami na nowe formy działalności niezależnej. Wśród wielu inicjatyw podejmowanych w tym okresie na czoło wysuwa się jednak działalność wydawnicza.

W całym kraju w l. 1982-1989 pojawiły się setki tytułów pism firmowanych przez młodzież, zwłaszcza szkół średnich. Sama tylko Federacja Młodzieży Walczącej, która powstała w 1984 r. w Warszawie, zrzeszająca w swoich szeregach młodzież szkolną, studencką i robotniczą, w l. 1984-1990 wydała pod swoim szyldem 133 pisma²⁷. Określenie dokładnej liczby młodzieżowych wydawnictw niezależnych, mimo postępujących badań w tym zakresie, wciąż wydaje się z wielu względów rzeczą niemożliwą. Na taki stan wpływ ma przede wszystkim fakt pojawienia się, głównie w l. 1982-1985, wielu małych, zaledwie kilkuosobowych często środowisk niezależnych o wymiarze lokalnym, które próbowały swoich sił także w zakresie wydawniczym, a których działalność okazała się efemerydalna i w efekcie trudna jest dziś do opisanego przez historyków. Charakterystyczne jest także i to, że – podobnie jak w przypadku niezależnej prasy „dorosłej” opozycji – jakość wydawanej prasy była wyższa przed wprowadzeniem stanu wojennego, niż później²⁸. W swej masowości, zjawisko bezdebitowej prasy młodzieżowej ciężar aktywności wydawniczej, przenosiło na sam fakt wydania gazetki, który był formą zmanifestowania sprawności organizacyjnej poszczególnych środowisk, a nie na treść i poziom prezentowanych artykułów i staranność graficzną wydawanych przez nie pism.

To właśnie dzięki rozrzuconym w szkołach ulotkom i kolportowanej prasie wielu uczniów szkół średnich po raz pierwszy stykało się z opozycyjną działalnością. Prasa stawała się często magnesem przyciągającym do niezależnych organizacji nowe osoby. Gazetki regionalne i szkolne stanowiły również pierwszą trybunę prezentacji opozycyjnych inicjatyw. Niezależna prasa młodzieżowa stawała się areną wymiany poglądów, programowych manifestów, pełniła rolę informacyjną, a także integracyjną poszczególnych środowisk. Pojawiały się w niej artykuły o tematyce historycznej, oświatowej, religijnej, ekologicznej, teksty literackie, publicystyka polityczna, teksty satyryczne i inne. Szczególną aktywnością na polu wydawniczym odznaczały się środowiska młodzieżowe Trójmiasta, Włocław-

²⁶ Por. Ł. Kamiński, *Młodzież w ruchach opozycyjnych 1980-1989*, Acta Universitatis Wratislaviensis No 2179, Politologia 26, Wrocław 2000, s. 31-37.

²⁷ Por. J. Wąsowicz, *Nadchodzi nasz czas. Federacja Młodzieży Walczącej 1984-1990*, Kraków 2009, s. 14.

²⁸ Por. S. Rudka, *Wrocławska prasa bezdebitowa 1973-89*, „Bibuła” Stowarzyszenie Wolnego Słowa, nr 4, czerwiec 2006, s. 18-19.

wia, Krakowa i Warszawy. Władza z niepokojem obserwowała to zjawisko, odnotowując, że „wśród kolporterów ulotek redagowanych przez podziemie polityczne (...) ujawniano coraz częściej uczniów szkół podstawowych”²⁹.

4. DRUK I KOLPORTAŻ W KONSPIRACYJNYCH WARUNKACH

Po stanie wojennym wydrukowanie własnej ulotki czy pisma przez środowiska młodzieżowe było sprawą o wiele trudniejszą niż w l. 1980-81, kiedy pomocy w tym względzie udzielały im legalnie działające „Solidarność” czy NZS. Teraz trzeba było sobie często radzić samemu, gdyż nie każde środowisko, zwłaszcza w początkowej fazie działalności, miało kontakt z podziemnymi strukturami „Solidarności”, które rozpoznany już grupom ułatwiały druk bibuły. Młodzież z organizacji niezależnych bardzo szybko opanowywała więc najprostsze techniki drukowania.

Pomysłów na zaistnienie w „podziemnej poligrafii” młodzieży nie brakowało. Większość ulotek, przygotowywanych nawet przez uczniów szkół podstawowych, wykonywane było za pomocą stempli wycinanych ze świeżych ziemniaków. Drukowano w ten sposób stopy kartek, na których pojawiały się najczęściej solidarnościowe symbole: litera „V” (*Victory*), „S” z kotwiczką, znaki Polski Walczącej, skróty nazw organizacji opozycyjnych: FMW, RSA, WiP, KPN, RMN itp. Do produkcji ulotek z krótkimi hasłami lub informacjami (np. „Wiec przy Adasiu 3 V 1983 godz. 16.” „Słuchaj Radia „BIT” 15 XII godz. 12.00 70 i 72 MHz” i inne) wykorzystywano dziecięce drukarenki, które można było dostać w sklepach papierniczych. Produkowane do zabawy, dzięki której uczniowie pierwszych klas szkół podstawowych uczyli się składania wyrazów i zdań, odbijając poszczególne literki w zeszytach, sprytnie zostały wykorzystane przez młodocianych konspiratorów. Jedną z najprostszych technik było także wycinanie literki i całych obrazków w zużytych kliszach rentgenowskich. Tak przygotowany szablon przykładano do kartki papieru i za pomocą gąbki nasączonej tuszem uzyskiwano zamierzony efekt. W ten sposób spod ręki młodych drukarzy wyszło w latach 80-tych setki plakatów³⁰.

Gazetki najczęściej powielano za pomocą arkuszy białkowych. Najpierw wkręcano je do maszyny do pisania z wyciągniętą taśmą, tak by czcionki odbijały

²⁹ Dok. nr 2: 1985 czerwiec, Warszawa – Nielegalne organizacje i grupy młodzieży szkolnej w Polsce w latach 1980-1982 – opracowanie Instytutu Kryminalistyki i Kryminologii Akademii Spraw Wewnętrznych przygotowane na zlecenie Wydziału Nauki i Oświaty KC PZPR, w: „*Jesteście naszą wielką szansą*”. *Młodzież na rozstajach komunizmu 1944-1989*, red. P. Ceranka, S. Stępień, Warszawa 2009, s. 386.

³⁰ Por. J. Wąsowicz, *Niezależny ruch młodzieżowy w Gdańsku w latach 1981-1989*, Gdańsk 2012 (w druku).

w arkuszu białkowym kontury liter. Tak przygotowana matryca stanowiła podstawę do drukowania na tzw. ramce. Całe urządzenie składało się z płaskiej deski i przymocowanej do niej na zawiasach ramki z naciągniętym materiałem, do którego z jednej strony (od deski) przymocowywano matrycę, z drugiej zaś strony nakładano farbę drukarską. Najczęściej farba była przyrządzana z detergentów. Papier układano na desce bezpośrednio pod matrycą. Druk odbywał się za pomocą wałka (najlepszym był wałek od wyżymaczki z pralki wirnikowej „Frانيا”). Farbę drukarską produkowano z pasty BHP „Komfort”, rozdawanej robotnikom w zakładach pracy, do której dodawano tusz lub atrament³¹.

Młodzież zorganizowana w struktury organizacji niezależnych z czasem posiadała wyższy stopień wtajemniczenia drukowania ręcznego, jakim był sitodruk. Stawała się też właścicielami powielaczy przemycanych dla podziemnych organizacji z krajów Europy Zachodniej. Odbywały się szkolenia w tych technikach drukarskich prowadzone dla nowych adeptów podziemnej poligrafii przez ich starszych kolegów. Za pośrednictwem drukarni podziemnej „Solidarności” młodzież produkowała swoje pisma, zwłaszcza te o zasięgu regionalnym, również metodą offsetową.

Oddzielnym problemem była kwestia zdobycia papieru do druku, który należał w tamtych okresie do towarów reglamentowanych. Młodzież i tu wykazywała się pomysłowością, wykorzystując do druku kartki z zeszytów czy bloków rysunkowych. Do dzisiaj w archiwach gromadzących prasę drugiego obiegu można znaleźć egzemplarze pisemek młodzieżowych wydrukowanych na papierze „w kratkę” z zeszytów do matematyki czy fizyki.

Wokół niektórych pism z czasem tworzyły się ośrodki opozycyjne, które podejmowały także inną działalność. Przykładem może tu być środowisko „Biuletynu Informacyjnego Topolówka” wydawanego przez uczniów III LO w Gdańsku, jeszcze przed stanem wojennym. Ciekawą inicjatywą młodzieży III LO było Radio BIT, organizowanie tzw. przerw milczenia, publicznych modlitw w intencji wprowadzonego ks. Jerzego Popiełuszki, modlitwy Anioł Pański w intencji Ojca Świętego, walka o krzyże, szkolne wiece, pochody³². Podobnie działało się w wielu szkołach największych ośrodków opozycyjnych w kraju.

Tylko nieliczne tytuły młodzieżowej pracy niezależnej po grudniu 1981 r. pojawiały się regularnie i przez dłuższy okres. W tym miejscu warto wymienić kilka najbardziej znaczących tytułów ukazujących się w czołowych ośrodkach

³¹ Więcej na ten temat por. Z. Gach, *Drugie podejście. Niezależne Zrzeszenie Studentów w Uniwersytecie Gdańskim 1985-1989 na tle swoich czasów*, Gdańsk 2009, s. 59-75.

³² Por. J. Wąsowicz, *Podziemne audycje radiowe opozycyjnych środowisk młodzieżowych w Gdańsku*, w: *Radio Solidarność. Podziemne rozgłośnie oraz audycje radiowe i telewizyjne w Polsce 1982-1990. Materiały z konferencji w Wyższej Szkole Zawodowej „Kadry dla Europy” w dniach 26-27 maja 2007 roku*, red. B. Bakula, Poznań 2008, s. 56-60; tenże, *My chcemy Boga w książce, w szkole. Młodzież gdańskiej „Topolówki” w obronie ks. J. Popiełuszki i szkolnych krzyży*, w: *Kościół w godzinie próby. Zeszyt żółty*, Kraków 2005, s. 58-70.

opozycyjnych w kraju. W Warszawie był to na pewno przywoływany już w niniejszym opracowaniu „Uczeń Polski” – ostatni 44 numer tego pisma ukazał się w grudniu 1989 r. Było więc ono obecne na niezależnym rynku wydawniczym przez całe dziesięć lat. W latach 1985-1989, również w Warszawie, ukazywało się w pismo Federacji Młodzieży Walczącej „Nasze Wiadomości”. Łącznie do rąk czytelników trafiły 44 numery tego pisma.

W Gdańsku, w l. 1980-1989, ukazywał się nieprzerwanie, także wymieniany już powyżej, „BIT – Biuletyn Informacyjny Topolówka” (54 numery), w l. 1983-1990 ukazywało się pismo Ruchu Społeczeństwa Alternatywnego „Homek” (44 numery). W regionie gdańskim rekordzistą pod względem wydanych numerów i regularności ukazywania się było pismo Federacji Młodzieży Walczącej – „Monit”. W l. 1984-1990 pod szyldem FMW wydano 107 numerów tego pisma. Jako ciekawostkę można przywołać fakt, że w l. 2005-2008 ukazały się trzy okolicznościowe numery „Monitu” w związku z 25-leciem „Solidarności”, powstaniem Stowarzyszenia FMW i 20. rocznicą strajków w maju i sierpniu 1988 r. (numer 116)³³. W Krakowie do najbardziej regularnie ukazującego się pisma młodzieżowego należało „ABC” wydawane przez tamtejszą FMW. W l. 1985-1990 światło dzienne ujrzało 41 numerów tego magazynu.

We Wrocławiu prym wiodła, kolportowana na terenie całego Dolnego Śląska i chętnie czytana w innych ośrodkach kraju, „Szkoła” (ukazywała się najpierw jako „Szkoła Podziemna”). W l. 1985-1990 wydano 65 numerów tego pisma. „Szkoła” była z kolei swoistym rekordzistą, jeśli chodzi o reprezentowanie organizacji, pod których szyldem na przestrzeni tych lat się ukazywała. Powstała jako pismo Międzyszkolnego Komitetu Oporu, następnie była sygnowana przez MKO wchodzący w skład Federacji Młodzieży Walczącej, Międzyszkolny Komitet Uczniowski, Ruch Młodzieży Niezależnej i wreszcie zakończyła swoją działalność jako pismo Niezależnej Unii Młodzieży Szkolnej. W dniu 28 maja 1989 r. „Szkoła” otrzymała nagrodę Dziennikarzy Niezależnych dla Zespołów Redakcyjnych im. „Po Prostu” za rok 1988³⁴. Wśród pism młodzieżowych rekordzistą w skali kraju pod względem ilości wydanych numerów było pismo „Szaniec”, które ukazywało się pod szyldem młodzieżowego Ruchu Oporu, RMN oraz Agencji Wydawniczej „Szaniec”. W latach 1983-1990 ukazały się 124 numery tego pisma³⁵. W Poznaniu natomiast, w l. 1982-1989, ukazało się 78 numerów „Głosu SKOS-ów” – pisma Komisji Koordynującej Szkolne Koła Oporu Społecznego³⁶.

³³ Por. tenże, *Działalność wydawnicza Federacji Młodzieży Walczącej Region Gdańsk w latach 1984-1990*, w: *Studia i materiały z dziejów opozycji i oporu społecznego*, t. V, red. Ł. Kamiński, G. Waligóra, Wrocław 2006, s. 103-124.

³⁴ *Szkoła*, <<http://mko.org.pl/school.html>>, (data dostępu: 12.12.2011).

³⁵ Por. cytowane powyżej bibliografie wydawnictw drugiego obiegu.

³⁶ Por. P. Bojarski, *O trzech takich, co chodzili na SKOS*, Gazeta Wyborcza. Pyrania – magazyn poznański, 13 kwietnia 2007, s. 10-11.

Z czasem niektóre grupy drukarzy i redaktorów młodzieżowej prasy docho-
dziły do takiej perfekcji organizacyjnej, że w różnych miejscach kraju powstawa-
ły młodzieżowe oficyny wydawnicze. Po ukończeniu szkoły lub studiów młodzi
ludzie angażowali się też w redakcję podziemnych periodyków wydawanych przez
różne środowiska „dorosłej” opozycji. Ewenementem, chyba w skali kraju, jest
zapropozowanie przez Macieja Łopińskiego (współautora słynnej „Konspiracy”)
przejęcia w roku 1986 redakcji regionalnego pisma gdańskiej „Solidarności” dla
łączym FMW – Mariuszowi Wilczyńskiemu i Dariuszowi Krawczykowi (wyco-
fał się z powrotem do redakcji i druku wydawnictw młodzieżowych) oraz byłym
redaktorom szkolnego pisma „BIT” z III LO – Piotrowi Semce, Jackowi Kurskie-
mu i Jarosławowi Kurskiemu. Było to legendarne i sztandarowe pismo, którego
pierwszy numer ukazał się w kolebce „Solidarności” – Stoczni Gdańskiej, pod-
czas pamiętnego strajku w dniu 23 sierpnia 1980 r. Młodzież to wyzwanie podję-
ła. Wkrótce dołączył do nich w charakterze fotografa inny działacz FMW – Jarek
Rybicki i z powodzeniem zespół ten redagował popularnie zwane „Gdańskie Lwy”
(w winiecie pisma znajdowały się lwy z tarczą herbową miasta i hasłem „Bez
strachu ale z rozwagą”) do końca 1989 r.³⁷ Gdańska młodzież związana z FMW,
WiP i NZS podjęła się także organizacji strajkowej poligrafii podczas protestów
robotniczych w Stoczni Gdańskiej w maju i sierpniu 1988 r.³⁸

Kolportaż młodzieżowej prasy niezależnej przybierał różne formy. Wydaw-
nictwa przekazywane były z rąk do rąk, rozprowadzano je zaufanym osobom np.
przy okazji lekcji religii, które odbywały się wówczas w przykościelnych salkach.
Organizowano skrzynki kontaktowe, z których przedstawiciele poszczególnych
szkół czy wydziałów uczelni odbierali wydawnictwa do rozprowadzania w swoich
środowiskach. Jak bibułę kolportowano dalej? Opowiada o tym, Marek Niedzie-
wicz, jeden z redaktorów wrocławskiej „Szkoły”, który po latach wspominał:
„W szkole, w czasie lekcji, były dyżury na korytarzach. Raz na miesiąc albo raz
na pół roku było się zwolnionym na cały dzień z lekcji i pełniło się dyżur – na przy-
kład przychodziłem do klasy na pięć minut przed dzwonkiem i mówiłem nauczy-
cielce, że uczennica Agnieszka Winnik jest proszona do dyrekcji. Agnieszka Win-
nik, córka Jana Winnika, działacza „Solidarności”, kolegi Władka Frasyniuka
i Piotrka Bednarza wychodziła z torbą, bo to było na trzy minuty przed dzwonkiem.

³⁷ Por. Relacja Mariusza Wilczyńskiego, Gdańsk 22 IX 2008 r.; Relacja Piotra Semki, Warsza-
wa 22 VI 2009 r. (Zbiory Jarosława Wąsowicza); L. Biernacki, „Solidarność”. *Pismo „S” Regionu
Gdańsk*, w: *Encyklopedia Solidarności* (w druku); K. Filip, A. Kazański, *Piotr Semka*, w: tamże;
A. Kazański, *Jacek Kurski*, w: tamże. Dzisiaj kontynuacją tego pisma jest „Magazyn Solidarność”
wydawany przez ZR NSZZ „Solidarność” w Gdańsku.

³⁸ Por. A. Kazański, *Przebieg strajków sierpniowych w 1988 r. w Trójmieście*, w: *Zarejestruj-
cie nam „Solidarność”! Strajk sierpniowy 1988 r. w Szczecinie*, red. A. Kubaj, M. Maciejowski,
Szczecin 2009, s. 125; J. Wąsowicz, *Strajki w Stoczni Gdańskiej w roku 1988 r., czyli jak młodzież
dokończyła rewolucję „Solidarności”*, *Templum Novum* (2006)3, s. 77-86.

Po czym rozrzucaliśmy po korytarzach ulotki czy gazetki. Idąc, rzucaliśmy za siebie cały plik, a gdyby co, to nikt nie wiedział, że myśmy rozrzucali. IX liceum wyglądało w ten sposób, że zadzwonił dzwonek, wszyscy wychodzili, a na korytarzach było mnóstwo bibuły. Głupie i ryzykowne. Widocznie mieliśmy poczucie, że nikt nam za to nic nie zrobi. Najwyżej, jeśli będą mieli ochotę, to wyrzucą mnie ze szkoły – żadne nieszczęście. Oboje zresztą tej szkoły nie skończyliśmy³⁹.

Zaangażowanie w redakcję, druk i kolportaż niezależnych wydawnictw niosło ze sobą ryzyko represji. Przekonało się o tym boleśnie wielu młodych ludzi, zwłaszcza w pierwszych latach po wprowadzeniu stanu wojennego, którzy za swoją działalność byli relegowani ze szkół, uczelni, wyrzucani z zakładów pracy, zatrzymywani w aresztach. Odbywali też kary więzienia, otrzymywali tzw. „wilcze bilety”, które utrudniały z powrotem podjęcie nauki. W przyszłości warto zbadać skalę represji, których doświadczyli młodzi ludzie za zaangażowanie w szerzenie wolnego słowa w latach 80-tych.

Chociaż aktywność wydawnicza młodzieżowej opozycji najbardziej rozwinęła się na polu redakcji niezależnej prasy, nie stanowiło to jedynej propozycji wydawniczej tego środowiska. Znajdują się wśród nich także książki, broszury, kasety z nagraniami bardów „Solidarności”, plakaty, afisze, druki ulotne i inne wydawnictwa.

5. ZMIERZCH NIEZALEŻNEJ PRASY MŁODZIEŻOWEJ

Zmierch działalności niezależnej prasy młodzieżowej datować należy na przełom lat 1989/1990. Przestała spełniać swoje zadanie w formule, pod którą funkcjonowała przez całą dekadę lat 80-tych. Rozpoczęta kontraktowymi wyborami powolna demokratyzacja życia społecznego spowodowała, że zjawisko drugiego obiegu stało się na poły legalne. Widoczne to była także wśród bezdebitowej prasy młodzieżowej. W tym okresie wydawana była praktycznie masowo. Przykładowo, w Gdańsku niemal w każdej szkole ukazywało się jakieś pismo. Wydawały je już nie tylko „stare” młodzieżowe organizacje, ale również i te, które pojawiły się w wyniku zmiany sytuacji politycznej, jak chociażby Niezależna Unia Młodzieży Szkolnej, mająca stać się w założeniach organizacją reprezentującą na terenach szkół dawne podziemne organizacje. Swoje pisma wydawać zaczęły samorządy szkolne czy organizujące się różnego rodzaju grupy inicjatywne, próbujące prowadzić na terenie szkół działalność na polu kultury.

To „uwolnienie się” się ze „strefy zakazanej” młodzieżowej prasy drugiego obiegu spowodowało wiele zjawisk negatywnych, zwłaszcza w zakresie jakości merytorycznej artykułów, które pojawiały się na jej łamach, oraz szaty graficznej. Nie wiele tytułów próbowało trzymać poziom, do którego w ciągu kilku lat regularnego

³⁹ Por. P. Kenney, *Wrocławskie zadymy*, Wrocław 2007, s. 379-380.

ukazywania się przyzwyczało swoich czytelników. Coraz częściej w środowisku młodzieżowym pojawiały się głosy krytyki dotyczącej pisemek bezdebitowych. Dla zobrazowania zjawiska, warto przywołać w tym miejscu jeden z nich. Ukazał się on na łamach wrocławskiej „Szkoly”: „Naprawdę nie śmiesz już wszelkie dowcipy o ZOMO-wcach, a i Lenin z Jaruzelskim spowszednieli. W tym temacie (jakby to powiedział Lech) osiągnęliśmy już stan nasycenia. Teraz czytelnik żąda solidnej, poważnej publicystyki pisanej lekkim piórem. Na formę można było nie zwracać uwagi kiedy jedno pismo przypadało na dziesięciu czytelników. Dziś, gdy proporcje są dokładnie odwrotne, jest to niejednokrotnie czynnik decydujący o popularności. (...) Dlatego mój postulat brzmi: Redaktorzy naczelni! Zmieniajcie redakcje, szukajcie zdolnych młodych, których wiercie mi, nie brakuje. Niech piszą ci, którzy robią to dobrze, a nie działacze z tzw. przeszłością”⁴⁰.

W pierwszej połowie 1990 r. zjawisko niezależnej prasy młodzieżowej zaczęło powoli zanikać. Niewiele środowisk próbowało przedłużyć żywotność swoich pism, podejmując próby zaistnienia na legalnym rynku wydawniczym (np. gdański „Monit”). Te nieliczne próby nie przyniosły sukcesów i zjawisko niezależnego ruchu wydawniczego firmowanego przez młodzież przeszło do historii.

INDEPENDENT YOUTH PRESS IN THE YEARS 1977–1990. SELECTED ISSUES

Summary

Young people became actively involved in organized forms of opposition as soon as these had emerged in the latter half of the 1970s. Very soon they formed first independent youth organizations, represented at the time by the Student Solidarity Committees (SKS) and the New Poland Movement (RMP). Along with the nascent structures appeared the first press titles published by those groups. After the strikes of August 1980 and the rise of “Solidarity,” the publishing effort of young people intensified, but it reached its peak after the imposition of martial law. The article briefly presents the development of independent publications issued by young people in the years 1977–1990.

Keywords: young people’s opposition in the Polish People’s Republic; independent publishing movement; young people’s samizdat publications

Nota o Autorze: ks. dr Jarosław Wąsowicz SDB – salezjanin; dr historii, mgr teologii; kierownik Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Pilskiej; wicepostulator procesu beatyfikacyjnego męczenników II wojny światowej; zajmuje się badaniem dziejów młodzieżowej opozycji i NSZZ „Solidarność” w PRL-u, historią Kościoła w tym okresie, martyrologium duchowieństwa polskiego w czasie II wojny światowej oraz historią salezjanów w Polsce.

Słowa kluczowe: młodzieżowa opozycja w PRL, niezależny ruch wydawniczy, młodzieżowe wydawnictwa drugiego obiegu

⁴⁰ D. Łach, *Co dalej z prasą drugoobiegową?*, Szkoła (1990)3-4, s. 8.

JAKUB KOPCZYŃSKI
UKSW, Warszawa

STAN BADAŃ NAD MONODIĄ LITURGICZNĄ APOSTOLSKIEGO KOŚCIOŁA ORMIAŃSKIEGO¹

Na początku niezbędnym jest wyjaśnienie kilku pojęć, które będą się pojawiały w dalszych częściach artykułu. Po pierwsze: należy wyjaśnić, czym jest Apostolski Kościół Ormiański². Jest on Kościołem autokefalicznym, z siedzibą katolikosa – głowy Kościoła w mieście Wagharszap:at: (Eczmiadzyn³) w Armenii. Drugim katolikosem AKO, uznającym honorowy prymat katolikosa eczmiadzyńskiego, jest katlikos Wielkiego Domu Cylicji⁴, który ma swoją siedzibę w mieście Antilias w Libanie. AKO jest często w Polsce mylony z Kościołem katolickim obrządku ormiańskiego, gdyż w naszym kraju żyją Ormianie należący do obu tych Kościołów. Najłatwiej jest rozróżnić te dwa Kościoły poprzez wskazanie, że Kościół katolicki obrządku ormiańskiego uznaje prymat biskupa Rzymu, podczas gdy AKO nie uznaje zwierzchnictwa papieża rzymskiego. Jest to różnica zasadnicza, choć oczywiście nie jedyna.

Po drugie: należy zdefiniować pojęcie „monodia liturgiczna Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego”. Jest ona zbiorem muzycznych utworów wokalnych, jednogłosowych, komponowanych do tekstów w języku ormiańskim⁵, które mają zastosowanie w liturgii AKO. Pojęcie to obejmuje m.in. hymny, melodie psalmów, pieśni mszy świętej, liturgii godzin. Trzon tego repertuaru powstał w średniowieczu, w okresie od V do XV wieku. W XIX wieku rozpoczęto spisywanie tych śpiewów z tradycji ustnej w kilku ośrodkach kultury ormiańskiej. Obecnie AKO wykorzystuje w liturgii zarówno utwory jednogłosowe, jak i wielogłosowe, wo-

¹ Niniejszy artykuł jest skróconą formą pracy licencjackiej o takim samym tytule, obronionej przez autora w 2011 roku na specjalności muzykologia kościelna UKSW.

² Հայաստանեայց Առաքելական Եկեղեցի [Hajast:aniajc Arrak^belak:an Jek:egheci – Apostolski Kościół Ormiański]. W artykule nazwa ta występuje również w formie skrótu – AKO.

³ Վաղարշապատ [Wagharszap:at:] to oficjalna nazwa miasta, w którym znajduje się siedziba katolikosa wszystkich Ormian. W powszechnym użyciu jest nazwa Էջմիածին [Eczmiadzyn].

⁴ Վրթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ [K:at^hoghik:osut^hiun Hajoc Mec:i T:ann K:ilik:io – Ormiański Katlikosat Wielkiego Domu Cylicji].

⁵ Te teksty literackie były pisane w języku ormiańskim na różnych stadiach rozwoju – od starormiańskiego (*grabaru*), przez średnioormiański (*miczin hajeren*) do nowoormiańskich.

kalne i wokalnie-instrumentalne. Dwie ostatnie grupy powstawały w okresie od drugiej połowy XIX wieku jako wielogłosowe opracowania dawnego, jednogłosowego repertuaru.

Brak szerszego zainteresowania wśród polskich badaczy tematyką monodii liturgicznej AKO, jak również innymi zagadnieniami związanymi z AKO, może wynikać z faktu, że Kościół ten nie jest jeszcze oficjalnie zarejestrowany na terenie Rzeczypospolitej Polskiej⁶, pomimo licznej grupy Ormian, którzy przybyli do Polski po upadku ZSRR, wśród których są osoby należące do AKO⁷. AKO nie ma także w Polsce żadnych struktur organizacyjnych ani własnych budynków sakralnych, zaś liturgia jest odprawiana przez księży przybywających bądź z Eczmiadzyna – stolicy AKO, bądź z diecezji AKO z krajów sąsiadujących z Polską, takich jak diecezja lwowska. Ponadto, Ormianie polscy z tzw. starej emigracji, czyli zamieszkujący od średniowiecza do drugiej wojny światowej Lwów i tereny w pobliżu Lwowa oraz Pokucie i Podole, a następnie rozproszeni w powojennej Polsce, są od XVII wieku członkami Kościoła katolickiego obrządku ormiańskiego, nie zaś AKO.

1. ZAKRES I STAN BADAŃ

1.1. Ogólna charakterystyka stanu badań

Z dostępnych informacji wynika, że nie istnieje na świecie instytucja, którą można by uznać za centrum badań nad monodią liturgiczną AKO⁸. Chodzi tu zarówno o instytucję w formie na przykład instytutu na uniwersytecie, jak też instytucję działającą samodzielnie. Badacze zainteresowani tematyką monodii liturgicznej AKO, nie mają więc możliwości zdobycia wykształcenia bezpośrednio ukierunkowanego na ten obszar badawczy⁹.

⁶ Strona internetowa MSWiA: <<http://www.mswia.gov.pl>>, (data dostępu: 02.05.2011).

⁷ Ogólna liczba Ormian w Polsce nie została do tej pory ustalona, przez co nie można stwierdzić, ilu Ormian żyjących w Polsce jest członkami Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego.

⁸ Por. Wywiad autora z hajr Sz. abegha Ananianem przeprowadzony w dniu 05.01.2011; Wywiad autora z M. Nawojanem, przeprowadzony w dniu 08.01.2011; Wywiad autora z A. K^herow^hianem, przeprowadzony w dniu 31.03.2011. Wywiady autor przeprowadził z ormiańskimi muzykologami badającymi monodię liturgiczną AKO w Armenii i poza nią oraz z jednym duchownym AKO. A. Arewszat:ian, A. Baghdasarian, M. Nawojan i T. Szachk:ulian są muzykologami pracującymi w stolicy Armenii, Erywanii. A. K^herow^hian jest muzykologiem mieszkającym na stałe w Paryżu. Hajr Sz. abegha Ananian jest duchownym AKO mieszkającym w Eczmiadzynie. Wszystkie wywiady wykorzystane w artykule są wywiadami prywatnymi i znajdują się w zbiorach autora.

⁹ Oprócz Konserwatorium im. Komitasa w Erywanii i seminariów duchownych AKO, student może mieć styczność z ormiańską muzyką religijną np. w Pontificio Istituto Orientale w Rzymie, lecz nie w ramach osobnego kierunku studiów.

Mówiąc ogólnie, badania nad monodią liturgiczną AKO zarówno w Armenii, jak i poza nią, prowadzili i prowadzą indywidualni badacze i ich studenci, nie zaś ośrodki badawcze. Taka sytuacja nie sprzyja systematyczności prowadzonych badań. Sprawę komplikuje również niewielka liczba badaczy oraz ograniczony kontakt między naukowcami w Armenii i poza nią¹⁰. Skutkiem takiego stanu rzeczy jest brak w światowej muzykologii monografii, która ujmowałaby w formie syntetycznej ogół zagadnień dotyczących monodii liturgicznej AKO.

1.2. Źródła

Źródła do badań nad monodią liturgiczną AKO można podzielić na pochodzące z przekazu ustnego i pisemne. Praktyka ustna monodii liturgicznej AKO jest żywa wszędzie tam, gdzie monodię tę wykonuje się w ramach liturgii AKO. Dotyczy to głównie liturgii godzin AKO, gdyż msza święta jest najczęściej wykonywana w opracowaniach wielogłosowych. Melodie tych samych utworów monodii liturgicznej AKO mogą mieć warianty, w zależności od ośrodka AKO, z którego pochodzą.

Niewiele jest miejsc na świecie, które zdołały zachować swoją tradycję ustną sprzed ludobójstwa Ormian¹¹. W stolicy AKO w Eczmiadynie za kanoniczne uznaje się melodie spisane w XIX wieku w notacji nowoormiańskiej. Niemniej dopuszczalne jest rozwijanie istniejących melodii, przez co repertuar monodii liturgicznej AKO nie ogranicza się wyłącznie do melodii spisanych, ale w pewnym stopniu może być improwizowany¹². Spisywaniem nowych wariantów melodii zajmują się niektórzy spośród członków ormiańskiego duchowieństwa, np. T:er K:oriun k^hahana Mart:irosjan [Տէր Կորյուն քահանայ Մարտիրոսյան], który również naucza muzyki religijnej w Seminarium Duchownym Geworga w Eczmiadynie¹³. Za inny typ źródeł pochodzących z przekazu ustnego można również uznać nagrania, które powstawały od początku XX wieku.

Źródła pisane do badań nad monodią liturgiczną AKO obejmują rękopisy i druki, zawierające melodie zapisane za pomocą:

- ormiańskiej średniowiecznej notacji neumatycznej – chazów (IX-XVIII wiek),
- tzw. notacji nowoormiańskiej (autorstwa m.in. H. Limondziana), pochodzące głównie z XIX wieku,
- notacji europejskiej (od XIX wieku).

¹⁰ Por. Wywiad autora z A. K^herowp^hianem.

¹¹ Por. Wywiad autora z A. K^herowp^hianem.

¹² Por. Wywiad autora z A. Baghdasarian, przeprowadzony w dniu 10.01.2011.

