

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

S E M I N A R E

**POSZUKIWANIA NAUKOWE
PÓLROCZNIK**

Tom 30

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

2011

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 (sekretarz), Kazimierz Gryżenia, Grzegorz Hołub, Sylwester Jędrzejewski, Waldemar Łachut, Roman Mazur, Janusz Mączka, Kazimierz Misiaszek, Roman Murawski, Krzysztof Niegowski (sekretarz), Jan Niewęglowski, Ryszard F. Sadowski (zastępca redaktora naczelnego), Henryk Skorowski, Henryk Stawniak (redaktor naczelny), Dariusz Sztuk (sekretarz), Stanisław Wilk

Zespół recenzentów

ks. dr hab. Tadeusz Bąk, prof. UKSW; ks. dr hab. Ignacy Bokwa, prof. UKSW; ks. prof. dr hab. Tadeusz Borutka; o. dr hab. Andrzej Derdziuk, prof. KUL; ks. prof. dr hab. Józef Dołęga; dr hab.

Czesław Grajewski, prof. UKSW; prof. dr hab. Wojciech Kaczmarek; ks. dr hab. Bernard Kołodziej, prof. UAM; ks. dr hab. Tadeusz Kołosowski, prof. UKSW; ks. dr hab. Jerzy Koperek, prof. KUL; ks. prof. dr hab. Stanisław Kulpaczyński; ks. prof. dr hab. Jerzy Lewandowski; ks. dr hab. Zbigniew Łepko, prof. UKSW; ks. prof. dr hab. Józef Mandziuk; ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk; ks. prof. dr hab. Bronisław Mierzwiński; ks. dr hab. Piotr Morciniec, prof. UO; ks. dr hab. Józef Naumowicz, prof. UKSW; ks. prof. dr hab. Jacek Nowak; ks. dr hab. Marian Nowak, prof. KUL; ks. dr hab. Sławomir Nowosad, prof. KUL; dr hab. Krystyna Ostrowska, prof. UW; ks. prof. dr hab. Jerzy Pikulik; prof. dr hab. Jan Piskurewicz; prof. dr hab. Marek Podhajski; dr hab. Ewa Podrez, prof. UKSW; dr hab. Maria Ryś, prof. UKSW; ks. dr hab. Adam Solak, prof. UKSW; prof. dr hab. Wiesław Theiss; ks. dr hab. Józef Wroceński, prof. UKSW; ks. prof. dr hab. Jan Załęski; ks. dr hab. Sławomir Zaręba, prof. UKSW; ks. prof. dr hab. Witold Zdaniewicz; ks. dr hab. Andrzej Żądło, prof. UŚ; ks. dr hab. Wojciech Życiński, prof. UPJPII

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; e-mail: tnsf@tnsf.pl; www.seminare.pl

Projekt okładki

Sławomir Krajewski

Korekta edytorska

Joanna Wójcik

Korekta streszczeń w języku angielskim

Maciej Reda

© Copyright by TNFS, Warszawa 2011

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 30

FRANCIS DE SALES SCIENTIFIC SOCIETY

KRAKÓW-PIŁA-WARSZAWA-WROCLAW

2011

Editorial Staff

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

Reviewing Editors

Tadeusz Bąk; Ignacy Bokwa; Tadeusz Borutka; Andrzej Derdziuk; Józef Dołęga; Czesław Grajewski; Wojciech Kaczmarek; Bernard Kołodziej; Tadeusz Kołosowski; Jerzy Koperek; Stanisław Kulpaczyński; Jerzy Lewandowski; Zbigniew Łepko; Józef Mandziuk; Andrzej Maryniarczyk; Bronisław Mierziński; Piotr Morciniec; Józef Naumowicz; Jacek Nowak; Marian Nowak; Sławomir Nowosad; Krystyna Ostrowska; Jerzy Pikulik; Jan Piskurewicz; Marek Podhajski; Ewa Podrez; 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 7327397; Fax +48 22 7327399
E-mail: seminare@seminare.pl; www.seminare.pl

Publisher

Francis de Sales Scientific Society
P.O. Box 26; 05-092 LOMIANKI; POLAND
E-mail: tnfs@tnfs.pl; www.tnfs.pl

Cover design

Sławomir Krajewski

Editing

Joanna Wójcik

Revision of summaries in English

Maciej Reda

© Copyright by TNFS, Warszawa 2011

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 TEOLÓGICZNEJ

SEMINARE

t. 30 * 2011* s. 7–15

DARIUSZ ADAMCZYK
UJK, Kielce

UPADEK CHAMA I JEGO SKUTKI NA PODSTAWIE RDZ 9,18-29

Po opowiadaniu o potopie, w Księdze Rodzaju znajduje się epizod o upadku Chama (Rdz 9,18-29). Autor podejmuje w nim zagadnienie nowego początku ludzkości po kataklizmie. Początkowe wersety tej narracji (18 i 19) stanowią jednocześnie zakończenie opowiadania o potopie. Trzej synowie Noego: Sem, Cham i Jafet są jedynymi przedstawicielami ludzkości na ziemi. Autor nie wspomina tu o ich żonach, które razem z nimi weszły do arki. W tych dwóch wersetach podkreśla rolę synów Noego w dziejach ludzkości. Od nich bierze początek cała ludzkość popotopowa: „od nich to zaludniła się cała ziemia” (w. 19b). Zawarta jest tu idea rodzinnej jedności wszystkich narodów¹.

W Biblii Tysiąclecia perykopa z Rdz 9,18-29 została zatytułowana *Noe przeklina Kanaana, a błogosławi Sema*. Redaktor umieszcza ją po opisie potopu, a w zasadzie na końcu tego opowiadania. Skutki grzechu zostały zmyte wodami potopu. Nie ustała jednak przyczyna grzechu (por. 8,21). Człowiek bowiem przejawia skłonności do zła. Tę prawdę ilustruje opowiadanie z Rdz 9,18-27. Po potopie ponownie pojawiają się podziały wśród ludzi i znów dochodzi do naruszenia jedności braterskiej. Dokonuje się to przy całkowitej absencji Boga. Przez ten fakt autor ponownie podkreśla, że przyczyna zła w świecie nie tkwi w niedoskonałości Bożego stworzenia. Ma ona swoje źródło w wolnej woli człowieka i słabości ludzkiej natury². Powstaje problem, na czym w istocie polega występek Chama, skoro to Noe odurzył się winem, a także dlaczego Noe przeklina Kanaana, skoro

¹ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1962, s. 277; L. Ruppert, *Das Buch Genesis*, t. 1: *Kap. 1-25,18*, Düsseldorf 1976, s. 120; J. Lemański, *Upadek Noego – grzech czy konieczność łaski (Rdz 9,18-29)?*, *Zeszyty Naukowe KUL* (2005)2, s. 23-24.

to nie on dopuścił się grzechu. Warto podejść do tej kontrowersyjnej perykopy, odwołując się do paralelnych miejsc Biblii.

1. WYSTĘPEK CHAMA

Autor w wersecie 20. podaje: „Noe był rolnikiem i on to pierwszy zasadził winnicę”. W ten sposób przedstawia Noego jako odkrywcę uprawy winnego szczepu. W środowisku autora biblijnego winnice i wino były bardzo cenione, podobnie jak i w późniejszych czasach w Izraelu (por. Iz 3,14; 5,1-7; 25,6; 27,2-5; Za 3,10). Wino było postrzegane jako dar Boga i znak Jego błogosławieństwa (por. Rdz 27,28). Posiadanie zaś własnej winnicy i możliwość korzystania z jej owoców było znakiem wyjątkowego dobrobytu (2Krl 18,31; Oz 2,17; Mi 4,4; Am 9,13-14)³.

Autorzy biblijni zdawali sobie jednak sprawę z tego, jakie zagrożenia płyną z nadużywania wina. Prorok Ozeasz pisze: „Wino i moszcz odbierają rozum” (4,11). Prorok Izajasz upomina: „Biada tym, którzy rychło wstając rano szukają sycery, zostają do późna w noc, bo wino ich rozgrzewa” (5,11). Przed nadużywaniem wina przestrzegają też mędrcy. Autor pisze: „Popada w nędzę, kto lubi hulanki, nie wzbogaci się, kto lubi oliwę i wino” (Prz 21,17; por. 23,20-21). Nieco dalej zaś: „Nie patrz na wino, jak się czerwieni, jak pięknie błyszczy w kielichu, jak łatwo płynie przez gardło: bo w końcu kąsa jak żmija, swój jad niby wąż wypuszcza; twoje oczy dostrzegą rzeczy dziwne, a serce twe brednie wypowie” (23,31-33)⁴.

W Księdze Syracha znajdują się słowa: „Wino jest dla ludzi życiem, jeżeli pić je będziesz w miarę. Jakież ma życie ten, który jest pozbawiony wina? Stworzone jest ono bowiem dla rozweselenia ludzi. Zadowolenie serca i radość duszy daje wino pite w swoim czasie i z umiarkowaniem. Udrczeniem dla duszy jest zaś wino pite w nadmiernej ilości, wśród podniecenia i zwady. Pijaństwo powiększa szal głupiego na jego zgubę, osłabia siły i sprowadza rany” (31,27-30)⁵. Pijaństwo było uważane za coś poniżającego dla wszystkich. Najbardziej jednak było to poniżające dla przywódców czy królów (por. Oz 7,5; Am 2,8; Iz 5,12; 28,1; 56,12; Prz 31,4-7) oraz kapłanów (por. Kpł 10,9-10; Ez 44,21)⁶.

² Por. J. Lemański, *Upadek Noego – grzech czy konieczność łaski (Rdz 9,18-29)?*, s. 35-36.

³ Por. L. Ruppert, *Das Buch Genesis*, s. 121; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, Poznań 1994, s. 100; J.S. Synowiec, *Na początku. Pradzieje biblijne: Rdz 1,1-11,9*, Kraków 1996, s. 218-220.

⁴ Por. J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 220; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, tłum. M. Brzezinka, Kraków 1997, s. 174.

⁵ Por. L. Boadt, *Księga Rodzaju*, tłum. z ang. S. Zalewski, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 285.

⁶ Por. E. Testa, *Genesi. Introduzione – storia primitiva*, Torino 1977, s. 399; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 220-221.

Nie ulega wątpliwości, że autor w analizowanym tekście o upadku Chama miał świadomość zagrożenia płynącego z nadużywania wina. Informuje bowiem o zasadzeniu pierwszej winnicy, a następnie przechodzi do opisu sytuacji upicia się Noego winem: „Gdy potem napił się wina, odurzył się nim” (Rdz 9,21a)⁷. Noe zasadził winnicę oraz konsumuje jej owoce. Wskazuje to ewidentnie na Boże błogosławieństwo związane z tym przedsięwzięciem. Zasadzenie winnicy było pierwszym przejawem aktywności Noego po złożeniu ofiary Bogu. Dokonuje się to na ziemi wcześniej przeklętej przez Boga (por. 5,29), lecz obmytej wodami potopu⁸.

Noe w wyniku upojenia leżał nagi w swoim namiocie (w. 21b)⁹. Doświadczył na sobie poniżenia, jakie grozi człowiekowi, który nadużyje wina. Powiązana z pijaństwem Noego nagość jest obrazem największego poniżenia i wstydu (por. Ha 2,15; Lm 4,21). Publiczne wystawianie nagości jest w Piśmie Świętym uważane za zło (por. Rdz 3,7; Wj 20,26; 2Sm 6,20). Obnażenie nagości jest poniżeniem i zawstydzeniem (por. Pwt 28,48; 2Sm 10,4-5; Iz 20,2-4; Oz 2,5). Jest to jedno z najdotkliwszych upokorzeń, jakie może spotkać człowieka¹⁰.

Jednakże upicie się Noego nie jest tu ocenione jako moralne wykroczenie, choć samo pijaństwo jest w Piśmie Świętym generalnie oceniane jako zło (por. Tb 4,15; Ps 78,65; Prz 20,1; 21,17; 23,29-35; Iz 5,11-12; 28,7-13)¹¹. Być może upicie się Noego jest traktowane jako pierwszy eksperyment z winnicą. A zatem Noe nie mógł jeszcze wiedzieć o odurzających właściwościach wina. Nie znał skutków jego nadużycia. Nadużył zatem wina nieświadomie. Nie ponosi więc za swój czyn winy¹². Autor biblijny nie potępia Noego, a zaistniała sytuacja jest dla niego okazją do opisanego gorszego przewinienia, jakiego dopuszcza się Cham¹³.

W wersecie 22. autor podaje: „Cham, ojciec Kanaana, ujrzawszy nagość swego ojca, powiedział o tym dwu swym braciom, którzy byli poza namiotem”. Znajduje się tu informacja, że Cham jest ojcem Kanaana, przodka Kananejczyków. Ma to zapewne na celu powiązanie Kananejczyków z Chamem oraz uzasadnienie nakazu Bożego dotyczącego ich wytopienia przez Izraelitów. W Piśmie Świętym

⁷ Por. G. von Rad, *Genesis*, Brescia 1978, s. 173.

⁸ Por. J. Lemański, *Upadek Noego – grzech czy konieczność łaski (Rdz 9,18-29)?*, s. 27-28.

⁹ Por. G. von Rad, *Genesis*, s. 173.

¹⁰ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp...*, s. 277; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 221; J. Lemański, *Upadek Noego – grzech czy konieczność łaski (Rdz 9,18-29)?*, s. 28.

¹¹ Por. J. Lemański, *Satyryczna epopeja o pijaństwie w Prz 23,29-35*, Zeszyty Naukowe KUL (2004)2, s. 67-69.

¹² Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp...*, s. 277; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 100; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 221; R.J. Clifford, R.E. Murphy, *Księga Rodzaju*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 26.

¹³ Por. J. Lemański, *Upadek Noego – grzech czy konieczność łaski (Rdz 9,18-29)?*, s. 28-29.

znajdują się wzmianki o bezwstydzie Kananejczyków (por. Rdz 13,13; 19,5-6; Kpł 18,3; 1Krl 14,24)¹⁴.

Wina Chama polegała na tym, że widział „nagość swego ojca” (w. 22a) i „opowiedział” o tym swym braciom (w. 22b). Prawo zakazywało oglądania nagości matki, macochy, siostry, wnuczki, przybranej siostry, krewnych, synowej i bratowej (por. Kpł 18,6-18; 20,19-20; Rdz 19,30-38). Obowiązywało także okazywanie szacunku rodzicom (por. Wj 21,17; Kpł 20,9). Za brak szacunku wobec rodziców groziła kara śmierci lub przynajmniej przekleństwo (por. Pwt 27,16). Cham naruszył tu pewne tabu. Nie przykrył nagości ojca. Złamał w ten sposób zasadę szacunku i zasadę przyzwoitości. Nie tylko patrzył na nagość swego ojca, ale i rozpowszechnił ten fakt wśród braci. W ten sposób szydzi ze słabości rodzica i okazuje mu pogardę (por. Iz 51,17-18). Cham nie okazał należytego szacunku wobec ojca, co stanowiło poważne przewinienie¹⁵.

Inną natomiast postawę przyjmują dwaj bracia Chama. „Wtedy Sem i Jafet wzięli płaszcz i trzymając go na ramionach weszli tyłem do namiotu i przykryli nagość swego ojca; twarzą zaś swych nie odwracali, aby nie widzieć nagości swego ojca” (w. 23). Bracia Chama wypełniają swój synowski obowiązek. Autor biblijny podkreśla ich respekt wobec nagości ojca. Dwukrotnie podaje, że obydwa bracia, wchodząc i wychodząc z namiotu Noego, mieli twarze odwrócone, aby nie oglądać jego nagości. Jest to postawa odwrotna wobec postawy Chama opisanej w wersecie 22a. Przykryli oni ojca. Postawa obydwu braci dystansuje ich wobec zachowania ich brata. Koniec werseku 23. wyraźnie wskazuje, że nie widzieli oni nagości ojca. Ten zwrot z werseku 23c jest przeciwstawny do słów z werseku 22a: „i widział Cham, ojciec Kanaana, nagość swego ojca”. Autor jeszcze mocniej w ten sposób podkreśla niegodziwość Chama i Kananejczyków. Należy też zwrócić uwagę na fakt, że w odróżnieniu od Chama, jego bracia nie mówią nic na temat tego, co przydarzyło się Noemu¹⁶.

2. REAKCJA NOEGO

W drugiej części perykopy autor przechodzi do opisu reakcji Noego na zaistniałą sytuację. Noe budzi się ze snu i poznaje, co zaszło gdy spał upojony winem. „Kiedy Noe obudził się po odurzeniu winem i dowiedział się, co uczynił mu jego

¹⁴ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp...*, s. 278; L. Ruppert, *Das Buch Genesis*, s. 121; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 100.

¹⁵ Por. M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 100; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 221; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 175; R.J. Clifford, R.E. Murphy, *Księga Rodzaju*, s. 26; J. Lemański, *Upadek Noego – grzech czy konieczność łaski (Rdz 9,18-29)?*, s. 29-30.

¹⁶ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp...*, s. 278; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 221; J. Lemański, *Upadek Noego – grzech czy konieczność łaski (Rdz 9,18-29)?*, s. 30.

młodszy syn, rzekł: «Niech będzie przeklęty Kanaan! Niech będzie najniższym sługą swych braci!» (Rdz 9,24-25)¹⁷.

Werset 24. jest momentem zwrotnym całego opowiadania. Autor nie wyjaśnia, w jaki sposób Noe dowiedział się o całym zajściu. Nie jest to istotne w tej narracji. Wiedza Noego jest punktem wyjścia do wypowiedzianych przez niego słów. Noe określa Chama jako najmłodszego, a raczej dosłownie najmniejszego (hebr. *haqqatan*) spośród synów. Tymczasem podana kolejność wymienionych synów Noego w wersecie 18. wskazywałaby raczej, że najmłodszy jest Jafet: „Synami Noego, którzy wyszli z arki, byli Sem, Cham i Jafet”. Być może nie chodzi tu o wiek, lecz o ocenę moralną, lub o to, że Cham był najmniej lubiany przez ojca (por. Jr 49,15; Ab 2). Cham bowiem swoim postępkami wprowadził między braćmi rozłam, poprzez swój niewłaściwy stosunek do ojca¹⁸.

Interesujące jest, że Noe przeklina Kanaana, nie zaś Chama. Tymczasem zło popełnił jego ojciec, Cham, i wydawałoby się, że to on powinien ponieść konsekwencje. Nastąpiło tu jednak przesunięcie kary z ojca na syna (por. Jr 31,29; Ez 18,2)¹⁹. Powstaje problem, dlaczego Noe nie przeklął także pozostałych Chamitów (por. Rdz 10,6). Być może chodzi o to, że konsekwencje winy najmłodszego syna ponosi jego najmłodszy syn, który teraz staje się przyczyną hańby dla swego ojca (por. Syr 3,5)²⁰.

Wszelkie wykroczenia w relacjach międzyosobowych oraz społecznych sprzeciwiają się planowi Bożemu. Grzesząc, człowiek wywołuje konflikty, które niszczą harmonię w rodzinie i społeczeństwie. Przyczyniają się bowiem do niezgody pomiędzy członkami najbliższej rodziny. W wyniku powstających napięć dochodzi nawet do społecznych antagonizmów. W słowach przekleństwa wypowiedzianych przez Noego, Kanaan zostaje nazwany „najniższym sługą swych braci” (w. 25)²¹. Według starożytnego zwyczaju, wynikiem złamania relacji ojciec-syn było między innymi branie w niewolę nawet swych braci. W prawodawstwie Izraela (por. Wj 21,1-11; Kpł 25,35-46; Pwt 15,12-18) jest to wyraz największej hańby²².

Skierowane do Kanaana w analizowanej narracji wyrażenie „najniższy sługa” ma ścisły związek z postępkami Chama. Napiętnowanie postawy Chama na-

¹⁷ Por. L. Ruppert, *Das Buch Genesis*, s. 121; J. Lemański, *Upadek Noego – grzech czy konieczność łaski (Rdz 9,18-29)?*, s. 30-31.

¹⁸ Por. J. Lemański, *Upadek Noego – grzech czy konieczność łaski (Rdz 9,18-29)?*, s. 31.

¹⁹ Por. J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 222; Z. Ziółkowski, *Najtrudniejsze strony Starego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 326.

²⁰ Por. N.C. Baumgart, *Die Umkehr des Schöpfergottes. Zu Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5-9*, Freiburg 1999, s. 184-185; J. Lemański, *Upadek Noego – grzech czy konieczność łaski (Rdz 9,18-29)?*, s. 31-32.

²¹ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp...*, s. 278; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 221.

²² Por. G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 177-178.

leży rozpatrywać w kontekście znaczenia słów przekleństwa czy też błogosławieństwa. Słowa błogosławieństwa czy przekleństwa były traktowane w starożytności jako mające moc sprawczą zgodnie ze swoją treścią. Wierzono, że były one urzeczywistnieniem tego, co wyrażały (por. Rdz 12,2; 27,13-14.33)²³. Następnym słowem błogosławieństwa był Boży dar pomyślności. Natomiast przekleństwo było wypowiedzią przynoszącą nieszczęście. Skutkowało ono brakiem łaskawości ze strony Boga. Nie były to zatem tylko czcze formuły. W tym kontekście, przekleństwo Kanaana miało skutkować jego zależnością od Sema i Jafeta. Wyrażenie zawarte w słowach przekleństwa wskazuje, że w przyszłości Kananejczycy będą pozbawieni wolności i skazani na służbę u potomków braci Chama²⁴.

Warto przypomnieć, że Kananejczycy stanowili rdzenną ludność Palestyny. Byli oni zatem historycznymi przeciwnikami Izraela. Jednakże skłaniali oni również lud Boży do bałwochwalstwa, co było przyczyną wielu niepokojów. W tej perspektywie, wyrażone przekleństwo z Rdz 9,25 było wymierzone przeciwko bałwochwalczym kultom płodności, w których Bóg był zredukowany do jednej z sił natury. A zatem, analizowany tekst jest osądzeniem grzechu²⁵. Przekleństwo skazujące Kanaana na służenie Semowi stanowi teologiczną interpretację opanowania Kanaanu przez Izraelitów. Chodzi nie tylko o wejście do ziemi obiecanej, ale również o stopniowe podporządkowanie sobie mieszkańców Kanaanu, co już dokonało się całkowicie w czasach, kiedy powstawało to opowiadanie²⁶.

Analizowany fragment zawiera również błogosławieństwo, które rodzi nadzieję. Po wypowiedzianych słowach przekleństwa, Noe udziela błogosławieństwa Semowi i Jafetowi. Autor podaje: „A potem dodał: «Niech będzie błogosławiony Pan, Bóg Sema! Niech Kanaan będzie sługą Sema! Niech Bóg da i Jafetowi dużą przestrzeń i niech on zamieszka w namiotach Sema, a Kanaan miech będzie mu sługą»” (Rdz 9,26-27)²⁷.

Interesujący jest fakt, że tym, który jest błogosławiony, nie jest człowiek, lecz Bóg: „Niech będzie błogosławiony Pan, Bóg Sema!” (w. 26a). To bowiem Bóg jest źródłem wszelkiej miłości i pokoju. Jednakże z dalszych słów tego błogosławieństwa wynika, że człowiek stoi przed możliwością harmonijnego współżycia z innymi. A zatem, to w rękach człowieka znajdują się losy historii. Jest on odpowiedzialny za budowanie relacji w rodzinie i społeczeństwie²⁸.

²³ Por. M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 101; J. Lemański, *Upadek Noego – grzech czy konieczność łaski (Rdz 9,18-29)?*, s. 32.

²⁴ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp...*, s. 278; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 221.

²⁵ Por. G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 176.

²⁶ Por. A. Clamer, *Genèse*, Paris 1953, s. 203; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 223.

²⁷ Por. M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 101-102; Z. Ziółkowski, *Najtrudniejsze strony Starożytności*, s. 327.

²⁸ Por. G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 178.

Sem był uważany za przodka wszystkich Semitów, w tym także ludów wywodzących się od Ebera. Ten zaś, według Rdz 10,21-30 i 11,10-20, był przodkiem aramejskich i arabskich plemion Mezopotamii, Syrii i Zajordanii. Przede wszystkim zaś Eber został ukazany jako przodek Abrahama, praojca Izraelitów. Autor opowiadania o upadku Chama wykorzystuje zasadę odpowiedzialności zbiorowej. W godnej pochwały postawie Sema autor dostrzega przyczynę pomyślności Izraelitów. Natomiast naganna postawa Chama miałyby stać się uzasadnieniem zależności jego potomków od Izraela. W przekonaniu autora, warunkiem udziału Izraelitów w błogosławieństwie Sema było ich dobre postępowanie. Podobnie ma się rzecz w przypadku ludów wywodzących się od Jafeta²⁹.

Treść błogosławieństwa udzielonego Jafetowi stanowią trzy życzenia (por. Rdz 9,27). Najpierw Noe życzy mu wielkich przestrzeni. W tekście hebrajskim zachodzi w tym miejscu pewna gra słów pomiędzy imieniem Jafet a czasownikiem *jafte*. Zdanie to stanowi prawdopodobnie nawiązanie do wielkich obszarów Azji Mniejszej, które zostały zajęte przez potomków Jafeta (por. 10,2-5). Fakt ich rozprzestrzenienia był dla autora skutkiem błogosławieństwa udzielonego ich cnotliwemu przodkowi³⁰.

Drugie życzenie zawarte w błogosławieństwie udzielonym Jafetowi dotyczy jego zamieszkania w namiotach Sema. Być może chodzi w tej zapowiedzi o uczestnictwo potomków Jafeta w szczęściu Semitów z posiadania prawdziwego Boga. To życzenie stanowiłoby zatem niejako preludium do obietnicy danej przez Boga Abrahamowi, która miała dotyczyć osiągnięcia przez wszystkie narody szczęścia za pośrednictwem Abrahamowego potomstwa (por. Rdz 12,3)³¹.

Mieszkanie w cudzych namiotach może się odbywać na zasadzie gościny. W omawianym wersecie przypuszczalnie chodzi o wspólne życie Semitów i potomków Jafeta oraz ich współdziałanie, jak to miało miejsce w czasach Dawida i Salomona. Wtedy to Kananejczycy byli już całkowicie podporządkowani Izraelitom. Wiąże się to również z trzecim życzeniem zawartym w błogosławieństwie dla Jafeta, aby Kanaan był jego sługą. Pokazuje to zarazem prawdę, że pomimo skazania potomków Kanaana na służbę Semitom i Jafetytom, nie zostali oni jednak pozbawieni uczestnictwa w skarbach Bożego objawienia³².

²⁹ Por. J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 223.

³⁰ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp...*, s. 279; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 223; Z. Ziolkowski, *Najtrudniejsze strony Starego Testamentu*, 327.

³¹ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp...*, s. 279; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 223-224.

³² Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp...*, s. 279; R. de Vaux, *La Genèse, La Sainte Bible*, Paris 1962, s. 67; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 224.

PODSUMOWANIE

W perykopie z Rdz 9,18-27 chodzi o naruszenie przez Chama pewnych zasad szacunku wobec ojca. Wcześniejsze opowiadania z Księgi Rodzaju ukazywały skutki grzechu w relacjach pomiędzy człowiekiem a Bogiem (rozdz. 3 i 6), pomiędzy mężczyzną a kobietą (rozdz. 3) oraz pomiędzy braćmi (rozdz. 4). Tym razem grzech dotyka jeszcze innej, ważnej relacji: pomiędzy ojcem a synem. Jest to jedna z fundamentalnych relacji w strukturach społecznych. Chroni ją osobne Boże przykazanie, któremu towarzyszy szczególne błogosławieństwo: „Czcij ojca twego i matkę swoją, abyś długo żył na ziemi, którą Pan, Bóg twój, da tobie” (Wj 20,12)³³. Zarówno przykazanie, jak i błogosławieństwo z nim związane eksponują obowiązek miłości w stosunku do rodziców.

Niejako duchowym komentarzem do historii Noego i Chama są słowa Syracydasa: „Nie przechwalaj się niesławą ojca, albowiem hańba ojca nie jest dla ciebie chwałą. Chwała dla każdego człowieka płynie ze czci ojca, a matka w niesławie jest ujmą dla dzieci. Synu, wspomagaj swego ojca w starości, nie zasmucz go w jego życiu. A jeśli by nawet rozum stracił, miej wyrozumiałość, nie pogardzaj nim, choć jesteś w pełni sił. Miłosierdzie względem ojca nie pójdzie w zapomnienie, w miejsce grzechów zamieszka u ciebie. W dzień utrapienia wspomni się o tobie, jak szron w piękną pogodę, tak rozpułną się twoje grzechy. Kto porzuca ojca swego, jest jak bluźnierca, a przeklęty przez Pana, kto pobudza do gniewu swoją matkę” (Syr 3,10-16). Ostatnie słowa tego mądrościowego pouczenia przypominają o miłości Boga zawartej w osobach rodziców. Stąd, grzech przeciwko ojcu lub matce jest sprzeniewierzeniem się samemu Bogu³⁴.

To, co przydarzyło się Noemu (Rdz 9,20-21), jest postrzegane przez autora biblijnego jako konsekwencja słabości człowieka i jego poznawczych możliwości. Rozwój kultury niesie ze sobą niebezpieczeństwa wynikające z ludzkiej słabości. Jej przewyciężenie ma związek z obecnością Bożej łaski. Człowiek potrzebuje Boga, aby mógł sobie poradzić z własną wolnością. Bez Boga nie jest możliwe utrzymanie jedności braterskiej zamierzonej w Jego stwórczym planie³⁵.

³³ Por. G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 175.

³⁴ Por. tamże, s. 175-176.

³⁵ Por. J. Lemański, *Upadek Noego – grzech czy konieczność łaski (Rdz 9,18-29)?*, s. 36. Zakończeniem perykopy o upadku Chama są słowa: „Noe żył po potopie trzysta pięćdziesiąt lat. I umarł Noe w wieku lat dziewięćset pięćdziesięciu” (9,28-29). Wersety te stanowią zakończenie genealogii Noego, która zaczyna się w Rdz 6,9. Są one jednocześnie wprowadzeniem do listy narodów semickich (rozdz. 10). Główny temat opowiadania o dziejach Noego i potopu ma niewiele wspólnego z genealogią w ścisłym znaczeniu tego słowa. Potop jest bowiem metaforą unicestwienia i początków nowego życia. Są w tym opowiadaniu jednak obecne elementy genealogiczne, które zawierają informacje istotne w dalszej narracji.

CHAM'S DECAY AND HIS RESULTS BASIC ON GEN 9,18-19

Summary

Story from Gen 9,18-19 is showing the Truth, that a man displays propensity to the evil, which has their source in free will and weakness of human nature. Author is describing situation of Noah drunk. He is showing bigger Cham's sin, which rely on violation rule of property and respect to father. The evil touches important relationship between father and son. The sin is bringing serious results. Person of Cham is justification of depending his descendant from Israel.

Keywords: sin, results of sin, blessing, curse

Notka o Autorze: dr hab. Dariusz Adameczyk, prof. UJK, uzyskał tytuł doktora teologii z zakresu teologii pastoralnej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, a habilitację z nauk teologicznych w zakresie katechetyki w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Obecnie jest profesorem nadzwyczajnym Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego Jana Kochanowskiego w Kielcach, kierownikiem Zakładu Wychowania Integralnego i Rewalidacji, wykładowcą etyki i etyki zawodowej na Wydziale Pedagogicznym i Artystycznym. Zainteresowania naukowe dotyczą Biblii w katechezie, teologii biblijnej, jedności Starego i Nowego Testamentu, etyki i pedagogiki religijnej.

Słowa kluczowe: grzech, skutki grzechu, błogosławieństwo, przekleństwo

KS. WALDEMAR BARTOCHA
Łódź

KSZTAŁTOWANIE SIĘ OBRZĘDÓW ŚWIĘCEŃ BISKUPA OD TRADYCJI APOSTOLSKIEJ DO PONTYFIKAŁU RZYMSKO- -GERMAŃSKIEGO (ZARYS HISTORYCZNO-LITURGICZNY)

Celem niniejszego opracowania jest prześledzenie w wymiarze historyczno-dokumentacyjnym ewolucyjnych faz kształtowania się struktury obrzędów święceń biskupa od III do X wieku. Wybrane granice czasowe wyznaczają dwa ważne dla historii liturgii święceń dokumenty źródłowe, a mianowicie: *Tradycja Apostolska* Hipolita Rzymskiego i *Pontyfikał rzymsko-germański*. Punkt ciężkości niniejszego studium spoczywa zatem nie tyle na szczegółowej analizie samych tekstów obrzędów, ich wielorakich implikacji pastoralnych i ascetycznych, ile raczej na zaprezentowaniu procesu kształtowania się struktur obrzędowych święceń biskupa i ich wpływu na rozwój teologii sakramentu święceń.

1. ŚWIĘCENIA BISKUPA W *TRADYCJI APOSTOLSKIEJ*

Na przestrzeni dziejów różnie patrzono na sakrament święceń. Trudno dokładnie ustalić, od kiedy zarysowuje się widoczna różnica między biskupem a prezbiterem. Najstarszą, w miarę dokładną dokumentację obrzędów święceń biskupa podaje *Tradycja Apostolska* Hipolita Rzymskiego z około 215 roku, która przedstawia trójstopniową hierarchię duchownych¹. Charakterystyczną cechą *Tradycji Apostolskiej* jest wyraźne odróżnienie biskupstwa, prezbiteratu i diakonatu od innych posług. Ordynacja wyżej wymienionych posług dokonuje się poprzez

¹ Zagadnienie święceń biskupa w świetle *Tradycji Apostolskiej* Hipolita Rzymskiego podejmują między innymi: J. Lécuyer, *Episcopat et presbytérat dans les écrits d' Hippolyte de Rome*, *Recherches de science religieuse* 41(1953), s. 30-50; W. Rordorf, *L'ordination de l'évêque selon la Tradition Apostolique d'Hippolyte de Rome*, *Questions liturgiques* 55(1974), s. 137-150; K. Richter, *Zum Ritus der Bischofsordination in der „Apostolischen Überlieferung“ Hippolyts von Rom und davon abhängigen Schriften*, *Archiv für Liturgiewissenschaft* 17/18(1975-1976), s. 7-51.

nałożenie rąk, co nie jest wymagane przy pozostałych posługach. W obrzędzie święceń biskupa gest ten spełnia najpierw biskup główny szafarz, po nim dwaj inni współszafarze oraz wszyscy obecni biskupi. Zdaniem A. Santantoni rytuał zawarty w *Tradycji Apostolskiej* Hipolita Rzymskiego doskonale wyraża mistyczną naturę tego gestu: cisza przeznaczona na modlitwę *in corde propter discensionem spiritum*, biskupi nakładający na elekta swoje ręce oraz słowa biskupa głównego konsekrateora, to wszystko tworzy tę samą rzeczywistość stwarzającą i uświęcającą².

Według opinii B. Botte, żadna z późniejszych czy późnośredniowiecznych formuł modlitw ordynacji biskupa nie była tak poprawna teologicznie i bogata doktrynalnie, jak ta z *Tradycji Apostolskiej* Hipolita, ponieważ biskup jest ukazany tutaj jako następca Apostołów, czyli przedstawia się go w kluczu sukcesji apostoelskiej³. Ważną sprawą jest także nakładanie rąk na głowę elekta przez więcej niż jednego biskupa, ponieważ zwyczaj ten wskazuje na to, iż ordynowany jest włączany do Kolegium Biskupów⁴. Ta tradycja Kościoła, pochodząca z *Tradycji Apostolskiej* Hipolita, zostanie usankcjonowana później na Soborze w Nicei w 325 r. (kan. 4)⁵ i przejęta przez obecną naukę i prawodawstwo Kościoła⁶. Istotne wydaje się również to, iż w świetle wspomnianego dokumentu tylko biskupi, a nie prezbiterzy, biorą udział w nałożeniu rąk⁷. W ten sposób, jak słusznie zauważa B. Kleinheyser, zostaje zaakcentowany fakt, że w święceniach kolegialność *ordo episcoporum* posiada wyższą rangę od kolegialności, która wiąże poszczególnego biskupa z jego prezbiterium⁸.

Z analizy *Tradycji Apostolskiej* Hipolita wynika, iż podczas święceń biskupich ma miejsce podwójne nałożenie rąk: pierwsze jest dokonane przez wszystkich biskupów, którzy uczestniczą w święceniach, podczas gdy pozostali uczestnicy celebracji modlą się w ciszy; natomiast drugiego nałożenia rąk dokonuje

² Por. A. Santantoni, *L'ordinazione episcopale. Storia e teologia dei riti dell'ordinazione nelle antiche liturgie dell'Occidente*, Roma 1976, s. 33.

³ Por. J. Lécuyer, *Épiscopat*, w: *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, red. M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert, t. IV/1, Paris 1960, kol. 866.

⁴ Por. J. Nowak, *Święcenia biskupa*, *Roczniki Teologiczne* 49(2002)8, s. 102-103.

⁵ Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, s. 29.

⁶ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje – Dekrety – Deklaracje*, Poznań 2002, nr 22; *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984, kan. 1014.

⁷ Według *Tradycji Apostolskiej* w święceniach biskupich tylko członkowie *ordo episcoporum* mogą włożyć na kandydata ręce, natomiast kolegium prezbiterów jedynie biernie asystuje przy wykonywaniu tego obrzędu – por. Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, I, 1, w: *Antologia literatury patrystycznej*, opr. M. Michalski, t. I, z. 2, Warszawa 1969, s. 85.

⁸ Por. B. Kleinheyser, *Ordinazioni e ministeri*, w: *La liturgia della Chiesa. Manuale di scienza liturgica*, vol. 9: *Celebrazioni sacramentali – III: Ordine, Matrimonio, Vita religiosa, Esequie, Benedizioni, Esorcismo*, red. B. Kleinheyser, E. von Servus, R. Kaczynski, Torino 1994, s. 48.

jeden biskup, ten, który na prośbę zgromadzonych wypowiada słowa modlitwy konsekuracyjnej. To podwójne nałożenie rąk jest różnie interpretowane przez liturgistów. Powstaje bowiem pytanie, czy chodzi w tym przypadku o dwa odrębne od siebie gesty czy też w tym podwójnym nałożeniu rąk należy widzieć raczej jeden gest.

M. Paternoster rozpatruje pierwsze nałożenie rąk jako gest epikletyczny, podczas gdy drugie uważa za prawdziwy gest liturgiczny⁹. W innym swoim opracowaniu ten sam autor stwierdza, iż podwójne nałożenie rąk stanowi rezultat nakładania się na siebie dwóch różnych schematów obrzędowych¹⁰. Większość badaczy *Tradycji Apostolskiej* widzi jednak w podwójnym nałożeniu rąk jedno działanie obrzędowe, które rozwija się w dwóch momentach. Tym, co łączy pierwsze i drugie nałożenie rąk w integralną całość jest wymiar epikletyczny¹¹. Nałożenie rąk przez biskupów asystujących jest już samo w sobie gestem prośby o Ducha Świętego. Cała wspólnota prosi o Ducha, modląc się w ciszy, a biskup konsekратор w imieniu wspólnoty eklezjalnej prosi o „Ducha, który włada i kieruje” (*Spiritus principalis*) dla elekta, wypowiadając słowa modlitwy konsekuracyjnej¹².

W ordynacji biskupa, jaką opisuje *Tradycja Apostolska*, można wyodrębnić dwie fazy: 1) wybór kandydata przez cały lud, ogłoszenie wyniku wyboru, akceptacja ludu biorącego udział w wyborze, a przede wszystkim sąsiednich biskupów, którzy przybyli na ordynację; 2) właściwy obrzęd święcenia, obejmujący: gest nałożenia rąk, modlitwę, pocałunek pokoju i Eucharystię¹³. Po dokonaniu ordynacji wszyscy obecni biskupi pozdrawiali nowo ordynowanego pocałunkiem. Obrzęd ordynacji kończyła Eucharystia, którą nowy biskup celebrował we wspólnocie, wraz ze swoim prezbiterium i diakonami¹⁴. W *Tradycji Apostolskiej* nie ma żadnej wzmianki na temat Liturgii Słowa przed święczeniami¹⁵. Reasumując, należy stwierdzić, iż obrzędy święceń biskupa, jakie zawiera *Tradycja Apostolska*,

⁹ Por. M. Paternoster, *L'imposizione delle mani nella chiesa primitiva. Rassegna delle testimonianze bibliche, patristiche e liturgiche fino al secolo quinto. Tentativo di ricerche dell'antica tradizione liturgica in ordine al conferimento del ministero in connessione con il gesto dell'imposizione delle mani*, Roma 1977, s. 5-6.

¹⁰ Por. M. Paternoster, *Il ministero nella Traditio apostolica di Ippolito e nelle costituzioni ecclesiastiche della chiesa antica*, Teologia del Sacerdozio, t. XI: *El ministero en los primeros siglos*, Burgos 1979, s. 99-101.

¹¹ Por. A. Santantoni, *L'ordinazione episcopale*, dz. cyt., s. 30; G. Cavalli, *L'imposizione delle mani nella tradizione della Chiesa Latina. Un rito che qualifica il sacramento*, Roma 1999, s. 60; R. Arnau, *Orden y Ministerios*, Madrid 2005, s. 93-94.

¹² Por. R. Arnau, dz. cyt., s. 94.

¹³ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. III: *Sakramenty. Sakramentalia. Błogosławieństwa*, Poznań 1992, s. 160-161.

¹⁴ Por. Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, I, 1, dz. cyt., s. 86.

¹⁵ Por. B. Kleinheyer, *Ordinazioni e ministeri*, dz. cyt., s. 52.

charakteryzują się prostotą i klarownością w swej strukturze¹⁶. Dopiero następne wieki zaczęły poszerzać te obrzędy o drugorzędne elementy celebracyjne, które z czasem stały się tak liczne, że trudno było rozpoznać to, co należało do samej istoty obrzędów święceń.

2. NAŁOŻENIE EWANGELIARZA W LITURGII WSCHODNIEJ I ZACHODNIEJ ŚWIĘCEŃ BISKUPICH

Jeżeli chodzi o kształtowanie się pozostałych elementów obrzędów święceń biskupa w tym okresie, należy w tym miejscu zwrócić uwagę na nakładanie Ewangeliarza na głowę przyjmującego biskupstwo, o którym wspominają po raz pierwszy *Konstytucje Apostolskie*¹⁷. Ten ostatni dokument to pismo zachodniosyryjskie z około 380 roku, szczególnie ważne z punktu widzenia studium liturgii święceń na Wschodzie, gdyż stanowi ono źródło bezpośrednie dla różnych rytuałów zarówno antiocheńskich, jak i aleksandryjskich¹⁸. W świetle *Konstytucji Apostolskich*, dwaj diakoni trzymają Ewangeliarz nad głową kandydata do biskupstwa podczas całej modlitwy konsekracyjnej¹⁹. Ryt ten spotykamy następnie w południowej Galii około 480 roku²⁰. Pojawia się w *Statuta Ecclesiae Antiqua*, które zajmują szczególne miejsce wśród dokumentów na temat życia Kościoła galijsko-rzymskiego V wieku. Jednakże, w porównaniu z *Konstytucjami Apostolskimi*, ten ostatni dokument zawiera ważną innowację. Księgę Ewangelii nakładają na głowę elekta nie dwaj diakoni, lecz dwaj biskupi (kan. 90)²¹.