¹³ Por. tamże; Strona internetowa Diecezji Arackiej AKO: <<http://www.araratian-tem.am/>>, (data dostępu: 18.06.2011).

Źródła pisane, mające związek z monodią liturgiczną AKO, to również rękopisy i druki nie zawierające zapisów melodii, a jedynie teksty utworów tej monodii, często w ramach większych fragmentów tekstów liturgicznych AKO. Do tej grupy należą również traktaty teoretyczno-muzyczne, odnoszące się do muzyki AKO, oraz wszelkie komentarze na temat tej muzyki.

Nie istnieje katalog, który obejmowałby wszystkie rękopisy bądź druki mające związek z monodią liturgiczną AKO. W Armenii grupa muzykologów w ramach PCOMS (Państwowego Centrum Ormiańskiej Muzyki Sakralnej) planuje stworzenie katalogu obejmującego rękopisy dotyczące ormiańskiej średniowiecznej muzyki religijnej¹⁴.

Średniowieczne rękopisy, mające związek z monodią liturgiczną AKO, są rozproszone w bibliotekach po całym świecie. Szacuje się, że ich łączna liczba wynosi około 3000¹⁵. Wiele z nich znajduje się w Instytucie Starych Rękopisów im. Mesrop'a Maszt'oca (Matenadaran) w Erywaniu, w Armenii. Rękopisy i druki pochodzące z okresu od XVI w., w tym wiele z zapisami w notacji nowoormiańskiej, są przechowywane w zbiorach Muzeum Literatury i Sztuki im. Je. Czarenca w Erywaniu.

Ponad 700 rękopisów z notacją chazową, głównie z XVII-XVIII w., oraz z notacją nowoormiańską z XIX w., przechowuje biblioteka rękopisów klasztoru św. Jakuba, należącego do Ormiańskiego Patriarchatu Jerozolimy¹⁶. Kolejne rękopisy znajdują się w zbiorach zakonu mechitarzystów w Wenecji i Wiedniu oraz w zbiorach patriarchatu Kościoła katolickiego obrządku ormiańskiego w Bzommar, w Libanie. Także Ormiański Katolikosat Wielkiego Domu Cylicji dysponuje rękopisami w swoich zbiorach w Antilias. Rękopisy znajdują się też w Bibliothèque Nationale de France w Paryżu oraz w wielu innych miastach, spośród których można wymienić Moskwę, Petersburg i Madras¹⁷.

Z okresu od drugiej połowy XIX w. do dziś pochodzą zapisy monodii liturgicznej AKO w notacji europejskiej. Wiele z nich to transkrypcje XIX-wiecznych zapisów w notacji nowoormiańskiej. W Armenii opublikowano liczne zbiory utworów monodii liturgicznej AKO w notacji europejskiej, jednak żaden z nich nie obejmuje całościowej transkrypcji XIX-wiecznych wydań ksiąg liturgicznych AKO, zapisanych w notacji nowoormiańskiej¹⁸. Wybory utworów monodii liturgicznej AKO, publikowane w Armenii w notacji europejskiej, mają raczej charak-

¹⁴ Por. Wywiad autora z M. Nawojanem; Wywiad autora z A. Arewszat'ian, przeprowadzony w dniu 08.01.2011.

¹⁵ Por. Wywiad autora z M. Nawojanem.

¹⁶ Por. N. Zeltsburg-Poghosian, *Armenian Church Music in Jerusalem: The Tradition and the Research Aspects*, Manrusum 2(2005), s. 82.

¹⁷ Por. Wywiad autora z M. Nawojanem.

¹⁸ Por. Wywiad autora z A. Baghdasarian. Istnieją plany wydania w Armenii transkrypcji na notację europejską XIX-wiecznych zbiorów z melodiami monodii liturgicznej AKO: Szarak:noca (Hymnarza), Żamagirk^ha (Brewiarza) oraz P:at:araga (Śpiewów mszy świętej). Plany te są na

ter popularyzatorski niż użytkowy (liturgiczny), ponieważ zawierają przeważnie tylko najbardziej znane utwory¹⁹. W 2010 r. opublikowano w Erywanii także dwa podręczniki z przykładami utworów monodii liturgicznej AKO, przeznaczone do użytku w seminariach duchownych AKO²⁰. Publikacje monodii liturgicznej AKO z wykorzystaniem notacji europejskiej mają zasadniczą wadę, którą jest narzucenie poprzez notację liniową systemu równomiernie temperowanego muzyce, która – jako monodyczna i wokalna z natury – nie znajduje się w obrębie stroju równomiernego²¹.

Poza granicami Armenii, w publikacji utworów monodii liturgicznej AKO wyróżniają się kongregacja mechtarzystów z klasztoru na wyspie San Lazzaro koło Wenecji oraz ośrodek Ormiańskiego Katolikosatu Wielkiego Domu Cylicji w Antilias. W Wenecji Gh. T:ajan (Ղ. Տայան, 1884-1968) spisywał melodie monodii liturgicznej AKO z tradycji ustnej zakonu mechtarzystów i wydawał z użyciem notacji europejskiej kolejne tomy Szarak:noca, którym posługuje się ten zakon²². W Antilias również wydano kilka pozycji do użytku w liturgii, w których melodie zapisano za pomocą notacji europejskiej²³.

różnym stopniu realizacji i posuwają się naprzód powoli, głównie z powodu niedoboru środków finansowych.

¹⁹ Np.: *Ոսկեփորիկ. Հայ երգերի զոհարաններ* [Wosk:ep^horik. Haj jergeri goharner – Złoty zbiór. Klejnoty ormiańskiej pieśni], red. N. T^hahmizjan, Erywań 1982 (Zawiera także ormiańskie pieśni ludowe); *Հոգևոր երգեր* [Hogewor jerger – Nabożne pieśni], red. A. Arewszat:ian, Erywań 1998; *Շարականների ընտրանի* [Szarak:anneri ynt:rani – Wybór szarakanów], Erywań 2004.

²⁰ *Հայ հոգևոր երգերի ընտրանի. շարականներ* [Haj hogewor jergeri ynt:rani. szarak:anner – Wybór ormiańskich nabożnych pieśni. szarak:any], red. abp A. Berberian, Erywań 2010; *Հայ հոգևոր երգերի ընտրանի* [Haj hogewor jergeri ynt:rani – Wybór ormiańskich nabożnych pieśni], red. abp A. Berberian, Erywań 2010.

²¹ Por. Wywiad autora z A. K^herowp^hianem. Podręczniki abpa A. Berberiana, których redaktorem naukowym była A. Baghdasarian, stanowią pod tym względem krok naprzód, gdyż zawierają dodatkowe znaki oznaczające odległości ćwierćtonowe. Jednak ćwierćtony jako takie również nie występują w systemach modalnych monodii liturgicznej AKO.

²² Por. Wywiad autora z M. Nawojanem. T:ajan Gh., *Les hymnes de l'Église arménienne en notation européenne*, Wenecja 1960-76 (częściowo wydane po śmierci Gh. T:ajana).

²³ Np. *Աւագ Շարաթ* [Awag Szap^hat^h – Wielki Tydzień], Antilias 1984; *Մեղեդիներ, սուղեր և զանգեր* [Meghediner, t:agher jew gandzer – Meghedi, t:aghy i gandze], red. bp Zareh Aznaworian (Ջարեհ էպու. Ազնաւորեան), Antilias 1990.

2. ROZWÓJ BADAŃ OD KOŃCA XVIII WIEKU DO DZIŚ WŚRÓD BADACZY POCHODZENIA ORMIAŃSKIEGO²⁴

2.1. Wieki XVIII, XIX I XX (do 1920 roku). Komitas

W okresie od XVI do XVIII w. zainteresowanie kwestiami teoretycznymi bądź historycznymi muzyki AKO nie było wielkie ze względu na trudną sytuację, w jakiej znalazł się AKO, szczególnie z powodu braku państwowości ormiańskiej, która mogłaby stanowić oparcie dla Kościoła. Oprócz tego występował problem braku źródeł, jako że niektóre systemy zapisu chazowego (neumatycznego) poszły w zapomnienie, a nie stworzono jeszcze nowego systemu zapisu muzycznego.

Okres powrotu do kwestii teoretycznych związanych z muzyką AKO otwiera Grigor Gap:asak:alian (Գրիգոր Գապասակալյալեան, 1740-1808), działający w Stambule poeta, muzyk i teoretyk, autor traktatów o muzyce ormiańskiej, rozpatrywanej w kontekście bliskowschodnich tradycji muzycznych, w tym tradycji muzyki bizantyjskiej²⁵. G. Gap:asak:alian w swoich pracach m.in. rozpatrywał kwestie ormiańskiego oktoechosy, a także starał się wprowadzić własny system notacji neumatycznej, opartej na średniowiecznej ormiańskiej notacji chazowej. System ten nie przyjął się.

Wiek XIX i początek XX w. w historii rozwoju badań nad monodią liturgiczną AKO stoją pod znakiem szerokiej akcji spisywania melodii tej monodii za pomocą stworzonej około 1812 roku notacji nowoormiańskiej²⁶. Liczni autorzy spisywali

²⁴ Wśród badaczy nie-Ormian popularne były dotychczas wszystkie kierunki badań nad monodią liturgiczną AKO. Badania wydają się być jednak prowadzone nieregularnie, a ich wyniki są rozproszone. Jest to spowodowane prawdopodobnie małą liczbą badaczy i brakiem kooperacji, spowodowanym z kolei nieistnieniem naukowych ośrodków badań, których działalność koncentrowałaby się na muzyce AKO. Obecnie, tak jak i w przeszłości, nie ma na Zachodzie muzykologa, którego główną specjalizacją byłaby muzyka AKO. Spośród badaczy nie-Ormian działających od XVIII w. do dziś można wymienić następujących: P. Aubry, J.F. Fétis, Ch. Hannick, B. Outtier, J. Schröder, H. Petermann, R. Schmidt, E. Wellesz, G.A. Villoteau. W Polsce przed drugą wojną światową działała Bronisława Wójcik-Keuprulian, która opublikowała pierwsze w polskiej nauce prace z zakresu muzyki ormiańskiej, natomiast na czasy powojenne przypada działalność Zbigniewa Kościowa, który jest autorem prac naukowych, popularnonaukowych i przyczynkarskich zarówno z zakresu muzyki Ormian w Polsce, jak i muzyki ormiańskiej w ogóle.

²⁵ Por. N. T^hahmizjan, *Теория музыки в древней Армении* [Teoria muzyki w drevniej Armenii – Teoria muzyki w dawnej Armenii], Erywań 1977, s. 6-7; A. Arewszat:ian, *Գրիգոր Գապասակալյանի «Գիրք ութից ձայնից» ձեռնարկը* [Grigor Gap:asak:aliani „Girk^h ut^hic dzajnic” dzermark:y – Podręcznik Grigora Gap:asak:aliana „Księga ośmiu głosów”], Manrusum 3(2009), s. 214-232.

²⁶ Pierwszą pracę na temat nowej notacji napisał jeden z jej twórców, hajr Minas Bzszk:ian (1777-1851) w 1815 roku: *Երաժշտութիւն. Որ է համառոտ տեսութիւն երաժշտական սկզբանց ելեւէջութեանց եղանակաց և նշանազրաց խազից* [Jeraższt:ut^hiun. Wor e hamarrot:

i wydawali²⁷ melodie monodii liturgicznej AKO w ważniejszych ośrodkach kultury ormiańskiej. Spośród tych autorów wymienieni zostaną tylko niektórzy (kolejność alfabetyczna):

Abgar Emmi (Աբգար Էմմի) – spisywała melodie monodii liturgicznej AKO na przełomie XIX i XX w. w Nowej Dżulfie, ormiańskiej dzielnicy Isfahanu (Iran) oraz w Madras w Indiach²⁸;

Czilink:irian Lewon (Չիլինկիրյան Լևոն, 1862-1932) – spisywał melodie monodii liturgicznej AKO w Jerozolimie²⁹;

T^haszcz:jan Nik:oghajos (Թաշճյան Նիկողայնու, 1841-1885) – pochodzący ze Stambułu, razem z kilkoma współpracownikami³⁰ spisał melodie monodii liturgicznej AKO w stolicy AKO w Eczmiadzynie, wydając trzy zbiory: *Չայնագրեալ Շարական հոգևոր երգեր* [Dzajnagrial Szarak:an hogewor jergoc – Hymnarz z nutami], Wagharszap:at: 1875; *Երգք Չայնագրեալք ի ժամագրոց Հայաստանեայց Ս. Եկեղեցոյ* [Jergk^h Dzajnagrialk^h i zamagroc Hajast:anajc S. Jek:eghecwo – Pieśni z nutami z brewiarza Św. Kościoła Ormiańskiego], Wagharszap:at: 1877; *Չայնագրեալ Երգեցողութիւնք Սրբոյ Պատարագի* [Dzajnagrial Jergecoghut^hiunk^h Srbo P:at:aragi – Pieśni mszy świętej z nutami], Wagharszap:at:, wyd. 1 – 1874, wyd. 2 – 1878³¹;

T:nt:esjan Jeghija (Տնտեսյան Եղիա, 1834-1881), spisywał melodie monodii liturgicznej AKO w Stambule. Jego Szarak:noc został wydany już po jego śmierci: *Շարական ձայնագրեալ* [Szarak:an dzajnagrial – Hymnarz z nutami], Stambuł 1934.

Zbiory spisywane i wydawane przez wymienionych wyżej badaczy przyczyniły się do pełniejszego ukonstytuowania się tradycji monodii liturgicznej AKO w różnych ośrodkach kultury ormiańskiej, ponieważ spisane melodie zostały

t:esut^hiun jeraższ:ak:an sk:zbanc jelewedżut^hianc jeghanak:ac jew nszanagrac chazic – Muzyka. Krótkie streszczenie o zasadach muzyki, typach modalnych i notacji neumatycznej], red. A. K^herowp^hian, Erywań 1997; A. Hisarlian poświęcił notacji ormiańskiej publikację *Պատմութիւն հայ ձայնագրութեան և կենսագրութիւն երաժիշտ ազգայնոց (1714-1909)* [P:at:mut^hiun haj dzajnagrut^hian jew k:ensagrut^hiunk^h jeraższ: azgajnoc (1714-1909) – Historia ormiańskiej notacji i biografie ormiańskich muzyków (1714-1909)], Stambuł 1914.

²⁷ Oficjalnie AKO poparł publikowanie ksiąg liturgicznych w nowej notacji po decyzji katolika Geworga IV (Գևորգ Դ) w 1874 roku. Por. A. K^herowp^hian, *Armenia, Republic of (Armenian Hayastan). II. Church music*, w: *Grove Music Online*, <<http://www.oxfordmusiconline.com>>, (data dostępu: 24.06.2011).

²⁸ Por. Wywiad autora z M. Nawojanem.

²⁹ Por. N. Zeltsburg-Poghosian, *Armenian Church Music in Jerusalem...*, s. 82.

³⁰ Jednym z nich był M. Jek:malian (Մ. Եկմալյան, 1856-1905), późniejszy autor jednego z pierwszych wielogłosowych opracowań ormiańskiej mszy świętej.

³¹ Por. Rr. At^hajan, *Թաշճյան Նիկողայնու* [T^haszcz:jan Nik:oghajos], w: *Քրիստոնյայ Հայաստան* [K^hrist:onia Hajast:an – Chrześcijańska Armenia (Encyklopedia)], Erywań 2002, s. 381.

uznane za kanoniczne i zaczęto się odnosić do tych nowych zbiorów jako do wyznacznika „poprawności” śpiewanych utworów³².

Działalność wymienionych powyżej i innych badaczy, muzyków i teoretyków muzyki nie ograniczała się do samego spisywania melodii. Opracowano również podręczniki do nauki nowopowstałej notacji i zasad ormiańskiego oktoechosy³³. Wraz z pojawieniem się nowych zapisów melodii, nastąpiło też ożywienie w piśmiennictwie naukowym, ponieważ poprzez spisanie melodii stworzono materiał badawczy, którego do tej pory brakowało ze względu na trudności w odczytywaniu średniowiecznej notacji chazowej. Zapisy w notacji nowoormiańskiej do dziś stanowią jedną z podstaw badań nad monodią liturgiczną AKO.

Pisano także liczne opracowania naukowe związane z zagadnieniami monodii liturgicznej AKO. W tym zakresie wyróżnił się Jeghija T:nt:esjan, który pisał o oktoechosie ormiańskim, był zaznajomiony z rękopisami, zagadnieniami notacji chazowej, a także badał teksty utworów monodii liturgicznej AKO od strony filologicznej³⁴.

Działalność Komitasa Wartap:et:a³⁵ (1869-1935, działalność naukowa do 1915 r.), jak pisze N. T^hahmizjan, „otwiera nowy rozdział w historii ormiańskiej teoretycznej muzykologii”³⁶. Komitas bywa też nazywany „pierwszym muzykologiem”³⁷, badającym ormiańską muzykę. Zdobywał on wykształcenie zarówno w Armenii – w Eczmiadzynie, jak i w Europie – w Berlinie. Dzięki szerokiemu horyzontowi badawczemu oraz kontaktowi z zachodnimi muzykologami³⁸, Komitas był w stanie wypowiedzieć się we wszystkich sferach związanych z monodią

³² Przykładowo w Eczmiadzynie za kanoniczne uznaje się zbiory melodii zebrane i zredagowane przez N. T^haszcz:jana (i innych). Por. Wywiad autora z A. Baghdasarian.

³³ Brut:ian A., *Դասագիրք հայկական եկեղեցական ձայնագրութեան* [Dasagirk^h hajk:ak:an jek:eghecak:an dzajnagrut^hian – Podręcznik do ormiańskiej kościelnej notacji], Wagharszap:at: 1890; T^haszcz:jan N., *Դասագիրք եկեղեցական ձայնագրութեան հայոց* [Dasagirk^h jek:eghecak:an dzajnagrut^hian hajoc – Podręcznik do ormiańskiej kościelnej notacji], Wagharszap:at: 1874.

³⁴ Por. N. T^hahmizjan, *Теория...*, s. 9-10; Swoje artykuły zebrał T:nt:esjan w: *Նկարագիր երգոց Հայաստանեայց Ս. Եկեղեցոյ եւ յաւելուած բովանդակութիւնն երգոց ըստ ութն ձայնից* [Nk:aragir jergoc Hajast:aniajc S. Jek:eghecwo jew hawelwac: bowandak:ut^hiun jergoc yst: ut^hn dzajnic – Charakterystyka pieśni Św. Kościoła Ormiańskiego z dodatkiem zawartości pieśni według ośmiu głosów], wyd. I – Stambuł 1874, wyd. II – Stambuł 1933.

³⁵ Komitas jest imieniem zakonnym, a wartap:et: to tytuł przyznawany duchownym ormiańskim po obronieniu dysertacji teologicznej.

³⁶ N. T^hahmizjan, *Теория...*, s. 10. Opinię tę potwierdzają w wywiadach M. Nawojan i hajr Sz. abegha Ananian.

³⁷ J.R. McCollum, *Music, Ritual and Diasporic Identity: a Case Study of the Armenian Apostolic Church*, praca doktorska, Faculty of the Graduate School of the University of Maryland, 2004, s. 232.

³⁸ Komitas był członkiem Internationalen Musik-Gesellschaft.

liturgiczną AKO i poczynić duże postępy w badaniach nad tą monodią³⁹. W swoich licznych artykułach Komitas pisał między innymi o pochodzeniu i teorii ormiańskich kościelnych systemów modalnych (*Հայոց եկեղեցական եղանակները*⁴⁰ [Hajoc jek:eghecak:an jeghanak:nery – Ormiańskie kościelne typy modalne], 1894), o ormiańskiej muzyce kościelnej w ogóle (*Die Armenische Kirchenmusik*⁴¹, 1899). Badał też znaczenie ormiańskich neum (*Շարականի խաչերու նշանակությունը* [Szarak:ani chazeru nszanak:ut^hiuny⁴² – Znaczenie chazów Szarak:ana], 1910).

Ponadto, Komitas sam zajmował się zbieraniem i opracowywaniem ormiańskich melodii ludowych i kościelnych. Dzięki temu dysponował szeroką wiedzą w zakresie ormiańskiej muzyki świeckiej i religijnej. Komitas był również czynnie zaangażowany w jej popularyzowanie. Jego działalność przyniosła wzrost zainteresowania muzyką ormiańską, także kościelną, w zachodnich środowiskach muzycznych i muzykologicznych. Badania Komitasa wśród muzykologów i etnomuzykologów nieprzerwanie cieszą się dużym autorytetem. Jego prace są często cytowane, mimo że od ich napisania upłynęło już często ponad sto lat.

2.2. Czasy sowieckie w Armenii (1920-1991)

Po ludobójstwie Ormian Stambuł jako ośrodek naukowy i kulturalny Ormian, z którego dotychczas wywodziło się wielu badaczy monodii liturgicznej AKO, stracił na znaczeniu. Inne ormiańskie ośrodki naukowo-kulturalne na terenie Turcji zostały zniszczone. Chodzi tu głównie o klasztory ormiańskie, które podczas ludobójstwa systematycznie plądrowano i burzono w ramach polityki wyniszczenia kultury narodu ormiańskiego⁴³.

Badania kontynuowano natomiast w powstałej w 1920 r. Armeńskiej SRR. Specyfika badań nad muzyką religijną, w tym nad monodią liturgiczną AKO w okresie istnienia Armeńskiej SRR, prowadzonych przez naukowców w Armenii, polegała przede wszystkim na tym, że badania te prowadzono w oderwaniu

³⁹ Nowe wydanie artykułów Komitasa, w większości dotąd niepublikowanych: Komitas Wartap:et., *Ուսումնասիրություններ եւ յորնածներ* [Usumnasirut^hiunner jew hodwac:ner – Studia i artykuły], red. G. Gasp:arian, M. Muszoghian, t. A, B, Erywań 2005, 2007. M. Nawojan w wywiadzie stwierdził, że Komitas jest najważniejszym spośród badaczy średniowiecznej muzyki ormiańskiej.

⁴⁰ Por. Komitas Wartap:et., *Ուսումնասիրություններ...*, t. A, s. 55-75.

⁴¹ Por. tamże, s. 107-132.

⁴² Pierwsze wydanie w Tacz:ar 10(1910).

⁴³ Przykładem jest splądrowany ormiański klasztor we wsi Armasz w pobliżu İzmitu (Niko-medii), którego zgromadzenie zostało rozwiązane i wygnane. Klasztor ten, jak wiele innych, miał swoją wyjątkową tradycję muzyczną w zakresie muzyki liturgicznej. Więcej na ten temat piszą: P. Muradian, A. Muszoghian, *Արմաշի դպրեվանքը* [Armaszi dp:rewank^hy – Szkoła klasztorna w Armasz], Erywań 1998.

od samego Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego⁴⁴. Polityka władz sowieckich polegała przez znaczną część tego okresu na prześladowaniu AKO, który w Armeńskiej SRR szczególnie w okresie stalinowskim, znajdował się, jak opisano wyżej, w trudnym położeniu. W związku z tym, muzyka religijna nie stanowiła obiektu badań pochwalanego przez władze i musiała być włączana w szersze spektrum badań nad innymi rodzajami muzyki.

W okresie sowieckim „bezpieczniej” było się więc zajmować ormiańską muzyką ludową, niż religijną. Między innymi dlatego było tak niewielu specjalistów w dziedzinie muzyki AKO, skupionych wokół Katedry Etnomuzykologii w Konserwatorium im. Komitasa. Z tematyki związanej z muzyką AKO bezpośrednio najpopularniejszymi, bo najmniej potępianymi przez władze, były zagadnienia związane z ormiańską notacją neumatyczną – chazami i z historią średniowieczną tej muzyki⁴⁵. Ponadto, tradycje praktyki wykonawczej monodii liturgicznej ucierpiały przez politykę władz na tyle, że z powodu braku materiału badawczego rzadko podejmowano się ich badania.

W czasach sowieckich szczególnie wyróżnili się w sferze badań nad monodią liturgiczną AKO dwaj ormiańscy muzykolodzy działający w Erywanii: Rr. A^thajan i N. T^hahmizjan. Ich wielokierunkowe badania w zakresie monodii liturgicznej AKO, oparte na wieloletniej pracy źródłowej, stanowią kontynuację i rozwinięcie badań Komitasa. Jednak nawet ci badacze nie mieli możliwości w pełni rozwinąć swoich prac z powodu prowadzenia działalności naukowej w ograniczających warunkach systemu sowieckiego.

2.3. Czasy współczesne w Armenii (1991-2011)

W Armenii, mimo upadku ZSRR i uzyskaniu przez Armenię niepodległości, w Konserwatorium im. Komitasa nadal nie ma osobnego wydziału, instytutu czy też katedry poświęconej wyłącznie ormiańskiej muzyce kościelnej. Podobnie w Narodowej Akademii Nauk Republiki Armenii (NANRA) nie ma takiego wydziału. Muzykolodzy, teoretycy i filolodzy, badający zagadnienia monodii liturgicznej AKO, są skupieni wokół Katedry Etnomuzykologii w Konserwatorium im. Komitasa oraz w Dziale Muzyki Instytutu Sztuk w NANRA. Badanie muzyki AKO nie jest raczej popularną dziedziną wśród studentów Konserwatorium, chociaż obserwuje się rosnące nią zainteresowanie⁴⁶.

Podobnie w Eczmiadynie, w Seminarium Duchownym Geworga, czyli jednym z głównych ośrodków kształcenia ormiańskiego kleru, nie ma osobnej jednostki, która mogłaby zrzeszać badaczy monodii liturgicznej AKO oraz badaczy

⁴⁴ Por. Wywiad autora z A. K^herowp^hianem.

⁴⁵ Por. Wywiad autora z A. K^herowp^hianem. Badanie tych zagadnień nie było uznawane za „religijną propagandę”.

⁴⁶ Por. Wywiad autora z T.: Szachk:ulian, przeprowadzony w dniu 07.01.2011.

muzyki kościelnej w ogóle. W odniesieniu do Seminarium Duchownego Geworga można zresztą stwierdzić, że nie dysponuje ono obecnie specjalistami w zakresie monodii liturgicznej AKO⁴⁷. W Seminarium naucza się tylko praktycznej strony muzyki AKO, a więc sposobów śpiewu, melodii według kalendarza liturgicznego itd.

Badania nad monodią liturgiczną AKO w Armenii opierają się obecnie w znacznej mierze na pracach N. Thahmizjana, który „był ostatnim naukowcem o tak szerokim horyzoncie badawczym i który skompletował system historiograficzny i teoretyczny”⁴⁸. Obecne badania w Armenii rozwijają – według M. Nawojana – dorobek N. Thahmizjana. Jak jednak zauważa A. Kherowp^hian, badań dwóch najważniejszych muzykologów czasów sowieckich (Rr. At^hajana i N. Thahmizjana) nie da się właściwie ocenić bez badań porównawczych, które nigdy nie zostały przeprowadzone. Opieranie się wyłącznie na ich autorytecie badawczym może spowodować spowolnienie rozwoju badań.

Niektórzy badacze wykształceni poza Armenią uważają, że mimo upadku ZSRR, w pracach i działaniach muzykologów z Armenii nadal widać wpływy poprzedniego systemu⁴⁹ oraz że badacze w Armenii „rozpatrują wszystko z narodowego punktu widzenia”⁵⁰. Tendencje te przejawiają się, według A. Kherowp^hiana, w ograniczonym kontakcie badaczy w Armenii z zagranicą i w braku zaufania do badaczy spoza Armenii. W pracach naukowców w Armenii zauważyć można odnoszenie pojęć współczesnych badaczom (np. „muzyka narodowa”) do rzeczywistości przeszłej, w której takie pojęcia nie istniały. Pojawiają się także próby odnalezienia „właściwych”, „prawdziwych”, „czystych” itd. melodii ormiańskich, co w warunkach istnienia licznych, wciąż ewoluujących wariantów melodii tych samych utworów, mija się z celem. Oprócz tego, według hajr Szahe abegha Ananiana, błędem popełnianym przez muzykologów w Armenii jest pomijanie w pracach o muzyce AKO kwestii teologicznych i pozostawanie w słabym kontakcie z Kościołem, którego muzykę badają.

2.4. Lista badaczy ormiańskich w Armenii i w diasporze działających po Komitasie

Żaden z wymienionych poniżej badaczy nie publikował prac wyłącznie o muzyce liturgicznej AKO. Innymi słowy, żaden z nich nie był i nie jest specjalistą wyłącznie w zakresie monodii liturgicznej AKO. Często zajmują się oni badaniem łącznie z ormiańską muzyką religijną ormiańskiej muzyki ludowej. Z jednej stro-

⁴⁷ Por. Wywiad autora z hajr Sz. abegha Ananianem.

⁴⁸ Por. Wywiad autora z M. Nawojanem.

⁴⁹ Por. Wywiad autora z A. Kherowp^hianem; J.R. McCollum, *Music, Ritual and Diasporic Identity...*, s. 13-18; Wywiad autora z hajr Sz. abegha Ananianem.

⁵⁰ Por. Wywiad autora z A. Kherowp^hianem.

ny, ormiańska muzyka religijna, w tym monodia liturgiczna AKO, ma wspólne elementy z ormiańską muzyką ludową⁵¹. Z drugiej zaś, jak zaznaczono wyżej, w przypadku niektórych autorów z Armenii jest to w pewnym stopniu spuścizna okresu sowieckiego.

Poniższa lista obejmuje tylko niektórych spośród badaczy ormiańskich. Z powodu braku miejsca zostanie omówiona działalność tylko trzech najważniejszych, zdaniem autora, badaczy działających po Komitasie.

1. Arewszat:ian Anna (Արևշատյան Աննա, 1951–);
2. At^hajan Rrobert: (Աթայան Ռոբերտ, 1915-1994)⁵²: Muzykolog, etnomuzykolog i kompozytor, urodzony w Iranie, zmarły w Stanach Zjednoczonych, przez większość życia działający w Armenii. Od 1962 r. był profesorem w Konserwatorium im. Komitasa, a także dyrektorem Wydziału Teorii w tym konserwatorium. Badał i publikował głównie spuściznę Komitasa. W zakresie badań nad monodią liturgiczną AKO zapisał się przede wszystkim jako badacz systemów chazowych. Znaną pracą Rr. At^hajana jest jego *Ormiańska notacja chazowa*⁵³. Wydana w roku 1959, jest nadal często cytowana w pracach o muzyce ormiańskiej, zarówno w Armenii, jak i na Zachodzie. Jest to jedna z nielicznych prac powstałych w Armenii, przetłumaczona na język angielski⁵⁴. Rr. At^hajan opublikował również w 1950 r. podręcznik do notacji nowoormiańskiej⁵⁵, który jednak nie zawiera informacji o interpretacji znaków tej notacji w różnych modusach ormiańskich, a jedynie ogólne zasady jej odczytywania.
3. Baghdasarian Anahit: (Բաղդասարյան Անահիտ);
4. Giodak:ian Geworg (Գյոդակյան Գևորգ);
5. K^herowp^hian Aram (Թերովրթեան Արամ, 1953–)⁵⁶: Urodzony w Stambule, zamieszkały w Paryżu. Doktor muzykologii w paryskiej École Pratique des Hautes Études, kantor w ormiańskiej katedrze św. Jana Chrzciciela w Paryżu, członek-założyciel zespołów muzycznych K:ocznak: i Ak:n, wykonujących ormiańską muzykę ludową i religijną. Znamca ormiańskich i bliskowschodnich systemów modalnych i ich teorii, wykonawca muzyki instrumentalnej i wokalne. Uważa,

⁵¹ Por. Wywiad autora z A. Baghdasarian. Związki te uwypuklił w swoich badaniach Komitas, badał je również K^h. K^husznarian.

⁵² Dane biograficzne z: S. Sarkisyan, *Atayan, Robert Arshaki*, w: *Grove Music Online*: <<http://www.oxfordmusiconline.com>>, (data dostępu: 25.06.2011).

⁵³ Rr. At^hajan, *Հայկական խազային նոտագրությունը* [Hajk:ak:an chazajin not:agrut^hiuny – Ormiańska notacja chazowa], Erywań 1959.

⁵⁴ Rr. At^hajan, *The Armenian neume system of notation*, tłum. W. Nersesjan, Richmond 1999.

⁵⁵ Rr. At^hajan, *Ձեռնարկ հայկական ձայնագրություն* [Dzermark: hajk:ak:an dzajnagrut^hian – Podręcznik do notacji ormiańskiej], Erywań 1950.

⁵⁶ Informacje na temat biografii i publikacji Arama K^herowp^hiana zaczerpnięte zostały z wywiadu autora z Aramem K^herowp^hianem i ze strony internetowej <<http://www.akn-chant.org/fr/kerovpyan>> (data dostępu: 02.05.2011).

że „teoria może wynikać z praktyki, a nie na odwrót”⁵⁷. To stwierdzenie może świadczyć o tym, że A. K^herowp^hian swoją wiedzę teoretyczną na temat ormiańskiej modalności sprawdza w praktyce. A. K^herowp^hian opublikował również liczne artykuły o historii i teorii monodii liturgicznej AKO, a także wydał książki związane z notacją nowoormiańską, w tym podręcznik do nauki tej notacji⁵⁸. A. K^herowp^hian jest obecnie prawdopodobnie jedynym badaczem monodii liturgicznej AKO łączącym teorię z praktyką.