Nie ma zgody w opiniach liturgistów, co do pochodzenia tego rytu. Na pewno nie narodził się w Galii. Zdaniem B. Botte, *Statuta Ecclesiae Antiqua* mogły zaczerpnąć go z dwóch alternatywnych źródeł: z *Konstytucji Apostolskich* lub z praktyki rzymskiej²². Z kolei A. Santantoni wyklucza pochodzenie rzymskie tego rytu ze względu na brak dowodów i dochodzi do wniosku, iż jest możliwe, że te dwie różne tradycje łacińskie: rzymska i galijska zaczerpnęły ten ryt, każda na

¹⁶ Por. J. Stefański, *Die römischen Ordinationsriten von 1968 und 1990. Eine geschichtlich-liturgische Studie*, w: *Manifestatio Ecclesiae. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie*, red. W. Haunerland, O. Mittermeier, M. Stelle, W. Steck, Regensburg 2004, s. 131.

¹⁷ Por. J. Lécuyer, *Le sacrement de l'ordination. Recherche historique et théologique*, Paris 1983, s. 97.

¹⁸ Por. P. Jounel, *Le Ordinations*, w: *La Chiesa in preghiera*, t. III: *I sacramenti*, red. A.G. Martimort, Brescia 2002, s. 165.

¹⁹ Por. *Constitutiones Apostolorum*, VIII: 4, 6, w: *Synodi et collectiones legum*, t. II, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 221*.

²⁰ Por. Ch. Munier, *Les Statuta Ecclesiae Antiqua*, Editio Etudes critiques, Paris 1960, kan. 90.

²¹ Por. A. Lameri, *La Traditio Instrumentorum e delle insegne nei riti di ordinazione. Studio storico-liturgico*, Roma 1998, s. 43.

²² Por. B. Botte, *Le rituel d'ordination des Statuta Ecclesiae Antiqua*, Recherches de théologie ancienne et médiévale 11(1939), s. 231-233.

własną rękę i niezależnie od siebie, z wielkiej tradycji wschodniej²³. Natomiast w Rzymie praktyka nakładania Ewangeliarza poświadczona jest w VI wieku. Zwyczaj ten początkowo zarezerwowany był dla obrzędu konsekracji Biskupa Rzymu. Taka sytuacja trwała do X wieku. Dopiero w *Ordo romanus XXXV* pojawia się praktyka nakładania Ewangelii w czasie wszystkich święceń biskupich²⁴.

3. STRUKTURA ŚWIĘCEŃ BISKUPICH W LITURGII RZYMSKIEJ Wczesnego Średniowiecza w świetle Sakramentarzy i *Ordines Romani*

Po ukazaniu się *Tradycji Apostolskiej*, aż do VI wieku panuje cisza, jeżeli chodzi o źródła, które opisywałyby, jak wyglądała liturgia święceń biskupich. Dopiero kompilacja z drugiej połowy VI wieku (550-590), czyli *Sakramentarz z Werony*, dostarcza kompletnego formularza rytu ordynacji biskupa²⁵. Formuły modlitewne w nim zawarte pochodzą na pewno z epoki wcześniejszej, prawdopodobnie z połowy V wieku²⁶. Zostaną one następnie przejęte przez *Sakramentarz Gregoriański*²⁷, który będzie jeszcze przez długi czas podstawowym wyznacznikiem dla sprawowania liturgii papieskiej. Jak słusznie zauważa P. Jounel, aby przedstawić pełną panoramę liturgii święceń biskupich, sprawowanej według rytuału rzymskiego od VI do VIII wieku, oprócz wspomnianych dwóch sakramentarzy, podających teksty modlitw wypowiedzianych przez biskupa konsekratora, należy uwzględnić jeszcze tzw. *Ordines romani*, czyli księgi opisujące ryt²⁸. Na podstawie analizy wymienionych źródeł liturgicznych, B. Kleinheyer wyodrębni następujące elementy w celebracji święceń biskupa tego okresu: 1) przygotowanie dalsze do celebracji święceń; 2) Eucharystia z okazji święceń; 3) modlitwa wspólnoty w ramach przygotowania bezpośredniego; 4) ryt centralny; 5) niektóre pozostałe ryt²⁹.

²³ Por. A. Santantoni, *L'ordinazione episcopale*, dz. cyt., s. 139. Obrzęd nałożenia Ewangeliarza na głowę elekta był stosowany w święceniach biskupich w rytach wschodnich począwszy od IV wieku – por. S. Virgulin, *Ministeri e ordinazione in oriente*, w: *Studia Anselmiana 92: Il ministero ordinato nel dialogo ecumenico. Atti del VII Convegno di teologia sacramentaria 22-24 Novembre 1984*, red. G. Farnedi, P. Rouillard, Roma 1985, s. 135-136.

²⁴ Por. *Ordo XXXV A*, nr 8, w: M. Andrieu, *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age*, t. IV: *Les Textes (suite) (Ordines XXXV-XXLIX)*, Leuven 1985, s. 74: „duo episcopi nitentes aevangelia tenent super verticem eius”; *Ordo XXXV B*, nr 24, w: M. Andrieu, *Les Ordines Romani...*, t. IV, dz. cyt., s. 105. Na ten temat por. także: A. Santantoni, *L'ordinazione episcopale*, dz. cyt., s. 138-140.

²⁵ Por. L.C. Mohlberg, *Sacramentarium Veronense* (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV/80), Roma 1956, nr 942-947 (consecratio episcoporum) [dalej: Ve].

²⁶ Por. A. Santantoni, *L'ordinazione episcopale*, dz. cyt., s. 50.

²⁷ Por. J. Deshusses, *Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, Fribourg 1971, nr 21-26 (benedictio episcoporum) [dalej: GrH].

²⁸ Por. P. Jounel, *Le Ordinations*, dz. cyt., s. 174.

²⁹ Por. B. Kleinheyer, *Ordinations e ministeri*, dz. cyt., s. 53.

W świetle wspomnianych dokumentów, w Rzymie tej epoki istnieją dwa w znacznym stopniu różniące się w szczegółach rytury święceń: pierwszy, to obrzęd święceń Biskupa Rzymu przez biskupów podmiejskich, zaś drugi, to święcenia kandydata na biskupa z centralnej Italii. Te ostatnie święcenia są prerogatywą papieża, który pełni funkcję metropolity dla biskupów tego terytorium. *Ordines romani* XLA i XLB zawierają opis udzielenia święceń biskupich papieżowi, natomiast *Ordines romani* XXXIV (nr 14-45)³⁰, XXXV (nr 38-74)³¹, XXXVI (nr 29-39)³² opisują te drugie święcenia³³.

Święcenia Biskupa Rzymu mają miejsce w bazylice św. Piotra³⁴. Po litanii, biskup Albano odmawia pierwszą orację (kolekta *Adesto*)³⁵, potem biskup Porto drugą (*Propitiare*)³⁶. Następnie przynosi się Ewangelie, które są otwarte, a dwaj diakoni trzymają je nad głową elekta. Biskup Ostii odmawia modlitwę konsekracyjną. Po święceniach archidiakon nakłada paliusz nowemu papieżowi. Ten ostatni podchodzi do tronu, przekazuje znak pokoju wszystkim biskupom, a następnie intonuje hymn *Gloria in excelsis Deo*³⁷.

Święcenia biskupie kandydatów pochodzących spoza Rzymu są poprzedzone odpowiednim przygotowaniem dalszym. Już w piątek przybywają do Rzymu delegaci diecezji wraz ze swoim kandydatem, który potwierdza przed archidiakonem, że nie jest związany żadną przeszkodą uniemożliwiającą przyjęcie przez niego święceń. Archidiakon informuje papieża o złożonej przysiędze. Następnego dnia delegaci przedstawiają papieżowi i zgromadzonemu klerowi prośbę o udzielenie święceń wybranemu przez nich kandydatowi, który zostaje poddany przesłuchaniu³⁸. Egzamin ma na celu ustalenie, jaką posługę kościelną pełnił do tej pory kandydat oraz jak przedstawia się jego sytuacja rodzinna. Przesłuchanie

³⁰ Por. M. Andrieu, *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age*, t. III: *Textes (suite)* (Ordines XIV – XXXIV), Louvain 1974, s. 606-613.

³¹ Por. M. Andrieu, *Les Ordines Romani...*, t. IV, dz. cyt., s. 40-46.

³² Por. tamże, s. 200-202.

³³ Na ten temat por. także: P. Jounel, *Le Ordinazioni*, dz. cyt., s. 178.

³⁴ Por. Ordo XXXVI, nr 41, w: M. Andrieu, *Les Ordines Romani...*, t. IV, dz. cyt., s. 203: „Egrediturque cum eo universus clerus vel populus ad basilicam sancti Petri”.

³⁵ Por. Ordo XL B, nr 3, w: M. Andrieu, *Les Ordines Romani...*, t. IV, dz. cyt., s. 307; Ordo XL A, nr 3, w: tamże, s. 303.

³⁶ Por. Ordo XL B, nr 4, w: M. Andrieu, *Les Ordines Romani...*, t. IV, dz. cyt., s. 307; Ordo XL A, nr 3, w: tamże, s. 303.

³⁷ Por. Ordo XL A, nr 8, w: M. Andrieu, *Les Ordines Romani...*, t. IV, dz. cyt., s. 305: „De inde ascendit ad sedem et dat pacem omnibus sacerdotibus et dicit *Gloria in excelsis Deo*”. Natomiast w Ordo XL B gremium osób, którym nowy papież przekazuje znak pokoju, zostaje poszerzone o diakonów – por. M. Andrieu, *Les Ordines Romani...*, t. IV, dz. cyt., s. 308: „...et dat pacem omnibus sacerdotibus «et diaconibus»...”. Powyższe obrzędy święceń szczegółowo omawiają w swoich publikacjach między innymi: P. Jounel, *Le Ordinazioni*, dz. cyt., s. 178; A. Lameri, dz. cyt., s. 78-79.

³⁸ Por. Ordo XXXIV, nr 22, w: M. Andrieu, *Les Ordines Romani...*, t. III, dz. cyt., s. 608-609.

obejmuje również pytania na temat ewentualnych negocjacji odnośnie do wyboru kandydata do posługi episkopatu oraz zawiera pytanie o kanon ksiąg biblijnych czytanych w liturgii jego Kościoła lokalnego³⁹. Biskup Rzymu udziela następnie rozporządzenia co do przyszłych obowiązków związanych z urzędem pasterskim biskupa, odsyłając zresztą kandydata do spisanych dyrektyw, które zostaną mu przekazane w dniu konsekracji⁴⁰.

Dniem święceń biskupich jest niedziela⁴¹. Ordynacja odbywa się w oratorium monasteru św. Marcina i dokonuje jej osobiście sam papież, w asyście biskupów, prezbiterów i innych sprawujących posługi. Na początku Mszy nie śpiewa się *Kyrie*⁴². W odróżnieniu od święceń papieża, obrzęd konsekracji kandydata spoza Rzymu ma miejsce pomiędzy gradualem a wersetem allelujatycznym⁴³. Podczas gradułu archidiacon udaje się wraz z akolitami i subdiakonami do *secretarium*, aby tam ubrać elekta w dalmatykę i w ornat oraz nałożyć mu sandały. Następnie zostaje on przez nich wprowadzony do kościoła i papież przedstawia go ludowi, po czym zaprasza zgromadzenie do modlitwy⁴⁴. Schola intonuje litanie, w czasie której biskup Rzymu wraz z kapłanami i elektem leżą krzyżem przed ołtarzem⁴⁵.

Po modlitwie, która zamyka litanie, rozpoczyna się ryt centralny, czyli nałożenie rąk i modlitwa konsekracyjna. *Ordines romani* rzadko mówią wyraźnie o nałożeniu rąk, co potwierdzają także inne dokumenty tej epoki⁴⁶. Wedle postanowień Soboru w Nicei, minimum trzech biskupów powinno nałożyć ręce na elekta podczas święceń biskupich (kan. 4)⁴⁷. Owo *minimum* praktyki Kościoła starożytnego przekształciło się we wczesnym średniowieczu w *maximum*, czego potwierdzenie można znaleźć, dokonując analizy rytu święceń biskupich papieża w *Ordines romani* XLA i XLB. Nawet gdy jest obecnych więcej biskupów, to na papieża

³⁹ Por. Ordo XXXIV, nr 27, w: M. Andrieu, *Les Ordines Romani...*, t. III, dz. cyt., s. 610: „Iterum domnus apostolicus interrogat eum: *Quales codices in ecclesia tua leguntur?* Resp.: *Octatheucum, regnorum, prophetarum, actuum apostolorum, evangelium et apostolum*”; por. także Ordo XXXVB, nr 6, w: M. Andrieu, *Les Ordines Romani...*, t. IV, dz. cyt., s. 100.

⁴⁰ Por. B. Kleinheyser, *Ordinazioni e ministeri*, dz. cyt., s. 54.

⁴¹ Por. Ordo XXXIV, nr 32, w: M. Andrieu, *Les Ordines Romani...*, t. III, dz. cyt., s. 611.

⁴² Por. Ordo XXXVB, nr 10, w: M. Andrieu, *Les Ordines Romani...*, t. IV, dz. cyt., s. 101: „Finito introitu, non dicatur *Kyrie*, sed *Gloria in excelsis*”.

⁴³ Por. Ordo XXXIV, nr 37-43, w: M. Andrieu, *Les Ordines Romani...*, t. III, dz. cyt., s. 612-613; por. także B. Kleinheyser, *Ordinazioni e ministeri*, dz. cyt., s. 55.

⁴⁴ Por. Ordo XXXIV, nr 38, w: M. Andrieu, *Les Ordines Romani...*, t. III, dz. cyt., s. 612.

⁴⁵ Por. Ordo XXXIV, nr 39, w: M. Andrieu, *Les Ordines Romani...*, t. III, dz. cyt., s. 612-613: „Deinde scola incipit *Kyrieleison*, cum laetania, prostrato domno apostolico cum sacerdotibus et ipso electo in terra ante altare”. Na ten temat por. także P. Jounel, *Le Ordinazioni*, dz. cyt., s. 178.

⁴⁶ Jak trafnie spostrzega B. Nadolski, „Ordo XXXIV nie mówi o nałożeniu rąk, chociaż zdaniem badaczy należy to zakładać” – por. tenże, *Liturgika*, t. III, dz. cyt., s. 163.

⁴⁷ Por. P. de Puniet, *Consécration épiscopale*, w: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, red: F. Cabrol, H. Leclercq, t. III/2, Paris 1948, s. 2586.

nakłada swoje ręce i tak tylko trzech spośród nich, a mianowicie biskupi: Albano, Porto i Ostii⁴⁸.

Jeżeli chodzi o proces formowania się modlitwy konsekracyjnej, można wyodrębnić trzy jej wersje: Ve 947, GeV 769/71 oraz GrH 23, które – według zgodnej opinii badaczy – powstały najpóźniej w połowie V wieku i stanowią rdzeń rzymskiej liturgii święceń biskupich wczesnego średniowiecza. Zdaniem B. Kleinheyera, analiza tekstów tych modlitw prowadzi do wniosku, iż na nich opiera się bardzo jednolita koncepcja teologii posług tego okresu, związanych z sakramentem święceń, co przejawia się między innymi w odniesieniach do figur starotestamentalnych⁴⁹. Formuła modlitewna ordynacji biskupa, która około X wieku przybiera postaci galijskiej prefacji śpiewanej⁵⁰, kładzie przede wszystkim nacisk na majestat najwyższego kapłana poprzez analogię do typologii kapłaństwa Aarona oraz akcentuje autorytet władzy nad ludem, odwołując się do wzoru Mojżesza⁵¹.

Po odmówieniu modlitwy konsekracyjnej, papież przekazuje znak pokoju nowo ordynowanemu, który w swoim czasie idzie przekazać go pozostałym biskupom i prezbiterom. Następnie Biskup Rzymu każe mu usiąść w pierwszym rzędzie biskupów. Kolejnym elementem obrzędów święceń jest przekazanie *formaty*, to znaczy specjalnego dyrektorium, które zawiera wskazówki potrzebne do wypełniania misji pasterskiej wśród owczarni powierzonej nowemu biskupowi. Następnie, nowo ordynowany otrzymuje od papieża świętą Eucharystię. Część konsekrowanego chleba spożywa na ołtarzu, a resztę, czyli tzw. „rezerwę” zatrzymuje, aby móc przyjmować Komunię świętą przez najbliższe 40 dni⁵². Na polecenie papieża udziela on potem Komunii świętej całemu ludowi⁵³.

4. OBRZĘDY ŚWIECEN BISKUPICH W PONTYFIKALE RZYMSKO-GERMAŃSKIM

Kamieniem milowym, węzłem o doniosłym znaczeniu w rozwoju obrzędów święceń poza Rzymem, jest *Pontyfikal rzymsko-germański*, opracowany w *scrip-*

⁴⁸Ta norma wywarła swój wpływ na strukturę święceń prezbiteratu. Pod koniec omawianej epoki w Rzymie wchodzi w życie praktyka, aby po konsekratorze dwóch kardynałów prezbiterów nałożyło swoje ręce na kandydata, czyli nie wszyscy obecni prezbiterzy – por. B. Kleinheyer, *Ordinazioni e ministeri*, dz. cyt., s. 57-58.

⁴⁹Por. tamże, s. 58-59.

⁵⁰Por. P. Jounel, *Le Ordinazioni*, dz. cyt., s. 174.

⁵¹Por. J. Stefański, *Kalendarium prac nad pierwszym i drugim wydaniem typicznym Pontyfiku rzymskiego De Ordinatione z 1968 i 1990 roku*, Roczniki Teologiczne 49(2002)8, s. 68.

⁵²Por. Ordo XXXIV, nr 44, w: M. Andrieu, *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age*, t. III, dz. cyt., s. 613: „Dum vero venerit ad communicandum, dominus apostolicus porrigit ei formatam atque sacram oblationem et, eam suscipiens, ipse episcopus ex ea communicat super altare et caeterum ex ea sibi reservat ad communicandum usque ad dies quadraginta”.

⁵³Por. tamże, nr 45: „Et postmodum ex praecepto domni apostolici communicat omnem populum”. Na ten temat por. także P. Jounel, *Le Ordinazioni*, dz. cyt., s. 179.

torium św. Albano z Magonza pomiędzy 950 a 961/63 rokiem⁵⁴. Z jednej strony, stanowi on punkt dojścia w jakiejś ewolucji tekstów liturgicznych, w którym łączą się ze sobą *Ordines romani* dwóch kolekcji, mieszane rytuały rzymsko-frankońskie oraz kolekcje dydaktyczne, a z drugiej, pozostaje punktem wyjścia, z którego po jego migracji do Rzymu rozwinęły się następne pontyfikaty. Dzieło to należy uznać za świadectwo liturgii, którą uważa się za rzymską na północ od Alp, a która w rezultacie stanowi splot i osmozę liturgii importowanej z Rzymu po 700 roku oraz tradycji galijskich, frankońskich i germańskich⁵⁵.

Obrzędy święceń biskupa w tym pontyfikale poprzedzone są przepisami prawnymi pochodzącymi z kanonów soborowych. Święcenia rozpoczynają się po śpiewie antyfony na wejście, hymnu *Gloria* i odmówieniu oracji. Elekt, ubrany w albę, stułę, cingulum i kapę⁵⁶, zostaje wprowadzony przed ołtarz przez dwóch biskupów, gdzie następuje „*Incipit examinatio in ordinatione episcopi secundum Gallos*”⁵⁷. Kandydat na biskupa zostaje ponownie zaprowadzony do zakrystii, gdzie zakłada sandały, wdziewa rękawiczki i nakłada dalmatykę. Tym czynnościom towarzyszą odpowiednie modlitwy⁵⁸. W tym czasie w kościele czyta się lekcję z 1 Tm 3,1-7 oraz śpiewa gradual i *tractus*. Potem elekt jest przyprowadzany do głównego konsekrateura, który zwraca się do ludu ze słowami napomnienia. Po tym następuje śpiew litanii, a po nim modlitwa konsekuracyjna, którą przerywa się w połowie w celu namaszczenia głowy elekta⁵⁹. Po zakończeniu modlitwy, konsekrateur przystępuje do namaszczenia rąk⁶⁰ i kciuka nowo ordynowanego⁶¹, a następnie ma miejsce ryt błogosławieństwa i przekazania pierścienia⁶² i pastorału⁶³. Po tych obrzędach odczytuje się Ewangelię i przechodzi do celebracji eucharystycznej, na zakończenie której przekazuje się nowemu biskupowi wspomnianą *formatę* i chleb konsekrowany, aby mógł spożywać Ciało Pańskie przez kolejne 40 dni⁶⁴.

W strukturze *Pontyfikału rzymsko-germańskiego* pojawia się pewna nowość, istotna z punktu widzenia teologii sakramentu święceń. Święcenia biskupie, prezbiteratu i diakonatu nie stanowią już razem całości. Święcenia zaczynają się od tonsury, a szczytem ich jest prezbiterat. Biskupstwo zostaje od nich odłączone

⁵⁴ Por. *Pontificale romano-germanico*, w: *Studi e Testi*, t. II, wyd. C. Vogel, Città del Vaticano 1963 [dalej: PRG].

⁵⁵ Por. A. Lameri, dz. cyt., s. 81-82.

⁵⁶ Por. PRG LXIII, nr 10.

⁵⁷ Por. PRG LXIII, nr 12-16.

⁵⁸ Por. PRG LXIII, nr 24-26.

⁵⁹ Por. PRG LXIII, nr 35.

⁶⁰ Por. PRG LXIII, nr 36.

⁶¹ Por. PRG LXIII, nr 37.

⁶² Por. PRG LXIII, nr 38-45.

⁶³ Por. PRG LXIII, nr 41-43.

⁶⁴ Por. PRG LXIII, nr 58.

i pojawia się obok koronacji króla lub cesarza, ponieważ biskup (jako następca Apostołów) stał się panem feudalnym. Obrzęd galijski święceń biskupich, najpełniej zaprezentowany w tym właśnie pontyfikale, stanie się z czasem, po nieznacznych modyfikacjach wprowadzonych przez *Pontyfikał Duranda*, punktem wyjścia w procesie redakcji potrydenckiego Pontyfikału z 1596 roku, wydanego przez Urbana VIII.

PODSUMOWANIE

Reasumując powyższe rozważania nad kształtowaniem się struktury święceń biskupich w pierwszym tysiącleciu, dochodzi się do wniosku, iż zarówno sam schemat święceń biskupich, jak i formuła modlitwy konsekuracyjnej, zawarta w *Tradycji Apostolskiej* posiadają wyjątkowy walor teologiczno-eklezjologiczny, gdyż ukazują figurę biskupa w kluczu sukcesji apostolskiej oraz uwypuklają sakramentalny i kolegialny charakter episkopatu. Dopiero w następnych wiekach do tej stosunkowo prostej i klarownej struktury zaczęto w sposób progresywny wprowadzać drugorzędne elementy celebracyjne, które doprowadziły do wizualnego ubogacenia obrzędów konsekracji biskupiej, a wiele z nich pozostało do dnia dzisiejszego w strukturze ordynacji członków „ordo episcoporum” (np. namaszczenie głowy, nałożenie pierścienia, podanie pastorału).

Warto zauważyć, że proces rozszerzania obrzędów święceń biskupich o nowe elementy rytualne i tekstowe ściśle wiąże się w tym przypadku z nowym spojrzeniem teologów epoki średniowiecza na kwestię sakramentalności episkopatu i z lansowanym w tym okresie modelem biskupa – księcia imperialnego. W tym kontekście nie można pominąć faktu, iż na ewolucję obrzędów święceń biskupich wywarła znaczący wpływ dominująca w średniowiecznej sakramentologii koncepcja równości pomiędzy prezbiterem a biskupem na płaszczyźnie sakramentalno-ontologicznej, która sprowadzała się do tego, że różnicy pomiędzy jednym a drugim upatrywano właściwie tylko na poziomie jurysdykcyjnym, czyli zawężano ją do kategorii godności. Konsekwencją powyższej tezy podważającej charakter sakramentalny episkopatu stało się rozbitcie trójstopniowości sakramentu święceń, co znalazło swoje odzwierciedlenie w kodeksach liturgicznych i w praktyce Kościoła. Trzeba będzie poczekać kilka wieków, aż do pontyfikatu Piusa XII, który w Konstytucji apostolskiej *Sacramentum Ordinis* (1947 r.), definiując co należy do istoty sakramentu święceń, na nowo połączy ze sobą trzy stopnie święceń (diakoniat, prezbiterat i biskupstwo), przyznając tym samym na płaszczyźnie teologicznej sakramentalny walor biskupstwu.

W analizowanych średniowiecznych dokumentach liturgicznych, regulujących kwestie związane z celebracją święceń biskupich, należy dostrzec również wyraźne analogie z kontekstem historyczno-kulturowym, w jakim dokonywała

się ewolucja struktur obrzędowych. W złożonej genezie wprowadzenia do liturgii święceń biskupich rytu błogosławieństw i przekazania insygniów (pastorału i pierścienia), będących symbolem władzy eklezjalnej i mistycznej relacji oblubieńczej, jaka konstytuuje się pomiędzy biskupem a Kościołem, powinno się uwzględnić także istnienie podobnych obrzędów w stosunkach feudalnych badanej epoki (inwestytura).

DEVELOPMENT OF THE CEREMONY OF THE ORDINATION OF A BISHOP
FROM *APOSTOLIC TRADITION* TO THE *ROMANO – GERMAN PONTIFICAL*
(A HISTORIC – LITURGICAL LAYOUT)

Summary

The article presents the history of formation of the ceremony of the ordination of a bishop during the period of time from III to X century. The *Apostolic Tradition* shows the ceremony of bishop sacramental orders in a light and relatively simple structure, in which is clearly isolated that, what belongs to its main point (prayer of ordination, laying on of hands).

In the later Middle Ages liturgical codes are appearing secondary celebration elements (for example: solemnly of elect's head). Their excessive development, in a consequence, leads to obscurity of that, what constituted a fundamental core in a structure of the ordination of a bishop.

Keywords: bishop, sacramental orders, liturgy, laying on of hands, prayer of ordination

Nota o Autorze: ks. dr Waldemar Bartocha – archidiecezja łódzka, ukończył studia doktoranckie z liturgiki na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (2005-2010); laureat *Nagrody im. ks. prof. Adama Duraka SDB z zakresu teologii* (w kategorii praca magisterska, licencjacka lub doktorska), edycja 2010; obecnie wikariusz w parafii św. Wojciecha w Dobroniu.

Słowa kluczowe: biskup, sakrament święceń, liturgia, nałożenie rąk, modlitwa konsekracyjna

Ks. GINTER DZIERŻON
Wydział Prawa Kanonicznego
UKSW, Warszawa

ROLA WSPÓLNOTY WIERNYCH I PRAWODAWCY W PROCESIE TWORZENIA ZWYCZAJU PRAWNEGO W SYSTEMIE KANONICZNYM

1. WSTĘP

W kann. 23-28 KPK¹ Ustawodawca zawarł ustalenia dotyczące zwyczaju prawnego. Z treści tych regulacji wynika, iż w procesie formacyjnym tego zjawiska decydującą rolę odgrywa wspólnota wiernych oraz prawodawca. W tym kontekście rodzi się zasadnicze pytanie: jaka jest pozycja tych dwóch podmiotów w tworzeniu zwyczaju? Stąd też problematyka ta będzie przedmiotem uwagi w niniejszym opracowaniu.

2. POZYCJA PRAWNA WSPÓLNOTY

W prezentacji zagadnienia pozycji prawnej wspólnoty zostaną podjęte następujące wątki: tematyka pojmowania wspólnoty w systemie kanonicznym, problematyka wspólnoty jako przyczyny sprawczej zwyczaju, a także pewne kwestie teoretycznoprawne.

2.1. Pojęcie wspólnoty

W systemie kanonicznym pojęcie „wspólnota” nie jest jednorodne. Z treści bowiem ustaleń kodeksowych wynika, iż w tym porządku prawnym nie występuje jedna kategoria dogmatyczno-prawna². Analizując ten problem, J. García Martín

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

² Por. J. Otaduy, *La comunidad como fuente de costumbre (presupuestos eclesiológicos y sociales de la costumbre)*, w: *Fuentes, interpretación, personas*, red. J. Otaduy, Pamplona 2002, s. 152-153; V. De Paolis, *Communio in novo Codice Iuris Canonici*, *Periodica* 77(1988), s. 521-527.

stwierdził, iż pod treść tego jurydycznego terminu podpadają takie kategorie, jak: parafia (kan. 516 § 1 KPK), parafia tymczasowa (kan. 516 § 1 KPK), Kościoły partykularne (kann. 381 § 2, 460 KPK), a także Kościół powszechny. Ponadto, wskazał on, iż w zakresie tego pojęcia mieszczą się także Kościoły innego samodzielnego obrządku (kann. 111-112 KPK) oraz Kościoły nieposiadające pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim (kann. 844 § 5, 869, 874 § 2, 1183 § 3 KPK)³. J. Otaduy natomiast, w analizie tego problemu wymienił jeszcze instytuty życia konsekrowanego⁴.

Niemniej jednak, według J. García Martína, nie wszystkie z wymienionych zbiorowości mogą uczestniczyć w procesie tworzenia zwyczaju. Twierdzi on, iż w tym przypadku granicę prawnej zdolności wyznacza przede wszystkim kryterium uwydatnione w kan. 25 KPK, zgodnie z którym powinna być to wspólnota zdolna przynajmniej do przyjęcia ustawy w porządku prawnym Kościoła łacińskiego. Tym sposobem więc, zostają wykluczone wspólnoty nie będące w pełnej wspólnocie z Kościołem katolickim oraz katolickie Kościoły wschodnie. Poza tym, wymienił on wspólnoty cywilne⁵.

Dysponując tak określonym zakresem pojęciowym, należałoby jeszcze zapytać: czy istnieją takie wspólnoty kościelne, które nie mogłyby wprowadzić prawnego zwyczaju? Rozważając tę kwestię, J. Otaduy zwrócił uwagę, iż w sensie negatywnym nie są wspólnotami stowarzyszenia oraz inne podmioty kolegalne nieposiadające osobowości prawnej⁶. Z drugiej zaś strony podkreślił on, iż w tworzeniu zwyczaju nie mogą brać udziału wspólnoty atypiczne (*las comunidades anómalas*). Nie podzielając przeciwnej opinii w tej sprawie wyrażonej przez A. Van Hove, do takich zaliczył on trybunały kościelne oraz kurie. Wyjaśniając tę tezę, skonstatował on, iż tego typu wspólnoty odbiegają parametrami od pojęcia wspólnoty w sensie klasycznym. W jego przekonaniu, to właśnie taką zbiorowość miał na myśli Prawodawca, kodyfikując dyspozycje dotyczące zwyczaju prawnego⁷.

2.2. Wspólnota przyczyną sprawczą zwyczaju

Nadmieniono już, iż z brzmienia kann. 23 i 25 KPK wynika, że podmiotem uprawnionym do wprowadzenia zwyczaju jest wspólnota. W tym kontekście, należałoby jeszcze bardziej szczegółowo zapytać o jej status prawny w procesie tworzenia zwyczaju? Zastanawiając się na tym problemem, kanoniści wskazują, iż społeczność wiernych pełni rolę przyczyny sprawczej⁸.

³ Por. J. García Martín, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, Roma 1999, s. 144.

⁴ Por. J. Otaduy, *La comunidad...*, dz. cyt., s. 126.

⁵ Por. J. García Martín, dz. cyt., s. 144-145.

⁶ Por. J. Otaduy, *La comunidad...*, dz. cyt., s. 126.

⁷ Por. tamże, s. 153-154.

⁸ Por. tamże, s. 169.

Ujmując to zagadnienie w aspekcie procesu legislacyjnego, P.A. Bonnet podkreślił, iż zbiorowość w tym wypadku jest prawodawcą, jeśli dysponuje ona przymiotami wymaganymi przez prawo, określonymi w kan. 25 KPK⁹.

Ponadto, zajmujący się tą tematyką autorzy zwracają uwagę, iż ta szczególna pozycja wynika przede wszystkim z przesłanek teologicznych o charakterze eklezjologicznym. Wyjaśniając tę kwestię, C. Comotti skonstatował, iż szczególnie uprawnienia wiernych w tym względzie wypływają przede wszystkim z ich uczestnictwa – z racji przyjętego chrztu – w potrójnej misji Chrystusa, jaką jest misja kapłańska, królewska oraz prorocka¹⁰.

2.3. Charakter teoretycznoprawny zagadnienia

Z przeprowadzonych dotąd analiz wynika, iż wspólnota wiernych posiadająca wymagane prawem przymoty jest kompetentna do wprowadzenia zwyczaju. W tym kontekście, w doktrynie podejmuje się jeszcze pewien wątek o charakterze teoretycznoprawnym. Kanoniści bowiem pytają: jaka część wspólnoty wiernych powinna podjąć takie zamierzenie, aby tworzony zwyczaj uzyskał skuteczność prawną? Poruszając ten problem, G. Michiels skonstatował, iż w tym wypadku nie idzie o wspólnotę całkowitą (*communitas collective sumpta*), to znaczy, nie chodzi tutaj o ogół członków przynależących do danej zbiorowości, lecz o pewne kategorie lub klasy członków (*communitas distributive sumpta*) pełniących w społeczności specjalne zadania, bądź też mających w niej szczególny status lub też działających w specyficznych uwarunkowaniach¹¹. Innymi słowy, w danej zbiorowości są to wierni zdolni do wprowadzenia zwyczaju ze względu na materię¹².

3. POZYCJA PRAWODAWCY

Jak już wiadomo, w powstawaniu zwyczaju zasadniczą rolę odgrywa wspólnota wiernych będąca jego przyczyną sprawczą. Niemniej jednak, należy zauważyć, iż w regulacjach dotyczących tego zjawiska Ustawodawca przyznaje także pewne uprawnienia prawodawcy. Otóż w kan. 23 KPK mówi on o zatwierdzeniu zwyczaju przez prawodawcę; w kan. 26 KPK, z kolei, stwarza on możliwość specjalnego zatwierdzenia zwyczaju przez prawodawcę. Na marginesie należy dodać, iż podczas prac kodyfikacyjnych nastąpiła zmiana terminologii w tej materii, albowiem pojęcie *superior* (kan. 25 KPK z 1917 r.) zastąpiono terminem *legisla-*

⁹ Por. P.A. Bonnet, *Annotazioni su la consuetudine canonica*, Torino 2000, s. 95. Autor ten stwierdził: „Il legislatore della consuetudine è la comunità”.

¹⁰ Por. C. Comotti, *La consuetudine nel diritto canonico*, Milano 1993, s. 161-162.

¹¹ Por. G. Michiels, *Normae generales*, t. 2, Lublin 1929, s. 55-56.

¹² Por. J. Otaduy, *La comunidad...*, dz. cyt., s. 153.

tor (kann. 23, 25 KPK)¹³. Mając na uwadze szczególny status wspólnoty wiernych w tworzeniu zwyczaju, należałoby zatem zapytać o rolę prawodawcy w tym procesie?

3.1. Walor prawny decyzji prawodawcy

Skoro Ustawodawca w kann. 23 i 26 KPK wskazuje wyraźnie na konieczność zatwierdzenia zwyczaju przez prawodawcę, to w tym kontekście rodzi się zasadnicze pytanie; o walor prawny tej interwencji? Analizując podglądy kanonistów w tej kwestii, nietrudno dojść do przekonania, iż w doktrynie nie występuje zgodność stanowisk w tej materii.

Podjmując ten wątek, J. García Martín wyraził przekonanie, iż współdziałanie tego autorytetu w tworzeniu zwyczaju jest konieczny, ponieważ w systemie kanonicznym zwyczaj posiada walor ustawy (kan. 23 KPK). Utrzymuje on, iż jego interwencja jest wymagana do ważności aktu. Swą argumentację oparł on na przesłance wiążącej się ze znaczeniem zwyczaju w kanonicznym porządku prawnym. W systemie tym bowiem ma on moc prawa¹⁴. Ponadto podkreślił on, iż prawodawca rządzi wspólnotą, dlatego też, jego zdaniem, jest on kompetentny do wprowadzenia zwyczaju¹⁵.

Z kolei, według J. Otaduy'a, wymagana prawem interwencja jest niczym innym jak elementem formalnym normy zwyczajowej¹⁶. W jego przekonaniu, w tym przypadku idzie o współpracę kwalifikowaną (*colaboración cualificada*) związaną z powstaniem prawa zwyczajowego¹⁷. Uważa on jednak, iż element ten nie może być elementem istotnym, skoro w systemie dopuszcza się powstanie zwyczajów wbrew jego woli¹⁸.

Z innego punktu widzenia podszedł do tego problemu P.A. Bonnet. Utrzymuje on, iż prawodawca w tworzeniu zwyczaju pełni funkcję kontrolną. Bowiem poprzez swe zatwierdzenie, ocenia on m.in., czy wprowadzana przez wspólnotę norma nie jest sprzeczna z prawem Bożym¹⁹. W myśl opinii tego włoskiego kanonisty, tak pojęta funkcja jest koherentna z soborową doktryną zawartą w Konstytucji

¹³ Por. H. Socha, *Allgemeine Normen*, w: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, red. K. Lüdicke, t. 1, Essen 1985, ad 23, n. 4.

¹⁴ Por. J. García Martín, dz. cyt., s. 149.

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ Por. J. Otaduy, *La comunidad...*, dz. cyt., s. 170; tenże, *Comentario al can. 23*, w: *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 1, Pamplona 1996, s. 429; V. De Paolis, A. D'Auria, *Le norme generali di Diritto Canonico. Commento al Codice di Diritto Canonico*, Roma 2008, s. 170.

¹⁷ Por. J. Otaduy, *La comunidad...*, dz. cyt., s. 170.

¹⁸ Por. C. Comotti, dz. cyt., s. 161-162.

¹⁹ Por. P.A. Bonnet, dz. cyt., s. 66.

tucji o Objawieniu Bożym, zgodnie z którą zadanie autentycznego wyjaśniania słowa Bożego przekazanego przez Tradycję należy do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła (KO, nr 10)²⁰. Ponadto, P.A. Bonnet twierdzi, że prawodawca pełni także funkcję kontrolną pomiędzy tym, co ludzkie oraz tym, co boskie. Utrzymuje on, iż taka pozycja jest nie tylko zgodna z naturą władzy, w którą osoba jest wyposażona, lecz udział tego autorytetu jest istotny w procesie wprowadzania przez wspólnotę zwyczaju prawnego²¹.

Wreszcie, w swym *Komentarzu*, V. De Paolis oraz A. D'Auria zwracają uwagę, iż poprzez tego typu interwencję prawodawca nie konstytuuje zwyczaju, lecz przez ową decyzję zwyczaj nabywa moc prawa, bez modyfikacji jego natury²².

3.2. Aprobata prawodawcy

W kan. 23 KPK zastąpiono termin *consensus* funkcjonujący w kan. 25 KPK z 1917 r. pojęciem *approbatio*. Zdaniem H. Sochy, taka zmiana była w pełni uzasadniona, ponieważ określenie *consensus* było nieprecyzyjne²³.

Mając na uwadze dyspozycje zawarte w kann. 23-28 KPK, kanoniści rozróżniają pomiędzy dwiema kategoriami aprobaty, jakimi są: aprobata specjalna oraz aprobata legalna. Na marginesie należy dodać, iż w dyspozycjach Kodeksu z 1917 r. nie została ujęta kwestia aprobaty specjalnej. Niemniej jednak, ówczesni komentatorzy dopuszczali taką formę interwencji (P. Jone, G. Michiels)²⁴.

Tak więc, pierwsza z wymienionych form występuje wtedy, gdy kompetentny autorytet, będąc świadom istniejącego zwyczaju, aprobuje go jako prawo przez wpływem czasu wyznaczonego prawem, zwanego też zadawnieniem (kan. 26 KPK). Warunki natomiast co do aprobaty legalnej nie domagają się wystąpienia świadomości ze strony prawodawcy. W tym wypadku bowiem wystarczy, iż wprowadzony przez wspólnotę zwyczaj odpowiada kryteriom określonym w kann. 24-26 KPK²⁵.

Autorzy, zastanawiając się nad mechanizmami funkcjonowania zatwierdzenia specjalnego podkreślają, iż nie należy wiązać tego typu aprobaty z faktem promulgacji ustawy²⁶. Wyjaśniając ten problem, J. Otaduy trafnie zauważył, iż

²⁰ Problem ten poruszył także papież Pius XII. Por. Pius XII, *Encyclica „Humani generis”* (12 sierpnia 1950), w: *Enchiridion delle encicliche*, t. 6, Bologna 1995, s. 624. Szerzej na ten temat zob. P.A. Bonnet, dz. cyt., s. 66.

²¹ Por. P.A. Bonnet, dz. cyt., s. 67.

²² Por. V. De Paolis, A. D'Auria, dz. cyt., s. 171; F. Urrutia, *De normis generalibus. Adnotationes in Codicem: Liber I*, Romae 1983, s. 23.

²³ Por. H. Socha, dz. cyt., ad 23, n. 4.

²⁴ Por. tamże, ad 26, n. 10.

²⁵ Por. V. De Paolis, A. D'Auria, dz. cyt., s. 171-172; J. Otaduy, *La comunidad...*, dz. cyt., s. 162.

²⁶ Por. J. García Martín, dz. cyt., s. 150.

różnica w procesach stanowienia ustaw oraz zwyczajów prawnych polega między innymi na tym, iż ustawodawca w ramach swych kompetencji może ustanowić ustawę, bez spełnienia warunków, o których traktuje kan. 26 KPK; nie jest to natomiast możliwe w przypadku zwyczaju²⁷.

Ponadto, zagadnieniem dyskutowanym w doktrynie jest kwestia aprobaty milczącej²⁸. Otóż, nad tą ostatnią formą dyskutowano już podczas prac nad rewizją Kodeksu z 1917 r.²⁹. W swych badaniach nad tym problemem J. Otaduy wykazał, iż w późniejszej fazie prac przygotowawczych konsultorzy byli przeciwni takiej formie aprobaty³⁰. W jego przekonaniu, teksty finalne kanonów funkcjonujące w Kodeksie z 1983 r. są wyrazem pewnego kompromisu³¹. Definiując tę szczególną postać aprobaty, L. Chiappetta stwierdził, iż za taką uważa się takie zachowanie prawodawcy, który toleruje go, mając możliwość zabronić go, bądź też odrzucić³².

Należy jednocześnie zwrócić uwagę, iż część kanonistów neguje możliwość funkcjonowania w systemie kanonicznym tego typu aprobaty. Otóż jedni przekonują, iż ten sposób akceptacji jest niekoherentny ze sprawowaniem urzędów pastoralnych³³. F. Urruria, z kolei, analizując ten problem w trakcie prac kodyfikacyjnych, podkreślił, iż dopuszczenie takiego sposobu akceptacji jest nie do przyjęcia ze względów praktycznych. Rozwijając to twierdzenie, skonstatował on, iż zgoda milcząca może zostać wydedukowana z zachowań wspólnoty oraz z postawy przełożonego. Utrzymywał on, iż tego typu wnioski nie ma charakteru pewnego³⁴.