6. K^husznarian (Kusznariow) K^hrist:ap^hor (Գրիգորյան (Կշնարեւ) Գրիգորյան, 1890-1960);

7. Melik^hian Sp:iridon (Մելիքյան Սպիրիդոն, 1880-1933);

8. Muszeghian Ast:ghik: (Մուշեղյան Աստղիկ);

9. Nawojan Mher (Նավոյան Մեր);

10. Sargsjan Wartan (Մարգարյան Վարդան, 1892-1978);

11. St:ep^hanian Hasmik: (Ստեփանյան Հասմիկ);

12. T^hahmizjan Nik:oghos K.: (Թահմիզյան Նիկողոս Կ., 1926–): Zdaniem A. K^herowp^hiana i M. Nawojana⁵⁹, N. T^hahmizjan dysponuje najobszerniejszą wiedzą spośród współczesnych naukowców zajmujących się monodią liturgiczną AKO. Prace N. T^hahmizjana nie ograniczają się jedynie do tematyki monodii liturgicznej AKO, lecz obejmują szerokie pole badawcze, jakim jest historia i teoria muzyki ormiańskiej w ogóle, a także chazologia. N. T^hahmizjan podjął się żmudnej i wieloletniej pracy, polegającej na badaniu rękopisów, pozyskiwaniu z nich i porządkowaniu danych faktograficznych. Przez kilkadziesiąt lat publikował kilka artykułów rocznie. Te badania złożyły się na jedno z ważniejszych dzieł w ormiańskiej muzykologii: *Теория музыки в древней Армении* [Teorija muzyki w driewniej Armenii – Teoria muzyki w dawnej Armenii, Erywań 1977]⁶⁰. Praca ta obejmuje historię rozwoju myśli teoretyczno-muzycznej w Armenii do X w. włącznie. *Teoria...* nie jest monografią poświęconą wyłącznie monodii liturgicznej AKO, a przedstawia ją jedynie w kontekście ogólnych rozważań teoretyczno-estetycznych na przestrzeni historii Armenii. Stanowi przykład ogromnego wysiłku włożonego w stworzenie monografii przy braku rozwiniętego zaplecza. Równocześnie uświadamia, jak wiele jest jeszcze do zrobienia w sferze badań nad monodią liturgiczną AKO.

Zaznaczony już wcześniej silny wpływ prac i tez N. T^hahmizjana na współczesne badania w zakresie monodii liturgicznej AKO jest łatwo zauważalny

⁵⁷ Por. Wywiad autora z A. K^herowp^hianem.

⁵⁸ A. K^herowp^hian, *Manuel de Notation musicale arménienne moderne*, Musica Mediaevalis Europæ Orientalis, t. 2, red. H. Schneider, Tützing 2001.

⁵⁹ Por. Wywiad autora z A. K^herowp^hianem. Wywiad autora z M. Nawojanem.

⁶⁰ W obszernym spisie wykorzystanych źródeł i opracowań do *Teorii...* N. T^hahmizjan podaje także wykaz swoich licznych artykułów oraz informacje o badaniach, które poprzedziły powstanie jego pracy.

w publikacjach pochodzących z Armenii, ale widoczny również w publikacjach z innych krajów. Spośród trzynastu artykułów ogłoszonych w trzech numerach czasopisma „Manrusum”, dotyczących bezpośrednio monodii liturgicznej AKO, dwanaście zawiera odwołania do różnych prac N. T^hahmizjana.

13. T^hamrazjan Arusjak: (Թամրազյան Արսլայյան).

4. PODSUMOWANIE

Podsumowując przeszłą i dzisiejszą działalność badaczy monodii liturgicznej Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego, można wyróżnić kilka kierunków badań, w których były i są prowadzone prace badawcze⁶¹. Pierwszym kierunkiem badań jest historia monodii liturgicznej AKO, która wiąże się z takimi zagadnieniami, jak: opracowywanie periodyzacji dziejów monodii liturgicznej AKO, badanie jej pochodzenia i rozwoju oraz życia i twórczości znanych twórców tej monodii. Drugim kierunkiem badań są systemy teoretyczne, na których oparta jest monodia liturgiczna AKO, np. oktoechos ormiański i inne systemy modalne. Do tego kierunku badań można też zaliczyć chazologię, czyli badanie ormiańskich systemów notacji neumatycznej. Trzeci kierunek badań, to prace zmierzające do odszukania, opracowania i skatalogowania źródeł związanych z monodią liturgiczną AKO. Czwartym kierunkiem są badania średniowiecznych komentarzy na temat muzyki kościelnej i liturgii. Piąty zaś, mający wiele wspólnego z filologią, to badanie gatunków monodii AKO. Wreszcie szósty kierunek, dotychczas niezbyt popularny, to badanie praktyki wykonawczej monodii AKO i śledzenie obecnego rozwoju tej praktyki. Większość ze wzmiankowanych powyżej kierunków badań wymaga kontaktu ze źródłami pisanymi. Dostęp do nich jest niejednokrotnie utrudniony, chociażby z powodu ich rozproszenia po całym świecie.

Badania źródłowe nad monodią liturgiczną AKO wymagają od badacza specjalnego przygotowania. Wysokie wymagania, jakie stawia przed nim tematyka monodii liturgicznej AKO, tłumaczą częściowo niewielkie nią zainteresowanie. Przykład N. T^hahmizjana potwierdza, że w celu uzyskania efektów w tej dziedzinie, trzeba podjąć się wieloletniej i żmudnej pracy. Wszystkie osoby, z którymi przeprowadziłem wywiady, podzielają opinię, że zarówno w sferze badań nad monodią liturgiczną AKO, jak i nad muzyką AKO w ogóle, jest wciąż wiele do zrobienia. Pożyteczne byłoby utworzenie katedry, zakładu lub chociaż pracowni na którymś z uniwersytetów, zrzeszającej badaczy monodii liturgicznej AKO w celu prowadzenia bardziej systematycznych, opartych na szerokim zapleczu naukowym badań oraz ich uporządkowania. W obecnej sytuacji, gdy rozproszeni, jednostkowi badacze na Zachodzie mają bardzo słaby kontakt z naukowcami w Armenii, trudno jest oczekiwać szybkich postępów w badaniach do czasu, aż znajdzie się kolejna

⁶¹ Por. Wywiad autora z M. Nawojanem.

osoba tej miary, co N. Thahmizjan, która będzie w stanie działać samodzielnie na tak szerokim obszarze badawczym.

Zagadnienia związane z monodią liturgiczną AKO nie zostały dotychczas dostatecznie zbadane. Chociaż na przestrzeni dziejów powstawały prace we wszystkich z wymienionych kierunkach badań, to wciąż brakuje monografii, która obejmowałaby zagadnienia monodii liturgicznej AKO w całej ich rozciągłości.

THE CURRENT STATE OF RESEARCH ON THE ARMENIAN APOSTOLIC CHURCH'S LITURGICAL MONODY

Summary

The article discusses the state of research on liturgical monody of the Armenian Apostolic Church. This monody is a collection of musical and literary works, mostly from the period from the 5th through the 15th centuries and performed during the liturgy of the Armenian Apostolic Church. The Middle Ages saw the development of the khaz (neumatic) notation system for recording monodic melodies, but most of the systems were forgotten. In the 19th century, in several centers of Armenian culture, the melodies were written down from the oral tradition in the so-called new Armenian notation. Studies of the monody have been carried out since the 18th century by researchers of Armenian origin as well as those of other nationalities, but to this day no proper research center has been established to investigate the liturgical monody of the Apostolic Armenian Church. The world's scholarly literature does not yet feature any monograph including the general problems concerning the liturgical monody of the Armenian Apostolic Church. There are several lines of research on the monody: history; theory; khaz notation; searching, working on, and cataloguing sources; study of medieval commentaries on church music; study of the various genres of this monody; study of the performance practice in the Armenian Apostolic Church's liturgy. Research on the monody is hindered e.g. by the scattered sources and limited contact among researchers from Armenia and other countries. The final conclusion of the article is that the issues concerning the monody of the Armenian Apostolic Church have not yet been adequately explored.

Keywords: Armenian Apostolic Church, liturgical monody, state, research

Nota o Autorze: Jakub Kopczyński – absolwent specjalizacji muzykologia kościelna UKSW, obronił pracę licencjacką nt. „Stan badań nad monodią liturgiczną Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego”. Obecnie student I roku studiów drugiego stopnia (muzykologia UKSW oraz historia UW). Podczas trzech Ogólnopolskich Zjazdów Naukowych Studentów Muzykologii (2009, 2010 i 2011) wygłosił referaty: *Śpiewy liturgiczne Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego w opracowaniu Magara Yekmalyana* (Kraków 2009), *Szarakany – śpiewy Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego* (Wrocław 2010) i *Komitas a ormiańska muzyka religijna* (Poznań 2011). Opublikował artykuły: *Śpiewy liturgiczne Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego. Rys historyczny*, *Musica Sacra Nova* 3/4(2009/2010), s. 329-334; *Struktura mszy świętej Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego*, *Awedis* 6 (2011), s. 12-13. Interesuje się historią i kulturą Armenii.

Słowa kluczowe: Apostolski Kościół Ormiański, monodia liturgiczna, stan, badanie

CZESŁAW GRAJEWSKI
UKSW, Warszawa

PIERWIASTKI GREGORIAŃSKIE W TWÓRCZOŚCI VINCENTA D'INDY

W roku 2011 przypadają jednocześnie dwie rocznice: 160-lecie urodzin oraz 80-lecie śmierci Vincenta d'Indy – francuskiego kompozytora, teoretyka muzyki, publicysty i pedagoga, którego postać jest mało znana, a twórczość właściwie pozbawiona szerszego rezonansu społecznego. Nadarza się więc okazja, by przybliżyć zarówno sylwetkę tego twórcy muzyki religijnej, jak i jego dokonania w tym obszarze, zwłaszcza że literatura, głównie francuskojęzyczna na ten temat nie jest przesadnie obfita. W 1949 r. w Paryżu ukazała się biografia kompozytora napisana przez jego studenta¹.



1. KRÓTKI BIOGRAM²

Paul Marie Theodore Vincent d'Indy urodził się 27 III 1851 r. w Paryżu, zmarł tamże 12 XII 1931 r. Pochodził z arystokratycznej rodziny. Matka zmarła po jego porodzie, więc wychowaniem malca zajęła się babka, Teresa d'Indy, pianistka-amator, która udzielała mu pierwszych lekcji gry na fortepianie. Od jedenastego

¹ M.-J. Canteloube de Malaret, *Vincent d'Indy*, Paris 1949.

² Por. L. Stawowy, *d'Indy*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna „hij”*, red. E. Dziębowska, Kraków 1993, s. 349-354.

roku życia uczył się gry na fortepianie u Louisa Diémera, następnie Antoine François Marmontela. W roku 1865 rozpoczął naukę harmonii u Alberta Lavignaca, a od 1867 r. uczył się orkiestracji u swego stryja Wilfrida d'Indy, skrzypka, ucznia Césara Francka. Studia nad *Traktatem o instrumentacji* Hectora Berlioza, a także nad partyturami dzieł Christopha Willibalda Glucka, Ludwiga van Beethovena, Felixa Mendelssohna, Richarda Wagnera i Ferencza Liszta zaowocowały podjęciem wbrew rodzinie decyzji o poświęceniu się karierze muzycznej.

W czasie wojny francusko-pruskiej 1870-1871r. zgłosił się jako ochotnik do Gwardii Narodowej, otrzymując przydział do 105. pułku w Issy-les-Moulineaux. Zawierucha wojenna przerwała pracę tego kompozytora-amatora nad dziełem operowym *Les burgraves du Rhin* do tekstu Victora Hugo.

Po zakończeniu wojny 1870-1871 dał się poznać jako sprawny i skuteczny organizator życia muzycznego we Francji. Na fali wzmożonego poczucia patriotyzmu w społeczeństwie francuskim, wspólnie z Césarem Franckiem założył w Paryżu Narodowe Towarzystwo Muzyczne (*Société Nationale de Musique*, SNM), którego pierwszoplanowymi zadaniami były pielęgnacja muzyki ojczystej, jej wzrost artystyczny, promocja i wykonawstwo muzyki młodych kompozytorów francuskich. Sądzi się, że na konto osiągnięć SNM można zaliczyć obserwowany wówczas wzrost poziomu francuskiej muzyki kameralnej i symfonicznej. Towarzystwo miało kontynuować zdobycze szkoły symfonistów C. Francka w celu odrodzenia narodowej muzyki francuskiej i wyzwolenia jej spod wpływów Richarda Wagnera.

W muzyce francuskiej ostatnich trzydziestu lat XIX w. i wczesnych lat XX-ego stulecia dają się wyróżnić trzy kierunki. Pierwszy, zachowawczy, nawiązywał do tradycji, a jego głównymi reprezentantami są César Franck i właśnie Vincent d'Indy. W drugim nurcie sytuują się dojrzałe dzieła m.in. Camille'a Saint-Saënsa i jego ucznia, Gabriela Fauré. Trzeci kierunek, charakteryzujący się już nowszym językiem muzycznym, z użyciem bardziej zaawansowanych środków stylistycznych i wyrazowych, reprezentuje Claude Debussy, którego dorobek wprowadza muzykę europejską na nowe tory twórcze dwudziestego stulecia.

Profesjonalna edukacja muzyczna Vincenta od początku złączona była z postacią C. Francka, któremu w 1872 r., za radą Henri Duparca, przedstawił swoje kompozycje. Franck włączył go do grona swoich uczniów w paryskim konserwatorium muzycznym, zrazu jako wolnego słuchacza, następnie studenta fugi i kompozycji.

W 1873 r. został stałym akompaniatorem SNM, równolegle pracując jako muzyk w orkiestrze teatralnej (grał m.in. na wiolonczeli i kotłach). W 1876 r. został sekretarzem tegoż Towarzystwa i wreszcie jego prezesem (w 1890 r., po śmierci C. Francka). W roku 1875 otrzymał stanowisko tytularnego organisty w kościele St-Leu-la-Forêt.

W początkowym okresie komponowania mocno pociągała go twórczość R. Wagnera: od 1876 r. (prawykonanie *Pierścienia Nibelunga*) do 1891 r. regu-

larnie bywał na festiwalach wagnerowskich w Bayreuth. Jak sam wspomina: „Płakałem jak cielę po śmierci Zygfyda...” (*J'ai pleuré comme un veau à la mort de Siegfried...*)³.

Jako kompozytor oficjalnie zadebiutował w roku 1874 uwerturą *Les Piccolomini*, którą jako część pt. *Max et Thécla* włączył do swojej trylogii symfonicznej *Wallenstein* (ukończony w 1881 r.). Ważnym momentem w życiu V. d'Indy była *Grand Prix de la Ville de Paris* za dzieło symfoniczne *Le chant de la Cloche* op. 18, na głosy solowe, podwójny chór i orkiestrę (1879-83 r.), otrzymana w 1885 r. Jego prawykonanie w 1886 r. przyniosło kompozytorowi sławę i zwróciło na niego uwagę krytyki muzycznej, która zobaczyła w nim lidera nowej muzyki francuskiej. Od tego momentu kompozytor zaczął stopniowo odwracać się od twórczości R. Wagnera w kierunku rodzimej pieśni ludowej. V. d'Indy, zaprzysięgły frankofil był jednak zbyt wytrawnym znawcą muzyki, by nie doceniać muzyki R. Wagnera, a zwolennikiem idei „wagneryzmu” pozostał właściwie do śmierci.

V. d'Indy położył duże zasługi na polu muzyki sakralnej. W 1896 r. wspólnie z Charlesem Bordesem i Felixem Aleksandrem Guilmantem przekształcili Narodowe Towarzystwo Muzyczne w ośrodek promocji muzyki kościelnej *Schola Cantorum*, który w dobie cecylianizmu przyczynił się do odrodzenia muzyki kościelnej poprzez naukę i praktykę chorału gregoriańskiego oraz polifonii mistrzów renesansu. Wkrótce ośrodek ten rozrósł się do rozmiarów instytutu artystyczno-pedagogicznego. Przy jego pomocy kompozytor wydał drukiem swe dzieła religijne. *Schola*, od 1911 r. aż do śmierci w 1931 r. kierowana przez V. d'Indy, wszechstronnie kształcąca muzyków, zdobyła międzynarodowe uznanie.

Już w 1895 r. zaproponowano mu stanowisko profesora konserwatorium paryskiego, ale wówczas V. d'Indy odmówił jego przyjęcia. W 1912 r. jednak objął po Paulu Dukasie klasę orkiestracji i został profesorem. Odbył liczne tournée artystyczne po Europie i Ameryce Płn. jako pianista i dyrygent. Za swą działalność otrzymał krzyż Legii Honorowej (1912 r.).

Był dwukrotnie żonaty, najpierw z kuzynką Isabelle de Pampelonne (1875 r.), która niespodziewanie zmarła 19 XII 1905 r. Jej pamięci poświęcił skomponowany w następnym roku czteroczęściowy poemat orkiestrowy *Souvenirs* (op. 62), będący swego rodzaju retrospektywą wspólnego życia, lub nawet muzyczną autobiografią, w którym 12 akordów wykonywanych na harfie symbolizuje północ, dokładną godzinę śmierci Isabelle. W 1920 r. kompozytor ożenił się powtórnie z pianistką Caroline Janson⁴, którą poznał w Paryżu w czasie I wojny światowej.

³ Por. D. Pistone, *Images wagnériennes dans les correspondances françaises de la seconde moitié du XIX^e siècle*, w: *L'esthétique dans les correspondances d'écrivains et de musiciens (XIX^e-XX^e siècles)*, red. A. Michel, L. Chotard, Paris 2001, s. 138.

⁴ Por. D.M. Greene, *d'Indy*, w: *Biographical Encyclopedia of Composers*, vol. 1, New York 1985, s. 811.

V. d'Indy był twórczy do ostatnich chwil życia. Często powtarzał: „Nie starzeje się, kto spełnia swe obowiązki”. I tak odszedł: nagle – paradoksalnie – podczas pracy nad książką o *Parsifalu* R. Wagnera (*Introduction à l'étude de Parsifal de Wagner*, Mellottée, Paryż). Jego doczesne szczątki spoczywają na paryskim cmentarzu Montparnasse.

2. MOTYWY GREGORIAŃSKIE W TWÓRCZOŚCI KOMPOZYTORA

Lista dzieł V. d'Indy nie jest przesadnie długa, bowiem artysta tworzył właściwie tylko w czasie wakacji. Katalog jego kompozycji liczy nieco ponad sto opusów⁵. Są w nim dzieła orkiestrowe (m.in. 3 symfonie), kameralne, fortepianowe, wokalne, kilka dzieł scenicznych. W swoim dorobku ma ponadto opracowania francuskich pieśni ludowych i utworów innych kompozytorów, a także prace publicystyczne, głównie historyczne oraz liczne artykuły w prasie paryskiej.

Kilka dzieł V. d'Indy jest wykonywane do dziś. Takimi są *Symphonie sur un chant montagnard français*, znana także pod tytułem *Symphonie cévenole* na fortepian i orkiestrę (op. 25, 1886 r.) oraz *Istar* (op. 42, 1896 r.) – poemat symfoniczny w nietypowej formie szeregu wariacji, w których temat pojawia się dopiero w zakończeniach. Dwa kwartety smyczkowe: nr 2 E-dur, op. 45 (1897 r.) oraz nr 3 Des-dur, op. 96 (1928-29 r.) są dziś uznawane za jedno z najlepszych tego rodzaju kompozycji końca XIX w. Podobnie *Choral varié* na saksofon lub altówkę i fortepian (op. 55, 1903 r.): to, według znawców, jeden z najpiękniejszych utworów napisanych na saksofon w XX wieku, poświęcony pierwszej amerykańskiej koncertującej saksofonistce, Elise Boyer Hall (1851-1924 r.).

V. d'Indy był człowiekiem głębokiej wiary i w swojej twórczości często podejmował tematykę filozoficzną, dotyczącą ludzkiego bytu i dramatu natury człowieka. Opera *Fervaal*, op. 40 (nazwana nawet francuskim *Parsifalem*) z własnym librettem kompozytora opartym na szwedzkim poemacie *Axel* Esaiasa Tegnéra, to dramat miłości, którego rozwiązanie może przynieść tylko śmierć⁶. Skomponowany w latach 1889-1895, przedstawia konflikt religijny, nawiązując także do wagnerowskiego dualizmu zmysłowej miłości i czystości. Silny wpływ idei wagnerowskiej zauważył już Maurice Ravel i inni współcześni komentatorzy sztuki V. d'Indy⁷. Mimo to, jest to jednak dzieło zdecydowanie indywidualne, francuskie, o intensywnym wyrazie dramatycznym.

⁵ Ponadto V. d'Indy w swoim dorobku ma opusowane (op. 71) i nieopusowane kompozycje dydaktyczne – łącznie ok. 1600 drobnych ćwiczeń w czterech zbiorach powstałych w latach 1907-1926, a także kilkanaście nieopusowanych kompozycji orkiestrowych, kameralnych, wokально-instrumentalnych i in., m.in. Symfonię nr 1, A-dur *Włoską*.

⁶ Por. L. Stawowy, *d'Indy*, s. 354.

⁷ Por. S. Huebner, *Review: Wagner-Rezeption und französische Oper des Fin de siècle: Untersuchungen zu Vincent d'Indys Fervaal*, *Music & Letters* 84(2003)4, s. 668.

Kompozytor posłużył się w tym utworze melodią gregoriańskiego hymnu *Pange lingua* jako muzycznego uosobienia chrześcijaństwa. Pod koniec III aktu, gdy tytułowy bohater, Fervaal, syn celtyckiego króla i obrońca bogów pogańskich (*Nuées*), opłakuje śmierć przyjaciół Guilhena i Arfagarda, chór wykonuje tę melodię jako wokalizę, bez słów. Fervaal, poganin, przenosząc ciało Guilhena w góry, uświadamia sobie, że nadchodzi królestwo nowego Boga.

Przykl. 1 *Fervaal*, III akt. Melodia *Pange lingua gloriosi* całkowicie przeprowadzona w II i III głosie, w pozostałych tylko początkowy motyw.

Wątek chrześcijańskich cnót przewija się także w dwuaktowym dramacie *Obcy* (*L'Étranger* op. 53, 1898-1901 r.) według *Branta* Henryka Ibsena. Kompozycja jest bardziej zwarta od *Fervaala*, charakteryzuje się zwięzłością stylu i ekonomiką użytych środków.

Obcy, który osiedlił się w rybackiej wiosce, stroni od miejscowych, którzy obawiają się jego. Bohater, z misją czynienia miłosierdzia na ziemi musi zrezygnować z ludzkiej miłości do Vity, zaręczonej z oficerem służby celnej. W czasie próby charakteru, Obcy jest pierwszym i w zasadzie jedynym człowiekiem, który od

razu rusza na pomoc załodze tonącego jachtu. Vita po chwili także skacze do szalupy ratunkowej z intencją niesienia pomocy, lecz oboje ratownicy giną w odmętach.

V. d'Indy ukazuje w tym dramacie swój wariant *Liebestod*, w której oboje kochankowie nie są oderwani od świata, jak w wagnerowskich archetypicznych wersjach i wielu późniejszych⁸. Podobnie jak w *Fervaalu*, religijny rezonans idei chrześcijańskiego poświęcenia i miłosierdzia, wzmacnia odwołanie do tematów gregoriańskich. W tym dramacie kompozytor posłużył się melodią *Ubi caritas et amor*. Melodia ta przewija się w zasadzie przez cały utwór, do końca. Dzieło, mimo niezwykle dramatycznych scen, nie stanowi jakiegoś szczególnego wkładu w rozwój francuskiej opery.

The image shows a musical score for the opera *L'Etranger*. It consists of two systems. The first system shows the vocal line (bass clef) and piano accompaniment (grand staff). The vocal line has the lyrics "Enfant conser - ve cette". The piano accompaniment is in a grand staff with treble and bass clefs. The second system continues the vocal line with the lyrics "pier - re, en souve-". The piano accompaniment continues with a melodic line in the right hand and a bass line in the left hand. There are markings for "lent et solennel" and "pp" (pianissimo) in the piano part.

Przykł. 2 *L'Etranger*. Temat *Ubi caritas* w najwyższym głosie akompaniamentu.

V. d'Indy, co interesujące, niekiedy dokładnie określa aparat wykonawczy swoich dzieł scenicznych. Na drukowanych partyturach wyszczególnia ilościowo obsadę poszczególnych instrumentów, w *L'Etranger* nawet określa wiek głównych wykonawców: L'Etranger (baryton) 42 lata, Vita (sopran) 20 lat, celnik André (tenor) 23 lata oraz matka Vity (mezzosopran) 55 lat. Stosuje w nich 15 rodzajów tempa muzycznego: od 44 do 252 MM (*Fervaal*), od 54 do 252 MM (*L'Etranger*).

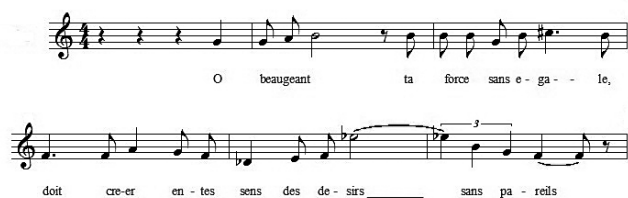
Le chant de la Cloche, wspomniana nagrodzona legenda dramatyczna, to z kolei udratyzowana wersja *Das Lied von der Glocke* Friedricha Schillera. Akcja umiejscowiona w nieokreślonej starej miejscowości w północnej Szwajcja-

⁸ Por. S. Huebner, „*Le Hollandais fântome*”: *Ideology and Dramaturgy in L'Etranger*, w: *Vincent d'Indy et son temps*, red. M. Schwartz, Sprimont 2006, s. 273.

rii, w siedmiu obrazach przedstawia kolejne etapy życia ludzkiego od chrztu (*le Baptême*) przez śmierć aż do zwycięstwa (*Triomphe*). W utworze tym kompozytor użył dulcitonu (typofonu). Ten oryginalny, rzadko stosowany instrument z pięciooktawową klawiaturą wydawał dźwięk podobny do celesty skonstruowanej kilka lat później przez Mustela (ojca lub syna), miał jednak dźwięk mniej nośny⁹. Kompozytor wykorzystał w zakończeniu pełny łaciński tekst i melodię gregoriańskiej antyfony *In paradisum deducant te angeli* jako motywu ostatecznego zwycięstwa, triumfu nad śmiercią.

Trzyaktowy dramat religijny z prologiem *Legenda o św. Krzysztofie* miał swą premierę 9 czerwca 1920 r. i prawdopodobnie było to jedyne jego wykonanie. Warstwa muzyczna utworu w dużym stopniu opiera się także na motywach chorału gregoriańskiego (*Vexilla regis*, *Haec dies*, *Qui vult venire* i innych, m.in. z oficjum o męczenniku). Tekst dramatu napisał sam kompozytor według *Złotej Legendy* J. de Voragine (op. 67, 1908-1915 r.). Ponadto, V. d'Indy wykorzystał też pierwsze zdanie liturgicznego tekstu *Chwała na wysokości Bogu* we francuskiej wersji językowej. W końcowej scenie zespół wokalny dzieli się na dwa chóry: chór niebieski wykonuje doksologię, chór ziemski zanosi prośbę *Święty Krzysztofie, módl się za nami*.

Niesłusznie zarzucano kompozytorowi w tym dramacie uległość stylowi R. Wagnera. Owszem, kompozytor czerpie dużo z muzyki wielkiego Niemca, niemniej utwór bez wątpienia należy do francuskiego obszaru twórczości, stanowiąc kwintesencję jego dorobku kompozytorskiego. Dzieło to, bardziej złożone niż *L'Étranger* i *Fervaal*, świadczące o oryginalności kompozytora, stawiało wówczas dość wysokie wymagania wykonawcom w zakresie techniki wokalne, o czym świadczy poniższy fragment:



Przykl. 3 *Legenda o św. Krzysztofie*. Stopień skomplikowania linii melodycznej w zakresie interwaliki.

Predylekcję kompozytora do czerpania z chorału gregoriańskiego zdają się zdradzać nawet fortepianowa *Petite chanson grégorienne* na cztery ręce, op. 60 (1904 r.) oraz tryptyk symfoniczny *Jour d'Été dans la Montagne* op. 61 (1905 r.).

⁹ Por. J. Blades, *Percussion instruments and their history*, London 1970, s. 311.

Drugi utwór, typowo świecki, wykazuje podobieństwa do *Symfonii Alpejskiej* Richarda Straussa. Przykładowo, w obu dziełach zarówno wschód, jak i zachód słońca odwzorowane są tymi samymi motywami muzycznymi¹⁰. M.-D. Calvocoressi doszukał się nawet w tym dziele melodii *Assumpta est Maria* – antyfony z nieszporów na Wniebowzięcie¹¹. Niestety, pomimo starań nie udało się autorowi niniejszego artykułu odnaleźć tego tematu w partyturze i potwierdzić tę informację. Natomiast, w III części (*Soir*) pojawia się temat *Virgo prudentissima*, antyfony magnifikatowej z tegoż oficjum:



Przykl. 4 *Jour d'Été dans la Montagne*. Motyw *Virgo prudentissima*.

Interesującym utworem inspirowanym chorałem gregoriańskim są *Vêpres du commun des martyrs* na organy, op. 51 (1899 r.). Jest to zbiór 8 antyfon nieszpornych z oficjum wspólnego o męczenniku zadedykowany przyjacielowi, A. Guilmantowi. Antyfony te (*Qui me confessus fuerit*, *Qui sequitur me*, *Qui mihi ministrat*, *Si quis mihi ministraverit*, *Volo Pater*, *Iste sanctus*, *Qui vult venire* oraz *Qui odit animam*) zostały opracowane polifonicznie w formie przygrywek chorałowych. Później motywy gregoriańskie z tego oficjum zostały zastosowane przez V. d'Indy także w *Legendzie o św. Krzysztofie*.

Do pozaliturgicznych utworów należy kantata *Św. Magdalena* na sopran, chór żeński, fortepian i fisharmonię (op. 23, 1885 r.) stanowiąca większą formę muzyczną o treści religijnej. Jej fragmenty były publikowane także jako oddzielne utwory (np. partia chorałna *O Salutaris*). Mniejszą formą pozaliturgiczną jest natomiast *Les noces d'or du sacerdoce*, motet na głos i fisharmonię, op. 46 (1898 r.) przeznaczony na okoliczność złotego jubileuszu kapłaństwa.

W obszarze muzyki liturgicznej V. d'Indy skomponował szereg drobnych utworów utrzymanych na ogół w stylu cecylikańskim. Jednym z nich jest *Deus Israel coniungat vos*. To dwuczęściowy imitacyjny motet op. 41 (1896 r.) na 4-głosowy (I cz.) i 6-głosowy (II cz.) chór mieszany *a cappella*. Motyw początkowy wykorzystuje typiczną gregoriańską formułę intonacyjną I modus, rozpoczynającą szereg antyfon, m.in. *Ave Maria*, *Canite tuba*, *Traditor autem*:

¹⁰ Por. R. Tuttle, *Vincent d'Indy Orchestral Works*, volume 1, Iceland Symphony Orchestra, dyr. Rumon Gamba, Chandos 10464 [booklet].

¹¹ Por. M.-D. Calvocoressi, *The dramatic works of Vincent d'Indy*, *The Musical Times* 1 (August 1921), s. 542.



Przykł. 5 *Deus Israel coniungat vos.*

Formuła intonacyjna modus RE autentycznego modyfikowana apherezą.

Ponadto, do tej grupy utworów zaliczyć należy: *Cantate Domino*, motet na trzy głosy, chór i organy, op. 22 (1885 r.); *Sancta Maria, succure miseris*, motet na dwa równe głosy i organy, op. 49 (1898 r.); *Pentecosten*, 24 popularne śpiewy gregoriańskie na głos i organy, op. 75 (1919 r.); *Ave Regina coelorum*, motet na czterogłosowy chór mieszany, op. 79 (1922 r.); *Deux motets en l'honneur de la canonisation de Saint Jean Eudes* na cztery głosy, op. 83 (1925 r.) oraz *O Domina mea*, motet na dwa głosy równe i organy, op. 88 (1926 r.). W dorobku kompozytora figurują ponadto pieśni na Boże Narodzenie (2 dawne kolędy *O Divin Enfançon*, *Le Démon assurément*; 4 dawne kolędy *O Createur, ferez-vous point paraître*, *Noël pour l'Amour de Marie*, *Voici la Nouvelle*, *Allons Bergers* na chór jednogłosowy z towarzyszeniem fortepianu lub organów).

Co symptomatyczne, mimo wyraźnego zainteresowania muzyką religijną, V. d'Indy nie skomponował żadnej mszy – gatunku najbardziej osadzonego w nurcie twórczości sakralnej. Prawdopodobnie nie widział możliwości wykonania takiej kompozycji w realnej perspektywie czasowej, co nie pomniejsza jego osoby jako twórcy muzyki religijnej ani tym bardziej jego religijności. Kompozytor często mawiał: „Bez wiary nie ma sztuki”. Ta myśl dobrze charakteryzuje filozofię i twórczość V. d'Indy. Piękno tej muzyki w rażący sposób pozostaje dziś w cieniu ze względu na polityczno-religijne przekonania kompozytora oraz jego poglądy na muzykę sprzeciwiające się szybkim, wręcz rewolucyjnym zmianom, jakie wówczas następowały w estetyce sztuki. I choć ostatecznie stał się ofiarą własnego konserwatyizmu, to pozostał wierny swej idei artystycznej aż do śmierci.

Wydaje się jednak, że kompozytor nie został zapomniany. Świadczy o tym fakt, że nazwiskiem d'Indy nazwano asteroidę 11530 (1992 CP2), odkrytą w 1992 r. przez belgijskiego astronoma Erica Waltera Elsta.