Większość autorów uważa jednak zgodę milczącą za wystarczającą. Zdaniem J. Otaduy'a, pomimo tego, iż tego typu forma nie wynika bezpośrednio z treści regulacji kodeksowych, nie jest ona sprzeczna z kodeksową koncepcją zwyczaju³⁵. Twierdzi on, iż taki sposób aprobaty jest możliwy. Popierając tę tezę, zwrócił on uwagę, iż zwyczaj jest wprowadzany przez wspólnotę prawnie zdolną, a więc

²⁷ Por. J. Otaduy, *Comentario al can. 26...*, dz. cyt., s. 451-452.

²⁸ Por. J. García Martín, dz. cyt., s. 150; P. Lombardía, *Comentario al can. 23*, w: *Codice di Diritto Canonico e leggi complementari*, red. J. Arrieta, Roma 2007, s. 89.

²⁹ Por. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Acta Commissionis*, *Communicationes* 3(1971), s. 87.

³⁰ Por. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Acta Commissionis*, *Communicationes* 23(1991), s. 169.

³¹ Por. J. Otaduy, *Comentario al can. 26...*, dz. cyt., s. 453.

³² Por. L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pasorale*, t. 1, Roma 1996, s. 78; V. Pinto, *De normis generalibus*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, red. V. Pinto, Città del Vaticano 2001, s. 25.

³³ Por. J. Otaduy, *La comunidad...*, dz. cyt., s. 163.

³⁴ Por. F. Urrutia, *De consuetudine canonica novi canones studio proponitur*, *Peridica* 70(1981), s. 95-96.

³⁵ Por. J. Otaduy, *La comunidad...*, dz. cyt., s. 163.

przez zbiorowość jej członków łącznie z głową³⁶. Kanonista ten także słusznie zauważa, że jeśli zwyczaj partykularny jest zgodny z dyspozycjami skodyfikowanymi w kann. 23-28 KPK, to taki stan jest równoznaczny z aprobatą najwyższego Prawodawcy³⁷.

W swych analizach tego problemu, część autorów zwraca jednak uwagę, iż w tym wypadku występują trudności z udowodnieniem akceptacji zwyczaju³⁸. Przedstawiciele tego nurtu sprzeciwiają się ujęciu tej kwestii zaproponowanemu przez L. Chiappette, zgodnie z którym ta postać aprobaty powstaje m.in. poprzez tolerancję prawodawcy³⁹. Nawiązując do założeń generalnej teorii aktu prawnego, podkreślają oni, iż w tym przypadku wola ustawodawcy powinna się zachowywać aktywnie. Wskazują oni zatem, iż tego typu aprobatę należy wydedukować z jego zachowania. Dla przykładu, ich zdaniem, miałyby to miejsce wtedy, gdy prawodawca postępowałby zgodnie ze zwyczajem przyjętym przez wspólnotę⁴⁰.

Wreszcie należy dodać, iż zatwierdzenie zwyczaju przez prawodawcę nie jest aktem arbitralnym. To znaczy, że może on również odrzucić zwyczaj. W takiej sytuacji zwyczaj nie może uzyskać skuteczności prawnej⁴¹.

4. ZAKOŃCZENIE

Z przeprowadzonych analiz wynika, iż w procesie tworzenia zwyczaju zasadniczą rolę pełni wspólnota wiernych oraz prawodawca. W tym miejscu należy zauważyć, iż myśl Kościoła w kwestii przyczyny sprawczej tego zjawiska ewoluowała. We wczesnośredniowiecznych bowiem ujęciach utrzymywano, iż zwyczaj uzyskuje swą skuteczność poprzez zgodę przełożonego⁴².

Z treści obecnie obowiązujących regulacji (kann. 23-28 KPK) jednak wynika, iż udział ustawodawcy w procesie tworzenia zwyczaju nie ma już takiego charakteru. To przecież wspólnota wiernych, spełniająca kryteria zawarte we wspomnianych kanonach, w głównej mierze decyduje o wprowadzeniu zwyczaju w danej społeczności. A więc, to ona jest ową *causa efficiens* zwyczaju. Niemniej jednak, w obowiązującym ustawodawstwie żąda się aprobaty prawodawcy (kann. 23, 26 KPK). Stąd też wielu kanonistów utrzymuje, iż wspólnota jest przyczyną materialną; prawodawca natomiast jest przyczyną formalną zwyczaju⁴³.

³⁶ Por. tamże.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Por. R. Sobański, *Komentarz do kan. 26 KPK*, w: J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 1, Poznań 2003, s. 83-84.

³⁹ Por. C. Comotti, dz. cyt., s. 165.

⁴⁰ Por. R. Sobański, *Komentarz do kan. 26 KPK...*, dz. cyt., s. 84.

⁴¹ Por. P. Lombardía, *Lecciones de derecho canónico*, Madrid 2004, s. 158.

⁴² Por. J. Otaduy, *La comunidad...*, dz. cyt., s. 169.

⁴³ Por. tenże, *Comentario al can. 23...*, dz. cyt., s. 429; tenże, *La comunidad...*, dz. cyt., s. 168.

Nie do końca jednak można zgodzić się z takim rozumieniem tego zagadnienia. Zastanawiając się nad tym problemem, R. Sobański trafnie zauważył, iż udział społeczności wiernych w powstawaniu tego zjawiska ma nie tylko charakter przyczyny materialnej, lecz również przyczyny formalnej. Wyjaśniając przyjętą tezę, stwierdził on: „nauka, że materialnym źródłem prawa zwyczajowego jest praktyka wiernych, zaś formalnym wola prawodawcy, pomija jednak fakt, że sam zamiar stworzenia przez społeczność podejmującą się jednolitej praktyki wiążącego ją prawa ma przecież znaczenie formalne”⁴⁴. A zatem, społeczność wiernych jest zarówno przyczyną materialną, jak i formalną zwyczaju.

W tym kontekście rodzi się jeszcze pytanie o rolę prawodawcy w procesie tworzenia zwyczaju? Z treści kann. 23 i 26 KPK wynika, iż dopuszcza on zaistnienie zwyczaju w systemie oraz uznaje jego moc prawną⁴⁵.

THE ROLE OF A COMMUNITY AND A LEGISLATOR IN THE PROCESS OF CREATING A LEGAL CUSTOM IN THE CANONICAL SYSTEM

Summary

The author in the presented article focused on the issue of the roles of a community and of a legislator in the making process of a legal custom in the canonical system. Analyzing the content of the instructions included in cann. 23 – 28 CIC, he pointed out that in the canonical system the community of the faithful remains the causative force of a custom; while the legislator allows for the custom to exist in the system and acknowledges its validity. This specific role of a community results from the involvement of the faithful in the triple mission of Christ, i. e. the mission of a priest, of a king, and of a prophet.

Keywords: legislator, community, legal custom

Nota o Autorze: ks. dr hab. Ginter Dzierżon, prof. UKSW, kierownik Katedry Norm Ogólnych Prawa Kanonicznego na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała S. Wyszyńskiego w Warszawie. Jest autorem ponad 100 opracowań z zakresu prawa małżeńskiego, norm ogólnych prawa kanonicznego oraz teorii prawa.

Słowa kluczowe: prawodawca, wspólnota, zwyczaj prawny

⁴⁴ Por. R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. Teoria prawa kanonicznego*, t. 1, Warszawa 2001, s. 60.

⁴⁵ Por. tamże, s. 61-62; J. Otaduy, *La comunidad...*, dz. cyt., s. 169.

O. TOMASZ GAŁKOWSKI C.P.
UKSW, Warszawa

NAUKA RELIGII W SZKOŁACH W *LIŚCIE OKÓLNYM* KONGREGACJI WYCHOWANIA KATOLICKIEGO

Kongregacja Wychowania Katolickiego w dniu 5 maja 2009 r. wydała *List okólny do przewodniczących Konferencji Episkopatów o nauce religii w szkole*¹. Dokument ten nie posiada odrębnego tytułu. Została mu nadana forma listu okólnego, w którym Kongregacja podejmuje problematykę dotyczącą nauki religii w szkołach.

W zakreślonym w tytule zagadnieniu, którego *List* dotyczy, należy zwrócić uwagę na dwa istotne zagadnienia. Pierwsze z nich związane jest z jego adresatami. Są nimi przewodniczący Konferencji Episkopatów, nie zaś poszczególni biskupi diecezjalni oraz ci, którzy stoją na czele innych jednostek organizacyjnych Kościoła zrównanych z diecezją². Można zatem wnioskować, że problematyka podejmowana w *Liście* posiada znaczenie w odniesieniu do wiernych znajdujących się na terytorium podległym Konferencji Episkopatu. Może to być terytorium jednego kraju, obejmujące wszystkie Kościoły partykularne lub, zgodnie z przepisami prawa, terytorium mniejsze, obejmujące tylko niektóre Kościoły partykularne, ewentualnie terytorium większe, skupiające Kościoły partykularne istniejące w różnych państwach. Zaadresowanie *Listu* do przewodniczących episkopatów oznacza zatem, że kwestie dotyczące nauczania religii w szkołach nie stanowią jedynie problematyki poszczególnych Kościołów partykularnych oraz nie dotyczą rozwiązań regulujących nauczanie religii w szkole w ramach tychże Kościołów.

Biorąc pod uwagę fakt, że „Konferencja Episkopatu z ogólnej zasady obejmuje zwierzchników wszystkich Kościołów partykularnych tego samego kraju, zgodnie z przepisem kan. 450”³, należy wnioskować, że problematyka podjęta

¹ *Lettera circolare ai presidenti delle conferenze episcopali sull'insegnamento della religione nella scuola* [dalej: *List*], *Communicationes* 51(2009)2, s. 317-325.

² Por. kan. 368 KPK.

³ Kan. 448 KPK.

w *Liście* dotyczy różnych elementów nauczania religii w szkołach w ramach całości procesu kształcenia i nauczania młodych obywateli danego państwa. Jeśli Kongregacja zwraca się do przewodniczących episkopatów, to tym samym podkreśla, że Kościół w danym państwie powinien zatroszczyć się o religijną edukację osób wierzących w szkołach w ramach wspólnych uzgodnień z władzami danego państwa. Poza tym, Kongregacja – podając motywy napisania *Listu*, które kolejno przedstawię – zwraca uwagę, że nie chodzi jej o opisanie aktualnego stanu nauczania religii w szkołach, gdyż wtedy mogłaby się zwrócić jedynie do przewodniczącego odpowiedniej Konferencji Episkopatu znajdującej się na terytorium konkretnego państwa, lecz pragnie ponownie wskazać i przypomnieć zasady dotyczące nauczania religii w szkołach, o których urzeczywistnienie powinien się starać Kościół we wszystkich państwach.

Drugie zagadnienie, pojawiające się w sformułowaniu nazwy dokumentu, dotyczy szkół, w których prowadzone jest nauczanie religii. Nie są to jedynie wyznaniowe szkoły katolickie. Ponieważ dokument nie precyzuje rodzaju szkół, w których prowadzone jest nauczanie religii, należy uznać, że dotyczy on nauki religii we wszystkich szkołach, znajdujących się na terenie państwa, w których istnieje obowiązek jej nauczania.

Ze sformułowania nazwy dokumentu i zaznaczonej w nim poruszanej tematyki wynika, że dotyczy on ponownego przypomnienia zasad dotyczących nauczania religii we wszystkich szkołach, gdzie nauka ta powinna istnieć. W realizację sposobu, form i treści nauczania powinien włączyć się w danym państwie Kościół, przypominając o istniejących zasadach lub starając się doprowadzić, we wzajemnych rozmowach między nim a państwem, do takich rozwiązań, które będą odpowiadały naturze i celowi przekazywania wiedzy religijnej w szkołach.

1. MOTYWY I CEL WYDANIA *LISTU OKÓLNEGO*

Motywy wydania *Listu* w sprawach dotyczących nauczania religii w szkołach zostały wyraźnie przedstawione na początku dokumentu. Kongregacja stwierdza, że natura i cel nauczania religii w szkole stały się przedmiotem dyskusji. Dyskusja oznacza uczestnictwo przynajmniej dwóch podmiotów. Jednym z nich jest zatem Kościół, skoro występuje z przypomnieniem swoich zasad, a z drugiej strony różnego rodzaju ugrupowania istniejące w danym państwie (osoby niewierzące, agnostycy, wierzący niekatolicy, partie i grupy polityczne), których głos brany jest pod uwagę przez władze państwowe. Kościół stoi na gruncie zasad, które zostały określone na Soborze Watykańskim II, zwłaszcza w Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* i następnie były przypomniane w wielu dokumentach watykańskich. W oparciu o te zasady Kościół troszczył się, by w szkołach w danym państwie mogło istnieć nauczanie religii. Jeśli zatem nauczanie religii w szkołach, wobec istniejących rozwiązań, stało się dys-

kusyjne, oznacza to, że ze strony drugiego partnera dialogu pojawiły się nowe argumenty, w oparciu o które będzie starał się regulować nauczanie religii w szkołach inaczej niż dotychczas. Niestety, w samym *Liście* argumenty te nie zostały przez Kongregację przedstawione. Można je odczytać w kontekście całości dokumentu na zasadzie wnioskowania przeciwnego z argumentów, które są właściwe dla Kościoła i które w *Liście* przypomina.

Teoretyczna dyskusja, która się pojawiła, posiada swoje praktyczne skutki, na które uwagę zwraca Kongregacja. Dostrzega ona, że konsekwencją dyskusji są w niektórych przypadkach nowe państwowe regulacje prawne, które zmierzają do zastąpienia nauczania religii w szkołach inną formą nauczania dotyczącą zjawiska religijnego. Nauczanie religii jest redukowane lub zastępowane przekazywaniem wiedzy o charakterze międzywyznaniowym lub etyką czy kulturą religijną. Jednocześnie Kongregacja podkreśla, że zastępowanie religii inną formą przekazu wiedzy w obrębie rzeczywistości religijnej dokonuje się także wbrew wyborom, które podejmują rodzice i Kościół w odniesieniu do formacji i wykształcenia nowych pokoleń. Z tego sformułowania wynika, że nowe państwowe regulacje prawne naruszają prawo rodziców i Kościoła do wyboru tej formy wychowania i kształcenia dzieci i młodzieży, która jest zgodna z wyznawaną przez nich wiarą katolicką. Kongregacja nie odnosi się do sytuacji w państwach, w których istnieją silne głosy domagające się usunięcia nauczania religii w szkołach argumentujące ten zamysł świeckością państwa i szkoły.

W kolejnym akapicie *Listu* Kongregacja przedstawia cel jego wydania. Sformułowanie użyte w tekście jest bardzo stanowcze. Kongregacja nie tyle przypomina, co raczej uważa za konieczne, ze względu na sytuację opisaną powyżej, ponowne wskazanie kilku zasad, które Kościół w swoim nauczaniu pogłębił od czasów soborowych. Zasady te dotyczą: 1) roli szkoły w katolickiej formacji nowych pokoleń; 2) natury i tożsamości szkoły katolickiej; 3) nauczania religii w szkole; 4) wolności wyboru szkoły i wyznaniowego charakteru nauczania religii.

W ostatnich sformułowaniach *Listu* Kongregacja stanowczo podkreśla swoje stanowisko w kwestii nauczania religii w szkołach. Wyraża przekonanie, że przedstawione przez nią zasady przyczynią się do coraz głębszego zrozumienia zależności pomiędzy wychowawczym zadaniem Kościoła a pragnieniami ze strony państw zapewnienia rozwoju społeczeństwa sprawiedliwego i respektującego ludzką godność.

2. STRUKTURA *LISTU*

Po krótkim wstępie Kongregacja przedstawia, w poszczególnych częściach *Listu*, zasady dotyczące nauczania religii w szkołach. Pierwsza część *Listu* (nr 1-4) poświęcona została roli, jaką odgrywa szkoła w katolickiej formacji nowych pokoleń. W drugiej części *Listu* (nr 5-9) zostały przypomniane zasady dotyczące

natury i tożsamości szkoły katolickiej, a pośród nich prawo do katolickiego wykształcenia przysługujące rodzinom i samym uczącym się. Ponadto, Kongregacja zwróciła uwagę na kwestie dotyczące zasad pomocniczości i współpracy w wychowaniu nowych pokoleń. Kolejna część *Listu* (nr 10-18) została poświęcona przypomnieniu zasad dotyczących nauczania religii w szkole, z uwzględnieniem jego natury i celu; nauczania religii w szkole katolickiej; nauczania religii katolickiej w aspekcie kulturowym i w odniesieniu do katechezy. W ostatniej części *Listu* (nr 19-20) Kongregacja przypomina zasady dotyczące wolności wykształcenia, wolności religijnej i katolickiej edukacji. Każda część *Listu*, poświęcona poszczególnym zagadnieniom, jest zakończona syntetycznym ujęciem zasad, które były w niej przedstawione i omówione.

3. ROLA SZKOŁY W KATOLICKIEJ FORMACJI NOWYCH POKOLEŃ

Bardzo nośny i znaczący w swoim sformułowaniu jest tytuł pierwszej części *Listu*, przywołany powyżej w podtytule opracowania. Kongregacja zwraca uwagę na rolę szkoły w katolickim wychowaniu nowych pokoleń. W tym sformułowaniu uderza przekonanie, że nie tylko szkoła katolicka prowadzi proces wychowawczy w duchu katolickim, lecz również jakakolwiek szkoła może przyczynić się do katolickiego wychowania dzieci i młodzieży. To przekonanie Kongregacja opiera na integralnej wizji osoby ludzkiej.

Kongregacja zwraca uwagę, że proces wychowania dokonuje się w ramach bardzo szybko zachodzących przemian w obszarze społecznym, ekonomicznym i kulturowym. Ze względu na ich wielość proces wychowawczy powinien obejmować wszystkie wymiary ludzkiego istnienia, dzięki którym człowiek uczestniczy w zmieniających się warunkach życia. Stąd też proces wychowawczy powinien dotyczyć i obejmować w pełni ludzkie cechy fizyczne, moralne, intelektualne oraz duchowe. Całościowe wychowanie dzieci i młodzieży, w wymienionych powyżej obszarach kształtujących ludzką osobowość, powinno mieć na względzie ich czynne funkcjonowanie w życiu społecznym i w związku z tym kształtować coraz doskonalszy zmysł odpowiedzialności oraz umiejętność właściwego korzystania z wolności. Tym samym Kongregacja przypomina zasady wyrażone w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* (kan. 795) oraz w *Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich* (kan. 629) dotyczące katolickiego wychowania, które bierze pod uwagę wszystkie wymiary ludzkiego istnienia, umiejscawiając je w świetle przesłania Chrystusa, przekazywanego w Kościele katolickim.

Podstawą możliwości uczestnictwa każdej szkoły w katolickim wychowaniu jest umiejętne prowadzenie procesu wychowawczego, który będzie brał pod uwagę wszystkie wymiary ludzkiego istnienia tak, jak czyni to Kościół. Ten proces podkreśla wagę wzajemnego powiązania ludzkiej wolności i odpowiedzialności w aktywnym życiu społecznym. Działalność wychowawcza Kościoła zawsze ma

na uwadze „pełną formację osoby ludzkiej w odniesieniu do celu ostatecznego, jak i w odniesieniu do dobra wspólnego społeczności”⁴. Cel ostateczny, jak wynika to z brzmienia cytowanego kanonu, nie znajduje się w opozycji do celu czasowego. Stanowi on punkt odniesienia i motywację dla podejmowanych działań celem realizacji celu doczesnego.

W celu osiągnięcia harmonijnego wychowania, które powinno prowadzić do wspólnego dobra społeczności oraz wolności i odpowiedzialności, Kościół pragnie podjąć współpracę z każdą szkołą. Dlatego też Kościół stoi na stanowisku możliwości nauczania religii w szkołach, dając tym samym dodatkowe motywacje dla podejmowanych procesów wychowawczych. Jan Paweł II zwrócił na to uwagę w adhortacji *Catechesi tradendae*, pisząc: „Myślę również o tzw. szkole bezwyznaniowej i o szkole publicznej. Pragnę gorąco, by w uznaniu najoczywistszego prawa ludzkiej osoby i prawa rodziny, w imię poszanowania powszechnej wolności religijnej, dozwolono wszystkim uczniom katolikom robić postępy w formacji duchowej przy pomocy nauczania religijnego”⁵.

Kongregacja daje zatem wyraz swojej trosce o to, by w procesie nauczania nie zabrakło lub by nie była marginalizowana edukacja moralna i religijna, gdyż taka sytuacja znacznie ograniczałaby wychowanie człowieka, nie obejmując wszystkich jego wymiarów. Wychowanie dzieci i młodzieży „do oceny wartości moralnych wedle prawidłowego sumienia i do przyjmowania owych wartości przez osobisty wybór, a również do doskonalszego poznawania i miłowania Boga”⁶ Sobór określił jako ich prawo. Dlatego też zwrócił się jednocześnie do wszystkich tych, „którzy sprawują władzę nad narodami albo też kierują wychowaniem, aby dzięki ich trosce nigdy nie pozbawiono młodzieży tego świętego prawa”⁷.