GREGORIAN ELEMENTS IN THE WORK OF VINCENT D'INDY

Summary

The article, written on the occasion of the 160th birthday and the 80th anniversary of death of Vincent d'Indy, a little known French composer (1851-1931), contains a short biography and a discussion of his religious works. V. d'Indy did not compose many works – the list comprises just over a hundred pieces, from which around one fifth are religious compositions, including liturgical ones.

V. d'Indy often used Gregorian chant melodies in his compositions, including those written for the stage (e.g. *Fervaal*, *L'Etranger*). The most conspicuous example here is the drama *La légende de Saint Christophe* which abounds in Gregorian motifs.

The beauty of V. d'Indy's music is in the background today because of his political and religious convictions as well as his esthetic views. And even though he ultimately fell victim to his own conservatism, he remained faithful to his artistic ideas until death.

Keywords: Vincent d'Indy, Gregorian chant

Nota o Autorze: **prof. UKSW dr hab. Czesław Grajewski** (ur. 1960) studiował muzykologię pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Jerzego Pikulika w Akademii Teologii Katolickiej (1981-1986). Doktoryzował się w 1995, habilitację uzyskał w 2005 r. na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Od 2001 r. jest związany z UKSW, pełniąc funkcje kierownika Katedry Źródeł i Analiz Muzyki Dawnej (od 2006) i kierownika Specjalności Muzykologia Kościelna (od 2007). Od 2008 r. 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 źródłoznawczych polskich antyfonarzy średniowiecznych, tonariuszy europejskich i wybranych kwestii współczesnej polskiej muzyki kościelnej.

Słowa kluczowe: Vincent d'Indy, chorał gregoriański

MARCIN TADEUSZ ŁUKASZEWSKI
UKSW, Warszawa

DZIAŁALNOŚĆ KOMPOZYTORSKA, NAUKOWA I PEDAGOGICZNA ALICJI GRONAU W ŚWIETLE BIOGRAFII KOMPOZYTORKI

1. WPROWADZENIE

„Oto artyści pełnowartościowi, którzy są kobietami”¹ – głosiło motto wystawy „Polskie kompozytorki 1816-1939”, zorganizowanej w 2003 r. w Katowicach. W XIX w. fach kompozytora-profesjonalisty przysługiwał niemal wyłącznie mężczyznom. Nieliczne niewiasty zdołały wyjść poza amatorską działalność muzyczną, zyskując europejską sławę. W XX w. kobiety stopniowo zaczęły prowadzić różnorodne formy działalności, w tym także twórczej. Patronką polskich kompozytorek XX w. pozostaje Grażyna Bacewicz (1909-1969). Osiągnęła ona w kompozycji poziom światowy i zaliczana jest do czołówki polskich twórców XX w., obok m.in. Karola Szymanowskiego, Witolda Lutosławskiego i Krzysztofa Pendereckiego. Działające w XX wieku, zwłaszcza w jego drugiej połowie, polskie kompozytorki osiągnęły równie wysoki poziom, zdobywając nagrody w konkursach, przechodząc przez poszczególne stopnie kariery akademickiej, ze stanowiskami dziekana i rektora włącznie. Większość z nich ukończyła nie tylko kompozycję, ale także inny kierunek, niekiedy pozamuzyczny, studiując lub doszkalając się często za granicą. Niektóre polskie kompozytorki prowadzą klasę kompozycji w polskich uczelniach muzycznych.

Do kompozytorek, które oprócz sukcesów na polu własnej działalności twórczej odegrały istotną rolę w rozwoju polskiej muzyki XX wieku, należą m.in.: Grażyna Krzanowska, Bernadetta Matuszczak, Krystyna Moszumańska-Nazar, Marta Ptaszyńska, Grażyna Pstrokońska-Nawratil, Elżbieta Sikora i Lidia Zielińska.

¹ Autorem cytowanych słów jest Karol Stromenger (1931); cyt. za: M. Dziadek, L.M. Moll, *Oto artyści pełnowartościowi, którzy są kobietami... Polskie kompozytorki 1816-1939*, katalog wystawy, Górnośląskie Centrum Kultury, Katowice 5-20.11.2003, s. 3.

ska. Obecnie działa w Polsce ponad 120 kompozytorek. Do najciekawszych należy także Alicja Gronau, doktor habilitowany sztuki muzycznej w zakresie kompozycji, pracownik naukowy i dydaktyczny Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina w Warszawie. Jej zróżnicowanej działalności zawodowej – twórczej, naukowej, pedagogicznej i organizatorskiej jest poświęcony niniejszy artykuł. Bogata i różnorodna twórczość kompozytorska, w niniejszym artykule potraktowana szkicowo, będzie przedmiotem odrębnego omówienia.

2. DZIEJE ŻYCIA I PRZEBIEG DZIAŁALNOŚCI ZAWODOWEJ ALICJI GRONAU

Alicja Gronau (po mężu Osińska)², urodziła się 07.12.1957 w Warszawie³. W jej rodzinie tradycje artystyczne kultywowano amatorsko. Ojciec kompozytorki, Ładysław Gronau (ur. 25.09.1922), pochodzi z Poznania. Tam ukończył Sekcję Radiową na Wydziale Elektrotechniki Szkoły Inżynierskiej (dyplom w 1949). Następnie podjął studia na Wydziale Łączności Politechniki Warszawskiej (dyplom w 1952). W 1975 r. uzyskał stopień doktora w Instytucie Elektrotechniki w Warszawie-Międzyzlesiu. Z zawodu był inżynierem, w młodości amatorsko grywał na akordeonie. Był to pierwszy instrument, którym przyszła kompozytorka zainteresowała się jako dziecko, obserwując grę ojca. Matka Alicji, Stanisława Gronau z domu Kaszubska (ur. 19.12.1925 w Żółkwi, zm. 24.09.2003 w Warszawie), była nauczycielką języka polskiego w III Liceum Ogólnokształcącym im. gen. J. Sowińskiego w Warszawie. Odbiła studia polonistyczne w Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu. Amatorsko zajmowała się śpiewem (dysponowała pięknym głosem), a w późniejszych latach prowadziła w niewielkim zakresie działalność literacką. Stanisława i Ładysław Gronau mieli troje dzieci. Najstarsza, Danuta (ur. 04.05.1951 w Warszawie), po studiach polonistycznych została redaktorem PWN, obecnie jego wyodrębnionej części – wydawnictw prawniczych Lexis Nexis; Tomasz (ur. 05.06.1953) po studiach w Uniwersytecie Warszawskim (geodezja i kartografia) pracował jako redaktor techniczny w wydawnictwie „Prószyński i S-ka”, a obecnie prowadzi działalność we własnej firmie.

² Artystka podpisuje się imieniem i nazwiskiem rodzowym Alicja Gronau jako kompozytorka, natomiast podwójnym nazwiskiem Alicja Gronau-Osińska jako autorka publikacji naukowych. W niniejszym artykule używam w podobny sposób wzmiankowanych pisowni jej nazwiska.

³ Informacje biograficzne o A. Gronau opieram na wywiadzie przeprowadzonym z kompozytorką oraz na materiałach otrzymanych od niej, za co w tym miejscu składam jej podziękowania. Por. także: M.T. Łukaszewski, *Gronau (właśc. Gronau-Osińska), Alicja Dorota*, w: *Almanach Kompozytorów Akademii Muzycznej im. F. Chopina*, tom I, red. A. Gronau-Osińska, AMFC, Warszawa 2004, s. 157-160; katalog kompozycji oprac. A. Gronau-Osińska, w: tamże, s. 161-170; J. Osińska, M. Ueno, *Gronau-Osińska Alicja*, w: *Kompozytorzy polscy 1918-2000*, red. M. Podhajski, tom II *Biogramy*, AMFC, AMiSM, Gdańsk-Warszawa 2005, s. 282-283; tekst uzupełniony i autoryzowany przez kompozytorkę, 14.08.2011; hasło biograficzne A. Gronau na stronie internetowej Polskiego Centrum Informacji Muzycznej, <www.polmic.pl>, (data dostępu: 20.10.2011).

Z trojga rodzeństwa Gronau tylko Alicja podjęła regularną naukę muzyki. Wiązało się to, jak wspomina, z faktem zakupu przez rodziców pianina:

„W 1954 roku rodzice dostali mieszkanie komunalne i wtedy właśnie nabyli pianino marki Legnica. No i tak się złożyło, że ani moja starsza siostra nie grała na nim, ani brat nie grał, więc ja... po prostu nie miałam wyboru! Ponoć ktoś w przedszkolu powiedział, że ja dobrze słyszę, że mam zdolności muzyczne, więc rodzice wysłali mnie do szkoły muzycznej”⁴.

Zdolności muzyczne Alicji dostrzeżone zostały przez wychowawców w przedszkolu, którzy zasugerowali rodzicom skierowanie jej do szkoły muzycznej. W 1964 r. A. Gronau rozpoczęła naukę gry na fortepianie w Państwowej Szkole Muzycznej I st. nr 4 im. K. Kurpińskiego, w klasie J. Ryczywolskiej. W tym okresie odnosiła pierwsze, drobne sukcesy, występując w duetach na cztery ręce (m.in. w Klubie Oficerskim przy Alejach Niepodległości). Nie rokowała jednak nadziei, jak sama wspomina, na zostanie pianistką, a jedną z przyczyn była mała ręka oraz niezbyt zadowalające wyniki egzaminów. Z tego powodu nauczycielka fortepianu zaproponowała jej wybór rytmiki jako przedmiotu głównego w szkole muzycznej II stopnia.

W 1971 r. A. Gronau rozpoczęła naukę w Państwowej Szkole Muzycznej II st. nr 2 im. F. Chopina. Kompozytorka wspomina ten fakt w następujący sposób:

„Tak więc w szkole muzycznej II stopnia na Bednarskiej trafiłam na rytmikę. I to był niesamowity zbieg okoliczności, gdyż spotkałam tam trzech najlepszych nauczycieli, których miałam na tym etapie. Pierwszym z nich była Barbara Tur-ska, która uczyła rytmiki. Genialny pedagog! [...]. Kontakt z Barbarą Turską w znacznym stopniu zaważył na moim rozwoju, bo rytmika jest dziedziną twórczą, a jej częścią jest improwizacja”.

Alicja Gronau uczęszczała także na zajęcia improwizacji fortepianowej, początkowo do klasy Barbary Kądziałko, a następnie do Szabolcsa Esztényi'ego. Dzięki niemu improwizacja stała się jej ulubionym zajęciem, które później zaważyło na wyborze drogi twórczej. Motorem działania okazał się tu wspomniany Węgier, zamieszkały od czasów studiów w Polsce, kompozytor, pianista i pedagog, przede wszystkim jednak improwizator i nauczyciel improwizacji fortepianowej w szkolnictwie średnim i wyższym⁵. Kontakt z Esztényi'm rozbudził w przyszłej kompozytorce kreatywność i możliwości twórcze:

⁴ Wszystkie cytowane w tekście wypowiedzi A. Gronau pochodzą z niepublikowanej dotychczas rozmowy autora artykułu z kompozytorką, przeprowadzonej w Warszawie dnia 20.06.2005.

⁵ Por. K. Borys, *Improwizacja fortepianowa Szabolcsa Esztényi'ego. Metoda nauczania*, wyd. II poprawione, UMFC, Warszawa 2009. Była to praca magisterska, napisana przez absolwentkę AMFC pod kierunkiem A. Gronau-Osińskiej, w specjalności rytmika, a następnie opublikowana.

„To było niesamowite! Natychmiast wybuchły moje ukryte gdzieś zdolności; sama nie podejrzewałam, że je mam! [...]. Bardzo nam się dobrze współpracowało. Był to świat niesamowity! Jeżeli się czegoś nauczyłam o prawidłach, jak on to mówi, «mowy muzycznej», to właśnie dzięki niemu”.

Wpływ zajęć z węgierskim pedagogiem przerodził się m.in. w trwające do dziś zainteresowanie Alicji improwizacją w stylu J.S. Bacha, którą nadal uprawia, ucząc od 1985 r. kontrpunktu w warszawskiej Akademii Muzycznej im. F. Chopina (obecnie Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina). Zainteresowanie improwizacją i rytmiką zaowocowało wiele lat później szeregiem kompozycji multimedialnych o takich właśnie cechach. Równocześnie A. Gronau kontynuowała w szkole średniej naukę gry na fortepianie w klasie Jaśminy Strzeleckiej. Wielkim przeżyciem było wykonanie w pierwszej klasie *Koncertu D-dur* J. Haydna. Z opracowywanego w czasach szkolnych repertuaru, A. Gronau zapamiętała przede wszystkim preludia i fugi J.S. Bacha, którego muzykę darzyła szczególną atencją, *Pieśni bez słów* F. Mendelssohna-Bartholdy'ego i mazurki F. Chopina. Jednakże, jak sama zaznacza, mimo postępów nie osiągnęła w grze na tyle wysokiego poziomu, by fortepian stał się jej ulubionym instrumentem.

Zainteresowanie wykonawstwem towarzyszyło A. Gronau przez cały okres nauki w średniej szkole muzycznej. Była wówczas członkiem młodzieżowego zespołu „Ignis” w parafii pw. św. Andrzeja Boboli, w którym początkowo była chórzystką, solistką, następnie organistką, a z czasem przejęła funkcję dyrygenta. Właśnie w „Ignis” w 1974 r. poznała swojego przyszłego męża, Witolda Osińskiego (ur. 22.08.1958 w Warszawie), który był jednym z założycieli tego zespołu i gitarzystą. Wkrótce podjął on naukę w PSM II st. nr 2 w klasie perkusji, studiując równoległe matematykę w Uniwersytecie Warszawskim. Po uzyskaniu dyplomu w PSM oraz magisterium w UW rozpoczął studia w AMFC na Wydziale Reżyserii Dźwięku, a po ich zakończeniu podjął pracę dydaktyczną na tym wydziale. W 1996 r. został adiunktem, a w 2003 r. profesorem AMFC. Od 2000 r. pełnił funkcję prodziekana, zaś od 2005 r. dziekana Wydziału Reżyserii Dźwięku. Ślub odbył się w 1985 roku. Alicja i Witold Osińscy mają troje dzieci: Joannę (ur. 1985), Lecha (ur. 1989) i Agnieszkę (ur. 1993).

Współpracę z zespołem „Ignis” Alicja Gronau wspomina z sentymentem jako ważne doświadczenie w rozwoju swojej kreatywności. Dyrygowania nauczyła się wówczas sama, co już na studiach objawiło się łatwością w prowadzeniu zespołu w ramach przedmiotu „dyrygowanie”. Wówczas kompozytorka miała zajęcia z M. Niesiołowskim, który zaproponował jej poprowadzenie próby z orkiestrą Akademii Muzycznej z uwerturą do *Wesela Figara* W.A. Mozarta.

Z czasów szkolnych pochodzi zainteresowanie Alicji kompozycją i pierwsze próby jej aktywności twórczej – drobne utwory na fortepian, pieśni i piosenki, które nie zachowały się w archiwum kompozytorki. Pisanie tych miniatur wiąza-

ło się z programem szkolnym, który przewidywał, w ramach improwizacji fortepianowej dla rytmiczek, podejmowanie tego rodzaju prób. A. Gronau wspomina:

„Wydaje mi się, że improwizacja po prostu stanowiła bodziec, dzięki któremu uświadomiłam sobie, że posiadam możliwości twórcze. Ale tak naprawdę po ukończeniu średniej szkoły muzycznej jeszcze tego nie wiedziałam”.

W 1977 r., po ukończeniu PSM II st., A. Gronau rozpoczęła studia w Akademii Muzycznej im. F. Chopina (wtedy jeszcze PWSM). Wybór kierunku padł na teorię muzyki. Mimo doświadczeń kompozytorskich na koncie, nie myślała jeszcze o podjęciu studiów w tym zakresie. Jej zainteresowania koncentrowały się głównie na rytmice. Będąc uczennicą szkoły średniej, współpracowała z prowadzonym przez B. Turską Eksperymentalnym Warsztatem Rytmiki działającym przy Instytucie Pedagogiki Muzycznej AMFC. Turska współpracowała wówczas z Esztényi'm, a grono członków EWR tworzyły uczennice rytmiki z warszawskich szkół muzycznych: PLM im. K. Szymanowskiego na warszawskim Żoliborzu („Kraśnińskiego”) oraz PSM II st. im. F. Chopina („Bednarska”). W ówczesnej PWSM nie było jeszcze sekcji rytmiki, dlatego A. Gronau nie mogła podjąć studiów w tym zakresie. Wybór sekcji teorii muzyki zasugerowali jej B. Turska i Sz. Esztényi. Nie bez znaczenia był fakt szczególnej łatwości, z jaką radziła sobie Gronau w zakresie takich przedmiotów teoretycznych, jak harmonia, formy muzyczne czy kształcenie słuchu. Studia teoretyczne były ważnym wstępem do podjęcia drugiego kierunku – kompozycji.

Równoległe ze studiowaniem teorii muzyki, A. Gronau rozwijała zainteresowania rytmiką i improwizacją, nadal współpracując z B. Turską i Sz. Esztényi'm. Zainteresowania te miały wpływ na wybór tematu pracy magisterskiej poświęconej rytmice: *Rytm swobodny i jego realizacja w ekspresyjnym ruchu ciała*, napisanej pod kierunkiem prof. Witolda Rudzińskiego. O wyborze promotora A. Gronau dowiedziała się tuż po otrzymaniu indeksu! Wspomina to wydarzenie w następujący sposób:

„Po zdanych egzaminach i uroczystej immatrykulacji podczas inauguracji roku akademickiego, już w dziekanacie Wydziału I, Profesor Witold Rudziński, którego znałam z kursów przygotowawczych, w trakcie rozmowy ze świeżo zaprzysiężonymi studentami zwrócił się do mnie: «A Pani będzie pisała pracę magisterską u mnie!». I tak to los mój został przesądzony, zanim dysertacji magisterskiej zdołałam poświęcić choć jedną chwilkę namysłu! Ponieważ jednak moje zainteresowania teoretyczne zawsze łączyłam z praktyką, jaką stanowiły twórcze działania, w tym wówczas szczególnie w metodzie rytmiki Emila Jaques-Dalcroze'a, w mojej pracy magisterskiej postanowiłam podjąć próbę połączenia obu dziedzin”.

Ciekawostką egzaminu magisterskiego była, wówczas bezprecedensowa, część praktyczna, obejmująca pokaz muzyczno-ruchowy, przygotowany przez

A. Gronau i B. Turską, a zaprezentowany przez rytmiczki. Rozprawa Gronau była pierwszą tego typu pracą na Wydziale I AMFC. Rok później obroniła pracę magisterską A. Dubiel⁶, która podjęła podobną tematykę i w zbliżony sposób został przeprowadzony jej egzamin magisterski. Swoistym echem tematyki podjętej w pracy magisterskiej A. Gronau stał się jej tekst teoretyczny i utwór napisany na jubileusz 90. urodzin W. Rudzińskiego⁷.

Zainteresowania rytmiką owocowały wielokrotnie, już po ukończeniu studiów, udziałem Alicji w kongresach naukowych poświęconych temu zagadnieniu. W 1980 r. Gronau brała udział, jako uczestniczka i współautorka komentarza do pokazu muzyczno-ruchowego, w XIV Kongresie International Society for Music Education (ISME) w Pałacu Kultury i Nauki w Warszawie, a w 1984 r. uczestniczyła w wyjeździe Eksperymentalnego Warsztatu Rytmiki do Budapesztu (Akademia Muzyczna), Pécs i Komló na Węgrzech. Rok później kompozytorka brała udział w sympozjum artystyczno-pedagogicznym *Kreatywność w kształceniu muzycznym*⁸, które zorganizowane zostało przez sekcję rytmiki, działającą wówczas przy Instytucie Pedagogiki Muzycznej AMFC. W kongresie udział wzięli zaproszeni wykładowcy z Instytutu E. Jaques-Dalcroze'a w Genewie. W 1991 r. Gronau uczestniczyła w dwóch kursach rytmiki: w styczniu w Instytucie E. Jaques-Dalcroze'a w Genewie, a w lipcu w Zakopanem, na kursie prowadzonym przez pracowników tego instytutu. Tematykę kształcenia zintegrowanego i kreatywnego prezentowała na kilkunastu konferencjach naukowych oraz w publikacjach⁹. Na pytanie, czy rytmika przydała się w działalności twórczej, kompozytorka odpowiada:

„Zdecydowanie mi się przydała. Trudno powiedzieć, w czym konkretnie, ale myślę, że właśnie w umiejętności dokonywania twórczych poszukiwań, bardzo wieloaspektowych, bo w tym tkwi sedno rytmiki, że ona pobudza do twórczości nie tylko w jednej dziedzinie”.

Alicja Gronau wspomina współpracę z EWR i z B. Turską oraz udział w kursach dla rytmiczek jako ważne doświadczenia, które później procentowały w jej pracy kompozytorskiej. Na studiach bez problemu zaliczała kolejne przedmioty:

⁶ A. Dubiel, *Próba analizy podstawowych pojęć z techniki ruchu wyrazistego dla potrzeb metody Rytmiki*, praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. W. Rudzińskiego, AMFC, Warszawa 1983.

⁷ A. Gronau-Osińska, *Ekspresyjny rytm swobodny. Minimedialny happening chwilowy*, w: *Muzyka sztuką przezwyciężania czasu. Witoldowi Rudzińskiemu w dziewięćdziesiąte urodziny*, red. M. Demka-Trębacz, AMFC, Warszawa 2003, s. 209-226.

⁸ Sympozjum artystyczno-pedagogiczne *Kreatywność w kształceniu muzycznym*, Instytut Pedagogiki Muzycznej, AMFC, Warszawa, 12-14.12.1985.

⁹ Por. B. Turska, A. Gronau, *Podstawy metody rytmiki. Wybrane zagadnienia oraz doświadczenia*, AMFC, Warszawa 1992; A. Gronau-Osińska, *Rytmika w Akademii Muzycznej im. F. Chopina w Warszawie*, Tom I Lata 1974-1988, AMFC, Warszawa, 2004.

ćwiczenia z harmonii u Krzysztofa Heeringa, harmonię u Tadeusza Paciorkiewicza, współczesne techniki kompozytorskie u Zbigniewa Rudzińskiego oraz propedeutykę kompozycji u Stanisława Moryto. Podczas studiów teoretycznych zrodziła się myśl rozszerzenia studiów o drugi kierunek. Z. Rudziński zasugerował wówczas Alicji podjęcie studiów kompozytorskich, natomiast S. Moryto wskazał jej klasę prof. Mariana Borkowskiego.

Pierwsze próby kompozytorskie powstawały w ramach dwóch przedmiotów: współczesnych technik kompozytorskich (pisała głównie prace w technice dodekafonicznej, której później użyła w swobodnej postaci tylko raz w *Przenikaniu* na klarnet solo) oraz na zajęciach z propedeutyki kompozycji. Pod kierunkiem S. Moryto powstały wówczas *Algorytmy* na orkiestrę, które później przedstawiła na egzaminie wstępnym na kompozycję. Studia w tej dziedzinie rozpoczęła w 1981 r. w klasie M. Borkowskiego. Rozpoczynając je, A. Gronau miała już za sobą bagaż zróżnicowanych doświadczeń. Istotnego znaczenia nabrała wówczas zarówno rytmika, improwizacja, jak i wiedza zdobyta na studiach teoretycznych. Pierwszym utworem, który kompozytorka napisała pod opieką M. Borkowskiego, było wspomniane powyżej *Przenikanie* na klarnet solo (1981). Następnie powstały utwory przeznaczone na zróżnicowaną obsadę, m.in.: *Mironczarnie I* na sekstet wokalny a cappella (1982), *Gioco per voci e batteria* (1982), *Open* na klarnet, altówkę i róg (1983), *Flowing* na orkiestrę (1984), *I Kwartet smyczkowy* (1984), *Versionsi* na 24 wykonawców (1984), wykorzystujące zróżnicowane techniki kompozytorskie.

Wkrótce nadeszły pierwsze wykonania uwieńczone sukcesami: prezentacje podczas dorocznych koncertów kompozytorskich klasy M. Borkowskiego, na których miały miejsce prawykonania utworów solowych i kameralnych. *Versionsi* zostały zaprezentowane na III Międzynarodowym Forum Nowej Muzyki w Warszawie (1985), *Open* – na II Laboratorium Współczesnej Muzyki Kameralnej w Starejwsi (1986), *Mironczarnie* na Warszawskich Dniach Muzyki w Filharmonii Narodowej (1983), *Gioco* podczas Zamojskich Dni Muzyki (1985), zaś *Kwartet smyczkowy* na Koncercie Koła Młodych Związku Kompozytorów Polskich w ramach festiwalu „Warszawska Jesień” (1986). Pracą dyplomową młodej kompozytorki była, nie wykonywana do tej pory, kantata *Hiob* na chóry i orkiestrę (1986). Zajęcia z M. Borkowskim¹⁰ A. Gronau wspomina w następujący sposób:

„Jest człowiekiem niesamowitym, ponieważ wszystkie działania twórcze odbywają się u niego w taki sposób, który jest w moich oczach sposobem idealnym – mianowicie poprzez rozmowy. Owszem, mówi się o konkretnych rzeczach związanych z partyturą i z konkretnymi nutami czy z zapisem, z technologicznymi sprawami, ale znakomita większość rozmów nie dotyczyła spraw czysto warsztatowych, tylko ideowych”.

¹⁰ Por. A. Gronau-Osińska, *Działalność pedagogiczna Mariana Borkowskiego*, Musica Sacra Nova (2008)2, s. 111-175.

Alicja Gronau uzupełniała wiedzę podczas licznych kursów mistrzowskich, takich jak: Wakacyjne Kursy dla Młodych Kompozytorów, organizowane przez Polskie Towarzystwo Muzyki Współczesnej (1982-1988), na które jeździła rokrocznie od pierwszego roku studiów. Kursy te były dla niej ważne ze względu na możliwość poznania wybitnych kompozytorów i wykonawców z kraju i zza granicy, a także spotkania ze studentami kompozycji z innych ośrodków. Podczas tych kursów A. Gronau pracowała pod kierunkiem takich osobowości, jak: Andrzej Dobrowolski, Henryk Mikołaj Górecki, Zygmunt Krauze, Witold Lutosławski i Bogusław Schaeffer, zaś z zagranicznych: Klaus Huber, Michael Nyman, Paul Patterson, Frederick Rzewski, Makoto Shinohara i Iannis Xenakis.

Pierwszy sukces kompozytorka odniosła rok po ukończeniu studiów, zdobywając w 1987 r. wyróżnienie na Konkursie Młodych Kompozytorów ZKP w Warszawie za *Pentarchię* na orkiestrę kameralną. Dzieło to w tym samym roku zostało dwukrotnie wykonane we Włocławku i w Warszawie podczas V Międzynarodowego Forum Muzyki Współczesnej.

Działalność pedagogiczną Alicja Gronau-Osińska rozpoczęła po ukończeniu studiów teoretycznych w 1983 r., kontynuując równocześnie studia kompozycji. Wykładała wówczas w AMFC następujące przedmioty: analiza muzyczno-ruchowa dzieła muzycznego, ćwiczenia z harmonii i kontrapunkt. Po uzyskaniu dyplomu z kompozycji w 1987 r. została zatrudniona na stanowisku asystenta, a w 1990 r. na stanowisku starszego asystenta. Początkowo była zatrudniona w sekcji rytmiki przy Instytucie Pedagogiki Muzycznej, a następnie, po przeniesieniu sekcji, na Wydziale Wychowania Muzycznego (obecnie Wydział Dyrygentury Chóralnej, Edukacji Muzycznej, Muzyki Kościelnej, Rytmiki i Tańca). W 1997 r. przeprowadziła przewód doktorski i uzyskała kwalifikacje I stopnia w dziedzinie kompozycji, a w 2000 r. została zatrudniona na stanowisku adiunkta na Wydziale Kompozycji, Dyrygentury i Teorii Muzyki. W 2007 r. uzyskała w macierzystej uczelni stopień doktora habilitowanego sztuki muzycznej w zakresie kompozycji na podstawie partytury utworu *Poemat-Requiem* oraz pracy naukowej *Poemat-Requiem. Forma znacząca*¹¹. W AMFC i UMFC była do roku 2011 promotorem 17 prac magisterskich i licencjackich.

Działalność pedagogiczna A. Gronau obejmuje także współpracę z innymi uczelniami. Są to uniwersytety warszawski i zielonogórski, a także Iasi University of Arts (Rumunia), International Music Theater Institut w Monachium, Departamento de Musica, Facultad de Artes – Universidad de Chile w Santiago de Chile, Instituto de Música – Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile), w których była gościnnym wykładowcą.

¹¹ A. Gronau-Osińska, *Poemat-Requiem. Forma znacząca*, AMFC, Warszawa 2007.

W działalności naukowej A. Gronau-Osińska koncentruje się na problemach warsztatu kompozytorskiego¹², w tym także własnego, zagadnieniach rytmiki, improwizacji, teorii rytmu muzycznego, grafiki muzycznej oraz warsztatu twórczego innych kompozytorów (między innymi: M. Borkowskiego, J. Christou, P. Perkowskiego, W. Rudzińskiego i K. Sikorskiego). W dorobku poświęconym rytmice ma dwie publikacje książkowe¹³ oraz dwa filmy (2000, 2008) prezentujące główne założenia pracy i badań nad rytmiką Barbary Turskiej. Jest redaktorem szeregu Zeszytów Naukowych UMFC.

Spośród prac naukowych A. Gronau-Osińskiej o innych kompozytorach zwraca uwagę refleksja nad twórczością kompozytora greckiego Jani Christou (1926-1970), którym zainteresowała się w okresie studiów kompozytorskich. Poszukując partytur z elementami notacji graficznej, spenetrowała zbiory Biblioteki ZKP. Wśród 80 utworów napisanych przez 49 kompozytorów jej uwagę zwróciła partytura *Enantiodromii* J. Christou, której poświęciła pracę magisterską, napisaną pod kierunkiem prof. M. Borkowskiego. Dwadzieścia lat później obszernie fragmenty tej pracy opublikowała w zeszycie naukowym *Teksty o muzyce współczesnej*¹⁴.

Zainteresowania A. Gronau teorią rytmu muzycznego zainspirowane zostały przez W. Rudzińskiego. Zaowocowały one publikacjami naukowymi oraz cyklem utworów przeznaczonych dla muzyków improwizujących. Podstawę tych utworów tworzy improwizacja muzyczno-ruchowa. Do tego nurtu należy kompozycja i praca pisemna zatytułowana *Ekspresyjny rytm swobodny. Minimedialny happening chwilowy*¹⁵, napisana i dedykowana prof. Witoldowi Rudzińskiemu

¹² M.in.: A. Gronau-Osińska, *Wielowarstwowość / multiwarstwowość / poliwarstwowość*, w: *I Sympozjum Kompozytorskie Akademii Muzycznej im. Fryderyka Chopina* (Zeszyty Naukowe 42), red. A. Gronau-Osińska, AMFC, Warszawa 1999, s. 22-24; też, *Idiom wokalnoinstrumentalny kantaty Afirmacje*, w: *Muzyka Chóralna. II Sympozjum Kompozytorskie Akademii Muzycznej im. Fryderyka Chopina*, red. A. Gronau-Osińska, AMFC, Warszawa 2001, s. 47-63; też, *Naprawdę „Ciało jako instrument”*, w: *Potencjał kompozycyjny utworów na instrumenty solowe. III Sympozjum Kompozytorskie Akademii Muzycznej im. Fryderyka Chopina*, red. A. Gronau-Osińska, AMFC, Warszawa 2003, s. 26-34; też, *Ekspresyjny rytm swobodny...*, s. 209-226; też, *Improwizacja jako element dzieła muzycznego. Muzyka kameralna kompozytorów AMFC (I). IV Sympozjum Kompozytorskie Akademii Muzycznej im. Fryderyka Chopina*, red. A. Gronau-Osińska, AMFC, Warszawa 2006, s. 28-43; też, *Uniwersalizm przekazu w indywidualnej formie*, *Musica Sacra Nova* (2007)1, s. 180-203; też, *Wpływ rozwiązań technologiczno-formalnych i estetycznych Iannis Xenakisa na moją twórczość*, w: *Dzieło muzyczne. Rezonans*, AM im. F. Nowowiejskiego, Bydgoszcz 2008, s. 261-276; też, *Integracja formy w Poemacie-Requiem na orkiestrę symfoniczną*, w: *Muzyka symfoniczna kompozytorów Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina*, UMFC, Warszawa 2009, s. 51-118; też, *The integration of Form in The Poem-Requiem for Symphony Orchestra*, *Revista Artes* (2010)9-10, Iasi (Rumunia), s. 257-311.

¹³ B. Turska, A. Gronau-Osińska, *Podstawy metody rytmiki...*; A. Gronau-Osińska, *Rytmika w Akademii Muzycznej...*

¹⁴ A. Gronau-Osińska, *Wybrane problemy techniki kompozytorskiej w Enantiodromii Jani Christou*, w: *Teksty o muzyce współczesnej* (Zeszyty Naukowe 59), red. M. Borkowski, A. Gronau-Osińska, AMFC, Warszawa 2004, s. 87-128.

¹⁵ A. Gronau-Osińska, *Ekspresyjny rytm swobodny...*, s. 209-226.

z okazji jubileuszu 90. urodzin. W omawianym tekście autorka przybliży podstawowe pojęcia, takie jak rytm muzyczny, elementarna jednostka rytmiczna, *arsis*, *thesis*, *iktus*, takt, rytm wyższego rzędu, za W. Rudzińskim przytacza dwanaście typów rytmu swobodnego, a w dalszej części artykułu omawia własną kompozycję, przedstawiając jej budowę formalną, główne założenia ideowe oraz – najistotniejszy w niej – element czasu i ruchu muzycznego z odniesieniem do teorii rytmu W. Rudzińskiego.

Alicja Gronau, obok twórczości kompozytorskiej, pracy naukowej i dydaktycznej, prowadzi także działalność organizacyjną. W pracy zawodowej jest odpowiedzialna, sumienna i dąży do wyznaczonych celów konsekwentnie, dlatego powierza się jej określone funkcje, jak np. sekretarza Katedry Teorii Muzyki za kadencji M. Borkowskiego oraz sekretarza Podyplomowych Studiów Teorii Muzyki i Podyplomowych Studiów Kompozycji, których – po uzyskaniu stopnia doktora habilitowanego (2007) – została kierownikiem. Sprawuje także funkcję kierownika Studiów Doktoranckich w UMFC. Na polecenie M. Borkowskiego, ówczesnego kierownika Katedry Kompozycji, A. Gronau zorganizowała przy tej Katedrze Pracownię Muzyki Polskiej XX i XXI wieku, której pierwszą, znaczącą pracą był *Almanach Kompozytorów Akademii Muzycznej im. F. Chopina*¹⁶. Alicja Gronau była również organizatorem i współorganizatorem szeregu sesji naukowych, sympozjów i koncertów kompozytorskich. Udziela się także w warszawskim oddziale Klubu Inteligencji Katolickiej, w którym od 2006 r. jest przewodniczącą Sekcji Emaus. Od 2008 r. jest członkiem Komisji Rewizyjnej PTMW, a od 2009 r. sekretarzem generalnym ZKP.

Za twórczość kompozytorską A. Gronau otrzymała liczne nagrody i wyróżnienia, w tym pierwsze nagrody na takich konkursach, jak: Konkurs Młodych Kompozytorów im. T. Bairda w Warszawie za *Okna* na 23 instrumenty smyczkowe (1992), Konkurs Kompozytorski „Muzyka ogrodowa” w Krakowie za *Pobłyski* na sopran i orkiestrę kameralną (2001), Międzynarodowy Konkurs Kompozytorski im. I. Spassova w Płowdiw (Bułgaria) za *Invocazione – sinfonia vocale* (2001), Międzynarodowy Konkurs Kompozytorski na 45-lecie Opery na Zamku w Szczecinie za operę kameralną *I co wy na to? Czyli cierpienia nowego Pirandella* (2002). Ponadto wspomniana opera otrzymała w 2003 r. nominację do „Bursztynowego Pierścienia 2003” w Szczecinie, w kategorii „przedstawienie sezonu”, a rok później kompozytorka reprezentowała Polskę podczas Eighth International Theater Workshop w Monachium z filmem z premiery tej opery. Uzyskała także szereg stypendiów (w tym Stowarzyszenia Autorów ZAiKS i Ministerstwa Kultury i Sztuki), nagrody rektora UMFC oraz medal Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodo-

¹⁶ *Almanach Kompozytorów Akademii Muzycznej im. F. Chopina*, tom I i II, red. A. Gronau-Osińska, AMFC, Warszawa 2004.

wego „Zasłużony Kulturze Gloria Artis”. Była ponadto nominowana do tytułu Kobiety Roku 2000 oraz laureatką Professional and Business Woman of 2002 Award Diploma.

3. PRÓBA REKAPITULACJI

Z powyższego opisu wyłania się obraz ciekawej postaci o rozległych, humanistycznych zainteresowaniach, ukierunkowanych wszechstronnie na muzykę. W działalności zawodowej Alicja Gronau łączy harmonijnie kompozycję, pedagogikę i teorię muzyki, odnosząc na wszystkich tych polach sukcesy, co potwierdzają nagrody, wykonania i publikacje. W twórczości kompozytorskiej, dzięki doskonałej znajomości współczesnych technik kompozytorskich, poszukuje własnej drogi i jest wierna swoim przekonaniom artystycznym i życiowym. Jej twórcze zainteresowania spaja w pewien sposób pierwsza pasja – rytmika. Alicja Gronau jest osobą kreatywną, pełną zapału, optymistycznie nastawioną do życia; mówi, że w sensie zawodowym czuje się kobietą wolną i spełnioną. Na pytanie, którą ze swoich profesji stawia na pierwszym miejscu, odpowiada:

„Chyba najmniej bym powiedziała, że jestem przede wszystkim kompozytorką [...]. Nie zawsze poświęcam kompozycji najwięcej czasu. Czasem skupiam się na pracy teoretycznej, czasem na rytmice [...]. Spośród tych wszystkich określeń, które mogę przy nazwisku umieścić, kompozycję stawiam jednak na pierwszym miejscu [...]. Niewątpliwie teoria muzyki, którą uprawiam, jest bardzo silnie połączona z działaniami twórczymi i inna by mnie nie interesowała. Z tego powodu lubię bardzo badać cudzą twórczość, by dotknąć słowem tego czegoś, czego się tak naprawdę nie da dotknąć...”.

4. WYKAZ WAŻNIEJSZYCH KOMPOZYCJI ALICJI GRONAU

1. *Przenikanie* na klarnet solo (1981).
2. *Mironczarnia I* – cztery pieśni do słów Mirona Białoszewskiego na sekstet wokalny a cappella (1982).
3. *Gioco per voci e batteria* (1982).
4. *In tre parte* na orkiestrę kameralną (1982).
5. *Open* na klarnet, altówkę i róg (1983).
6. *Flowing* na dwie orkiestry (1983).
7. *Kwartet smyczkowy I* (1984).
8. *Versioni* na 24 wykonawców (1984).
9. *Hiob* na chóry i orkiestrę (1986).
10. *Pentarchia* na kameralną orkiestrę smyczkową (1987).
11. *Passaggio per batteria* (1987).
12. *Scena* na perkusistę solo (1987).

13. *Wyliczanki* na 6-głosowy chór dziecięcy (1991).
14. *Okna* na 23 instrumenty smyczkowe (1992).
15. *Mironczarnia II* na chór mieszany a cappella (1992).
16. *Paralele* na dwa zespoły orkiestrowe (1993/94).
17. *Progres I* na flet solo (1994).
18. *Afirmacje* – kantata kameralna na sopran, mezzosopran, alt, dwa chóry mieszane i orkiestrę kameralną (1995).
19. *Kwartet smyczkowy II* (1996/97).
20. *Progres II* na klarnet solo (1997).
21. *Invocazione – sinfonia vocale* na chór mieszany a cappella (1998).
22. *Błogosławiony* na 3 chóry mieszane a cappella (1999).
23. *Pobłyski* na sopran i orkiestrę kameralną (2001).
24. *Sei canzoni latini per il coro femminile* (2001).
25. *Re-garden Music* for Wind Sextet (2001).
26. *Divertimento per il „Divertimento”* na orkiestrę kameralną (2001).
27. *Aletheia* per orchestra (2002).
28. *OFFrande* pour orchestre des flûtes (2002).
29. *I co wy na to ? Czyli cierpienia nowego Pirandella* – opera kameralna na 6 solistów, chór mieszany i orkiestrę kameralną (2003).
30. *Ekspresyjny ruch swobodny. Minimultimedialny happening chwilowy* na improwizujący zespół muzyczno-ruchowy oraz recytatora i taśmę (2003).
31. *Veni. Illumina. Gloria* per il coro a cappella (per Yoa) (2003).
32. *Naprawdę «Ciało jako instrument»* na improwizującego solistę muzyczno-ruchowego (2003).
33. *Rytm swobody* na dowolny improwizujący zespół (2003).
34. *Marianiana. Selection for 4* for improvising ensemble and tape (2003) [we współautorstwie z Jerzym Kornowiczem, Aldoną Nawrocką i Magdaleną Wajzner].
35. *Trzy kotwice: nadzieja – miłość – wiara*, cykl pieśni do słów Stanisławy Grounau na sopran, flet, fortepian i perkusję (2005).
36. *Improwizacja! Ty nad poziomy...* na improwizującego solistę muzyczno-ruchowego i taśmę (2005).
37. *Poemat – Requiem* na orkiestrę symfoniczną (2005–2006).
38. *Agnezioni* na flet solo (per Agnes) (2006).
39. *Suita Krasnobrodzka. Koncert poczwórny* na flet, organy, skrzypce, wiolonczelę i orkiestrę smyczkową (2007).
40. *Lapidaria* na saksofon sopranowy i altowy oraz skrzypce (2007) [także wersja z udziałem improwizującego zespołu ruchowego].
41. *7 Walców minutowych* na flet i fortepian (2009).

42. *3 Pieśni* na sopran, mezzosopran, alt i kwartet smyczkowy do tekstów psalmów: *O Panie* (Psalm 8), *Niech błogosławi* (Psalm 67), *Dziękczynienie* (Psalm 100 i 29) (2009).
43. *Rozmowa dwóch młodych perkusistów: Stasia i Ignasia* – duet perkusyjny na 2 ksylofony (2009).
44. *Mile – milego początki* na zespół improwizujący i ścieżkę dźwiękową [współautorstwo z Małgorzatą Krawczak i Aldoną Nawrocką; układ ruchu: Magdalena Wajzner] (2009).
45. *Marsz perkusistów dla dwóch wykonawców* na perkusyjne instrumenty niemelodyczne (2010).
46. *Last of February* for string quartet (2010).
47. *Anielskie podzwonne* na fortepian z preparacją do słów własnych (2010).
48. *Quartango* na marimbę (2010).
49. *Sambattro* na 4 perkusistów (2010).
50. *Wielki tydzień* na dowolny zespół wokalny i dwie perkusje (2010).
51. *Prolog, kwartango i sambartet* na perkusję i smyczki (2011).
52. *Drzewo życia* [utwór kolektywny: Anna Ignatowicz-Glińska, Magdalena Wajzner, Małgorzata Lewandowska, Agata Chodyra; multimedialny: muzyka, film, ruch] (2011).
53. *Agnezioni II* per flauto solo (2011).
54. *Ach, ten walc* na chór mieszany a cappella do słów własnych (2011).
55. *Tomaszeusz – 90-sekundowy list do Mieczysława Tomaszewskiego* na flet i saksofon sopranowy (2011).
56. *Last of February II* for string orchestra (2011).
57. *Introduction* for string orchestra (2011).
58. *Winter is icumen in* for 7 saxophones (2011).

ALICJA GRONAU'S WORK AS A COMPOSER, SCHOLAR AND PEDAGOGUE IN THE LIGHT OF HER BIOGRAPHY

Summary

“High-caliber artists who happen to be women,” read the motto of the exhibition “Polish Women Composers 1816-1939,” held in Katowice in 2003. In the 19th century, professional composers were almost exclusively men. Only a handful of women earned a reputation that went beyond amateur music-making. In the 20th century, women made their presence felt in various forms of artistic activity, including composition. Grażyna Bacewicz (1909-1969) is regarded as the patron of Polish women composers of last century. She gained a worldwide reputation and ranks among the most outstanding 20th-century Polish composers, alongside Karol Szymanowski, Witold Lutosławski and Krzysztof Penderecki.

Alicja Gronau, born in 1957, is one of the most interesting Polish women composers. She began her musical education in 1971, in one of Warsaw's music high schools, attending eurhythmics classes conducted by Barbara Turska and studying piano improvisation under Szabolcs Esztényi, a Hungarian pianist and composer living in Poland. It was thanks to Esztényi that improvisation became the basis of her future career. Having graduated from high school, Gronau went on to study at the Fryderyk Chopin Music Academy in Warsaw, where she obtained two diplomas: one in the theory of music (under Witold Rudziński) and then in composition (under Marian Borkowski). During her studies, she collaborated with the Experimental Eurhythmics Workshop at her Alma Mater. She participated in the workshop's study visit to Hungary, the 14th Congress of the International Society for Music Education in Warsaw, and in the eurhythmics courses organized by the E. Jaques-Dalcroze Institute in Geneva and Zakopane (Poland). Gronau stresses that eurhythmics and improvisation played an important role in the development of her compositional techniques.

Gronau's first composition, written during her studies under Marian Borkowski, was *Przenikanie* ("Interpenetration") for solo clarinet (1981). It was followed by *Mironczarnie I* for an a cappella vocal sextet (1982), *Gioco per voci e batteria* (1982), *Open* for clarinet, viola and horn (1983), *Flowing* for orchestra (1984), String Quartet No. 1 (1984) and *Versioni* for 24 performers (1984). In these works, she employed a wide range of techniques. She supplemented her knowledge at numerous master classes, including those in Kazimierz Dolny. She has been awarded many prizes in composition competitions (including many first prizes), as well as grants and state distinctions (see the final fragment of the Polish version of the article). Her interests as a composer evolved from freely treated dodecaphony to controlled aleatorism and a search for her own individual musical idiom. One of her latest major compositions is *Poemat – Requiem* for orchestra, which is her post-doctoral work. By 2011, her entire output comprises several dozen compositions for various performing groups, characterized by diverse style and expressiveness (see the list of compositions at the end of the Polish version of the article).

Gronau has also followed a teaching career. She entered the faculty of the Fryderyk Chopin Music Academy (now the Fryderyk Chopin Music University) in 1983. She obtained a PhD in 1997 and became assistant professor in music composition in 2007. She collaborated with the University of Warsaw and the University of Zielona Góra, as well as with universities in Romania and Chile. At her Alma Mater, she is head of postgraduate studies in music theory and composition, and of doctoral studies. She also organizes scholarly conferences and concerts in the Composer Portraits series.

In her research, she concentrates on her own compositional method (see the list of publications in the Polish version of the article), the problems of eurhythmics, the theory of rhythm, musical graphics and the analysis of other composers' techniques (e.g. Marian Borkowski, Jani Christou, Piotr Perkowski, Witold Rudziński, Kazimierz Sikorski). She has written several books and numerous articles in Polish and foreign journals.

Keywords: Marian Borkowski, Szabolcs Esztényi, Alicja Gronau, Witold Rudziński, improvisation, Polish women composers, eurhythmics, compositional technique, music theory

Nota o Autorze: dr Marcin Tadeusz Łukaszewski (ur. 1972 w Częstochowie) – pianista, teoretyk muzyki, pedagog i kompozytor, doktor nauk humanistycznych, absolwent Akademii Muzycznej im. F. Chopina w Warszawie. Jest adiunktem w Instytucie Nauk Historycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (muzykologia kościelna), współpracuje także z Uniwersyteciem Muzycznym Fryderyka Chopina w Warszawie. Autor kilku publikacji książkowych i kilkudziesięciu artykułów naukowych.

Słowa kluczowe: Marian Borkowski, Szabolcs Esztényi, Alicja Gronau, Witold Rudziński, improwizacja, polskie kompozytorki, rytmika, technika kompozytorska, teoria muzyki

SPRAWOZDANIA

MIĘDZYNARODOWY KONGRES PRAWA KANONICZNEGO

ADMINISTRACJA W PRAWIE KANONICZNYM

(Warszawa, 14-18 września 2011 r.)

W Warszawie, w dniach 14-18 września 2011 roku, odbył się XIV Międzynarodowy Kongres Prawa Kanonicznego. Organizatorem i gospodarzem był Wydział Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, przy współpracy *Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo* z siedzibą w Rzymie. Kongresy Prawa Kanonicznego służą pogłębieniu wiedzy w zakresie prawa kanonicznego, ale także promują tę dziedzinę wiedzy w danym regionie świata. Zorganizowany Kongres był poświęcony władzy wykonawczej i administracyjnej w Kościele z wiodącym tematem: *Administracja w prawie kanonicznym*.

W sesji inauguracyjnej przemówienia wygłosili m.in.: Jego Magnificencja Rektor UKSW ks. prof. Henryk Skorowski, metropolita warszawski kard. Kazimierz Nycz, który jest Wielkim Kanclerzem kościelnych wydziałów UKSW, Nuncjusz Apostolski w Polsce abp Celestino Migliore, Prymas Polski abp Józef Kowalczyk, ks. prof. Patrick Valdrini, przewodniczący *Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo*. Odczytano także list Prezydenta RP, pana Bronisława Komorowskiego. Wykład inauguracyjny, zatytułowany *Rozwój prawa administracyjnego w obowiązującym systemie kanonicznym*, wygłosił bp prof. Juan Ignacio Arrieta Ochoa de Chinchetru. Sesji przewodniczył ks. prof. Janusz Kowal.

Popołudniową sesję poświęconą podstawom historycznym i teologicznym poprowadził prof. Piero Antonio Bonet. Kolejne referaty wygłosili: ks. prof. Józef Krukowski (*Podstawy prawa administracyjnego w Kościele*), prof. Carlo Fantappiè (*Administracja w Kościele od Corpus Iuris Canonici do Kodeksu z 1917*) i ks. prof. Alejandro W. Bunge (*Administracja w Kościele po Kodeksie z 1917 r.*). Po zakończonej dyskusji nad referatami, uczestnicy Kongresu rozeszli się do grup językowych, w których prezentowano komunikaty naukowe.

Ważnym wydarzeniem kolejnego dnia Kongresu było nadanie przez Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego godności doktora *honoris causa* Jego Eminencji Księdzu Kardynałowi Peterowi Erdő, który jest arcybiskupem metropolitą Esztergom-Budapeszt i prymasem Węgier, jak również znakomitym kanonistą.

Kolejną sesję poprowadził ks. prof. Ariel David Busso i dotyczyła ona wykonywania władzy administracyjnej. Pierwszy referat w sesji wygłosił prof. Salvatore Berlingh (*Funkcja administracyjna a urzędy kościelne*), a kolejne: ks. prof. Józef Wroceński (*Władza administracyjna zwyczajna własna i zastępcza*), ks. prof. Stephan Bernard Haering (*Władza delegowana i władza na mocy specjalnego upoważnienia*). Sesję zakończyła dyskusja nad referatami.

W popołudniowej sesji trzeciego dnia Kongresu, którą poprowadził prof. Paolo Moneta, tematem przewodnim były formy działalności administracyjnej, akty i procedury. Jako pierwsza wystąpiła prof. Francisca Pérez-Madrid z przedłożeniem *Akt administracyjny*, następnie prof. Olivier Echappé (*Procedury administracyjne*), oraz ks. prof. Damián Guillermo Astigueta (*Wymierzanie sankcji na drodze administracyjnej*). Dalsza praca w grupach, wystąpienia z komunikatami naukowymi i dyskusja nad nimi zakończyły sesję.

W sobotę 17 września pierwszą sesję poświęconą gwarancjom i kontroli administracyjnej poprowadził prof. Giorgio Feliciani. Kolejno wygłosili referaty: prof. Kurt Martens (*Systemy nadzoru i kontroli*) i ks. prof. Javier Canosa (*Ochrona sądowa*). Dyskusja nad wystąpieniami, a następnie prezentacja komunikatów w grupach dopełniły sesję. Popołudniowe spotkanie poprowadził ks. prof. Carlos Corral Salvador na temat *Działalność administracyjna Kościoła a porządek państwowy*. Z wykładami wystąpili: ks. prof. Mirosław Sitarz (*Kanoniczny akt administracyjny a porządek państwowy*), ks. prof. Helmuth Pree (*Użyteczność instrumentów cywilnych w administracji kościelnej: możliwości i granice*). Dyskusja nad wystąpieniami zamknęła sesję.

Ostatniego dnia Kongresu obrady poprowadził ks. prof. Patrick Valdrini. Wykład końcowy przedstawił ks. prof. Wojciech Góralski (*Funkcja administracyjna w życiu Kościoła*). Następnie przemówienia końcowe wygłosili ks. prof. Józef Wroceński i ks. prof. Patrick Valdrini.

Językami oficjalnymi Kongresu były: polski, włoski, wystąpienia na auli były również tłumaczone na język hiszpański i niemiecki. Sesje plenarne, spotkania w grupach i liczne inne okazje, np. w trakcie posiłków, pozwalały na szeroką dyskusję i wymianę doświadczeń, gdy chodzi o sprawy administracyjne w Kościele w różnych częściach świata. W Kongresie uczestniczyło ponad trzystu kanonistów z całego świata i Polski.

Program naukowy został ubogacony przez bankiet wydany przez Jego Eminencję Kard. Kazimierza Nycza na cześć nowego doktora *honoris causa* (kard. Peter Erdö) i znakomitych gości Kongresu. W sobotę 17 września uczestnicy Kongresu uczestniczyli w uroczystej Mszy św. w warszawskiej katedrze św. Jana Chrzciciela, sprawowanej pod przewodnictwem Metropolity Warszawskiego. Następnie goście przeszli na bankiet wydany na ich cześć przez panią prezydent Warszawy Hannę Gronkiewicz-Waltz.

Ponadto, w trakcie Kongresu odbyły się dwa spotkania stowarzyszeń naukowych. Wieczorem 14 września miało miejsce walne zebranie Stowarzyszenia Kanonistów Polskich. A do południa 16 września zebrali się członkowie *Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo*. Goście, którzy nie należą do tego stowarzyszenia, mogli w tym czasie zwiedzić Zamek Królewski w Warszawie. W ramach oferty kulturalnej, wieczorem 16 września, uczestnicy Kongresu mogli zwiedzić Muzeum Powstania Warszawskiego lub udać się na koncert zespołu Mazowsze.

Międzynarodowy Kongres był zorganizowany wysiłkiem Wydziału Prawa Kanonicznego w Warszawie. W znacznym stopniu, w pracach, koordynacji przygotowań i współfinansowaniu uczestniczył Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, którego częścią jest ten wydział.

Po zakończeniu Kongresu, Wydział Prawa Kanonicznego UKSW planuje zebrać i opublikować materiały kongresowe, przede wszystkim główne referaty, ale także liczne komunikaty naukowe wygłoszone w tych dniach. Kongresy kanonistów umożliwiają nie tylko dyskusję nad zaplanowanymi zagadnieniami, ale także nad innymi problemami, które pojawiają się w trakcie obrad. Są one ponadto inspiracją do kolejnych publikacji zbiorowych i indywidualnych oraz służą dalszej refleksji naukowej nad obecnym stanem prawa kanonicznego.

Tematyka prawa administracyjnego w obowiązującym prawie kanonicznym wymaga ciągłego pogłębiania, aby normy prawa były należycie rozumiane i prawidłowo stosowane w życiu codziennym. Tematyka prawa administracyjnego służy także porządkowaniu relacji między Kościołem i państwem. Ponadto, należy stwierdzić, że administracja kościelna zawsze jest służebna wobec zasadniczej misji, którą powierzył Kościołowi Chrystus.

Ks. Arkadiusz Domasz SDB
UKSW, Warszawa

II MIĘDZYNARODOWE SYMPOZJUM RESOCJALIZACYJNE
(Młodzieżowy Ośrodek Wychowawczy Towarzystwa Salezjańskiego
w Trzcińcu, 22 października 2011 r.)

Wzorem pierwszego, udanego, spotkania pracowników ośrodków wychowawczo-resocjalizacyjnych w formule sympozjum o tematyce resocjalizacyjnej, które miało miejsce 23.10.2010, zorganizowano kolejne, II Międzynarodowe Sympozjum Resocjalizacyjne w Młodzieżowym Ośrodku Wychowawczym w Trzcińcu, w dniu 22.10.2011. Podjęta tematyka wychodziła naprzeciw oczekiwaniom i potrzebom, a sformułowano ją jako: *Młodzież a uzależnienia – współczesne wyzwania dla młodzieżowych ośrodków wychowawczych. Poszukiwania naukowo-praktyczne*. Organizatorem sympozjum był Salezjański Ośrodek Wychowawczy w Trzcińcu wraz z Instytutem Pedagogicznym Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą. Inicjatywa ta została objęta honorowym patronatem przez: Università Pontificia Salesiana (Papieski Uniwersytet Salezjański w Rzymie) – Wydział Wiedzy Edukacyjnej, Katedrę Psychologii Wychowawczej, a także Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego oraz Ogólnopolskie Stowarzyszenie Pracowników Resocjalizacji. Sympozjum było zorganizowane z myślą o dyrektorach, wychowawcach, terapeutach i osobach pracujących w młodzieżowych ośrodkach wychowawczych (MOW), naukowcach zajmujących się tą tematyką, studentach i innych osobach zainteresowanych problematyką uzależnień i radzenia sobie z ich skutkami w ramach pracy resocjalizacyjnej z dziećmi i młodzieżą.

Założenia programowe konferencji zrodziły się z braku zróżnicowania w systemie placówek typu MOW i w skutek praktyki coraz częstszego kierowania do nich osób nieletnich z licznymi problemami „pozaresocjalizacyjnymi”, w tym nieletnich eksperymentujących z substancjami psychoaktywnymi bądź wprost od nich uzależnionych. Pedagodzy pracujący w tego typu placówkach zmuszeni są poszukiwać sposobów niesienia skutecznej pomocy wychowankom, dlatego stawiają otwarte pytania: Jak diagnozować uzależnienia? Jak resocjalizować w placówce izolacyjnej uzależnionych, którzy nie zawsze chętnie poddają się terapii? Jak „uszczelnić” placówkę, by nie przemycano doń substancji psychoaktywnych? Jak odnaleźć się na styku dwóch wizji resocjalizacji w MOW (ośrodek izolacyjny czy otwarta placówka wychowawcza)? A wreszcie, jakie programy profilaktyczne proponować tym nieletnim oraz pozostałym wychowankom, w mniejszym stopniu dotkniętym problematyką uzależnień? Poszukując odpowiedzi na te pytania oraz w celu zapoznania się z aktualnymi badaniami naukowymi, a także doświadczeniami praktyków, zaproponowano następujące zagadnienia do rozważenia: dr hab. Monika Szpringer, prof. UJK Kielce – temat dotyczący środowiska wychowawczego: *Zagrożenia wynikające z eksperymentowania młodzieży ze środkami psychoaktywnymi*; ks. dr Andrzej Drapała – prezes stowarzyszenia „Nadzieja Rodzinie” – temat dotyczący osoby wychowanka: *Uzależnienie młodych ludzi od środków psychoaktywnych – proponowane terapie*; ks. prof. dr Zbigniew Formella SDB - UPS Rzym – temat dotyczący osoby wychowawcy: *Zagrożenia uzależnień osobowościowych w relacjach interpersonalnych wychowawca-wychowanek*.

Pierwsza sesja miała charakter wystąpień teoretycznych. Tematyka przewidzianych wystąpień koncentrowała się wokół triady wychowawczej: środowisko wychowawcze – wychowanek – wychowawca w kontekście uzależnień, z możliwym odniesieniem do środowiska wychowawczego trudnego (MOW). Po zakończeniu pierwszej sesji miała miejsce otwarta dyskusja, której moderatorem był prowadzący sesję ks. dr Mariusz Chamarczuk SDB, prorektor ds. studiów WSD TS w Łądzie.

W drugiej części, której moderatorem była mgr Małgorzata Wojsznarowicz, psycholog MOW w Trzcińcu, miała charakter wystąpień praktycznych. Prelegenci podzielili się problemami, z jakimi spotykają się w pracy w MOW-ach, a także doświadczeniami i stosowanymi rozwiązaniami, zwłaszcza w odniesieniu do młodzieży uzależnionej lub eksperymentującej ze środkami psychoaktywnymi. Zaprezentowano następujące wystąpienia: ks. mgr Tomasz Kościelny SDB, dyr. MOW w Trzcińcu

– *Młodzież uzależniona wymagająca interwencji specjalistów w praktyce MOW – uwarunkowania organizacyjno-prawne*; mgr Alicja Bęś, terapeuta uzależnień MOW w Trzcincu – *Terapia wychowanków uzależnionych od substancji psychoaktywnych w warunkach MOW*. Po zakończeniu wystąpienia miała miejsce dyskusja prowadzona przez moderatora drugiej sesji mgr Małgorzatę Wojsznarowicz.

Kolejna, trzecia część miała również charakter wystąpień praktycznych. Zarysowano w niej dwa konteksty uzależnień: środowisko przestępcze jako czynnik zwiększonego ryzyka w odniesieniu do uzależnień, a także środowisko MOW, w którym stosuje się profilaktykę II i III-rzędową. Prelegenci podzielili się doświadczeniami pracy z „młodzieżą ulicy”, a niektórzy – pomysłami przydatnymi do pracy w MOW-ach jako alternatywa z zakresu twórczej resocjalizacji. Wprowadzenia w trzecią sesję dokonał moderator ks. mgr Tomasz Kościelny, dyrektor MOW w Trzcincu. Podczas niej miały miejsce następujące wystąpienia: mgr Marcin Głuszyk, wychowawca w MOW w Trzebieży, wykładowca Dolnośląskiej Szkoły Wyższej – *Edukacja pozaformalna – wymiany młodzieży jako pomysł na profilaktykę uzależnień w MOW*; Christopher Occhicone (New Jersey, USA) – *Świat młodzieży ulicy wobec problemów świata (na przykładzie Haiti i Kenii)*; ks. Paweł Kryszkiewicz – prob. Camden (USA) – *Przestępczość młodych w środowiskach miejskich USA (na przykładzie miasta Camden)*.

Po zakończeniu sesji odbyła się dyskusja panelowa, którą poprowadził ks. prof. Zbigniew Formella SDB z Rzymu. Podsumowania dokonał pomysłodawca tego typu sympozjów, dyrektor MOW w Trzcincu, ks. mgr Tomasz Kościelny SDB. Następnie, prowincjał Inspektorii Piłskiej Towarzystwa Salezjańskiego ks. dr Marek Chmielewski SDB zwrócił się do zebranych, podkreślając pozytywną rolę tego typu spotkań, jako miejsca wymiany wiedzy i doświadczeń, które mogą w praktyczny sposób przełożyć się na pomoc młodzieży uzależnionej. Zasugerował również, aby podjąć próbę porównania, w ramach jednego z kolejnych sympozjów, efektów wysiłków wychowawczo-resocjalizacyjnych podejmowanych w ośrodkach wykorzystujących wartości chrześcijańskie w procesie wychowawczym z tymi, które są o nie uboższe. Na zakończenie prowincjał wręczył dyplomy awansu zawodowego pracownikom MOW w Trzcincu.

II Międzynarodowe Sympozjum Resocjalizacyjne w Młodzieżowym Ośrodku Wychowawczym w Trzcincu, podobnie jak w roku ubiegłym, zgromadziło praktyków z całego kraju, a wykładowców z całego świata. Przybyli oni m.in. z Kamionek Wielkich, Kielce, Polanowa, Poznań, Rewala, Rzepczyna, Strzelna, Szczecina, Trzebieży, reprezentując niektóre aczkolwiek znaczące placówki wychowawcze w Polsce. Środowiska naukowe, których przedstawiciele zainteresowali się sympozjum, to: Rzym, Kielce, Gdynia, Łąd, Koszalin, Słupsk, Warszawa, Zielona Góra. Temat uzależnień okazał się celnym wyborem, ponieważ jest żywym problemem wielu placówek. Uczestnicy zgodnie podkreślali, że trzcinieckie sympozja są potrzebne i odpowiadają na zapotrzebowanie placówek MOW. Nie bez znaczenia jest też atmosfera spotkania, która zachęca do następnych sympozjów tego typu.

Ks. Mariusz Chamarczuk SDB
UKSW, Warszawa

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI SEMINARYJNEGO CENTRUM PSYCHOLOGICZNO-FORMACYJNEGO ADSUM

Osoby zaangażowane w posługę wobec ciężko chorych winny stale dbać o własną formację duchowo-moralną, realizowaną z jednej strony na konferencjach i szkoleniach, a z drugiej – na rekolekcjach, a także poprzez osobistą modlitwę, przede wszystkim do Ducha Świętego, który jest „Światłością sumień”. Potrzeba tej permanentnej formacji (wyrażana wiele razy przy spotkaniach osób zajmujących się opieką paliatywno-hospicyjną) zrodziła pomysł powołania do istnienia – w grudniu 2003 roku – przez Caritas Diecezji Płockiej i Ogólnopolskie Forum Ruchu Hospicyjnego „Se-

minaryjnego Centrum Psychologiczno-Formacyjnego ADSUM". Warto zaznaczyć, że na miejsce wykładów, prelekcji, warsztatów wybrano – powołany przez Biskupa Płockiego prof. dr. hab. Stanisława Wielgusa w grudniu 2001 roku – Ośrodek Charytatywno-Szkoleniowy im. bł. Abpa A.J. Nowowiejskiego Caritas Diecezji Płockiej w Popowie k/Warszawy.

Pierwszymi gośćmi nowo oddanego do użytku ośrodka, w dniach 1-5 maja 2002 r., byli uczestnicy kursu podstawowego opieki paliatywno-hospicyjnej. Kursy te odbywały się w ośrodku po kilka w ciągu każdego roku, a Caritas Diecezji Płockiej była jedyną, która – przy wsparciu Akademii Medycznych – je organizowała. Zajęcia prowadzili pracownicy naukowcy Akademii Medycznych w Gdańsku, Katowicach i Poznaniu pod kierunkiem prof. Jacka Łuczaka, prof. Krystyny de Walden Gałuszko i dr Jadwigi Pyszkowskiej.

Oferta Seminarium skierowana została do osób posługujących w hospicjach i pracujących w różnych ośrodkach w Polsce z chorymi w stanach terminalnych. Patronat nad nowo powstałą placówką objął Biskup Płocki prof. dr. hab. Stanisław Wielgus – przewodniczący Rady Naukowej Episkopatu Polski. Kierownikiem naukowym w pierwszym roku funkcjonowania seminarium był ks. prof. dr. hab. Józef Makselon z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Od drugiego roku kierownictwo naukowe objął prof. dr. hab. n. med. Aleksander Araszkiwicz z Akademii Medycznej w Bydgoszczy. W zajęciach uczestniczyli lekarze różnych specjalności, pielęgniarki, psychologzy, pedagodzy, pracownicy socjalni, osoby duchowne, rehabilitanci i wolontariusze. Zajęcia odbywały się cztery razy w roku w dniach 10-12 lutego, maja, sierpnia i listopada w latach 2004, 2005, 2006.