Po przypomnieniu prawa dzieci i młodzieży do integralnego wychowania w odniesieniu do realizacji doczesnego i ostatecznego celu ich życia, Kongregacja przypomina obowiązek podjęcia takich form nauczania, które umożliwią realizację całego procesu wychowawczego. Stwierdzając, że proces wychowawczy jest całościowy, Kongregacja podkreśla konieczność uczestniczenia w nim wielu podmiotów. Na pierwszym miejscu wymienia rodziców, którzy „dali życie dzieciom (...) i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych (...) wychowawców”⁸. Szczególny obowiązek chrześcijańskiego wychowania dziecka zgodnie z nauką Kościoła spoczywa na katolickich rodzicach⁹. Nie znaczy to jednak, że rodzina

⁴ Kan. 795 KPK.

⁵ Jan Paweł II, *Adhortacja „Catechesi tradendae”* (16 października 1979), nr 69.

⁶ Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”* [dalej: DWCh], nr 1.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, nr 36.

⁹ Por. kan. 226 §2 KPK.

jest jedynym środowiskiem wychowawczym. Jest pierwszym i najważniejszym, ale nie jest jedynym, o czym przypomina Kongregacja w następujących słowach *Listu* (por. nr 2).

Pomiędzy wszystkimi ośrodkami, które przyczyniają się do prawidłowego wychowania dzieci i młodzieży, szczególne znaczenie posiada szkoła, jak przypomina Kongregacja, przywołując nr 5 DWCh. Jednocześnie podaje motyw tego szczególnego znaczenia, którym jest specyficzny element sprzyjania przekazywaniu kultury i wychowania do życia wspólnego. Edukacji szkolnej nie należy zatem traktować jedynie jako obowiązku szkolnego lub obowiązku nauki, lecz jako formę współpracy pomiędzy rodzicami a szkołą w wychowaniu ich dzieci¹⁰. Kościół zatem stoi na stanowisku, że zadaniem szkoły nie jest jedynie przekazywanie wiedzy, lecz także uczestnictwo w szeroko rozumianym procesie wychowawczym, przygotowującym ostatecznie do podjęcia w wolności odpowiedzialnego życia społecznego. Stąd też, gwarantowane przez ustawodawstwo międzynarodowe oraz prawa człowieka „prawo rodziców do wyboru wychowania zgodnego z wyznawaną przez nich wiarą winno być bezwzględnie zabezpieczone”¹¹. Ponadto katolicy rodzice, w celu zapewnienia chrześcijańskiego wychowania własnych dzieci, „powinni kierować swoje dzieci do szkół zapewniających katolickie wychowanie. Jeśli nie mogą tego uczynić, mają obowiązek sami zatroszczyć się o to, by dzieci poza szkołą otrzymały należne wychowanie katolickie”¹².

Nawiązując do spoczywającego na rodzicach obowiązku, Kongregacja w numerze czwartym pierwszej części *Listu* przypomina postanowienie DWCh 7, w którym zostało wyrażone prawo i obowiązek „domagania się, aby dzieci ich mogły korzystać z owych pomocy i aby czyniły postępy w formacji chrześcijańskiej harmonijnie z świecką”. Dalszy cytat z soborowej Deklaracji wskazuje na przychylną i pełną wdzięczności postawę Kościoła względem tych władz i państw, które „pomagają rodzinom, aby wychowanie dzieci we wszystkich szkołach mogło się odbywać zgodnie z własnymi zasadami moralnymi i religijnymi tych rodzin”¹³.

Nie dziwi zatem fakt, że Kongregacja, dostrzegając zagrożenia dotyczące nauczania religii w szkołach, przypomina zarówno rodzicom, jak i władzom państwowym o podstawowym prawie rodziców do wychowania ich dzieci zgodnie z własną wiarą i przekonaniem oraz o obowiązku państwa umożliwienia realizacji tego prawa. Troska Kongregacji wynika także z szerszego spojrzenia na zada-

¹⁰ Prawodawstwo polskie rozróżnia obowiązek szkolny, który spełnia się przez uczęszczanie do szkoły podstawowej i gimnazjum, oraz obowiązek nauki, który spełnia się przez uczęszczanie do szkoły ponadgimnazjalnej lub w formach pozaszkolnych do ukończenia 18 roku życia. Por. *Ustawa z dnia 25 lipca 1998 r. o zmianie ustawy o systemie oświaty*: Dz.U. z 1998 r., nr 117, poz. 759.

¹¹ Jan Paweł II, *Adhortacja „Familiaris consortio”* (22 listopada 1981), nr 40.

¹² Kan. 798 KPK.

¹³ DWCh 7.

nia szkoły, co zostało już wcześniej wyrażone w kann. 801-802 KPK, a teraz jest przypomniane. Kanony uwypuklają to, co jest charakterystyczne dla kościelnej wizji szkoły. Podkreślone w nich zostało zadanie szkoły, które nie polega na przekazie wiedzy, lecz na wychowaniu, które w szkołach katolickich przepojone jest duchem chrześcijańskim. Cechą szkoły jest zatem wychowanie, które powinno ogniskować się wokół całościowej edukacji pokoleń, mając na uwadze ich przyszłe życie społeczne.

4. NATURA I TOŻSAMOŚĆ SZKOŁY KATOLICKIEJ

Druga część *Listu* została poświęcona przypomnieniu: a) zasad, na których opiera się istnienie szkoły katolickiej; b) prawa rodziców i dzieci do otrzymania katolickiego wychowania; c) zasad pomocniczości i współpracy w wychowaniu.

Na całej wspólnotie chrześcijańskiej, w tym w sposób szczególny na ordynariuszu miejsca, spoczywa obowiązek uczynienia wszystkiego „by wierni mogli otrzymać katolickie wychowanie”¹⁴. Nie ulega wątpliwości, że szczególną rolę w katolickim wychowaniu odgrywa szkoła katolicka niezależnie od podmiotu, który ją prowadzi i nią kieruje (wspólnoty, zgromadzenia zakonne). Kongregacja zwraca uwagę, że ten rodzaj szkoły jest ściśle związany z kościelną hierarchią, co wynika z formy jej ustanowienia (por. kan. 803), a zatem i na niej spoczywa obowiązek zagwarantowania, poprzez odpowiedni dobór osób o nieskalanej doktrynie i uczciwym życiu, katolickiego wychowania. Szkoła katolicka, będąc kościelnym podmiotem z racji jej wychowawczej działalności, w której harmonijnie łączą się wiara, kultura i życie, jest jedną z form ekspresji całej wspólnoty kościelnej, której katolickość jest zagwarantowana przez jej ścisły związek z kościelną hierarchią (por. nr 5-6).

Istnienie szkół katolickich gwarantuje w ten sposób możliwość spełnienia przysługującego rodzicom i dzieciom prawa do wychowania prawdziwie katolickiego. Wyrazem całościowego podejścia Kościoła do integralnego wychowania dzieci i młodzieży jest włączenie w proces wychowawczy, przepojony ewangelicznym duchem, pozostałych elementów procesu edukacyjnego, takich jak: formacja ogólnoludzka, kulturowa, naukowa, które są charakterystyczne dla każdej szkoły (por. nr 7).

Przypominając następnie o konieczności istnienia porozumienia w procesie wychowawczym pomiędzy szkołą (kierownictwo, nauczyciele) a rodziną, które coraz bardziej staje się obecnie problematyczne, Kongregacja wskazuje na konieczność zaangażowania się rodzin w życie szkoły za pomocą różnych form uczestnictwa (stowarzyszenia, spotkania, zebrania). Stwierdzenie to stanowi jed-

¹⁴ Kan. 794 §2 KPK.

nocześnie wskazanie dla samej szkoły, która powinna umożliwić rodzicom uczestnictwo w procesie wychowawczym prowadzonym przez szkołę (por. nr 8).

W ostatnim numerze (9) tej części *Listu*, Kongregacja zwraca uwagę na istniejącą zasadę pomocniczości, która opiera się na prawie do wolności w popieraniu i zakładaniu szkół katolickich przez jakikolwiek podmiot w Kościele. Zasada pomocniczości tym samym wyklucza „wszelki monopol szkolny, który sprzeciwia się wrodzonym prawom osoby ludzkiej, a także postępowi i upowszechnianiu samej kultury, pokojowemu współżyciu obywateli i pluralizmowi istniejącemu dziś w bardzo licznych instytucjach”¹⁵.

5. NAUCZANIE RELIGII W SZKOLE

Trzecia część *Listu* zaczyna się od obszernej (przynajmniej w stosunku do poprzednich części) prezentacji natury i celu nauczania religii w szkole (nr 10-14). Kongregacja nawiązuje do uprzednio wskazanych zasad, powtarzając, że formacja moralna i religijna przyczyniają się do kształtowania indywidualnej i społecznej odpowiedzialności oraz innych cywilnych cnót, stanowiąc tym samym wartość dla dobra wspólnego. Nie ten jednak motyw jest głównym powodem troski Kościoła o nauczanie religii w szkole. To nauczanie jest przede wszystkim wymogiem antropologicznej koncepcji człowieka otwartej na transcendentny wymiar ludzkiego istnienia. Nauczanie religii w szkole jest jednym z aspektów prawa do edukacji¹⁶. Zaniedbanie nauczania równoznaczne jest zatem z pozbawieniem uczniów istotnego elementu ich osobowego rozwoju, który ze swej natury pozwala na osiągnięcie żywotnej harmonii pomiędzy wiarą a kulturą (por. nr 10).

Odwołując się do społeczeństwa pluralistycznego, Kongregacja podkreśla, że prawo do wolności religijnej domaga się zapewnienia nauczania religii w szkole oraz gwarancji, że to nauczanie będzie zgodne z przekonaniem rodziców. Kongregacja przypomina, że prawo rodziców do wychowania potomstwa zgodnie z własną wiarą i przekonaniem zostaje naruszone ilekroć „zmusza się dzieci do uczęszczania w szkole na wykłady, które nie są zgodne z przekonaniem religijnym rodziców, albo jeśli się narzuca jedyny system wychowania, z którego całkowicie usunięta zostaje formacja religijna”¹⁷.

Podejściem ideologicznym do wychowania uczniów określa Kongregacja sytuacje, w których nauczanie religii jest spychane na bok. Taka sytuacja może powodować pewne błędy, zamieszanie w umysłach uczniów i jednocześnie szkody dla nich samych w ich niepełnym wówczas procesie wychowawczym. Konse-

¹⁵ DWCh 6.

¹⁶ Por. kan. 799 KPK.

¹⁷ Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej* „*Dignitatis humanae*” [dalej: DWR], nr 5.

kwencją tego może być następnie postawa indyferentyzmu, o ile nauczanie zostanie sprowadzone do komparatystycznego i neutralnego przedstawienia wszystkich religii (por. nr 12).

Z przedstawionych powyżej motywów wynika, że nauczanie religii w szkołach ma swoją specyfikę w stosunku do innych przedmiotów. Dlatego też „władza cywilna, której właściwym celem jest troszczenie się o wspólne dobro doczesne, powinna uznawać życie religijne obywateli i sprzyjać mu”¹⁸. Nie jest zatem kompetencją władzy ustalanie treści przekazywanej podczas lekcji religii, gdyż odpowiada za to kościelna hierarchia jako gwarant katolicyzacji wychowania *ratione materiae* (por. nr 13-14). Jeśli „władza państwowa pozwala sobie kierować aktami religijnymi albo przeszkadzać im, to należy stwierdzić, iż przekracza wyznaczone dla niej granice”¹⁹.

Następnie, w dwóch punktach, Kongregacja przypomina zasady dotyczące nauczania religii w szkołach katolickich (nr 15-16). Cechą charakterystyczną tych szkół jest włączenie nauczania religii w cały proces wychowawczy, co świadczy o specyfice i najgłębszej racji ich istnienia²⁰. Takie nauczanie wpisuje się jednocześnie w „prawo do tego, aby nie przeszkadzano im [wspólnotom religijnym – T.G.] w publicznym nauczaniu i wyznawaniu swej wiary słowem i pismem”²¹. Jest to zatem forma świadectwa, jakie katolicy dają innym osobom, w tym także niekatolikom, którzy wraz z katolikami mogą być uczniami szkół katolickich. W takim procesie wspólnego wychowania należy jednak wystrzegać się rozpowszechniania „wszelkiej działalności, która by miała posmak przymusu albo nieuczciwego czy niedostatecznie usprawiedliwionego nakłaniania”²².

Ostatnie dwa numery (17-18) tej części *Listu* zostały poświęcone nauczaniu religii w aspekcie kulturowym i w odniesieniu do katechezy. To nauczanie wpisuje się w misję ewangelizacyjną Kościoła na równi z innymi formami ewangelizacji, takimi jak katecheza w parafii, chrześcijańskie wychowanie w rodzinie czy stała formacja wiernych. Nauczanie religii różni się od pozostałych form zakresem, w którym jest dokonywane oraz wyznaczonymi celami. Celem katechezy jest przede wszystkim doprowadzenie człowieka do przyłgnięcia do Chrystusa²³. Celem nauczania religii w szkole jest ukazanie uczniom istoty i tożsamości chrześcijaństwa oraz chrześcijańskiej wiary w oparciu o osiągnięcia wiedzy filozoficznej, teologicznej czy innych nauk, które ukazują treść Objawienia. Wynika

¹⁸ Tamże, nr 3.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Por. Jan Paweł II, *Catechesi tradendae*, nr 69.

²¹ DWR 4.

²² Tamże.

²³ Por. Jan Paweł II, *Catechesi tradendae*, nr 5; Kongregacja Duchowieństwa, *Dyrektorium katechetyczne* (15 sierpnia 1997), nr 80-87.

z tego, że nauczanie religii rządzi się tymi samymi wymogami systematycznymi i metodologicznymi, co nauczanie innych przedmiotów w szkole. Z takiego podejścia nie wynika, iż nauczanie religii w szkole jest czymś dodatkowym lecz jej przekaz umiejscawia się w dialogu interdyscyplinarnym z innymi przedmiotami nauczania.

Na podstawie tych wywodów Kongregacji można stwierdzić z przekonaniem, że właściwym miejscem do nauczania religii jest szkoła, która powinna stworzyć odpowiednie warunki nauczania i rozwijać wiedzę w niej przekazywaną w interdyscyplinarnym dialogu z wiedzą religijną, które ostatecznie spotykają się w realizacji celu, jakim jest integralne wychowanie człowieka i jego odpowiedzialne zaangażowanie się w życie społeczne na rzecz dobra wspólnego.

6. WOLNOŚĆ

Ostatnia część *Listu* (nr 19-20) została poświęcona ukazaniu zależności pomiędzy wolnością wychowania, wolnością religijną i katolickim wychowaniem. Zostało w niej zawarte podsumowanie dotychczasowych rozważań i przypomnianych zasad. Dwiema podstawowymi zasadami, zgodnie z którymi należy domagać się od władz państwowych nauczania religii w szkole, są: a) prawo do wychowania; b) prawo do wolności religijnej uczniów i dzieci, którego realizacja dokonuje się w dwóch wymiarach. Pierwszym z nich jest wolność wyboru szkoły, drugim natomiast wolność uzyskania w różnych ośrodkach kształcenia takiej formy nauczania wyznawanej religii, która będzie w stanie zintegrować religijną tradycję z wychowaniem w wymiarze kulturowym i naukowym, właściwymi dla każdej szkoły. Konsekwencją tychże zasad jest wymóg wobec władzy państwowej, „której zadaniem jest strzec i bronić wolności obywatelskiej, (...) dbać zgodnie z zasadami sprawiedliwości rozdzielczej o takie rozdzielanie zasiłków państwowych, aby rodzice zgodnie ze swym sumieniem w sposób naprawdę wolny mogli wybrać szkoły dla swych dzieci”²⁴. Kongregacja podkreśla jednocześnie obowiązek spoczywający na rodzicach zbiegania „o to, ażeby ustawy państwowe dotyczące kształcenia młodzieży zapewniały jej także w szkole wychowanie religijne i moralne”²⁵.

Kongregacja nie przestaje jedynie na przypomnieniu ciążyących na władzy państwowej i rodzicach obowiązków zadbania o należyty przekaz religii w szkołach. Stwierdza jednocześnie, że Kościół jest świadomy istnienia różnych form ograniczania wolności religijnej ze strony władz państwowych, czy to poprzez regulacje prawne czy w praktyce. Wobec takiej sytuacji, Kościół nie może prze-

²⁴ DWCh 6.

²⁵ Kan. 799 KPK.

stać domagać się realizacji zasad wolności religijnej i wolności wychowania. Nie może też na tym poprzestać. Jego zadaniem jest zatroszczenie się o organizację szkolnictwa, które będzie wychodziło naprzeciw możliwości realizacji tychże podstawowych praw człowieka.

7. REGULACJE PRAWNE W POLSCE

Po drugiej wojnie światowej, władza ludowa w Polsce przystąpiła do likwidacji nauki religii w szkole. Ostatecznie nauczanie religii zostało usunięte ze szkół na mocy *Ustawy z dnia 15 lipca 1961 r. o rozwoju systemu oświaty*. Religia katolicka powróciła do szkół publicznych w roku szkolnym 1990/1991 na mocy Instrukcji Ministra Edukacji Narodowej z dnia 3.08.1991 r., po wcześniejszych uzgodnieniach podjętych w dniu 27.06.1990 r. przez Komisję Wspólną Rządu RP i Konferencji Episkopatu Polski²⁶. Instrukcja przewidywała wprowadzenie nowego przedmiotu nauczania jako nadobowiązkowego i dobrowolnego we wszystkich podległych Ministerstwu przedszkolach i szkołach. Decyzja ministra została zaskarżona do Trybunału Konstytucyjnego przez Rzecznika Praw Obywatelskich (RPO) jako niezgodna z art. 2 cytowanej *Ustawy o rozwoju oświaty z 1961 r.* i z art. 18 i 19 *Ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego* oraz z art. 1 i 3 Konstytucji²⁷. Trybunał orzekł o legalności Instrukcji Ministra, a problematyka związana z kwestią podnoszoną przez RPO, która dotyczyła trybu wprowadzania nauczania religii do szkół, przestała istnieć po uchwaleniu *Ustawy z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty*. Kolejne zarzuty ze strony RPO skierowane do Trybunału Konstytucyjnego odnośnie do kolejnych rozporządzeń ministerialnych wskazują, że powrót nauki religii do szkół nie przebiegał w sposób niebudzący sprzeciwów.

Dość często argumentacje przeciw wprowadzeniu nauki religii do szkół koncentrowały się wokół rozumienia treści ogólnych zasad dotyczących współistnienia państwa i Kościoła. Dotyczyły one konstytucyjnej zasady rozdziału Kościoła i państwa, świeckiego i neutralnego charakteru państwa oraz wolności sumienia i wyznania, równouprawnienia obywateli czy prawa do milczenia. Szkoda, że dyskusja wobec zaistniałych problemów, jak zwraca uwagę jeden z jej uczestników, „wzbudziła reperkusje wykraczające daleko poza płaszczyznę argumentów prawnych. Dyskusja stoczyła się na płaszczyznę polityczną”²⁸. Ostatecznie jednak

²⁶ Nauczanie religii przez pozostałe związki wyznaniowe w Polsce zostało wprowadzone do szkół na mocy Instrukcji Ministra z dn. 24.08.1990 r.

²⁷ Szeroko na ten temat por. M. Pietrzak, *Demokratyczne, świeckie państwo prawne*, Warszawa 1999, s. 203-217.

²⁸ Tamże, s. 219.

nauczanie religii wróciło do szkół²⁹. Według danych Ministerstwa Oświaty Narodowej (VI/2010) religia obecnie nauczana jest w Polsce w 72% szkół wszystkich szczebli i rodzajów, a etyka w 2,4% szkół³⁰. Brak nauczania religii we wszystkich szkołach, w których uczą się katolickie dzieci, pozostaje zatem nader aktualnym wyzwaniem dla Kościoła i rodziców.

Nie milkną jednak protesty dotyczące już nie tyle samej zasadności nauczania religii, co kwestii szczegółowych rozwiązań prawnych. I tak np. Trybunał Praw Człowieka w Strasburgu uznał w czerwcu 2010 r. zasadność skargi polskiego ucznia, który twierdził, że kreska na świadectwie szkolnym w miejscu religia/etyka narusza jego prawo do milczenia w sprawie przekonań religijnych, gdyż ujawnia fakt, iż jest on osobą niewierzącą. Jednocześnie RPO zwrócił się do Ministerstwa z zapytaniem dotyczącym obecnie sposobu realizacji przez nie prawa ucznia uznanego przez Trybunał w Strasburgu³¹.

8. ZAKOŃCZENIE

Na zakończenie *Listu okólnego* Kongregacja jeszcze raz wskazuje na motywy jego wydania. Dostrzega związek, jaki istnieje pomiędzy działalnością wychowawczą Kościoła, która jest integralnym elementem jego misji, a postanowieniami i pragnieniami państw, którym zależy na kształtowaniu i rozwoju społeczeństwa sprawiedliwego w oparciu o szacunek dla praw człowieka (por. nr 20). W takim sformułowaniu można odczytać dwa stałe wyznaczniki, na których Kościół opiera swoją aktywną obecność we współczesnym świecie.

Pierwszym nich jest stała obrona prawa do wolności religijnej i nauczania religii, które są prawami człowieka. Ich przestrzeganie wyznacza i organizuje pokojowe współżycie obywateli państwa. Drugi z nich stanowi dostrzeżenie wychowania religijnego jako elementu szerszego wychowania młodego człowieka, któremu państwo poświęca tak wiele uwagi. Konsekwencją współpracy państwa i Kościoła w nauczaniu religii jest możliwość budowania społeczeństwa obywatelskiego w oparciu o wartości religijne i etyczne.