Pierwsze zajęcia w lutym 2004 roku miały cztery bloki tematyczne: pierwszy to *Psychologiczno-medyczne aspekty służby umierającemu*. Zaprezentowane zostały następujące wystąpienia: ks. prof. dra hab. Józefa Makselona (Kraków) – *Psychologiczne aspekty postawy wobec śmierci*, dr Grażyny Przybylskiej-Wendt (Płock) *Samotność lekarza (też śmiertelnika) wobec problemu śmierci*, prof. Aleksandra Araszkiwicza (Bydgoszcz) – *Zaburzenia lękowe*, prof. Krystyny de Walden Gałuszko – krajowego konsultanta w zakresie opieki paliatywnej (Gdańsk) – *Depresja w chorobach nowotworowych*, dr Barbary Czerskiej (Warszawa) – *Emocje u terminalnie chorych*, dr Jadwigi Pyszkowskiej (Katowice) – *Zagadnienia biomedyczne w opiece paliatywnej*. To ostatnie zostało poprowadzone z warsztatami, w których uczestniczyły wszystkie osoby biorące udział w seminarium. Po późnej kolacji odbyło się spotkanie przy kominku z poezją dr Grażyny Przybylskiej-Wendt.

Filozoficzno-duchowe aspekty służby umierającym to blok tematyczny drugiego dnia seminarium z referatami: ks. dr. Mariana Wandrasza (Katowice) – *Człowiek istota myśląca*, prof. Jacka Łuczaka (Poznań) – *Sedacja w opiece paliatywnej* z zajęciami warsztatowymi, ks. prof. Janusza Nagórno (Lublin) – *Antropologiczny fundament opieki paliatywnej*, ks. prof. Józefa Makselona (Kraków) – *Problemy lęku przed śmiercią*, dr Wandy Póltawskiej (Kraków) – *Oczekiwanie chorych umierających*, ks. dr. Jana Dziedzica (Kraków) – *Hospicjum alternatywą eutanazji*, ks. dr. Antoniego Bartoszk (Katowice) – *Komunikowanie prawdy w obliczu śmierci*. W czasie wieczornego spotkania dr Wanda Póltawska mówiła o swoich przeżyciach obozowych.

Moralne i etyczne problemy towarzyszenia umierającym to tematyka trzeciego dnia seminarium w bloku przedpołudniowym, z referatami: dr Krystyny Klimek (Kraków) – *Potrzeby duchowe osób ciężko i terminalnie chorych*, ks. prof. Henryka Skorowskiego (Warszawa) – *Wartość życia*, dr. Janusza Medera – prezesa Polskiej Unii Onkologii (Warszawa) – *Oswoić lęk*, prof. Stanisława Pużyńskiego (Warszawa) – *Eutanazja*, ks. dr. hab. Jarosława Korala (Warszawa) – *Hospicjum – rozwijanie postaw społecznych*. Sesja popołudniowa ostatniego dnia seminarium nosiła tytuł: *Zabezpieczenie towarzyszących umierającym przed zespołem wypalenia*, a referaty w tej części wygłosili: dr Andrzej Wawrzyniec Świdorski (Siedlce) – *Praca z emocjami w praktyce psychoonkologicznej*, prof. Wiesława Okła (Lublin) – *Wypalenie. Predyspozycje. Zapobieganie*. W części komunikatów zabrali głos: ks. dr Jerzy Zajac (Płock) – *Seminaryjne Centrum Psychologiczno-Formacyjne ADSUM w Popowie – cele i plany na najbliższe lata* oraz dr Romana Antonowicz (Katowice) – *Potrzeba formacji posługujących w opiece paliatywno-hospicyjnej*.

Na zakończenie uczestnicy otrzymali certyfikaty (pracownicy medyczni, zgodnie z wymaganiami Ministerstwa Zdrowia z dnia 6 października 2004 r. w sprawie dopełnienia obowiązku zawodowego, za udział w seminarium otrzymywali 14 punktów). W zajęciach seminaryjnych uczestniczyło w roku 2004 ponad 300 osób. Każdy dzień seminarium rozpoczynał się Mszą świętą z kazaniem w kaplicy ośrodka. Zainteresowanie seminarium było tak duże, że już w styczniu 2005 roku lista uczestników na drugi rok zajęć seminaryjnych we wszystkich terminach została zamknięta.

Lęk w obliczu śmierci i związane z nim różne stany człowieka chorego i jego najbliższych były wiodącym tematem Seminarium Psychologiczno-Formacyjnego ADSUM w 2005 roku. Odbyło się ono również cztery razy w ciągu roku, w dniach 9-11 lutego, maja, sierpnia i listopada.

Szczegółowa tematyka to *Medyczne aspekty walki z egzystencjalnym lękiem umierającego* z referatami: dr Barbary Czverskiej (Warszawa) – *Umieranie jako doświadczenie człowieka*, prof. Jacka Łuczaka (Poznań) – *Prawdziwe oblicze śmierci i umierania* (wykład połączony był z warsztatami), prof. Lechosława Gapika (Poznań) – *Czynniki generujące lęk*, prof. Aleksandra Araszkiwicza (Bydgoszcz) – *Zwalczanie lęku człowieka umierającego* połączony z warsztatami, dr Michała Skalskiego (Warszawa) – *Zaburzenia snu*. Wieczorem miała miejsce dyskusja zatytułowana *Bezlitośni w imię lęku* i poprzedzona filmem *Dowcip*. Drugiego dnia, w którym prelegentami byli: prof. Krystyna de Walden Gałuszko (Gdańsk) – *Depresja człowieka terminalnie chorego*, dr Grażyna Przybylska Wendt (Płock) – *Bezradność jako nośnik lęku*, ks. dr Piotr Krakowiak (Gdańsk) – *Ars morendi dzisiaj*, dr Maria Rogiewicz (Lublin) – *Oswoić lęk*, dr Janusz Meder (Warszawa) – *Niesienie ulgi czy dokarmianie rozpaczy? – błędy w opiece nad cierpiącym lęk*, skupiono się wokół tematu *Assistentia Palliativa et Pastoralis*. W części komunikatów głos zabierali: ks. dr Wiesław Szymański (Płock) – *Sprawy organizacyjne Seminarium* i dr Jolanta Stokłosa (Kraków) – *Potrzeba stałej formacji posługujących w hospicjach*.

Ponad 300 uczestników seminarium, jak w roku poprzednim, to osoby posługujące chorym w hospicjach domowych i stacjonarnych w całej Polsce. Lekarze, pielęgniarki, psychologzy, pedagodzy, pracownicy socjalni, rehabilitanci, duchowni i wolontariusze na co dzień opiekujący się chorymi i ich rodzinami, pogłębiali nie tylko swoją fachową wiedzę, ale i formację. Uczestnicy otrzymali certyfikat udziału w zajęciach seminaryjnych. Każdy dzień rozpoczynał się Mszą świętą, z kazaniem o formacji sumienia jako głosu Boga w człowieku, w kaplicy ośrodka w Popowie.

Rok 2006 był trzecim rokiem funkcjonowania Seminarium. Program wykładów, prelekcji i prezentacji obejmował m.in. objawy stanu terminalnego z punktu widzenia różnych dziedzin medycyny. Prelegenci przekazywali także wiedzę z zakresu psychologii i bioetyki, konieczną w pracy z nieuleczalnie chorymi.

Problematyka wykładów i warsztatów to *Trud odchodzenia* z referatami: o. prof. Jacka Salija (Warszawa) – *Zmartwychwstanie*, prof. Joanny Górnickiej (Warszawa) – *Sztuka istnienia*, ks. dr Bogdana Czupryna (Płock) – *Sens życia – sens śmierci*, prof. Waldemara Szelenberga (Warszawa) – *Emocje okresu odchodzenia jako element procesu samorealizacji*, dr Michała Skalskiego (Warszawa) – *Zaburzenia snu*, prof. Jacka Łuczaka (Poznań) – *Walka z bólem w chorobie nowotworowej oraz dolegliwościami około nowotworowymi jako warunek skuteczności terapii przeciw lękowej*, prof. Krystyna de Walden Gałuszko (Gdańsk) – *Uwalnianie od lęku w poszczególnych fazach choroby nowotworowej* (po tym wykładzie zaproponowano uczestnikom studium warsztatowe). Jak w latach poprzednich, na zakończenie zajęć wręczono ponad 300 uczestnikom certyfikaty udziału w seminarium.

Sprawami organizacyjnymi i przygotowaniem poszczególnych zajęć w ramach seminarium zajmowali się: ze strony Ogólnopolskiego Forum Ruchu Hospicyjnego: prezes dr Jolanta Stokłosa i v-ce prezes dr Romana Antonowicz, ze strony Caritas Diecezji Płockiej: ks. dr Jerzy Zajac – dyrektor Caritas diecezjalnej i ks. dr Wiesław Szymański. Refleksja naukowa prowadzona w ramach seminarium dotyczyła zarówno płaszczyzny naturalnej, jak i nadprzyrodzonej. Spotkanie myśli personalistycznej z teologiczną jest cechą charakterystyczną wielu konferencji i seminariów poświęconych

opiecie paliatywnej. Bardzo często refleksja nad człowiekiem, jego cierpieniem, umieraniem i śmiercią prowadzi do refleksji nad tajemnicą Boga, umożliwiając odkrycie osoby Jezusa Chrystusa, w którym najpełniej objawia się istota człowieczeństwa.

Jeszcze jedno dopowiedzenie. Na czwarty rok funkcjonowania Seminarium (2007) zaplanowano dwa bloki tematyczne. Pierwszy zatytułowany: *U progu* miał obejmować wykłady i warsztaty: o. prof. Jacka Salija (Warszawa) – *Śmierć ostatni etap ludzkiego życia*, prof. Krystyny de Walden Gałuszko (Gdańsk) – *Rozstania*, prof. Jacka Wciórki (Łódź) – *Z głębi ludzkiego bólu*, prof. Aleksandra Araszkiewicza (Bydgoszcz) – *Lęk człowieka chorego i jego otoczenia w ostatnim etapie życia* oraz warsztaty prowadzone przez ks. Andrzeja Dziedziula i dr Marię Rogiewicz. W drugim bloku tematycznym: *Umieranie* referaty wygłosić mieli: prof. Zygfryd Juczyński (Warszawa) – *Cierpienie*, prof. Jacek Łuczak (Poznań) – *Umierający sam czy samotny*, ks. dr Bogdan Czupryn (Płock) – *Filozofia śmierci*, a warsztaty prowadzone mały być przez ks. dr. Antoniego Bartosza (Katowice) i dr Jolantę Markowską (Katowice).

Zaplanowane na rok 2007 wykłady seminaryjne nie doszły do skutku, a przerwana działalność nie doczekała się kontynuacji w żadnej innej formie. Obecnie szeroko omawiana jest nowa sytuacja, w której znalazły się ośrodki paliatywno-hospicyjne i odnosi się wrażenie, że myśl poszanowania człowieka chorego i cierpiącego zeszała na dalszy plan. Szkoda zatem, że brakuje ośrodka kształtującego „zdrowe” podejście do problemu – podejście budzące wrażliwość otoczenia posługującego chorym i szkoda, że tak prężne i owocne dzieło, jakim było opisane Seminaryjne Centrum Psychologiczno-Formacyjne ADSUM, „umarło” w wyniku decyzji personalnych.

Ks. Jerzy Zając

WYKŁAD MARGUERITE A. PEETERS

ZORGANIZOWANY NA WYDZIALE PRAWA KANONICZNEGO UKSW NA TEMAT
*ŚWIATOWA ETYKA POSTMODERNISTYCZNA I DEKONSTRUKCJA MODERNIZMU –
WYZWANIE DLA PRAWA W TRADYCYJ JUDEOCHRZEŚCJAŃSKIEJ*
(Warszawa, 20 października 2011)

Dnia 20 października 2011 r., w Warszawie przy ulicy Dewajtis 5, na zaproszenie Władz Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW, w osobach Księży Profesorów Józefa Wroceńskiego i Henryka Stawniaka, gościła Dyrektor Instytut Dynamiki Dialogu Międzykulturowego (Institute for Intercultural Dialogue Dynamics) z siedzibą w Brukseli, Prof. vissinging Uniwersytetu Urbaniana w Rzymie, Pani Marguerite A. Peeters. Zaproszona wygłosiła wykład pt. *Światowa etyka postmodernistyczna i dekonstrukcja modernizmu – wyzwanie dla prawa w tradycji judeochrześcijańskiej*.

Współorganizatorami pobytu Pani Peeters w Polsce byli: Jego Ekscelencja Arcybiskup Henryk Hoser, Siostra Dyrektor Wydawnictwa Sióstr Loretanek Andrzeja Cecylia Biała, wydawca publikacji Pani M.A. Peeters w Polsce oraz niżej podpisana. O spotkaniu informowało Katolickie Stowarzyszenie Dziennikarzy za sprawą Pani red. Agnieszki Piwar, „Nasz Dziennik” za sprawą Pań red. Beaty Falkowskiej i Agnieszki Żurek, telewizja internetowa Razem TV za sprawą jej Prezesa red. Mateusza Dzieduszyckiego, który w 2007 roku zaprosił mnie na pierwsze spotkanie z M.A. Peeters. Owocem tamtego spotkania było podjęcie współpracy wydawniczej Pani Peeters z Wydawnictwem Sióstr Loretanek przy zaangażowaniu Pani Ewy Polak Palkiewicz i Ks. Prof. T. Guza, zaproszenie Pani Peeters w listopadzie 2010 do TV TRWAM i Radia Maryja, w 2011r – internetowej telewizji Razem, na spotkanie w KAI oraz wywiadów w „Naszym Dzienniku”, „Tygodniku Idziemy”, wykładów – audio na stronie Katolickiego Stowarzyszenia Dziennikarzy, niepoprawne radio.pl.

Wszystkich obecnych przywitał oraz poprowadził wspólną modlitwę Prodziekan Wydziału Prawa Kanonicznego, Ksiądz Prof. dr hab. Henryk Stawniak. Następnie, Dziekan Wydziału Prawa Kanonicznego Ksiądz Profesor dr hab. Józef Wroceński skierował słowa powitania do Pani M.A. Peeters,

do Księdza Prof. dr hab. Tadeusza Guza, do Pani Agnieszki Kuryś (tłumacza języka francuskiego), do zaproszonych gości oraz do publiczności licznie zgromadzonej w Auli im. Jana Pawła II.

Wprowadzając w wykład Pani Peeters, Ks. Prof. dr hab. Tadeusz Guz podjął problem *Radykalizacja marksizmu-leninizmu – Nowa Lewica*. W ten sposób naświetlił filozoficzny kontekst i ideowe źródła dekonstrukcji prawa oraz rzeczywistości przez nową globalną postmodernistyczną etykę, zdiagnozowaną i opisaną przez Panią M.A. Peeters.

Pani Peeters podziękowała organizatorom za zaproszenie i w trakcie w 1,5-godzinnego wystąpienia dokonała charakterystyki światowej etyki postmodernistycznej. Wskazała na słowa klucze, nowy język, którym się posługuje ta nowa globalna etyka, wypracowana przez inżynierów społecznych, tzw. ekspertów należących do postmodernistycznej inteligencji Zachodu.

Pani Peeters przypomniała, że chociaż w 1989 Zachód ogłaszał triumf swojej demokracji, to w rzeczywistości znajdowała się ona stanie zupełnej dekadencji. W tamtym czasie ONZ zaczęła budować nowy światowy konsensus. Jego założenia ugruntowały kolejne światowe konferencje ONZ lat 90-tych, które wyznaczyły główne kierunki tych przedsięwzięć. W ten sposób władzę polityczną uzyskało zarządzanie globalne oraz nowa etyka i jej nowomowa. Od tamtej pory, nowy system semantyczny jest narzucany niepostrzeżenie we wszystkich kulturach, a wraz nim jest niesiona nowa etyka.

Ten nowy język – jak podkreśliła Prelegentka – operuje sformułowaniami takimi jak np.: wolność wyboru, prawo wyboru, prawa dzieci, uczestnictwo dziecka, parlament dziecięcy, wychowanie przez rówieśników, jakość życia, dobre samopoczucie, trwałe rozwój, zrównoważony rozwój, wzrastanie, dobre zarządzanie, problemy globalne, różnorodność kulturowa, obywatele świata, gender, zasady partnerstwa, zdrowie i prawa seksualne i reprodukcyjne, wybór nieformalny, brak dyskryminacji, etyka światowa etc. Za pomocą właśnie takich wyrażań ten nowy język przynosi w sobie nowe globalne normy w dziedzinie polityki i kultury – wywodzące się z rewolucji kulturowej 1968 roku oraz sekularyzacji Zachodu. Pani M.A. Peeters wskazała, że aktualnie przeżywamy globalizację zachodniej apostazji.

Prelegentka zauważa, że cechą charakterystyczną tej nowej ideologii, której należy przeciwstawić język judeochrześcijańskiego Objawienia i etykę chrześcijańską, jest dążenie do stworzenia nowej rzeczywistości wcześniej nie istniejącej, która powstała w umysłach inżynierów społecznych. Ta nowa postmodernistyczna rzeczywistość odpowiada koncepcji o transkreacji Nietsche'go, a według współinspirującej ruch gender w Stanach Zjednoczonych Judith Butler jest możliwa do osiągnięcia przez tzw. język doskonały, tj. taki, który usiłuje stworzyć rzeczywistość, której jeszcze nie ma.

Badania Pani Peeters ukazują, że np. problematyka niesiona ze słowem gender chce powołać do istnienia rzeczywistość małżeństw homoseksualistów, po prostu stosując sformułowania należące do tego nowego języka. Z kolei, w przeciwieństwie do wspólnego wszystkim języka Objawienia inspirowanego przez Boga, odwołującego się do prostej i jasnej rzeczywistości, ta nowa etyka i jej nowomowa jest złożona, abstrakcyjna i wewnętrznie sprzeczna. Przeciwstawia się słowom pochodzącym z Objawienia judeochrześcijańskiego, takim jak: kobieta, mężczyzna, ojciec, matka, małżonek, małżeństwo, rodzina, łono matczyne, poczęcie, dobro, zło, prawda, stworzenie, nadzieja, prawo, czystość, świętość, wieczność, służba, zbawienie, pełnia, szczerłość, uczciwość. W konsekwencji, język Objawienia jest całkowicie nieobecny w globalnej nowomowie, która np. zamiast o małżonkach mówi o partnerach, zamiast o komplementarności mężczyzny i kobiety, mówi o równouprawnieniu płci etc. Uczona zauważa, że w ten sposób nowa globalna etyka dokonuje ponadto zniesienia prawowitych hierarchii, np. pełnego miłości autorytetu rodziców w stosunku do dzieci.

Charakterystyczne dla nowej etyki są – zdaniem Peeters – jej laicyzm, scjentyzm oraz gnostycyzm, na który wskazuje powstanie konieczności powoływania ekspertów jako pośredników, ponieważ racjonalne odkrycie i poznanie tych norm nie jest możliwe – również dla decydentów. Ta nowa etyka jest również pesymistyczna i bez nadziei, ponieważ nie proponuje pozytywnej wizji rzeczy-

wistości (koncentruje się na zagrożeniach związanych z degradacją środowiska, z niechcianą ciążą, z przemocą seksualną, z zapobieganiem ciąży, z jakością życia). Usiłuje ona zająć całą przestrzeń kultury i eliminować nadzieję. W konsekwencji, dzisiaj na Zachodzie ludzie przeżywają pustkę.

M. Peeters zaznacza, że ta etyka jest ponadto utopijna, ponieważ obiecuje cele nierealistyczne, tj. jakość życia dla wszystkich, zdrowie dla wszystkich, przewidywalny system finansowy, równość płci, zdrowie reprodukcyjne dla wszystkich. Tę etykę cechuje również freudo-marksizm i tutaj – według Prelegentki – zaznacza się wpływ H. Marcusa ze szkoły frankfurckiej, jednego z ojców rewolucji obyczajowej z maja 1968 roku, który chciał proklamować społeczeństwo nierepresyjne, w którym popędy seksualne staną się zasadami polityki. On ogłosił rewolucję społeczną i zainspirował ją. Zbudowana na tej koncepcji etyka nowego światowego konsensusu ma również charakter i język normatywny. W związku z tym, w sposób ukryty, wpływa na reinterpretację prawa międzynarodowego oraz wytworzenie nowych praw. W następstwie tego faktu, konstytucje państw, przyjęte po powstaniu tego nowego konsensusu, zawierają jego elementy, a stworzone mechanizmy kontroli sprawdzają, czy są stosowane (np. statystyki zastosowania równości płci i tu np. wskaźniki postępu).

Jak zauważa Pani Peeters, innymi cechami istotnymi nowej etyki jest nietolerancja wobec projektów, które nie obejmują tematyki gender, oraz holizm, który przemienia pojęcie od wewnątrz. W rezultacie, każdy z elementów tej nowomowy jest holistyczny. I jako taki jest użyty jako technika manipulacji, która pod nazwą pokojowego współistnienia chce łączyć działania moralnie sprzeczne (np. zdrowie reprodukcyjne, tj. zbiór elementów, z których niektóre są dobre, np. opieka nad kobietą, która rodzi, i złe np. stworzenie powszechnego dostępu do środków antykoncepcyjnych, aborcji bez ryzyka, powszechny dostęp do *in vitro*, do sterylizacji na życzenie; z kolei, np. zrównoważony rozwój ma trzy składniki z różnych dziedzin: wzrost gospodarczy, ochrona środowiska, równość społeczna). W holizmie zaznacza się wpływ lobby feministycznego i aborcyjnego rewolucji kulturowej. Można w nim znaleźć wy tłumaczenie sukcesu nowego konsensusu globalnego, który od Konferencji w Kairze w 1994 roku, która zaproponowała holistyczne ujęcie rodziny, wprowadza szersze od tradycyjnego rozumienia pojęcie rodziny w różnych formach. Mieści ono w sobie: zarówno rodzinę tradycyjną – jeden mężczyzna i jedna kobieta, którzy zawarli związek małżeński i mają dzieci, jak również związki nie będące małżeństwem we właściwym tego słowa znaczeniu, tj. takie, gdzie matka i ojciec są stanu wolnego lub rodziny są odtworzone, czyli każdy żyje z kolejnymi partnerami oraz z ich dziećmi z poprzednich związków i tzw. związki homoseksualne.

M.A. Peeters ukazała, że w następstwie rewolucji kulturowej dokonana się rewolucja polityczna o zasięgu ogólnoswiatowym, w którym osoby, rodziny, przedsiębiorstwa, religie, organizacje stają się partnerami w zarządzaniu globalnym, którego etyka jest definiowana przez ekspertów. Ponadto, ogólnie generowane są problemy, np. klimatyczne, terroryzm, etc. Tym sposobem, owo zarządzanie przez ekspertów samo się umieszcza ponad rządami poszczególnych państw, narzucając swoje koncepcje i cele. Usiłuje stworzyć więzi między zarządzaniem globalnym a poszczególnymi jednostkami, pomijając naturalne więzi rodziny, religii. Jak zaznacza Prelegentka, jest to cecha charakterystyczna systemu totalitarnego, który awansuje z determinacją, lecz tym razem nie posługuje się przemocą, natomiast dokonuje się za pośrednictwem języka, kultury i nowych mechanizmów podejmowania decyzji, które wywodzą się z socjologii, psychologii i nowej wiedzy uzyskanej przez nauki o człowieku.

Konkludując, M.A. Peeters twierdzi, że z powodu wymienionych przyczyn wyzwaniem dla prawa w tradycji judeochrześcijańskiej jest rezygnacja z tego dwuznacznego języka, ponieważ jest on przyczyną takiej sytuacji, że wewnątrz praw człowieka, wewnątrz demokracji, znajdujemy się w stanie walki i napięcia. W związku z tym, potrzebny jest wysiłek, by wskazać na zamierzenia tej walki, bo – tak jak tego dowodzi historia Zachodu – istnieje związek między rewolucją kulturową a utratą wiary. Wskazuje na to tendencja zainicjowana w XVIII, prowadząca przez modernizm do postmodernizmu, polegająca na destabilizacji prymatu, jaki Zachód dawał rozumowi. W to miejsce pojawiła się ślepa wiara we wzrost gospodarczy, w dokonania nauki i techniki, eliminowanie zna-

czenia i umiłowania prawdy oraz rzeczywistości, jakby rzeczywistość można było interpretować bez związku z prawdą, według własnego indywidualnego wyboru, również niekonsekwentnego i sprzecznego.

Pani Peeters sądzi, że skoro diagnozujemy, że rzeczywistości danej przez Boga została przeciwstawiona rzeczywistość rozumiana jako konstrukt społeczny – to mamy świadomość, że w tej perspektywie wszystko można skonstruować mocą ludzkiego wysiłku: etykę, prawo, pokój. W tej konstrukcji jest tak, jakby nic nie było dane, lecz istniało samo w sobie, jakby nie było Stwórcy, jakby nie istniał zamysł Opatrzności. W konsekwencji, absolutyzuje się wolność wyboru tak, że można ją wykorzystywać wbrew temu, co rzeczywiste. Wolność zostaje przemieniona w prawo. W rezultacie przechodzi się do irracjonalności.

Zdaniem Pani Peeters, wyzwanie dla katolików polega na tym, by ponownie odkryć wezwanie dane nam od Boga już w Księdze Rodzaju oraz by ponownie pojednać mężczyznę z kobietą, obywateli z matką i ojcem, których rozwiodła rewolucja francuska, ochronę środowiska naturalnego ze wskazaniami zawartymi w Objawieniu. Powinno nastąpić jeszcze wiele innych pojednań między stworzeniami, które według Bożego planu miały pozostawać ze sobą w relacjach osobowych i służebnych, a nie w stanie porozywanych więzi oraz w egzystencjalnym konflikcie.

Na zakończenie swojego wykładu, Pani Peeters ponownie nawiązała do Objawienia, przypominając, że w Apokalipsie jest mowa o śmierci bestii, która potem znowu powstała do życia i cały świat oddawał jej cześć zachwycony, że bestia na nowo ożyła. Ten fragment Pani Peeters skojarzyła z pozorną śmiercią komunizmu-leninizmu i jego przemianą w nową etykę światową, która faktycznie już się rozprzestrzeniła na cały świat i zagraża istnieniu wszystkich kultur oraz wierze wszystkich narodów.

Po wykładzie Gościa, Prodziekan Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW Ksiądz Prof. dr hab. Henryk Stawniak zaprosił wszystkich do dyskusji, na którą organizatorzy przewidzieli 45 minut. W tym czasie kilka osób spośród publiczności zadało następujące pytania: czy – zdaniem Pani Peeters – za tą nową etyką stoi działalność masonerii?, czy nowomowę można stosować podobnie jak to czynią misjonarze, którzy – ewangelizując – nie znoszą zwyczajów lokalnych?, czy uprawnione jest zastosowanie pojęcia „judeochrześcijański”, skoro z pism filozofów żydowskiego pochodzenia dowiadujemy się o ich wielkiej niechęci do osoby Chrystusa i chrześcijan?

Na powyższe pytania Pani Peters udzieliła odpowiedzi. Stwierdziła, że ponieważ ona sama nie dysponuje środkami pozwalającymi zbadać, czy to masoneria jest twórcą tej nowej etyki, to może powiedzieć jedynie, że cele masonerii pokrywają się z celami, do których zmierza nowomowa i nowa globalna etyka. Jednocześnie, Pani Peters wskazała, że istnieje kilka centrów na wzór „siedmiogłowej bestii”, które mają wspólne cele. Odpowiadając na pytanie o możliwość „oswojenia” nowomowy, wykluczyła takie działanie, argumentując wskazaniem na istnienie sprzeczności między nowomową a językiem Objawienia. Nowomowa ma zniszczyć język Objawienia i z tego powodu jest pomyślana tak, żeby – działając systematycznie – tego dokonać. Z kolei, Pani Peters – odnosząc się do pytania o zasadność zastosowania pojęcia „judeochrześcijański” – wyjaśniła, że chodzi przecież o pojęcia zawarte w Piśmie Świętym nie tylko Nowego, ale także Starego Testamentu, a te pozostają wspólne dla tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej. tj. mężczyzna, kobieta, matka, ojciec, sprawiedliwość, miłość, Bóg etc. W ten sposób podtrzymała zasadność zastosowania pojęcia „judeochrześcijański”.

Po dyskusji, Prodziekan Wydziału Prawa Kanonicznego Ksiądz Prof. dr hab. Henryk Stawniak podsumował całość spotkania, podziękował Prelegentom, Dziekanowi Wydziału Prawa Kanonicznego, Pani Tłumacz, publiczności oraz zaproszonym gościom. W szczególności sposób podkreślił obecność Pana Prof. dr hab. Lucjana Pielei, Pani red. Ewy Polak Pałkiewicz, Ks. dra Romana Piwoarczyka, Pani red. Marzeny Deresz, Pana red. Mateusza Dzieduszyckiego, Pana Marka Gizmajera oraz pani Lidii Ujazdowskiej radnej Powiatu Zachodnio-Warszawskiego.

Aldona Ciborowska

RECENZJE

Albert Vanhoye, *I carismi nel Nuovo Testamento*, (Analecta Biblica 191), Gregorian & Biblical Press, Roma 2011, ss. 1-197.

Temat charyzmatów jeszcze kilkanaście lat temu okryty był wielkim milczeniem i nie wzbudził zainteresowania teologów ani egzegetów. Nie wydawał się tematem aktualnym ani zajmującym. Całą tę sytuację trafnie opisał jeden z teologów, P. De Sutter: „W teologii tradycyjnej termin *charyzmat* był zaledwie wspominany w podrozdziale dotyczącym łaski, a oznaczał nadzwyczajny dar udzielony wyjątkowo przez Boga chrześcijaninowi, nie dla jego osobistego dobra, lecz dla dobra Kościoła” (cyt. za Vanhoye, s. 5). Sytuacja zarysowana powyżej zmieniła się diametralnie w ostatnim czasie, gdy wspólnota Kościoła poczęła na nowo odkrywać, że charyzmaty nie są rzeczywistością minioną, doświadczaną namacalnie tylko przez pierwszych chrześcijan, lecz żywo obecną również w naszych czasach. Tematowi charyzmatów w Nowym Testamencie jest poświęcona publikacja zasłużonego biblisty, kardynała Alberta Vanhoye, który z właściwą sobie wnikliwością podjął się opracowania, w którym zawarł dokładną analizę tekstów Nowego Testamentu, jak i dyskusję z innymi egzegetami, którzy zajmowali się tą kwestią.

W rozdziale I, który stanowi wstęp do publikacji, autor skupia się na przedstawieniu znaczenia terminu greckiego *charisma* w Nowym Testamencie, przede wszystkim zaś w *epistolarium* Pawłowym, w którym słowo to występuje najczęściej. O wadze poszukiwań egzegetycznych przekonuje szerokie użycie terminów „charyzmat”, „charyzmatyczny” w dobie posoborowej. Vanhoye zwraca uwagę, że często słowa te odnoszą się do dosyć szerokiego zakresu semantycznego i nie zawsze precyzyjnie oddają opisywaną rzeczywistość. W opinii autora, nie brakowało też w przeszłości kontrowersyjnych wypowiedzi teologów, które opierały się na domniemanej koncepcji „Pawłowej” charyzmatu. Przeto Vanhoye zbija m.in. tezę Ernsta Käsemanna, według której Paweł miał sformułować swoją „naukę o charyzmatach” jako stojącą w opozycji do urzędu w Kościele.

Na początku II rozdziału Vanhoye skupia się na ukazaniu możliwie wszystkich świadectw występowania terminu *charisma* w literaturze pozabiblijnej, w wersji greckiej ST – LXX, a nieco później identyfikuje 17 miejsc, w których termin ten pojawia się w pismach NT (z tego aż 16 razy w *epistolarium* Pawłowym). Z przeglądu tekstów dokonanych przez autora książki wynika, że w wielu miejscach *charisma* nie jest terminem technicznym, szczególnie dokładnie sprecyzowanym, lecz wyraża jedynie pojęcie ogólne, które odpowiada etymologii tego słowa wskazującej na „wspaniałość, myślny dar”, albo efekt, skutek aktu życzliwości. Taki właśnie sens ma według autora rzeczownik *charisma* w Rz 5,15-16; 6,23; 11,29; 2Kor 1,11. W NT dostrzec można tylko pewną specyfikę użycia, mianowicie *charisma* nie oznacza nigdy daru człowieka dla drugiego człowieka, lecz zawsze jest darem Bożym. Tylko Bóg jest dawcą charyzmatów. Dlatego też w NT – jak zauważa Vanhoye – mamy do czynienia z wyrażeniami takimi jak: charyzmat Boga (Rz 6,23; 2Tm 1,6; 1Kor 7,7), charyzmaty Boga (Rz 11,29). W 1Kor 11,28 św. Paweł odnosi wszystko do inicjatywy Boga: „I tak ustanowił Bóg w Kościele naprzód...”. Dokonując przeglądu miejsc, w których występuje

termin *charisma*, Vanhoye dostrzega również związek istniejący między *charisma* i Chrystusem – 1Kor 1,4-7; Rz 5,15; 6,23; 12,5-8 – oraz związek między charyzmatem a Duchem, który to jest wyraźnie wyakcentowany w 1Kor 12,4-11. Autor zastanawia się, czy charyzmat poza tym ogólnym sensem (daru Bożego), ma u św. Pawła znaczenie również bardziej technicznie doprecyzowane. Żeby jednak tę specyfikę określić, dokonuje głębszej analizy poszczególnych tekstów.