²⁹ Podstawę prawną stanowią: *Konstytucja RP z 2 kwietnia 1997 r.* (art. 53 ust.4); *Konkordat z 28 lipca 1993 r.* (art. 12); *Ustawa z dnia 7 września 1991 o systemie oświaty*. Tekst jednolity ustawy (Dz.U. 2004, nr 256, poz. 2572) głosi w: Art. 12. 1. Publiczne przedszkola, szkoły podstawowe i gimnazja organizują naukę religii na życzenie rodziców, publiczne szkoły ponadgimnazjalne na życzenie bądź rodziców, bądź samych uczniów; po osiągnięciu pełnoletniości o pobieraniu nauki religii decydują uczniowie.

2. Minister właściwy do spraw oświaty i wychowania w porozumieniu z władzami Kościoła Katolickiego i Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego oraz innych kościołów i związków wyznaniowych określa, w drodze rozporządzenia, warunki i sposób wykonywania przez szkoły zadań, o których mowa w ust. 1.

³⁰ Por. *Problem z religią/etyką. Trybunał pyta*, <http://wiadomosci.onet.pl/2197848,11,problem_z_religiaetyka_w_szkole_tribunal_pyta,item.html>, (data dostępu: 15.07.2010).

³¹ Por. tamże.

RELIGIOUS EDUCATION IN SCHOOLS IN *CIRCULAR LETTER* OF THE CONGREGATION FOR CATHOLIC EDUCATION

Summary

Congregation for Catholic Education in Circular letter to the Presidents of Bishops' conferences on religious education in schools (May 5, 2009) beholds the relationship between educational activity of the Church, which is the integral part of its mission, and decisions and wishes of the nations, which take care of the formation and development of a just society based on the respect for the human rights. In this formula can be found two fixed reference points of the Church regarding its mission in the modern world. The first is the permanent protection of the religious freedom and teaching religion, which are the part of the human rights. The second is the perception of the religious education as the part of the wider process of young people education. The consequence of such approach is the possibility of building the civil society based on religious and ethical values.

Keywords: Congregation for Catholic Education; Circular letter to the Presidents of Bishops' conferences on religious education in schools (May 5, 2009)

Nota o Autorze: O. prof. UKSW dr hab. T. Galkowski C.P. jest kierownikiem katedry Teorii Prawa Kościelnego Wydziału Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W jego kręgu zainteresowań i badań znajdują się zagadnienia filozoficzne i teologiczne prawa.

Słowa kluczowe: Kongregacja Wychowania Katolickiego; List okólny do przewodniczących Konferencji Episkopatów o nauce religii w szkole (5.05.2009)

URSZULA NOWICKA
Wydział Prawa Kanonicznego
UKSW, Warszawa

UPRAWNIENIA SZAFARZA SAKRAMENTU POKUTY I POJEDNANIA PRZY SPOWIEDZI WIERNEGO INNEGO OBRZĄDKU

Zgodnie z postanowieniami obu Kodeksów¹, wiernym przysługuje prawo sprawowania kultu zgodnie z przepisami własnego Kościoła (kan. 214 KPK, kan. 17 KKKW). W ten sposób, jednym z fundamentalnych praw każdego wiernego jest jego prawo do otrzymywania i przyjmowania sakramentów świętych w Kościele, do którego należy. Dla każdego katolika wydaje się to być sprawą oczywistą: uczestniczą we Mszy św., proszą o chrzest czy o sakrament pokuty – i czynią to we własnym Kościele (katolik obrządku łacińskiego w Kościele rzymsko-katolickim, grekokatolik w Kościele grekokatolickim, maronita w Kościele maronickim itd.). Często jednak pojawia się także pytanie o możliwość przyjmowania sakramentów w innych Kościołach katolickich niż ten, do którego przynależą wierni.

W tej perspektywie, w prezentowanym artykule podjęta zostanie kwestia szczegółowa przystępowania do sakramentu pokuty i pojednania, czyli zagadnienie tzw. „spowiedzi międzyobrzędkowej”. Problemy prawno-kanoniczne, jakie wyłaniają się w ramach tak sformułowanej tezy, mają swoje źródło w różnicach legislacyjnych obu Kodeksów – KPK i KKKW. Istnienie grzechów zastrzeżonych (KKKW) i kar *latae sententiae* (KPK) prowokuje bowiem pytania o uprawnienia spowiednika względem penitenta innego Kościoła *sui iuris* – czy może spowiadać, czy w każdym przypadku czyni to ważnie i godziwie, czy łącznik

¹ *Codex Iuris Canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, Libreria Editrice Vaticana 1983; tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 1984 [dalej: KPK]; *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, Libreria Editrice Vaticana 1995; tekst polski: *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany przez papieża Jana Pawła II*, Lublin 2002 [dalej: KKKW].

może rozgrzeszyć wiernego wschodniego z grzechu zarezerwowanego, a spowiednik wschodni uwolnić łacinnika z kary *latae sententiae*?

1. MOŻLIWOŚĆ SPOWIEDZI U SZAFARZA INNEGO OBRZĄDKU

Zgodnie z kan. 991 KPK, każdy wierny ma prawo wyznać grzechy wybrane-mu przez siebie spowiednikowi, także innego obrządku, zatwierdzonemu zgodnie z prawem. Zasada ta rozwiązuje wszelkie ewentualne wątpliwości co do tego, czy wolno katolikom łacińskim spowiadać się przed kapłanami innych Kościołów *sui iuris*. Jednocześnie jednak należy zaznaczyć, że możliwość taka, przynajmniej jeśli chodzi o cytowany wyżej kanon, odnosi się jedynie do kapłanów obrządków katolickich. Wynika to także z normy kan. 844 § 1 KPK (kan. 671 § 1 KKKW), zgodnie z którym szafarze katolicycy godziwie sprawują sakramenty tylko dla katolików, którzy z kolei godziwie przyjmują je tylko od szafarzy katolickich. Kościół katolicki, choć składa się z wielu obrządków, to wszystkie one są sobie równe w godności (*Orientalium ecclesiarum*, nr 3), a ich wierni pozostają ze sobą w pełnej jedności wyznawanej wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego (kan. 205 KPK; kan. 8 KKKW).

W KKKW brak jest kanonu analogicznego do kan. 991 KPK, jednak – jak pisze Dimitrios Salachas – norma ta odnosi się także *ex natura rei* do wiernych wschodnich². Wydaje się, że jest to słuszna uwaga, tym bardziej w oparciu o dekret soborowy *Orientalium ecclesiarum*, nr 16, zgodnie z którym: „Ze względu na permanentne przemieszanie wiernych, różnych partykularnych Kościołów na tym samym obszarze lub terytorium wschodnim, upoważnienie prezbiterów jakiegokolwiek obrządku do słuchania spowiedzi udzielone przez ich właściwych hierarchów w sposób prawowity i bez ograniczeń, rozciąga się na całe terytorium udzielającego tego upoważnienia, jak i na miejsca oraz wiernych jakiegokolwiek obrządku w obrębie tegoż terytorium, chyba że hierarcha miejscowy odmówił wyraźnie tego zezwolenia dla miejscowości własnego obrządku”.

Jedynym warunkiem jest, aby spowiednik był zatwierdzony zgodnie z prawem, czyli aby miał uprawnienie do sprawowania sakramentu pokuty i pojednania. Kapłani otrzymują je na mocy samego prawa (kan. 967 § 1 i 3 KPK; kan. 722 § 2 KKKW), na mocy sprawowanego urzędu (kan. 968 KPK; kan. 723 KKKW) lub na mocy delegacji; w tym ostatnim przypadku udziela go ordynariusz miejsca, względnie Hierarcha miejsca (kan. 969 KPK; kan. 724 KKKW). Nie wchodząc w szczegółowe analizy dotyczące tej kwestii, należy jednak zaznaczyć, iż zgodnie z dyspozycją obu Kodeksów można udzielić takiego uprawnienia wszyst-

² Por. D. Salachas, *Teologia e disciplina dei sacramenti nei Codici latino e orientale. Studio teologico-giuridico comparative*, Bologna 2005, s. 268.

kim prezbiterom i do spowiadania jakichkolwiek wiernych. Dlatego, dla sprawowania sakramentu pokuty i pojednania wobec wiernych innych Kościołów *sui iuris* nie wymaga się, aby kapłan posiadał jakieś specjalne, dodatkowe upoważnienie. Na mocy uprawnienia habitualnego (kan. 967 § 2 KPK; kan. 722 § 4 KKKW), które otrzymał od ordynariusza / Hierarchy miejsca inkardynacji lub stałego zamieszkania, będzie mógł z niego korzystać na całym świecie, a zatem wobec wszystkich wiernych i wszędzie³ (chyba że sprzeciwi się temu ordynariusz / Hierarcha danego miejsca); jeśli udzielił mu go inny ordynariusz / Hierarcha miejsca, wówczas będzie je wykonywał jedynie na terytorium podległym władzy zlecającego. W obu jednak przypadkach ważnie i godziwie będzie spowiadał wszystkich wiernych, niezależnie od ich przynależności obrządkowej.

2. PODWÓJNA DYSCYPLINA KOŚCIOŁA

Nie ulega wątpliwości, że w zakresie doktrynalnym Kościoł katolicki i katolickie Kościoły wschodnie nie różnią się od siebie. Jednak już dyscyplina prawna, będąca często wynikiem tradycji oraz potrzeb miejsca i czasu, nie jest jednolita. Tak jest także w omawianym przypadku, obejmującym zagadnienia z zakresu prawa karnego oraz prawa o sakramentach świętych.

2.1. Grzechy zastrzeżone w KKKW

Jednym z postulatów, jakie zostały podniesione podczas przygotowywania Kodeksu wschodniego, była kwestia zniesienia w przyszłej kodyfikacji wszystkich kar *latae sententiae*. Uzasadniano bowiem, iż są one niezgodne z dawną tradycją wschodnią, są nieznane w Kościołach prawosławnych, a także nie wydają się konieczne dla adaptacji Kodeksu wschodniego do współczesnych wymagań dyscypliny Kościołów wschodnich⁴. I rzeczywiście, zgodnie z kan. 1408 KKKW, „kara nie wiąże winnego, chyba że została wymierzona wyrokiem lub dekretem”, choć nie wyklucza się w tym względzie możliwości innej decyzji ze strony Biskupa Rzymu oraz Synodu Biskupów⁵. Nie ma jednak w Kodeksie kar wiążących

³ Por. G. Trevisan, *La facoltà di confessare*, w: *Il sacramento della penitenza. Il minister del confessore: indicazioni canoniche e pastorali*, red. E. Miragoli, Milano 2001, s. 94.

⁴ Por. Nuntia 3(1976), s. 9; 4(1977), s. 80; 12(1981), s. 47; 13(1981), s. 62; 20(1985), s. 8-11; 28(1989), s. 96-97.

⁵ Przykładem takiej decyzji są postanowienia Konstytucji Apostolskiej *Universi Dominici Gregis*, która reguluje wybór Biskupa Rzymu: wszyscy, którzy pełnią służbę w pracach związanych z wyborem, a naruszyliby tajemnicę z nim związaną (nr 58) oraz ci, którzy przy wyborze Biskupa Rzymskiego popełniliby przestępstwo symonii (nr 78) lub przyjęliby od władzy cywilnej zadanie zgłoszenia weta lub tzw. ekskluzywy (nr 80) albo działali pod wpływem pertraktacji, uzgodnień, obietnic i zobowiązań jakiegokolwiek rodzaju (nr 81) – zaciągają karę ekskomuniki *latae sententiae* (w pierwszym przypadku zastrzeżonej Stolicy Apostolskiej). – AAS 88(1996), s. 330, 338-339.

mocą samego prawa, czyli przez sam fakt popełnienia przestępstwa. Każda kara musi być wymierzona na drodze procesu karnego, przewidzianego w kann. 1468-1482 KKKW. Nie oznacza to jednak, że ustawodawstwo karne Kościołów wschodnich stało się całkowicie bezwolne i nieskuteczne wobec sprawców najpoważniejszych przestępstw. Konsultorzy Papieskiej Komisji dla Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego Wschodniego uznali bowiem, że funkcję kar *latae sententiae* wypełnia i zastępuje inna instytucja, zgodna ze starożytną dyscypliną penitencjarną⁶, a mianowicie tzw. grzechy zarezerwowane.

Dwa kanony zostały poświęcone temu zagadnieniu w KKKW. Pierwszy, ogólny, ustanawia zasadę możliwości ograniczenia upoważnienia do spowiadania; w drugim zostały wymienione konkretne grzechy, które sam prawodawca rezerwuje odpowiedniej władzy. I tak najpierw, w kan. 727 KKKW, czytamy, iż „W niektórych przypadkach pożytecznym dla zbawienia dusz może okazać się ograniczenie upoważnienia do rozgrzeszania i zarezerwowanie określonej władzy. Nie można tego jednak uczynić bez zgody Synodu Biskupów Kościoła patriarchalnego, Rady Hierarchów lub Stolicy Apostolskiej”. Istotną konsekwencją tak sformułowanego kanonu jest fakt, iż rezerwacja grzechu jest niczym innym, jak ograniczeniem uprawnienia spowiednika w konkretnym przypadku⁷. Nie stanowi zatem zakazu wyznawania grzechów przed danym kapłanem, ale jego niemożność udzielenia rozgrzeszenia. Jednocześnie, biorąc pod uwagę, iż upoważnienie do spowiadania jest konieczne do ważności udzielanej absolucji – o czym była mowa powyżej – należy powiedzieć, że grzechy zarezerwowane nie mogą być ważne odpuszczone przez spowiednika, który nie ma, poza ogólną władzą do spowiadania, także władzy, która pozwala sprawować sakrament pokuty w takim przypadku⁸. Grzechy zarezerwowane nie mogą być zatem ważne odpuszczone przez żadnego kapłana, którego urząd czy pełniona funkcja nie stanowią władzy kompetentnej, której określony grzech został zarezerwowany. Innymi słowy, ogólne upoważnienie do spowiadania zostaje w tym przypadku ograniczone w taki sposób, że staje się niewystarczające dla ważnego udzielenia absolucji z grzechu zarezerwowanego.

Celem takiego działania – jak powiedziano w kanonie – jest zbawienie dusz. Nie można tego jednak uczynić bez zgody Synodu Biskupów w Kościołach patriarchalnych i Kościołach arcybiskupich większych lub Rady Hierarchów w Kościołach metropolitalnych *sui iuris*, w pozostałych zaś przypadkach bez zgody Stolicy Apostolskiej. Są jednak trzy przypadki, w których już sam prawodawca

⁶ Por. Nuntia 28(1989), s. 97-98.

⁷ Odpowiada to w pełni koncepcji rezerwacji grzechów, jaką znało ustawodawstwo Pio-Benedyktyńskie: w kan. 893 KPK 1917 mówiło się o „ograniczeniu jurysdykcji” zwykłego spowiednika (i czasem także biskupów).

⁸ Por. P. Erdő, *Problemi interrituali (interecclesiali) nell'amministrazione del sacramento della penitentia*, Periodica 90(2001), s. 441-442.

rezerwuje rozgrzeszenie *ipso iure* konkretnej władzy. I tak, Stolicy Apostolskiej zastrzeżone zostają dwa grzechy, mianowicie bezpośrednie naruszenie tajemnicy spowiedzi oraz rozgrzeszenie współnika w grzechu przeciwko czystości (kan. 728 § 1 KKKW), natomiast z grzechu aborcji, gdy skutek nastąpił, może udzielić absolucji jedynie biskup eparchialny (§ 2).

Oczywiste jest zatem, iż dwa pierwsze dotyczyć będą jedynie kapłanów, trzeci natomiast może odnosić się do wszystkich – chodzi bowiem nie tylko o kobietę przerywającą ciążę, ale o wszystkich, którzy przyczynili się do zaistnienia skutku. Popełnienie wymienionych grzechów według prawa wschodniego oznacza także popełnienie przestępstwa, któremu jednak brak sankcji karnej w postaci kary *latae sententiae*⁹. Bezpośrednie naruszenie tajemnicy spowiedzi (kan. 1456 § 1 KKKW), rozgrzeszenie współnika w grzechu przeciwko czystości (kan. 1457 KKKW) oraz przestępstwo aborcji (kan. 1450 § 2 KKKW) zagrożone są karą ekskomunikacji większej, która jednak musi być wymierzona na drodze procesu karnego.

W praktyce skutki dyscyplinarne zastrzeżenia grzechów określonej władzy są tożsame z tymi, jakie powoduje popadnięcie w zastrzeżoną karę *latae sententiae*. Oznacza to, że zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku istnieje konieczność odniesienia się do kompetentnej władzy; warto jednocześnie podkreślić, iż w przypadku grzechów zarezerwowanych Stolicy Apostolskiej kompetentna jest Penitencjaria Apostolska, a nie Kongregacja dla Kościołów Wschodnich¹⁰. Oczywiście, ona, jako osoba prawna, nie rozgrzesza „na odległość”, ale przyznaje wówczas spowiednikowi konieczne upoważnienie do udzielenia rozgrzeszenia z konkretnego grzechu jej zarezerwowanego¹¹.

Prawodawca wschodni wymienia także przypadki, kiedy w/w zastrzeżenia (czy to kodeksowe, czy wynikające ewentualnie z prawa partykularnego) tracą swoją wartość. Oznacza to, że mimo istnienia grzechu, którego odpuszczenie zarezerwowane jest kompetentnej władzy, będzie mógł go udzielić każdy spowiednik, na podstawie ogólnego upoważnienia do sprawowania sakramentu pokuty. Chodzi mianowicie o sytuacje, w której: spowiada się osoba chora, nie mogąca opuścić domu lub nupturient z okazji sakramentu małżeństwa; jeśli spowiednik roztropnie uzna, że nie może zwrócić się o upoważnienie do kompetentnej władzy bez poważnej niedogodności dla penitenta lub bez narażenia na niebezpie-

⁹ Por. D. Salachas, *Commento al can. 729*, w: *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, red. P.V. Pinto, Città del Vaticano 2001, s. 612.

¹⁰ Jan Paweł II, *Konstytucja Apostolska „Pastor bonus”* (28 czerwca 1988), art. 58 § 1: „Kompetencje Kongregacji Kościołów Wschodnich rozciągają się na wszystkie sprawy, które są właściwe Kościołom wschodnim (...), § 2 Nienaruszona jednak zostaje własna i wyłączna kompetencja (...) Penitencjarii Apostolskiej”. – AAS 80 (1988), s. 875, tekst polski w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, red. M. Sitarz, W. Kacprzyk, Lublin 2006, s. 238.

¹¹ Por. P. Erdő, *Problemi interrituali...*, art. cyt., s. 442; D. Salachas, *Chierici e ministero sacro nel Codice latino e orientale. Prospettive interecclesiali*, Roma 2004, s. 300.

czeństwo naruszenia tajemnicy sakramentalnej; poza granicami terytorium, na którym zastrzegający wykonuje swoją władzę (kan. 729 KKKW). Ponadto, w niebezpieczeństwie śmierci każdy kapłan może ważnie i godziwie rozgrzeszyć penitenta z jakichkolwiek grzechów, także zastrzeżonych (kan. 725 KKKW). Racją tych kanonów jest z pewnością dobro dusz, najwyższe prawo Kościoła, które nie może ograniczać czy pozbawiać penitenta możliwości uzdrowienia i oczyszczenia w sytuacjach wyjątkowych.

Jednocześnie jednak, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, iż zgodnie z kan. 994 KKKW (analogicznym z kan. 144 KPK) Kościół uzupełnia upoważnienie do spowiadania w przypadku błędu powszechnego, faktycznego lub prawnego, a także w przypadku wątpliwości pozytywnej i prawdopodobnej, prawnej lub faktycznej, wówczas może się okazać, że w praktyce instytucja rezerwacji grzechów ma niewielkie zastosowanie, można powiedzieć wyjątkowe¹². Zwrócili na to uwagę także konsultorzy Papieskiej Komisji podczas rewizji Kodeksu wschodniego, podkreślając, iż zwłaszcza kan. 729 powoduje niebezpieczeństwo całkowitej bezużyteczności zastrzegania grzechów. Niemniej jednak, ponieważ kary *latae sententiae*, jako obce tradycji wschodniej, musiałyby być uznane za przejaw latynizacji, dlatego mimo powyższych wątpliwości zastąpiono je systemem *reservatio peccati ratione sui*, zgodnym ze starożytną dyscypliną penitencjarną¹³.

2.2. Kary *latae sententiae* w KPK

Dyscyplina Kościoła łacińskiego w tej materii jest zupełnie inna. KPK nie zna instytucji grzechów zastrzeżonych¹⁴, podczas prac rewizyjnych nad nową legislacją uznano bowiem, że rezerwacja grzechów jest zupełnie nieużyteczna, a jej cel może być osiągnięty poprzez cenzury¹⁵. I rzeczywiście, w obecnie obowiązują-

¹² Por. J. Manzanares, *Comentario al can. 728-729*, w: Aa.Vv., *Código de canones de las Iglesias orientales. Edición bilingüe comentada*, Madrid 1994, s. 320.

¹³ Por. Nuntia 28(1989), s. 97-98.

¹⁴ Pomijam w tym miejscu kwestię nieważności rozgrzeszenia współnika w grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu (kan. 977 KPK; kan. 730 KKKW) oraz warunków koniecznych dla rozgrzeszenia z fałszywego oskarżenia spowiednika o nakłanianie do grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu (kan. 982 KPK; kan. 731 KKKW) – po pierwsze dlatego, że nie jest to zastrzeżenie grzechu, po drugie – ponieważ w obu Kodeksach kwestie te zostały unormowane identycznie, zatem nie stanowią trudności dla spowiedzi międzyobrzędkowej. – Więcej na ten temat zob. E. Miragoli, *Il confessore e il „de sexto”*, w: *Il sacramento della penitenza...*, dz. cyt., s. 179-208.