W III rozdziale książki autor bardzo szeroko odniósł się do tekstu 1Kor 12–14, w którym termin *charisma* występuje najczęściej. W tej sekcji 1Kor, Vanhoye wyróżnia zwartą strukturę tekstu, odwołując się do wyrafinowanej analizy, u której początku stoi zestawienie terminów *charismata* i *pneumatikà*, które występują w rozdz. 12–14 Pierwszego Listu do Koryntian. Autor, odnosząc się do wyników badań E. Käsemanna, E.B. Allo oraz M.A. Chevalliera, dochodzi do wniosku, że żadna z trzech opinii nie ma wyraźnego oparcia w tekście Pawłowym, dlatego należy traktować je tylko jako hipotezy. Paweł bowiem nie mówi nigdzie, że w Jego wywodzie *charyzmaty* i *pneumatikà* są równoznaczne, ekwiwalentne czy identyczne. Nie mówi również o istniejącym między nimi przeciwstawieniu czy kontraście. Po dokonaniu szczegółowej analizy katalogu charyzmatów, Vanhoye zauważa, że katalog ten nie jest spekulatywnym traktatem wyczerpującym temat, a kolejność darów warunkowana jest okolicznościami i pedagogiczną intencją autora. Apostoł poprzez takie, a nie inne ich zestawienie miał podkreślić różnorodność darów i jednocześnie jedność pochodzącą od powiązania ich z Duchem Świętym. Pawłowa koncepcja charyzmatów – jak wnioskuje Vanhoye – różni się od współczesnej, według której charyzmat jest pojmovany jako dar stały udzielony przez Boga pewnej osobie, specjalne uzdolnienie do czegoś. Paweł natomiast akcentuje różnorodność okazjonalnych manifestacji, nie sugerując przy tym trwałego, habitualnego uzdolnienia.

Autor zauważa też, że Apostoł Narodów umieszcza dary w perspektywie instytucjonalnej, a nawet hierarchicznej. Przez to Paweł wskazuje, że dary nie mogą być wykorzystywane prywatnie i autonomicznie, bez uwzględnienia struktury Ciała eklezjalnego. W ten sposób przygotowuje ostateczne stwierdzenia w 1Kor 14,26-40, w których objawia się w pełni apostołski autorytet Pawła w konfrontacji z charyzmatycznym. Vanhoye stwierdza, iż – pomimo nadużyć w Koryncie – Paweł nie prezentuje charyzmatów negatywnie, ale podaje zasady korzystania z nich, a nawet zachęca do starania się o nie. Już w 1Tes 5,19-20 Apostoł zachęcał, by Ducha nie gasić i nie lekceważyć prorocstwa. W 1Kor 14,1 wzywa najpierw do postępowania z miłością, ale też do starania się o dary duchowe, a szczególnie o prorocstwo. To też powtórzone jest w 14,39, gdzie św. Paweł dodatkowo prosi, by nie przeszkadzać w korzystaniu z daru języków. Za istotne zasłużony egzegeta uważa dwa kryteria, które wynikają z argumentacji Pawłowej przeprowadzonej w 1Kor, a są nimi: użyteczność charyzmatów dla wspólnoty Kościoła oraz ich poddanie autorytetowi apostołskiemu. W ten oto sposób kard. Vanhoye podkreśla dystans, jaki dzieli rzeczywistą myśl Pawłową od opinii, jakie suponowali w przeszłości niektórzy autorzy (m.in. H. Küng, który twierdził, że porządek charyzmatyczny wyklucza system monarchiczny). Apostoł bowiem przekazał wspólnocie korynckiej dosyć ściśle i precyzyjne reguły posługiwania się charyzmatami, według których prymat miłości (1Kor 13) oraz posługa władzy są ze sobą ściśle związane i wspólnie regulują chrześcijańskie posługiwanie się charyzmatami.

Osobnym tematem (poruszonym w rozdziale IV) są glosolalia w Nowym Testamencie. Vanhoye rozpoczyna swoje rozważanie w tej kwestii od reasumpcji dotyczącej glosolaliów w 1Kor, które w ujęciu Pawłowym są umieszczone między darami, jakie objawiają obecność i działanie Ducha Świętego (1Kor 12,1-11). Apostoł postrzega ten fenomen na płaszczyźnie „ducha” bez udziału umysłu (1Kor 14,2.14-19). Dalej, można mówić o języku w tym sensie, że ma on pewne podobieństwo do ludzkiej mowy artykułowanej, lecz nie jest językiem rozpoznawalnym, określonym językiem obcym, ponieważ nie rozumie go nawet osoba, która się nim w danej chwili posługuje. To „mówienie w językach” jest mówieniem do Boga (14,2), tzn. modlitwą. Założenia dotyczące glosolalii, będące owocem wcześniejszej analizy tekstu 1Kor 12–14, są dla Vanhoye punktem wyjścia dla analizy porównawczej z innymi tekstami NT. Pierwszym jest Łukaszczy opisy Dnia Pięćdziesiątni-

cy (Dz 2). W opowiadaniu Łukasza Duch daje Apostołom zdolność mówienia różnymi językami, a liczni słuchacze rozpoznają w nich swoje języki ojczyste. „Obce języki” w Dz 2,4, to „nasze języki” z Dz 2,11. Cel glosolalii z Dz 2, jak stwierdza omawiany autor, jest inny niż u Pawła: jest to cel apostołowski, bo dar ten ma przygotować słuchaczy do przyjęcia przepowiadania Piotra i do uwierzenia (w 1Kor 14,23 glosolalia nie prowadzi niewierzących do uwierzenia, ale służy tylko samemu przemawiającemu).

Ponadto Łukasz prezentuje glosolalię jako przypadek prorokowania, tj. jako natchnioną mowę zrozumiałą dla słuchaczy. Podobnie jest w przypadku wizyty św. Piotra w domu Korneliusza. Jak stwierdza Vanhoye, interpretacja glosolalii jest tutaj jednoznaczna i nie budzi wątpliwości. Sami Apostołowie, postrzegając ten fenomen u słuchaczy, potrafią od razu stwierdzić, że Duch został dany poganom słuchającym ich, jak im na początku. Inna jest funkcja tego daru w Cezarei. Nie ma on już wprost celu apostołowskiego, ale jest znakiem dla Apostołów pozwalającym na wyciągnięcie bardzo ważnego wniosku: skoro poganie mówią językami, tzn. otrzymali Ducha, tzn. uwierzyli, a Bóg przez wiarę oczyścił ich serca (usprawiedliwił ich) i dał im eschatologiczny dar zbawienia, Ducha Świętego. Po odniesieniu się do tekstów Dziejów Apostolskich, Vanhoye dochodzi do wniosku, że epizody w nich opisane, w odróżnieniu od tekstów Pawłowych, ukazują eklezyjalną użyteczność glosolalii. Przy tym Łukasz nie czyni wyraźnego rozróżnienia między glosolalią zrozumiałą a niezrozumiałą i umieszcza tę zrozumiałą na tym samym poziomie co prorokowanie. Różnice pomiędzy tradycją Łukaszkową i Pawłem – wnioskuje prezentowany autor – można jednak wyjaśnić różnicą sytuacji. Paweł porządkuje zamieszanie we wspólnotce, a Łukasz przywołuje przeszłe fakty pozytywne.

W rozdziale V swojej książki Vanhoye sięga jeszcze do jednego tekstu Pawłowego, w którym Apostoł Narodów wypowiada się w kwestii charyzmatów, a jest nim Rz 12,6-8, gdzie św. Paweł przedstawia relację charyzmatu i diakonii (służby). Nowym aspektem jest sam kontekst służby, ale też relacja charyzmatów i łaski: są one „według danej łaski” i stąd „różne”. Vanhoye zauważa, iż nie chodzi tu o łaskę w ogóle (uświęcająca), lecz o łaskę oznaczającą osobiste powołanie (jak w 12,3), różne dla każdego, bowiem „łaska dana” (czasownik grecki w aorystcie) oznacza aspekt daru uczynionego definitywnie i kompletnie. Charyzmaty przeciwnie – jak wnioskuje Vanhoe – są darami częściowymi, przez które osoba zostaje wyposażona, aby móc wypełnić swe powołanie. Na koniec autor stwierdza, że w Rz 12 nie można mówić o przeciwstawieniu sobie charyzmatów oraz autorytetu władzy.

Rozdziały od VI do VIII autor jedynie *en passant* poświęca kolejno perykopom Ef 4,7-11, gdzie – co prawda – św. Paweł nie używa terminu *charisma*, ale też nie ignoruje aspektu pneumatologicznego życia wspólnoty Kościoła w odniesieniu do różnych form posługiwania; 1Kor 7,7 oraz 1Tm 4,14 i 2Tm 1,6, a na koniec 1P 4,10-11, w przypadku których zwraca uwagę na aplikację terminu *charisma* do różnych „stanów życia” podjętych z duchowego powołania.

We wnioskach końcowych Vanhoye stwierdza, iż w teologii Nowego Testamentu można mówić o strukturze charyzmatyczno-instytucjonalnej Kościoła, który nie jest wspólnotą czysto „charyzmatyczną”. Wszystkie wzięte pod uwagę teksty ukazują charyzmaty w pozytywnym świetle. Tym samym można stwierdzić, że Kościół nie jest monstrualną machiną administracyjną, lecz żywym organizmem, „Ciałem Chrystusa” ożywianym przez Ducha Świętego. Przeto, by podjąć jakąś odpowiedzialność w Kościele, nie wystarcza zdolność bycia administratorem, przedsiębiorcą, ale wymagane jest szerokie otwarcie na działanie Ducha Świętego. Hierarchia Kościoła nie ma monopolu na dary Ducha Świętego, lecz winna rozeznawać z radością, że wierni otrzymują dary łaski, których różnorodność jest wielka i jest wielkim darem dla życia Kościoła, nawet jeśli nieraz przysparza problemów (jak np. w Koryncie).

Książka Alberta Vanhoye jest spójnym i całościowym ujęciem tematu charyzmatów w Nowym Testamencie. Szczególny akcent został w niej położony na dokładnej analizie i omówieniu tekstu 1Kor 12–14, co nie dziwi, bowiem ten właśnie list św. Pawła Apostoła odnosił się do problemów,

które zrodziły się we wspólnocie korynckiej, a dotyczyły między innymi charyzmatów. Autor w swoim opracowaniu podjął dyskusję z kilkoma znaczącymi egzegetami, a jego polemika oraz zbicie argumentów opiera się na solidnych przesłankach skrypturystycznych. Wydaje się, że nieco pobieżnie została potraktowana analiza fragmentu Rz 12 oraz pozostałych perykop zaprezentowanych w rozdziałach 4–8, co sprawia wrażenie asymetrii całego przedłożenia. Niemniej jednak opracowanie Vanhoye pozostanie z pewnością stałym punktem odniesienia dla teologów pragnących zgłębić temat charyzmatów i posług w Kościele w zgodzie z *veritas biblica*.

Ks. Dariusz Sztuk SDB
UKSW, Warszawa

Ks. Wiesław Hudek, *O liturgii. Szkice radiowe*, Drukarnia Archidiecezjalna w Katowicach, Katowice 2011, ss. 126.

„Liturgia (...) jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc” (KL 10). To stwierdzenie soborowej *Konstytucji o Liturgii świętej* wydaje się, pomimo że upłynęło już tyle czasu od jej wydania, pozostawać dla znacznej grupy duszpasterzy ciągle tylko na papierze. Wprowadzenie reformy liturgicznej napotyka na różnego rodzaju opory, a nawet pewne formy kontestacji wobec ducha odnowy. Jak zauważa ks. I. Pawlak, źródło tych sprzeciwów tkwi w „sekularyzacji i prywatyzacji życia religijnego oraz zmniejszonej obecności Kościoła w społeczeństwie”¹. Przepracowanie dokumentów Magisterium Kościoła i wcielenie ich w codzienne życie liturgiczne dla wielu odpowiedzialnych za liturgię jawi się jako zbyt trudne, a nawet niewygodne zadanie. Dlatego potrzebna jest w tym względzie ciągła interioryzacja soborowej wykładni. Można to czynić na wiele sposobów, m.in. w formie cyklicznych wykładów, konferencji, czy felietonów radiowych popularyzujących pogłębioną znajomość ducha świętej liturgii. Ten ostatni ze sposobów wybrał katowicki muzykolog i liturgista, ks. dr Wiesław Hudek, by na falach eteru docierać do jak najszerszego kręgu odbiorców.

Ogłoszona przez ks. Hudka w listopadzie 2011 roku na rynku wydawniczym monografia, *O liturgii. Szkice radiowe*, jest zbiorem tekstów powstałych w wyniku rozmów w latach 2007–2008 prowadzonych na antenie Radia eM z dziennikarką Anetą Kuberską-Bębas. Omawiana publikacja przedstawia najbardziej istotne kwestie *Konstytucji o Liturgii świętej*. Autor w kolejnych szkicach niezwykle umiejętnie wtajemnicza czytelnika w całą gamę zagadnień liturgicznych, ukazuje – kiedy to konieczne – ich rys historyczny, piękno, wydźwięk teologiczny i praktyczne odniesienie do codziennego życia każdego chrześcijanina. Następujące po sobie szkice rozpoczynają się za każdym razem stosownym akapitem *Konstytucji o Liturgii świętej*, będącym swoistym *cantus firmus* dla podjętego zagadnienia. W ten sposób czytelnik zapoznaje się najpierw z nauczaniem soborowym, na podstawie którego budowany jest szeroki komentarz, pomagający wychwycić istotną myśl reformy liturgicznej.

Treść książki przedstawia się następująco: Szkic I. *O powstaniu „Konstytucji o świętej liturgii”*; Szkic II. *O różnicach w liturgii*; Szkic III. *O historii liturgii*; Szkic IV. *O definicji liturgii*; Szkic V. *O rodzinach liturgicznych*; Szkic VI. *O liturgii niebiańskiej*; Szkic VII. *O liturgii i ewangelizacji*; Szkic VIII. *O źródle i szczycie*; Szkic IX. *O uczestnictwie w liturgii*; Szkic X. *O nabożeństwach*; Szkic XI. *O formacji liturgicznej celebransów*; Szkic XII. *O katechezie liturgicznej*; Szkic XIII. *O wprowadzeniu do „ogrodu” liturgii*; Szkic XIV. *O liturgii w mass mediach*; Szkic XV. *O nadużyciach w liturgii*; Szkic XVI. *O ciągłości tradycji liturgicznej*; Szkic XVII. *O posługach i funkcjach w liturgii*; Szkic XVIII. *O „szlachetnej prostocie”*; Szkic XIX. *O liturgii i kulturze*;

¹ I. Pawlak, *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, wyd. I, Lublin 2000, s. 39.

Szkic XX. *O liturgii Kościoła na Śląsku i w Polsce*; Szkic XXI. *O duszpasterstwie liturgicznym*; Szkic XXII. *O zmianach w celebracji Eucharystii*; Szkic XXIII. *O reformie liturgicznej*; Szkic XXIV. *O liturgii Słowa*; Szkic XXV. *O chrzcie i bierzmowaniu*; Szkic XXVI. *O namaszczeniu chorych i małżeństwie*; Szkic XXVII. *O sakramentaliach*; Szkic XXVIII. *O liturgii godzin*; Szkic XXIX. *O roku liturgicznym*; Szkic XXX. *O muzyce liturgicznej i sztuce sakralnej*.

Monografia dedykowana jest Księdzu Profesorowi dr. hab. Ireneuszowi Pawlakowi z okazji spotkania Absolwentów Katedry Chorału Gregoriańskiego (Monodii Liturgicznej) Instytutu Muzykologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Żorach (12-14 XI 2011). Cykl ogółem trzydziestu szkiców poprzedza *Słowo wstępne* metropolity katowickiego, ks. abp. Damiana Zimonia, który z radością powitał trzecią część publikacji ks. W. Hudka². Hierarcha podkreśla, iż także w środkach społecznego przekazu, takich jak radio, telewizja, czy Internet głoszenie Ewangelii staje się „antidotum na negację Boga” (s. 4). Abp Zimoiń wyraża także podziękowanie Księdzu Profesorowi Ireneuszowi Pawlakowi (KUL) za wniesiony naukowy wkład i liturgiczną twórczość w dzieło rozkrzewiania odnowy liturgicznej w Polsce.

Jak zaznacza recenzent naukowy tej książki, ks. prof. dr hab. R. Bernagiewicz (KUL), jej Autor „daje poznać, że jest wysokiej klasy liturgistą i muzykiem – profesjonalistą, a co jeszcze ważniejsze, że liturgia jest jego pasją i jego życiem” (okładka). Godnym uwagi jest to, że ks. W. Hudek przekazuje nie tylko surowe przepisy prawodawstwa liturgicznego, ale na ich kanwie pokazuje możliwości adaptacyjne w codziennym życiu parafialnym, zachęca duszpasterzy do wygłaszania homilii liturgicznych i katechez, które pomogą wprowadzić wiernych w tajemnicę i znaczenie liturgii. Po wielokroć podkreśla, iż „liturgia jest formą duszpasterstwa” (s. 82); uczestnicy każdej celebracji liturgicznej mają możliwość „wchodzenia w misterium samego Boga” (s. 91). Oznacza to, że liturgia kształtuje postawy i zachowania wiernych (por. s. 82). W książce odnajdujemy również cały szereg zagadnień związanych z muzyką liturgiczną. Autor, wyliczając wielowiekowe bogactwo gatunków muzycznych (chorał gregoriański, polifonia palestrinowska, muzyka organowa, muzyka instrumentalna, pieśń kościelna), pokazuje zarazem możliwości ich praktycznego zastosowania w liturgii (por. s. 91). Ks. Hudek, będąc jednocześnie i muzykologiem i liturgistą, w sposób kompetentny, bez uszczerbku dla którejś z dyscyplin naukowych, pokazuje, w jaki sposób liturgia i muzyka mają być elementami konstytutywnymi świętych obrzędów. Dlatego z tym większą radością należy powitać tę publikację i polecić ją zwłaszcza tym, którzy nadal widzą albo raczej chcą widzieć rozdźwięk pomiędzy liturgią i muzyką.

Na zakończenie należy podkreślić także to, iż recenzowana pozycja została niezwykle pieczołowicie przygotowana od strony edytorskiej. Ponadto czytelnika ujmuje piękno języka Autora oraz jasność przekazu nie zawsze łatwych zagadnień. W ostatecznej ocenie należy stwierdzić, iż jest to oryginalna i wartościowa monografia liturgiczno-muzyczna, którą trzeba medytować, by móc właściwie poruszać się po osi roku liturgicznego. Należy mieć nadzieję, że spotka się ona nie tylko z zainteresowaniem duszpasterzy, liturgistów, muzykologów czy muzyków kościelnych, ale także z szerszym kręgiem czytelników zafascynowanych pięknem liturgii celebrowanej zgodnie z ideą Soboru Watykańskiego II.

Ks. Piotr Wiśniewski
UKSW, Warszawa

² *O muzyce. Felietony radiowe (50 kontrapunktów)*, Lublin 2008; *O muzyce. Felietony radiowe 2009-2010 (śląskie i papieskie)*, Katowice 2011.

Muzyk w służbie Bożej. Ks. Stanisław Ormiński SDB (1911-1987), red. K. Niegowski SDB, J. Wąsowicz SDB, Piła-Rumia 2011, ss. 132.

Towarzystwo Św. Franciszka Salezego powołane w 1859 r. przez ks. Jana Bosko rozwinęło się w zadziwiający sposób do tego stopnia, że pod względem liczebności znajduje się w czołówce zgromadzeń zakonnych w Kościele. Niespełna 40 lat później, w r. 1898 salezianie przybyli do Polski, zrazu do Oświęcimia, gdzie zorganizowali szkołę zawodową dla chłopców. Za zasadnicze pole apostołatu obrali przeciwdziałanie opuszczeniu, samotności, bezradności najczęściej związanej z brakiem perspektyw życiowych, zwłaszcza w odniesieniu do ludzi młodych.

Praca, zwłaszcza z tzw. trudną młodzieżą, wymaga szczególnych predyspozycji, umiejętności i przede wszystkim oddania. Istotną częścią prewencyjnego systemu wychowawczego, który sprawdził się w działalności placówek salezjańskich na całym świecie, są zajęcia zorganizowane w oratoriach, w czasie których młodzi ludzie mogą rozwijać swe uzdolnienia i zainteresowania. Niebagatelna rolę w edukacji i wychowaniu młodzieży zawsze odgrywała i nadal odgrywa muzyka. Był tego świadomy już Pitagoras i jego zwolennicy zorganizowani w związku nazwanym później pitagorejskim. Pitagorejczycy zauważyli, iż muzyka wywiera niebagatelny wpływ na charakter człowieka. Mało tego, z konsekwencji tego oddziaływania (ulepszania bądź deprawowania duszy) uczynili wartościujące kryterium oceny samej muzyki. Te spostrzeżenia legły u podstaw teorii etosu, a ona sama została włączona do pitagorejskiego systemu filozoficznego.

Dwadzieścia pięć wieków później salezianie także włączyli muzykę do własnego programu pedagogicznego i dydaktycznego. Może nie we wszystkich, ale z pewnością w znacznej liczbie placówek salezjańskich (zwłaszcza tych, przy których działały bursy, internaty) funkcjonowały zespoły muzyczne, głównie orkiestry dęte. Fascynuje niezwykle charyzmat duszpasterstwa salezjańskiego, na którym wyraźne znamię odciska działalność muzyczna i ponadprzeciętna aktywność muzyczna wyróżniająca to zgromadzenie.

Wystarczy tylko spojrzeć na polskie doświadczenia w tym zakresie: Oto jeden z młodszych zakonów może poszczycić się osiągnięciami muzycznymi wyrastającymi daleko ponad przeciętną. W szeregach właśnie tego zgromadzenia działało i nadal działa wielu utalentowanych kompozytorów, muzyków-praktyków, muzyków-pedagogów. Nie jest więc zaskoczeniem, że to salezianie utworzyli pierwszą w Polsce szkołę organistowską o renomowanym poziomie, a po tzw. przełomie 1989 r. wznowili w jeszcze szerszym zakresie działalność na niwie pedagogiki muzycznej. I, nie umniejszając dorobku zasłużonych zakonów, legitymujących się daleko dłuższym czasem obecności w naszym kraju, porównanie ich dorobku muzycznego z salezjańskim wypada zdecydowanie lepiej na korzyść tych drugich. Wymienić można choćby tylko kilku najbardziej znanych przedstawicieli: ks. Antoni Chlondowski, ks. Idzi Mański (właśc. Zdzisław Kasprzak), ks. Piotr Brzyski, ks. Michał Winiarz, ks. Jan Bednarz, ks. Józef Grzywaczewski, ks. Augustyn Piechura, ks. Stanisław Skopiak, ks. Zbigniew Malinowski. Do tego grona włączyć należy także ks. Stanisława Ormińskiego, cenionego pedagoga, muzyka, aranżera i edytora. Paradoksalnie, choć ks. St. Ormiński (właśc. Pałka) był w niewielkim tylko stopniu kompozytorem, to do historii przeszedł głównie jako twórca najbardziej znanej melodii najczęściej wykonywanego utworu muzycznego na świecie – *Apelu Jasnogórskiego* do słów kard. Stefana Wyszyńskiego.

Tej właśnie postaci poświęcona została monografia pod redakcją salezjanów ks. Krzysztofa Niegowskiego i ks. Jarosława Wąsowicza. Praca została przygotowana z okazji obchodów 100. rocznicy urodzin tego utalentowanego i płodnego muzyka. Poszerza i porządkuje dotychczasową wiedzę w zakresie działalności oraz twórczości ks. St. Ormińskiego i jej recepcji w muzyce polskiej, przede wszystkim liturgicznej.

Na całość pozycji składa się pięć artykułów opatrzonych krótką przedmową Inspektora Salezjańskiej Prowincji św. Wojciecha, ks. Marka Chmielewskiego. Właściwy korpus stanowią następujące przedłożenia:

- ks. Jarosław Wąsowicz, *Droga życia ks. Stanisława Ormińskiego SDB (1911-1987)*;
- ks. Krzysztof Niegowski SDB, *Muzyczne pasje ks. Stanisława Ormińskiego SDB*;
- ks. Krzysztof Niegowski SDB, ks. Jarosław Wąsowicz SDB, *Bibliografia ks. Stanisława Ormińskiego SDB (1911-1987)*;
- Paulina Poławska, *Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi 1989-2010*;
- Urszula Klawiter, *Ks. Stanisław Ormiński: kapłan – muzyk – patron. In memoriam*.

Redaktorzy podzielili materiał na trzy części: Pierwszą, zatytułowaną *Życie, działalność duszpasterska i artystyczna*, stanowią trzy pierwsze opracowania. W skład drugiej (pt. *W kręgu pamięci*) weszły pozostałe, a część trzecią stanowi aneks będący bogatym i interesującym materiałem ilustracyjnym w postaci fotokopii dokumentów (w tym metryki chrztu ks. St. Ormińskiego), fotogramów przedstawiających artystę w różnych okresach życia.

Układ książki wykazuje zatem komplementarność, choć przy bliższym spojrzeniu (nawet bez wydzielenia poszczególnych części i pomijając aneks) widać nawet trójplaszczynowość: osoba–dzieło–recepca i wydaje się, że w jej optyce lepiej prezentowałyby się taki układ treści, który przedstawiałby najpierw życiorys ks. St. Ormińskiego, następnie wykaz twórczości, dalej artykuł wspomnieniowy, a na końcu charakterystyka festiwalu muzycznego jego imienia. Zatem punktem wyjścia byłaby osoba księdza, następnie jego dokonania i wreszcie miejsce ks. St. Ormińskiego w życiu muzycznym Kościoła w Polsce. Naturalnie, zaproponowany przez księży Niegowskiego i Wąsowicza układ także daje się obronić, bowiem każdy z artykułów jest całością zamkniętą, a osoba księdza Ormińskiego aż nadto wyraźnym czynnikiem zespalającym.

Biogram artysty opracowany przez ks. J. Wąsowicza naświetla jego osobę głównie przez pryzmat posługi duszpasterskiej. Najobszerniejszy jego fragment dotyczy okresu okupacji, który duchowny spędził w Warszawie. Dobrze, że autor biogramu tak rozłożył akcenty, bowiem właśnie od tej strony ks. St. Ormiński jest raczej mniej znany.

Opracowanie ks. K. Niegowskiego *Muzyczne pasje ks. Stanisława Ormińskiego SDB* stanowi bardzo związłą dokumentację działalności muzycznej ks. Ormińskiego. Praca, mimo natury kompilacyjnej, jest interesująca, wydobywa bowiem na pierwszy plan sylwetkę księdza-artysty i zbiera w jednym miejscu informacje rozproszone w wielu uprzednich publikacjach. Ukazuje także wkład samego ks. St. Ormińskiego (a po części innych księży-muzyków salezjańskich) w panoramę kultury muzycznej Kościoła w Polsce, osobiście zaś Rumi, w której spędził trzecią część ze swego 76-letniego życia.

Z treści artykułu wyłania się postać charyzmatyczna, łagodnego charakteru i przede wszystkim tytanicznej pracy owocującej licznymi sukcesami i to w czasach, gdy rozwój kultury religijnej napotykał w naszym kraju na liczne przeszkody. W warunkach bardzo ograniczonego dostępu do środków poligraficznych, osoba ks. Ormińskiego jawi się jako ta, która działalnością edytorską uratowała od zaginięcia bądź zapomnienia wiele wartościowych dzieł muzycznych. A że kompozycje salezjańskie były i wciąż są poszukiwane, wykonywane i chętnie słuchane niech świadczy choćby pirackie wydanie w formie kasy magnetofonowej materiału *Przecudne oblicze mej Pani* z kantatami ks. I. Mańskiego zarejestrowanego na płycie długogrającej przez „Veriton”. Kasetę tę recenzent osobiście nabył w USA w końcu lat 80. ubiegłego stulecia.

Bibliografia artysty zebrana przez redaktorów monografii ukazuje szerokie pole jego aktywności muzycznej. Szczegółowy podział uwzględnia dwie zasadnicze części: podmiotową i przedmiotową. W pierwszej wydzielono cztery działy: a) publicystyka (tj. materiały autorstwa samego ks. Ormińskiego) obejmująca 10 pozycji, w tym dwa listy i jeden zapis rozmowy; b) redakcje zbiorów utworów muzycznych innych kompozytorów – łącznie 18 pozycji; c) autorskie aranżacje i opracowania pojedynczych utworów muzycznych – 29; d) dyskografia wykazująca trzy płyty wydane przez „Veriton”. Druga część, literatura przedmiotowa obejmuje 34 pozycje, w tym artykuł zamieszczony w wolnej encyklopedii *Wikipedia*.

Zaskakuje nieco informacja na s. 52 o tym, że w Archiwum Inspektorii nie zachowały się żadne autografy opracowań ks. St. Ormińskiego. Kontrastuje ona bowiem z zachowanymi listami, zarówno przez niego, jak i do niego pisanymi. Analiza wykazuje, że wszystkie owe opracowania zostały wydane za życia ich autora. Prawdopodobnie więc ks. St. Ormiński osobiście doręczał wydawnictwu rękopisy, na podstawie których dokonano edycji. Może zatem należałoby poszukiwać ich w archiwum wydawnictwa? O ile o wydawnictwie można mówić, bowiem w tamtym czasie multiplikacja wielu materiałów odbywała się metodą chałupniczą z powielaczem jako podstawową maszyną drukarską. Mimo to, kwerenda, bez względu na wynik, nie powinna sprawić trudności, jako że poza *Apelem Jasnogórskim* wydanym po raz pierwszy w Przemyślu w 1959, pozostałe opracowania ukazały się w Rumi (przy jednej pozycji nie zaznaczono roku wydania ani miejsca, ale wnosząc *per analogiam*, przyjąć należy, że również tam).

Godny odnotowania jest apel księży redaktorów do czytelników o pomoc w uzupełnianiu zamieszczonego w publikacji spisu. Słusznie, bowiem w dobie techniki cyfrowej i Internetu ewentualne przypadki uaktualnienia dotychczasowych informacji czy odnalezienia nowych źródeł historycznych mogłyby być niemal natychmiast upublicznione. A już choćby z artykułu Urszuli Klawiter można wywnioskować, że bibliografia jest niepełna – wszak wspomina ona o zbiorach prywatnych ks. Władysława Ciszewskiego i szczególnie ks. Józefa Deniziaka, który podaje interesujące szczegóły propagacji *Apelu Jasnogórskiego* w początkowym okresie.

Kolejnym artykułem jest opracowanie Pauliny Poławskiej *Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi 1989-2010*. To historyczne studium jednego z najważniejszych festiwali i konkursów muzyki religijnej nie tylko w Polsce sytuuje się nieco na uboczu zasadniczego tematu monografii, jednak wiąże się z postacią ks. Ormińskiego poprzez miejsce realizacji. Imię patrona dodane zostało do festiwalu w momencie, gdy ta ze wszech miar godna uznania inicjatywa zyskała już sobie uznanie w polskiej rzeczywistości muzycznej.

Nie jest to bynajmniej zarzut – przeciwnie, w tej monografii jest naturalne miejsce na charakterystykę idei łączącej się z osobą księdza. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że sam ks. St. Ormiński, gdyby żył, prawdopodobnie zaproponowałby zorganizowanie takiego festiwalu; był to bowiem działacz niestrudzony, a mając wsparcie ludzi, którzy z takim oddaniem corocznie pracują nad przeprowadzeniem kolejnej edycji, z pewnością doskonale pokierowałby takim przedsięwzięciem. Przez powyższe słowa o usytuowaniu festiwalu w pobocznym nurcie należy rozumieć tekst nie wprost odnoszący się do tytułu całości.

Listę artykułów zamyka praca wspomnianej już Urszuli Klawiter pt. *Ks. Stanisław Ormiński: kapłan – muzyk – patron. In memoriam*, która stanowi bardzo osobiste spojrzenie na postać artysty. Opisuje doświadczenia wypływające z osobistych kontaktów z nim oraz historię inicjatywy nadania Gimnazjum nr 1 w Rumi patronatu ks. St. Ormińskiego.

Przy okazji tego opracowania udało się sprostować fałszywą informację na temat autorstwa muzyki polskiego przekładu *Te Deum*. Dość długo bowiem muzykę tego hymnu przypisywano ks. Antoniemu Chlondowskiemu i tak zaznaczyła w swych wspomnieniach autorka. Ta teza, budowana bardziej na przeświadczeniu niż dowodach, była od lat podawana w wątpliwość. Niektórzy badacze na podstawie analizy muzycznej przypisywali jej autorstwo ks. Idzemu Mańskiemu, jeszcze inni Franciszkowi Wesołowskiemu i to na podstawie jego własnych słów. Na dotarcie do prawdy czekać trzeba było jednak całe dziesięciolecie. Okazało się, że muzyka polskiego *Te Deum* jest – jak wykazał ks. Janusz Drewniak – nieświadomym (sic!) opracowaniem dokonany przez Franciszka Wesołowskiego według kompozycji Józefa Furmanika opublikowanej drukiem jeszcze w roku 1947!

Księża Redaktorzy postawili przed sobą jasny cel: upamiętnienie osoby ks. St. Ormińskiego w stulecie jego urodzin. I choć można było zaprosić do napisania tekstów więcej osób, to z historyczno-muzykologicznego punktu widzenia jest to ważne opracowanie. Dokumentuje bowiem wkład rodziny salezjańskiej w rozwój religijnej kultury muzycznej naszego kraju. Praca z pewnością zainteresuje nie tylko badaczy kultury muzycznej Polski, ale również wszystkich, którym postać tego

artysty jest znana i bliska. Za wysiłek włożony w powstanie tej publikacji, mimo inklinacji, nazwijmy tak, hagiograficznej, i co za tym idzie, pewnej selektywności w biografii ks. St. Ormińskiego, należą się autorom słowa uznania i wdzięczności.

Spoglądając w przyszłość, już dziś można postulować opracowanie monografii innych księży-muzyków Towarzystwa Salezjańskiego, a w dalszej kolejności, kto wie, może nawet większej syntezy na temat muzycznej twórczości salezjanów. Okazją mogłaby być zbliżająca się 120. rocznica przybycia tego zgromadzenia do Polski, która nie wydaje się nadto odległą.

Czesław Grajewski
UKSW Warszawa

Andrzej Ochocki, *Ludność świata. Powinność i kapitał*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2010, ss. 203.

Każda osoba jest uformowaną częścią kapitału ludzkiego i autonomicznym podmiotem społeczeństwa. O poziomie życia obywateli decyduje tworzenie przez państwo warunków nie tylko godnej egzystencji człowieka, ale także pomoc w jego rozwoju intelektualnym, kulturalnym i moralnym. Procesy demograficzne i gospodarcze w świecie skłaniają do wypełniania tych powinności społecznych w skrajnie odmiennych sytuacjach krajów biednych i zamożnych. Codzienna walka o przetrwanie dzieci, osób dorosłych i starszego pokolenia to codzienny obraz w krajach biednych, dążenie do zastępowalności pokoleń – to problem krajów zamożnych. I tu ważny jest zarówno kapitał, jak i tworzenie warunków, w których rodziny byłyby zdolne do wypełniania swoich funkcji, a jednostki – do osiągania celów życiowych godnych człowieka. Dlatego też opracowanie A. Ochockiego należałoby przyjąć z wielką uwagą i uszanowaniem.

Recenzowana książka jest podzielona na trzy części, które poprzedza wstęp. Pierwsza część, zatytułowana *Współczesne teorie demograficzne – perspektywy zastosowań*, prezentuje teorie demograficzne, które są podstawą podjętych analiz, formułowanych ocen i wniosków. W XX wieku opracowano teorie ujmujące społeczno-ekonomiczne uwarunkowania ruchu naturalnego ludności: koncepcja pierwszego i drugiego przejścia demograficznego, ekonomiczna teoria ludności Alfreda Sauvy'ego oraz teoria dzietności Gary S. Beckera. Aspirują one do teorii empirycznych w zakresie zjawisk demograficznych, ponieważ zawierają zbiory powiązanych ze sobą twierdzeń o zależnościach i prawidłowościach obserwowanych procesów społecznych. Autor, skupiając uwagę na tych trzech teoriach, wiąże rezultaty makro- i mikrospołecznych analiz uwarunkowań przebiegu rodności w populacjach ludzkich oraz określa ich walory praktyczne. Ustalenia współczesnych teorii demograficznych mają wielorakie implikacje praktyczne: „wskazują na problem bezwzględnego przeludnienia, ukazują możliwą sytuację długotrwałej depopulacji, mogą ukierunkować politykę ludnościową, a stanowią przesłankę kształtowania zasad ekonomii gospodarstwa domowego” (s. 44). Ekonomia domowa wymaga przyjęcia założeń aksjologicznych: dziecko jest powszechnie uznawane za wartość i dobro wspólne społeczeństwa; człowiek stary ma prawo do godnej egzystencji; w życiu społecznym jest respektowana zasada subsydiarności. Te przesłanki określają niezbędne warunki do racjonalnych decyzji ekonomicznych w skali rodzinnego gospodarstwa domowego: szeroki zakres autonomii ekonomicznej gospodarstwa domowego; stabilne źródło i godziwy poziom dochodów z pracy lub emerytury; niezbędne społeczne transfery finansowe i rzeczowe kierowane pośrednio lub bezpośrednio do rodzin wychowujących dzieci. Roztropny i sprawiedliwy podział dochodu narodowego w skali państwa ma tworzyć podstawę godnej egzystencji poszczególnych gospodarstw domowych – rodzinom z dziećmi, osobom w starszym wieku, osobom samotnym. Co więcej, państwo demokratyczne wraz z gospodarką rynkową ma także obowiązek odpowiednio kształtować system edukacji, płacy minimalnej, podatków, ubezpieczenia zdrowotnego i emerytalnego, ubezpieczenia na wypadek bezrobocia i pomocy społecznej.

W części drugiej *Procesy demograficzne a rozwój społeczny* opisano procesy ludnościowe w kontekście rozwoju społecznego w skali globalnej i ich zróżnicowanie w świecie. Część drugą stanowią trzy rozdziały. Przedmiotem rozdziału drugiego jest analiza podstaw rozwoju społecznego w świecie, które są określane procesami odtwarzania się pokoleń i edukacji, umiejętnościami technologicznymi oraz materialnymi warunkami egzystencji ludności. Rozwój społeczny „dotyczy wszystkich wymiarów życia człowieka: osoby, rodziny i gospodarstwa domowego, społeczności samorządowej i państwowej, wspólnoty etnicznej i narodowej, a w skali globalnej – całej ludzkości” (s. 49). Przejawia się on w różnorodnych działaniach, a jego celami są: poszanowanie godności osoby ludzkiej, powszechność praw wolnościowych i społecznych, zaspokojenie potrzeb egzystencjalnych, duchowych i kulturalnych człowieka. Narastające różnice warunków życia i możliwości rozwojowych między krajami powodowały marginalizację cywilizacyjną ogromnych rzesz ludności, co skłoniło społeczność międzynarodową do podjęcia działań mających na celu zmianę tej sytuacji.

W kwestiach demograficznych postulowano upowszechnienie planowania rodziny, w celu ograniczenia liczby potomstwa i inwestowania w dzieci, zwłaszcza w krajach rozwijających się gospodarczo (Bukareszt – 1974, Meksyk – 1984, Kair – 1994). Odbyły się także konferencje poświęcone: środowisku naturalnemu człowieka (Rio de Janeiro – 1992), osiedlom ludzkim (Stambuł – 1996), produkcji żywności i wyżywieniu (Rzym – 1996), równouprawnieniu kobiet (Pekin – 1995), rozwojowi społecznemu (Kopenhaga – 1995), kwestii klimatycznej (Kioto – 1997), sprawie zrównoważonego rozwoju (Johannesburg – 2002), problemowi ocieplania się klimatu Ziemi (Kopenhaga – 2009). Konferencje w Kairze i Pekinie sformułowały cele, zasady i instrumenty globalnej polityki ludnościowej. Nie udało się jednak przyjąć kardynalnej zasady etycznej, jaką jest ochrona życia od chwili poczęcia aż do naturalnej śmierci. Chociaż nie zakazano stosowania aborcji, to stwierdzono, że w żadnym wypadku nie może być ona promowana jako metoda planowania rodziny. Autor podkreśla wielki wkład Kościoła do rezultatów światowych konferencji ludnościowych i społecznych dzięki podejmowanym wysiłkom w celu przekonania wszystkich osób biorących w nich udział – a za pośrednictwem środków masowego przekazu milionów ludzi na świecie – o słuszności personalistycznej koncepcji człowieka z jego godnością jako osoby ludzkiej, prawami wolnościowymi i społecznymi, a także o wartości małżeństwa i rodziny, znaczeniu odpowiedzialnego rodzicielstwa oraz naturalnego prawa rodziców do wychowania dzieci.

Przewidując, że na przełomie XX i XXI wieku przeciętne trwanie życia człowieka znacznie się wydłuży, Autor w rozdziale trzecim omówił nadzieje i zagrożenia wynikające z wydłużenia się życia ludzkiego. Narzędziem analizy procesu trwania życia ludzkiego są tablice demometryczne, które pokazują współczesne tendencje przejścia demograficznego od wysokich do niskich poziomów rodności i umieralności zależnych od dochodu narodowego *per capita*. W skali świata pokazują dużą rozpiętość w długości trwania życia. Dzisiejszy noworodek ma przed sobą w krajach rozwiniętych 74,8 lat, a w krajach rozwijających się – 64,9 lat życia. Standard życia wpływa na jego długość. Jedna trzecia ludności świata wymaga radykalnych zmian w podstawowym zakresie. Chodzi o: eliminację głodu i niedożywienia, zahamowanie i zwalczanie epidemii zachorowań na HIV/AIDS i upowszechnianie podstawowej ochrony zdrowia.

„Jedną z najpoważniejszych konsekwencji starzenia się ludności może okazać się zanik solidarności międzypokoleniowej, prowadzący do prawdziwych konfliktów o podział środków ekonomicznych” (s. 91). Jak podaje A. Ochocki za nestorem polskiej demografii Edwardem Rossetem – w innym rozdziale części drugiej – przed demografem, który „zajmuje się problemem ludzi starych, stoją tak istotne kwestie, jak pozycja seniorów w społeczeństwie, zabezpieczenie ich potrzeb, źródła i konsekwencje starzenia się ludności, wpływ tego procesu na stosunki ekonomiczne, demograficzne, polityczne, psychologiczne” (s. 91). Dynamika produktywności i potrzeby rozwojowe gospodarki wyznaczają pole możliwego konsensusu społecznego w sprawie podziału dochodów między pracownikami i emerytami. Możliwe są trzy rozwiązania: obniżka płac, obniżki emerytur

i przedłużenie okresu aktywności zawodowej. Autor omawianej publikacji jest przekonany, że najlepszym rozwiązaniem wydaje się podwyższenie wieku emerytalnego i przestrzeganie takiej reguły podziału dochodu narodowego między pracujących i emerytów, która chroniłaby realne dochody i poziom życia ludzi w starszym wieku.

W ostatniej części *Podstawy polityki społecznej wobec rodziny – doświadczenia europejskie* ukazano w czterech rozdziałach doświadczenia europejskie w kształtowaniu polityki społecznej wobec rodziny. Autor podejmuje zagadnienia szczegółowe: komplementarność teorii demograficznych, ludnościowe i edukacyjne podstawy rozwoju społecznego, trwanie życia ludzkiego, międzypokoleniowa redystrybucja dochodów w perspektywie starości demograficznej, prawa rodziny i dziecka, rodzicielstwo a praca, koszty utrzymania dziecka, polityka prorodzinna.

Po zakończeniu Autor umieścił bibliografię i indeks nazwisk. W wykazie bibliografii znajduje się wiele pozycji opisujących problemy demograficzne w różnych częściach świata oraz dokumenty i nauczanie Kościoła katolickiego o godności człowieka i jego podstawowych prawach. Liczne tabele i wykresy dopełniają w sposób bardzo przejrzysty omawiane tematy i problemy ludności świata.

Ustalenia A. Ochockiego zawarte w prezentowanej książce dotyczące teorii demograficznych stanowią podstawę do rozwijania badań empirycznych pozwalających uchwycić wielorakie współzależności między postawami i zachowaniami prokreacyjnymi a hierarchicznie ukształtowanym systemem wartości i zasadami życia społecznego w danym otoczeniu kulturowym i gospodarczym. Są one także przekonującym argumentem za postawieniem jak najszerzej rozumianych warunków funkcjonowania rodziny w centrum dociekań naukowych mających na celu wyjaśnienie procesu zastępowalności pokoleń, uwarunkowań odpowiedzialnego rodzicielstwa, czynników ekonomicznych warunkujących naturalny ruch ludności. Są to tematy bardzo ważne w naszym kraju i krajach kontynentu europejskiego, gdy z dużym nasileniem powracają kwestie demograficzne, a zasady życia społecznego w aktualnym otoczeniu gospodarczym napawają lękiem o przyszłość osób starszych w perspektywie świadczeń emerytalnych.

Ideałem koegzystencji ludności świata jest droga wiodąca do życia w autentycznym braterstwie, na fundamencie rodziny i pracy bez skrywanych form neokolonializmu, wykorzystywania i lekceważenia drugiego człowieka. Ważna jest troska o dobro wszystkich, by w ten sposób uniknąć takich pułapek jak: bezwarunkowe podporządkowanie się prawom rynku lub finansów; nacjonalizm lub silny jałowy trybalizm, które mogą się stać zabójcze; skrajne upolitycznienie napięć między religiami; erozja wartości ludzkich, kulturowych, etycznych i religijnych. Przejście do nowoczesności ma być zakorzenione w godności osoby, godności rodziny i poszanowaniu dla życia ludzkiego od jego poczęcia do naturalnej śmierci. Recenzowana książka przyniesie pożytek nie tylko studentom kierunków humanistycznych i społecznych, ale także nauczycielom wychowania obywatelskiego, politykom i publicystom oraz osobom zainteresowanym ważnymi problemami ludzkości. Książkę powinny przeczytać osoby podejmujące dzisiaj szeroką dyskusję chociażby nad systemem emerytalnym, opieką nad ludźmi w jesieni życia czy wydłużeniem wieku aktywności zawodowej. Tematyka książki pozwoli kontynuować dyskusję mającą na celu zdefiniowanie paradygmatu polityki społecznej zdolnej sprostać wyzwaniom globalnej gospodarki i problemom demograficznym współczesnego świata. W zamyśle Autora była również próba zarysowania przedmiotu demografii społecznej, którą określił jako dziedzinę nauki, która bada i opisuje znaczenie procesów demograficznych dla kształtowania polityki społecznej demokratycznego państwa. W ożywionej dyskusji warto – zwłaszcza dzisiaj, gdy rozpoczęto konsultacje o poważnych problemach społecznych dotykających nasze Państwo – zamiast odnosić pracę i życie człowieka tylko do praw gospodarki rynkowej (choćby w temacie wydłużenia aktywności zawodowej) skorzystać z przemyśleń A. Ochockiego. Dyskusja stanie się wtedy bardziej merytoryczna.

Ks. Jerzy Zając

Janusz Nowiński, *Ląd nad Wartą*, Towarzystwo Salezjańskie Inspektorium pw. św. Wojciecha i Tamkapress, wydanie drugie uzupełnione, Warszawa 2011, ss. 96.

Salezianie w Łądzie 1921-2011, red. Janusz Nowiński, Towarzystwo Salezjańskie Inspektorium pw. św. Wojciecha i Tamkapress, Warszawa-Łądko 2011, ss. 166.

W 2011 r. do rąk czytelnika trafiły dwie siostrzane publikacje poświęcone pocysterskiemu kościołowi i klasztorowi w Łądzie nad Wartą, którym od 1921 r. opiekuje się Towarzystwo św. Franciszka Salezego. Pierwszą z nich jest album prezentujący łądzki zabytek. Druga z książek ukazuje historię salezjanów w Łądzie i dzieła przez nich prowadzone. Charakter obu jubileuszowych wydań, powstałych z inicjatywy Zgromadzenia Salezjańskiego świętującego czterdziestolecie pobytu w Łądzie, z założenia jest więc różny. O ile w pierwszym komentarz ograniczono do minimum, o tyle w drugim czytelnik otrzymuje solidne opracowanie o łądzkich salezjanach, ich pracy dla Kościoła powszechnego i wspólnoty lokalnej.

Pierwsze fotografie w albumie *Ląd nad Wartą* są ułożone na kształt wizytówki miejsca. Oto kościół łądzki wynurza się z porannej wiosennej mgły, by na kolejnych kartach załnić wszystkimi kolorami lata, jesieni i zimy. Następnie otrzymujemy klasyczny dla wydawnictw tego typu układ, gdzie najpierw prezentuje się kościół i klasztor w jak największych fotograficznych kadrach, by potem przejść do poszczególnych elementów wewnątrz i wypełniających je zabytków. Zamknięciem kompozycyjnym albumu jest fotografia Łądu o zmierzchu. Komentarz słowny towarzyszący ilustracjom ograniczono do niezbędnego minimum. Otrzymujemy krótką, ale pomimo to precyzyjną historię Łądu i wieloaspektową analizę jego najważniejszych zabytków. Dyscyplina, a jednocześnie trafność przekazu, dobitnie charakteryzuje autora albumu – ks. Janusza Nowińskiego SDB – jako mistrza syntezy. Za niezwykle udane należy uznać dołączone na końcu książki streszczenia w języku angielskim i niemieckim. Stopka wydawnicza została natomiast wzbogacona o schematyczną mapę dojazdu do Łądu wraz ze współrzędnymi GPS.

Omawiany album jest „wydaniem drugim uzupełnionym” pierwszej publikacji z 2009 r. Nie licząc drobnych zmian w składzie tekstu, wymieniono kilka fotografii m.in. stropu tzw. Salii Opakowej (s. 42-43), stall z prezbiterium (s. 54), ołtarza św. Bernarda z Clairvaux (s. 62), późnobarokowych konfesjonałów (s. 66-67), sklepienia transeptu i prezbiterium (s. 72-72), dużej kopuły (s. 78-79). Zastąpienie wspomnianych ilustracji nowymi, niewątpliwie wzbogaciło książkę. Podkreślić należy, że wśród opublikowanych fotografii, zarówno w pierwszym, jak i w drugim wydaniu omawianego albumu, nie ma ujęć przypadkowych, a pięknym zdjęciom towarzyszy niezwykle wysmakowana szata graficzna autorstwa Sławomira Krajewskiego.

Druga z omawianych pozycji, to książka *Salezianie w Łądzie 1921-2011*, która zawiera dziesięć artykułów podzielonych tematycznie na trzy części: *Wspólnota i jej dom*, *Dzieła prowadzone w Łądzie*, *Salezianie z Łądu dla Kościoła i społeczności lokalnych*. Charakter jubileuszowy wydawnictwa podkreślają wstęp i zakończenie, których autorami są ks. Marek Chmielewski SDB, prowincjał Salezjańskiej Inspektorii pw. św. Wojciecha, i ks. Ryszard Sadowski SDB, rektor Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą.

Pierwszy z artykułów umieszczonych w książce, pióra ks. Zenona Klawikowskiego SDB, poświęcony jest historii dzieła salezjańskiego w Łądzie (s. 20-53). Czytelnik otrzymuje rzetelnie opracowany tekst, kreślący szeroką panoramę kontaktów Polaków ze św. Janem Bosko, początków pracy salezjanów w Łądzie, tragicznych wydarzeń II wojny światowej, trudnych lat 50. XX w., aż po rozkwit działalności salezjanów w czasach współczesnych. W trzeciej części omawianej książki ks. Zenon Klawikowski raz jeszcze zabrał głos, charakteryzując wielopłaszczyznową posługę duszpasterską salezjanów z Łądu inspirowaną duchowością św. Jana Bosko (s. 116-125).

W zupełnie inną tematykę wprowadza opracowanie ks. Janusza Nowińskiego SDB, kustosa Zabytków Dawnego Opactwa w Łądzie nad Wartą (s. 54-71). Autor ukazuje obecnych gospodarzy Łądu, jako troskliwych strażników zabytkowego zespołu pocysterskiego. Salezjanie objęli go w stanie ruiny, ale w świadomości pełnej odpowiedzialności za pamiętkę narodową, stąd pieczołowicie i systematycznie odnawiali kościół i klasztor jeszcze przed 1939 r. Ukoronowaniem pracy kolejnych pokoleń salezjanów było wpisanie w 2009 r. gotycko-barokowego zespołu klasztornego w Łądzie na listę Pomników Historii jako świadka dziejów narodu, symbolu jego przeszłości i duchowego dziedzictwa.

Z dawnymi czasami współbrzmia dzieła prowadzone przez Towarzystwo Salezjańskie, o czym przekonuje ks. Marek Chmielewski SDB (s. 74-85). Salezjanie, po objęciu Łądu w 1921 r., zorganizowali w nim nie tylko Małe Seminarium „Synów Maryi”, ale przyjęli pod swój dach grupę polskich sierot, repatriantów z Rosji. W 1952 r., w wyniku skasowania przez państwo niższych seminariów, utworzono w Łądzie Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego. Jego dzieje i różnorodność inicjatyw opisuje ks. Jacek Brakowski SDB (s. 86-103). Ważną częścią Małego Seminarium była biblioteka, która stała się następnie integralną częścią Wyższego Seminarium Duchownego. Obecnie należy ona do drugiej co do wielkości otwartej dla wszystkich księżnicy we wschodniej Wielkopolsce. Historię i zbiory biblioteki przedstawia jej kierownik ks. Marek Babicz SDB (s. 126-131).

Dzieło łądzkich salezjanów, to nie tylko kształcenie przyszłych wychowawców młodzieży i duszpasterzy. Początki parafii Najświętszej Maryi Panny i św. Mikołaja w Łądzie oraz jej obecny charakter i bogactwo duchowe przedstawia ks. Jarosław Wąsowicz SDB (s. 104-109). Ważną częścią życia parafialnego jest „Oratorium im. Poznańskiej Piątki”, o którym pisze jego kierownik ks. Mariusz Kowalski SDB (s. 110-113). Łądzkie oratorium gromadzące dzieci z Łądu i okolic, dba o ich rozwój duchowy i intelektualny, pozostając wierne ideom św. Jana Bosko. Wychowanie odbywa się u salezjanów także poprzez kontakt z kulturą. Charakterystycznym rysem pracy salezjańskiej z dziećmi i młodzieżą jest teatr. O życiu teatralnym w Łądzie traktuje artykuł ks. Janusza Nowińskiego i ks. Jarosława Wąsowicza (s. 132-143). Ks. Kazimierz Kurek SDB w poetyckim szkicu przedstawia natomiast działalność grupy „Świadectwo i Twórczość”, której był inicjatorem (s. 144-151). Aktywizowała ona świeckich wychowawców młodzieży i pracowników służby zdrowia ze Ślupcy i Konina oraz ich okolic.

Dobrym pomysłem w omawianej publikacji była rezygnacja z przedstawiania historii salezjanów w Polsce, a skoncentrowanie się jedynie na dziejach łądzkiej wspólnoty. W jej kontekście, pierwszorzędne znaczenie mają fotografie archiwalne reprodukowane tu w większości po raz pierwszy. Stanowią one kapitalne źródło nie tylko dla historyków Kościoła, ale i dla historyków obyczajowości, tym bardziej że ilustracjom towarzyszą sumienne podpisy ożywiające postacie z pierwszej połowy XX w. Warto także podkreślić, że współczesnym fotografiom kościoła i klasztoru pocysterskiego towarzyszą fotografie archiwalne, z których najstarsza pochodzi z 1908 r. Wyboru fotografii oraz ich opisu dokonał ks. Janusz Nowiński SDB.

Wartość publikacji podnosi – otwierając ją – kalendarium minionych dziewięciu dekad oraz indeks osób. Dzięki nim czytelnik może sprawnie poruszać się w gęstwinie wydarzeń i ich bohaterów. Zainteresowani mogą sięgnąć do wymienionej na końcu literatury poświęconej historii Łądu. Trzy streszczenia w językach angielskim, niemieckim i włoskim pozwolą zaistnieć książce nie tylko w Polsce. Podobnie jak album *Łąd nad Wartą*, pozycję *Salezjanie w Łądzie 1921-2011* cechuje staranna redakcja, a także elegancka oprawa graficzna autorstwa Sławomira Krajewskiego.

Charakter obu jubileuszowych wydawnictw czyni z nich publikacje niezwykle i ważne. Cieszy, że taki prezent dla siebie i dla innych sprawili sami salezjanie.

Ad multos annos!

Anna Sylwia Czyż
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, ukażą 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 31(2012) zamieszczane są recenzje pozycji z lat 2009-2011. Redakcja przyjmuje recenzje pozycji obcojęzycznych, które ukazały się nie później niż pięć lat przed publikacją rocznika. Przykładowo, w tomie 31(2012) znajdują się recenzje książek z lat 2007-2011.
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 UŁ, 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

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

Ks. Zenon Kapłon SDB, <i>Kwestia zasadności tytułu Jezusa Chrystusa „Pierwszy Ewangelizator i Katecheta”</i>	11
Ks. Robert Kantor, <i>Przygotowanie do małżeństwa w świetle dokumentów Pierwszego Synodu Diecezji Tarnowskiej</i>	17
Anna Gołębiowska, <i>Homoseksualizm jako przyczyna nieważności małżeństwa według orzecznictwa Roty Rzymskiej i Trybunałów Kościelnych</i>	31
Ks. Arkadiusz Domaszek SDB, <i>Towarzystwo Św. Franciszka Salezego wobec zagrożenia nadużyciami seksualnymi względem nieletnich</i>	49

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

Grzegorz Embros, <i>Próba systemowego ujęcia człowieka w świecie zagrożonym konsumpcjonizmem</i>	57
--	----

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

Ks. Włodzimierz Wieczorek, <i>John Paul II's Theology of Works</i>	71
Dietrich Benner, ks. Dariusz Stępkowski SDB, <i>Kindheit – Jugend – Demokratie. Von der Kontingenz, dem Verschwinden und der Normalisierung der Jugend in modernen Gesellschaften</i>	81
Jacek Janiszewski, <i>Rewolucja jako przejaw zmiany społecznej</i>	99
Klaudia Śledzińska, <i>Hipokryzja i narracja symboliczna w polityce</i>	113
Małgorzata Tomkiewicz, <i>Obrazu uczuć religijnych katolika w Polsce – czy to możliwe?</i>	123
Ks. Mariusz Chamarczuk SDB, <i>Rozwój i działalność żeńskich instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego w Kościele katolickim w Szwecji</i>	137
O. Piotr Kwiatek OFM CAP, <i>Przeszkody i strategie rozwoju wdzięczności w świetle współczesnych badań psychologicznych</i>	151
Ks. Jan Niewęglowski SDB, <i>Rozwój systemu prewencyjnego św. Jana Bosko w latach 1875-1888</i>	165

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

Piotr Skowroński, <i>Postać Poncjusza Pilata w świetle źródeł żydowskich i rzymskich</i>	179
Ks. Arkadiusz Jasiewicz, <i>Rozwój teologii monastycznej w okresie po Soborze Chalcedońskim</i>	191
Agnieszka Pajek, <i>Główne aspekty działalności społeczno-kulturalnej w salezjańskiej parafii św. Krzyża w międzywojennych Kielcach</i>	199
Ks. Jarosław Wąsowicz SDB, <i>Niezależna prasa młodzieżowa w l. 1977-1990. Wybrane zagadnienia</i>	211
Jakub Kopczyński, <i>Stan badań nad monodią liturgiczną Apostołskiego Kościoła Ormiańskiego</i>	227
Czesław Grajewski, <i>Pierwiastki gregoriańskie w twórczości Vincenta d'Indy</i>	243
Marcin T. Łukaszewski, <i>Działalność kompozytorska, naukowa i pedagogiczna Alicji Gronau w świetle biografii kompozytorki</i>	253

SPRAWOZDANIA

Ks. Arkadiusz Domaszek SDB, <i>Międzynarodowy Kongres Prawa Kanonicznego Administracja w prawie kanonicznym</i> (Warszawa, 14-18 września 2011)	267
Ks. Mariusz Chamarczuk SDB, <i>II Międzynarodowe Sympozjum Resocjalizacyjne. Młodzieżowy Ośrodek Wychowawczy Towarzystwa Salezjańskiego w Trzcińcu</i> (Trzciniac, 22 października 2011 r.)	269
Ks. Jerzy Zając, <i>Sprawozdanie z działalności Seminaryjnego Centrum Psychologiczno-formacyjnego ADSUM</i>	270
Aldona Ciborowska, <i>Wykład M. A. Peeters zorganizowany na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW pt. „Światowa etyka postmodernistyczna i dekonstrukcja modernizmu – wyzwanie dla prawa w tradycji Judeochrześcijańskiej”</i> (UKSW Warszawa, 20 X 2011)	273

RECENZJE

A. Vanhoye, <i>I carismi nel Nuovo Testamento</i> , Gregorian & Biblical Press (Analecta Biblica 191), Roma 2011 – rec. ks. D. Sztuk SDB	277
Ks. W. Hudek, <i>O liturgii. Szkice radiowe</i> , Drukarnia Archidiecezjalna w Katowicach, Katowice 2011 – rec. ks. Piotr Wiśniewski	280
Ks. K. Niegowski SDB, ks. J. Wąsowicz SDB (red.), <i>Muzyk w służbie Bożej. Ks. Stanisław Ormiński SDB (1911-1987)</i> , Piła–Rumia 2011 – rec. Czesław Grajewski	282
A. Ochocki, <i>Ludność świata. Powinność i kapitał</i> , Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2010 – rec. ks. Jerzy Zając	285
J. Nowiński, <i>Ląd nad Wartą</i> , Towarzystwo Salezjańskie Inspektoriatu św. Wojciecha i Tamkapress, wydanie drugie uzupełnione, Warszawa 2011 – rec. Anna Sylwia Czyż	288
Wymagania redakcyjne stawiane tekstom publikowanym w <i>Seminare</i>	291

CONTENTS

THEOLOGY

Fr. Zenon Kapłon SDB, <i>The Justification for the Title the “First Evangelizer and Catechist” with Reference to Jesus Christ</i>	11
Fr. Robert Kantor, <i>Preparation for Marriage in the Light of the Documents of the First Synod of the Diocese of Tarnów</i>	17
Anna Gołębiowska, <i>Homosexuality as the Cause of the Nullity of Marriage According to the Case Law of the Roman Rota and Ecclesiastical Tribunals</i>	31
Fr. Arkadiusz Domaszek SDB, <i>The Society of St. Francis de Sales in the Face of the Sexual Abuse of Minors</i>	49

PHILOSOPHY

Grzegorz Embros, <i>An Attempt at a Systemic Approach to Man in a World Threatened with Consumerism</i>	57
---	----

SOCIO-PEDAGOGICAL SCIENCES

Fr. Włodzimierz Wieczorek, <i>John Paul II's Theology of Work</i>	71
Dietrich Benner, Fr. Dariusz Stepkowski SDB, <i>Childhood – Adolescence – Democracy. The Contingency, Loss and Normalization of the Phenomenon of Adolescence in Modern Societies</i>	81
Janiszewski Jacek, <i>Revolution as a Symptom of Social Change</i>	99
Klaudia Śledzińska, <i>Hypocrisy and Symbolic Narration in Politics</i>	113
Małgorzata Tomkiewicz, <i>An Offense Against the Religious Feelings of Catholics in Poland – Is It Possible?</i>	123
Fr. Mariusz Chamarczuk SDB, <i>The Development and Functioning of Female Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life in the Catholic Church in Sweden</i>	137
Fr. Piotr Kwiatek OFM CAP, <i>Gratitude: Obstacles and Enhancement Strategies in the Light of Contemporary Psychology</i>	151
Fr. Jan Niewęgłowski SDB, <i>The Development of the Preventive System of Saint John Bosco in the Years 1875-1888</i>	165

HISTORY

Piotr Skowroński, <i>Pontius Pilate in Jewish and Roman Sources</i>	179
Fr. Arkadiusz Jasiewicz, <i>The Development of Monastic Theology After the Council of Chalcedon</i>	191
Agnieszka Pajek, <i>The Main Aspects of Socio-Cultural Activities in the Salesian Parish of the Holy Cross in Interwar Kielce</i>	199
Fr. Jarosław Wąsowicz SDB, <i>Independent Youth Press in the Years 1977-1990. Selected Issues</i>	211
Jakub Kopczyński, <i>The Current State of Research on the Armenian Apostolic Church's Liturgical Monody</i>	227
Czesław Grajewski, <i>Gregorian Elements in the Work of Vincent d'Indy</i>	243
Marcin T. Łukaszewski, <i>Alicja Gronau's Work as a Composer, Scholar and Pedagogue in the Light of Her Biography</i>	253

REPORTS

Fr. Arkadiusz Domaszek SDB, <i>The International Canon Law Congress: Administration in Canon Law</i> (Warsaw, 14-18 September 2011)	267
Fr. Mariusz Chamarczuk SDB, <i>The Second International Resocialization Conference. The Salesian Youth Educational Institution in Trzcinec</i> (Trzcinec, 22 October 2011)	269
Fr. Jerzy Zając, <i>A Report on the Activities of the Psychology and Formation Center ADSUM</i>	270
Aldona Ciborowska, <i>The Lecture by M. A. Peeters hosted by the Canon Law Department of the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw: "Global Postmodern Ethics and the Deconstruction of Modernism – a Challenge for the Law in the Judeo-Christian Tradition"</i> (UKSW, Warsaw, 20 October 2011)	273

REVIEWS

A. Vanhoye, <i>I carismi nel Nuovo Testamento</i> , Gregorian & Biblical Press (Analecta Biblica 191), Roma 2011 – reviewed by Fr. D. Sztuk SDB	277
Fr. W. Hudek, <i>O liturgii. Szkice radiowe</i> , Drukarnia Archidiecezjalna w Katowicach, Katowice 2011 – reviewed by Fr. Piotr Wiśniewski	280
Fr. K. Niegowski SDB, Fr. J. Wąsowicz SDB (editor), <i>Muzyk w służbie Bożej. Fr. Stanisław Ormiński SDB (1911-1987)</i> , Piła – Rumia 2011 – reviewed by Czesław Grajewski	282
A. Ochocki, <i>Ludność świata. Powinność i kapitał</i> , Wydawnictwo UKSW, Warsaw 2010 – reviewed by Fr. Jerzy Zając	285
J. Nowiński, <i>Ląd nad Wartą</i> , Towarzystwo Salezjańskie Inspektoria św. Wojciecha i Tamkapress, amended second edition, Warsaw 2011, – reviewed by Anna Sylwia Czyż	288
Editorial Requirements for Publications in Seminare	291