¹⁵ Por. *Communicationes* 10(1978), s. 49. W KPK 1917 jedynym grzechem zastrzeżonym Stolicy Apostolskiej było fałszywe oskarżenie przed sędzią kościelnym niewinnego spowiednika o nakłanianie do grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu (KPK 1917, kan. 894). Ponadto ordynariusze miejscowi mogli w razie prawdziwej potrzeby lub uzasadnionego pożytku zastrzec sobie rozgrzeszanie niektórych grzechów, po rozpatrzeniu sprawy na synodzie diecezjalnym lub poza nim i po wysłuchaniu zdania kapituły katedralnej oraz kilku roztropniejszych i bardziej doświadczonych duszpasterzy (KPK 1917, kan. 895).

jącym Kodeksie łacińskim istnieją kary *latae sententiae*, których istota polega na ich zaciąganiu automatycznie, z mocy samego prawa, poprzez sam fakt popełnienia przestępstwa¹⁶. Oczywiście jest, że każde przestępstwo jest jednocześnie grzechem, czyli czynem moralnie nagannym, jednak do zaciągnięcia kary konieczne jest zewnętrzne przekroczenie ustawy lub nakazu karnego, do którego dołączona jest sankcja karna, oraz poczynałość sprawcy¹⁷.

W prawie łacińskim wymienia się 13 przestępstw, których sprawca popada w karę z mocy samego prawa; część z nich została zarezerwowana Stolicy Apostolskiej, co oznacza, że tylko ona może udzielić ważnie absencji od danej kary¹⁸; z pozostałych¹⁹, jeśli nie zostały jeszcze deklarowane, może w akcie sakramentalnej spowiedzi zwolnić każdy biskup (kan. 1355 § 2 KPK), a także kanonik penitencjarz (kan. 508 § 1 KPK) oraz kapelani w szpitalach, więzieniach i podczas podróży morskiej (kan. 566 § 2 KPK). Ponadto, takie prawo posiadają kapłani na podstawie specjalnego upoważnienia ze strony Stolicy Apostolskiej lub własnego ordynariusza.

Należy pamiętać, że chodzi jedynie o cenzury *latae sententiae*, ekskomunikę lub interdikt, jeszcze nie deklarowane – stąd, nie można w akcie sakramentalnej spowiedzi zwolnić z kar ekspiacyjnych, z kary suspensy, z cenzur *ferendae sententiae* oraz z cenzur *latae sententiae* już deklarowanych²⁰. Dlatego, jeśli okazuje się, że penitent pozostaje w karze kościelnej, w w/w przypadkach istnieje konieczność uprzedniego odniesienia się do kompetentnej władzy o zwolnienie z kary²¹. W perspektywie sakramentu pokuty ma to znaczenie szczególne o tyle, że wszystkie przestępstwa, o których mowa powyżej, zagrożone są karą ekskomunikacji lub interdaktu, których z kolei jednym ze skutków jest zakaz przyjmowania sakramentów (kan. 1331 § 1 n. 2 KPK). Dotyczy on wprawdzie jedynie godziwości, a nie ważności aktu, jednak – jak pisze Jerzy Syryjczyk – wyjątkiem od tej zasady jest właśnie sakrament pokuty. Ekskomunikowany (ukarany interdyktem) nie może otrzymać ważnego rozgrzeszenia, zanim nie zostanie zwolniony z kary, a przyczyną nieważnej absencji jest brak władzy spowiednika do zwalniania z cenzury, aby mógł następnie rozgrzeszyć penitenta²². Dopiero wówczas spowiednik

¹⁶ Por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna*, Warszawa 2008, s. 71.

¹⁷ Por. tamże, s. 100-120.

¹⁸ Por. KPK, kan. 1367, 1370 § 1, 1378 § 1, 1382, 1388 § 1.

¹⁹ Por. KPK, kan. 1364, 1370 § 2, 1378 § 2 n. 1-2, 1390 § 1, 1394 § 2, 1398, Dekret ogólny Kongregacji Nauki Wiary z 1988 r., AAS 80(1988), s. 1367.

²⁰ Por. L. Lorusso, *Gli orientali cattolici e i pastori latini. Problematrice e norme canoniche*, Roma 2003, s. 200.

²¹ Oczywiście pod warunkiem, że przestępca spełnia wszystkie warunki wymagane do otrzymania absencji, zgodnie z kan. 1358 § 1 oraz 1347 § 2.

²² Por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele...*, dz. cyt., s. 220. Autor przytacza także stanowisko Alphonse Borras, według którego ekskomunikowany nie może otrzymać ważnej absencji sakramentalnej ze względu na brak odpowiedniej dyspozycji wymaganej ze strony penitenta. – A. Borras, *L'excommunication dans le nouveau code de droit canonique*, Paris 1987, s. 148.

będzie mógł udzielić rozgrzeszenia, do którego nie jest mu potrzebne żadne dodatkowe upoważnienie, poza ogólnym uprawnieniem do spowiadania. Zastrzeżenie dotyczy bowiem kary, a nie grzechu.

Powyższa procedura dotyczy tzw. przypadków zwyczajnych. Natomiast ograniczenia te nie mają mocy absolutnej, bowiem istnieją sytuacje szczególne, w których penitent wymaga absolucji. W takich okolicznościach wspomniane ograniczenia – w myśl zasady *salus animarum suprema lex* – ulegają zawieszeniu lub złagodzeniu²³. I tak, kiedy penitentowi jest trudno pozostawać w grzechu ciężkim przez czas konieczny do tego, aby zaradził kompetentny przełożony, a kara wiążąca mocą samego prawa nie została jeszcze deklarowana wyrokiem sądowym albo dekretem administracyjnym, kan. 1357 § 1 KPK daje spowiednikowi uprawnienie do zwolnienia z kary w zakresie wewnętrznym sakramentalnym. Ponadto, każdy kapłan, chociażby nie miał upoważnienia do spowiadania, w niebezpieczeństwie śmierci może ważnie i godziwie udzielić absolucji wszystkim penitentom z jakichkolwiek grzechów i cenzur (kan. 976 KPK). A zatem także z kary ekskomunikacji *latae sententiae*, zarówno niezastrzeżonej, jak i zastrzeżonej Stolicy Apostolskiej.

3. SPRAWOWANIE SAKRAMENTU POKUTY W PERSPEKTYWIE MIĘDZYOBZĄDKOWEJ

Z powyższych treści wynika z pewnością pilna potrzeba, aby kapłani, którym wraz z sakramentem święceń powierzona zostaje władza odpuszczania grzechów (do wykonywania której potrzebują *facultas ad confessiones*), znali legislację obu Kodeksów w tej dziedzinie. Bowiem w kontekście dużej migracji ludności kwestia spowiedzi u kapłana innego obrządku wcale nie musi być jedynie teoretyczna. Wprawdzie, z pewnością częstsze będą w praktyce przypadki, gdy o sakrament pokuty poprosi kapłana łacińskiego wierny któregoś z katolickich Kościołów wschodnich, jednak i przeciwnej sytuacji nie można przecież wykluczyć. A wyżej opisane różnice w ustawodawstwie dwóch legislacji Kościoła katolickiego skłaniają do rozważenia kwestii następujących: czy kapłan łaciński może rozgrzeszyć wierne wschodniego z grzechów zastrzeżonych w jego Kościele oraz co ma czynić spowiednik wschodni, gdy do sakramentu pokuty przystępuje wierny łaciński pozostający w karze *latae sententiae*.

²³ Por. W. Góralski, *Władza spowiednika w zakresie odpuszczania grzechów i kar według nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, Prawo Kanoniczne 27(1984)3-4, s. 84.

3.1. Spowiedź wiernych wschodnich u kapłanów łacińskich

Aby odpowiedzieć na pytanie dotyczące możliwości rozgrzeszenia przez spowiednika łacińskiego wiernego wschodniego, który wyznaje przed nim grzechy zastrzeżone według prawa obowiązującego w Kościele *sui iuris*, do którego należy, trzeba odnieść się do natury rezerwacji, o której była mowa powyżej. Wydaje się bowiem, że odpowiedź zawiera się w wyjaśnieniu, czym jest zastrzeżenie grzechu – czy jest to ograniczenie praw penitenta do wyznania określonych grzechów jedynie przed upoważnionymi do tego osobami, czy też ograniczeniem praw spowiednika do udzielenia rozgrzeszenia w tym przypadku?

Otóż, jak wspomniano powyżej, istotą zarezerwowania pewnych grzechów kompetentnej władzy jest ograniczenie upoważnienia przysługującego spowiednikowi. Biorąc jednocześnie pod uwagę fakt, że kanony KKKW dotyczą „wszystkich i tylko Kościołów wschodnich” nie ma podstaw, aby sądzić, że prawodawca wschodni ogranicza w ten sposób upoważnienie przysługujące spowiednikom łacińskim. Zwłaszcza, że nie weryfikuje się tu także wyjątek, w którym „w tym, co dotyczy relacji z Kościołem łacińskim, zostało wyraźnie stwierdzone co innego” (kan. 1 KKKW). Ograniczenie dotyczy spowiednika, a nie penitenta; ten ostatni ma prawo wybrać sobie spowiednika w sposób wolny i wyznaczyć przed nim swoje grzechy, nawet jeśli byłby to spowiednik innego obrządku. Kapłana łacińskiego obowiązuje tylko KPK, ten z kolei nie zabrania mu udzielać rozgrzeszenia z jakichkolwiek grzechów (oczywiście z zastrzeżeniami, o których mowa w kan. 976 i 982 KPK). Jeśli tylko ma upoważnienie do spowiadania, może udzielić absencji także wtedy, jeśli wierny wschodni wyznaje mu grzech bezpośredniego naruszenia tajemnicy spowiedzi, rozgrzeszenia współnika w grzechu przeciwko czystości lub dokonania aborcji.

Analiza obowiązującego prawa prowadzi zatem do wniosków, że spowiednik łaciński może rozgrzeszyć zarówno ważnie, jak i godziwie wiernego wschodniego z grzechów zarezerwowanych w prawie Kościoła, do którego ów wierny należy. Jednak – jak pisze Peter Erdő – skutkiem takiego rozwiązania jest poważny problem duszpasterski, a w konsekwencji także pytanie o sens i skuteczność rezerwacji grzechów w niektórych sytuacjach²⁴. I rzeczywiście; przecież zwrócenie się wiernego wschodniego do spowiednika łacińskiego, zwłaszcza na terytoriach tzw. łacińskich, w praktyce nie stanowi trudności (a nawet może być łatwiejsze niż odniesienie się do kapłana własnego Kościoła *sui iuris*). Rezerwacja grzechu staje się wówczas przepisem martwym, który bardzo łatwo ominąć – spowiednik łaciński rozgrzeszy penitenta, bez konieczności odniesienia się do

²⁴ Por. P. Erdő, *Problemi interrituali...*, art. cyt., s. 451-452.

władzy, której dany grzech jest zastrzeżony, gdyż jemu prawo nie zabrania udzielenia abszolucji.

Wspomniany wyżej Peter Erdö proponuje dwa rozwiązania tej trudnej sytuacji, które, pozostając zgodne z ustawodawstwem każdego z Kościołów, pozwoliłyby jednocześnie na uniknięcie negatywnych skutków, o których mowa. Otóż, po pierwsze, mimo braku w KPK instytucji rezerwacji grzechów, w doktrynie panuje zgodność co do tego, że biskup diecezjalny, na podstawie kan. 381 § 1 KPK, ma możliwość dokonania takiej rezerwacji. Skoro bowiem należy do niego „cała władza zwyczajna, własna i bezpośrednia, która jest wymagana do wykonywania jego urzędu pasterskiego, wyjąwszy sprawy zarezerwowane najwyższej władzy kościelnej lub innej”, to wydaje się również możliwe, aby w określonych przypadkach ograniczył spowiednikom, którzy podlegają jego władzy, przysługujące im upoważnienie do spowiadania. Tymi „określonymi przypadkami” byłyby właśnie grzechy zarezerwowane w Kościołach wschodnich *sui iuris*²⁵. Innymi słowy, poszczególni biskupi łacińscy, na podstawie przysługującej im władzy, mogliby ograniczyć „swoim” kapłanom upoważnienie do rozgrzeszania wiernych wschodnich z grzechów zarezerwowanych w Kościołach, do których oni należą. Byłoby to zatem prawo partykularne, poprzez które biskup diecezjalny ograniczałby uprawnienie do spowiadania, zakazując udzielania abszolucji w przypadkach analogicznych do tych, które są znane katolickiemu prawu wschodniemu.

Z kolei, drugie rozwiązanie bazowałoby na treści kan. 967 § 2 KPK, według którego „ci, którzy posiadają habitualne upoważnienie do spowiadania (...), z tego upoważnienia mogą wszędzie korzystać, chyba że w poszczególnym przypadku sprzeciwiłby się ordynariusz miejsca (...)”. Owe „poszczególne przypadki” utożsamiałyby się wówczas z tymi, w których penitent wschodni spowiadałby się z grzechu zarezerwowanego w jego Kościele, a skutkiem „sprzeciwu ordynariusza” stałaby się utrata upoważnienia do udzielenia ważnej abszolucji. W ten sposób ordynariusz miejsca odbierałby częściowo upoważnienie wszystkich kapłanów łacińskich na własnym terytorium²⁶.

Powyższe rozwiązania z pewnością nie są konieczne – ich brak nie sprzeciwia się prawu ani go nie narusza, ale jest – ów brak – konsekwencją udzielonego upoważnienia do spowiadania oraz zasady wolności w wyborze spowiednika. Wydaje się jednak, iż z uwagi na szacunek wobec katolickich Kościołów wschodnich oraz respektowanie praw, którymi się kierują, wprowadzenie któregoś z nich byłoby jak najbardziej słuszne i uzasadnione.

²⁵ Por. tamże, s. 452-453.

²⁶ Por. tamże.

3.2. Spowiedź wiernych łacińskich u kapłanów wschodnich

Sytuacja odwrotna, tzn. gdy o sakrament pokuty i pojednania prosi spowiednika wschodniego penitent łaciński, jest jeszcze trudniejsza. Tu bowiem należy rozważyć dwie sytuacje: po pierwsze, czy kapłan wschodni może rozgrzeszyć wiernego łacińskiego, który spowiada się z grzechu zarezerwowanego w Kościele spowiednika (choć nie w Kościele penitenta); i druga – gdy spowiada się osoba pozostająca w karze kościelnej, jaką jest ekskomunika *latae sententiae*, całkowicie nieznaną prawu wschodniemu.

W pierwszym przypadku trudność polega na tym, że gdy wierny łaciński, właściwie dysponowany do uzyskania rozgrzeszenia, spowiada się, to słusznie oczekuje, że je otrzyma od kapłana, któremu swój grzech wyznaje. W prawie, któremu ów wierny podlega, nie ma bowiem grzechów zastrzeżonych kompetentnej władzy. A jednak, biorąc pod uwagę powyższe rozważania dotyczące istoty rezerwacji grzechów w prawie wschodnim, wydaje się, iż kapłan wschodni, któremu wierny łaciński wyznałby jeden z grzechów wymienionych w kan. 728 KKKW (lub określony prawem partykularnym Kościoła, do którego ów kapłan należy), nie może udzielić mu absolucji²⁷. Zastrzeżenie grzechów jest bowiem ograniczeniem upoważnienia – nie ma zatem znaczenia, kto grzech wyznaje, ale istotne jest, czy ten, komu go wyznaje, może z tego grzechu rozgrzeszyć. Jeśli w danym Kościele grzech został zarezerwowany określonej władzy, to żaden kapłan należący do tego Kościoła nie może udzielić absolucji nikomu – nie pozwala mu na to prawo. Upoważnienie jest wymagane do ważnego sprawowania sakramentu pokuty – w wymienionym przypadku kapłanowi wschodniemu tego upoważnienia brakuje.

Dyskusyjną pozostaje natomiast kwestia, co ma czynić spowiednik wschodni „w zetknięciu” z karą ekskomuniki lub interdyktu, którą *ipso iure* zaciągnął wierny łaciński za popełnienie określonego przestępstwa. Wydaje się oczywiste, że nie może on zwolnić penitenta z kary, w prawodawstwie spowiednika taka instytucja jest bowiem w ogóle nieznaną. Gdyby jednak, mimo istnienia kary, rozgrzeszył penitenta z grzechu, czy taka absolucja byłaby ważna? (Mowa tu oczywiście o przestępstwie związanym z grzechem niezarezerwowanym w prawie katolickich Kościołów wschodnich, w przeciwnym bowiem przypadku nie miałby on prawa rozgrzeszyć z powodu zastrzeżenia wynikającego z prawodawstwa Kościoła, któremu podlega sam spowiednik).

Dimitrios Salachas, Peter Erdő i Lorenzo Lorusso odpowiadają na postawione pytanie pozytywnie. Pierwszy z nich, odwołując się do dobra duchowego wier-

²⁷ Por. tamże, s. 446-447; L. Lorusso, *Gli orientali cattolici...*, dz. cyt., s. 199.

nych, uważa, że absolucja w takim przypadku byłaby ważna i godziwa; dwaj pozostali kanoniści stają na stanowisku ważnego, lecz niegodziwego udzielenia rozgrzeszenia wiernemu łacińskiemu przez spowiednika wschodniego. Lorenzo Lorusso nie tłumaczy swojego stanowiska w żaden sposób; Peter Erdö powołuje się na fakt, iż ekskomunika nie wyklucza ważnego przyjmowania sakramentów, a jedynie powoduje niegodziwość, chodzi bowiem o zakaz przyjmowania sakramentów przez penitenta, a nie o pozbawienie spowiednika upoważnienia do udzielenia rozgrzeszenia²⁸.

Osobiście nie zgadzam się ze stanowiskiem wymienionych autorów. Słuszne wydaje się bowiem przytoczone wyżej przekonanie Jerzego Syryjczyka, że kara ekskomuniki uniemożliwia ważne rozgrzeszenie osoby pozostającej w karze. Czemu bowiem miałyby ono służyć, skoro dalsze pozostawanie w karze zabraniałyby przyjmowania sakramentów; i jaki byłby wówczas sens kan. 1357 § 1 KPK, zezwalając na zwolnienie z kary „jeśli penitentowi trudno jest pozostawać w grzechu ciężkim przez czas konieczny do tego, aby zarządził kompetentny przełożony”. Gdyby rozgrzeszenie miało być ważne, nie byłoby potrzeby ustanawiania wyjątkowego zwalniania z kary, aby penitent mógł już nie trwać w grzechu ciężkim. Rozgrzeszenie ekskomunikowanego nadal nie upoważniałoby go do godziwego przyjmowania sakramentów; gdyby je przyjmował – popełniałby kolejny grzech. Z tych powodów, również rozgrzeszenie udzielone przez spowiednika wschodniego wiernemu łacińskiemu pozostającemu w karze ekskomuniki lub interdyktu wydaje się nieważne – najpierw musiałyby bowiem zwolnić z kary, do czego nie ma władzy, a w konsekwencji penitentowi brak dyspozycji do otrzymania absolucji.

ZAKOŃCZENIE

Zagadnienie spowiedzi u kapłana innego obrządku można omawiać w wielu perspektywach, biorąc pod uwagę różne aspekty, także duszpasterskie czy liturgiczne. Natomiast z punktu widzenia prawa kanonicznego istotny jest zakres uprawnień spowiednika w takiej sytuacji. Przedstawione w powyższym studium propozycje rozwiązań kwestii spornych w tym zakresie z pewnością nie wyczerpują tematu, nie stanowią też autorytatywnych odpowiedzi na pojawiające się problemy i trudności. Byłoby z pewnością pożyteczne uzyskanie takowych od kompetentnych organów Stolicy Apostolskiej, kwestie międzyobrzędkowe nie są bowiem czymś abstrakcyjnym i jedynie teoretycznym.

²⁸ Por. D. Salachas, *Chierici e ministero sacro...*, dz. cyt., s. 300; P. Erdö, *Problemi interrituali...*, art. cyt., s. 448; L. Lorusso, *Gli orientali cattolici...*, dz. cyt., s. 199.

Dlatego, nie rezygnując z poszukiwań naukowych w tym zakresie, pozostaje wyrazić nadzieję, że wątpliwości zostaną wyjaśnione poprzez autentyczną interpretację odnośnych przepisów prawnych. Chodzi bowiem o sprawę bardzo delikatną, a jednocześnie wielkiej wagi – odpuszczanie grzechów i zwalnianie z kar, od których zależy dobro duchowe wiernych.

THE POWERS OF THE MINISTER OF THE SACRAMENT OF PENANCE AND RECONCILIATION IN INTER-RITE CONFESSIONS

Summary

In the catalog of the differences, which in comparison with the Roman law is found in the Code of Canons of the Eastern Churches, there is the part of the differences concerning the regulation of different penalties and reserved sins. This issue, on the borderline of criminal law and the rights of the sacraments, is particularly relevant in the context of the inter-rite confession. *Latae sententiae* penalties, as provided in the Code of Canon Law, remain completely unknown to the east of legislation. The latter provides for the reserved sins. While taking into account that every believer has the right to choose a confessor, also from the different rite, before whom there is the particular difficulty to answer the question about the scope of their competence. The present article is an attempt to find out the solutions to a situation in which the faithful Eastern Catholic confesses the exclusive sin before the confessor, and the faithful Roman wants to confess to a priest being in the Eastern ecclesiastical penalty, which incurs *latae sententiae*.

Keywords: the sacrament of penance and reconciliation, *latae sententiae* penalties, the reserved sins, the inter-rite confession

Nota o Autorze: dr Urszula Nowicka – adiunkt w II Katedrze Kościelnego Prawa Małżeńskiego i Rodzinnego Wydziału Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; Kierownik Studiów podyplomowych „Sądownictwo i Administracja w Kościele” na tymże Wydziale; Obrońca Węzła Małżeńskiego w Sądzie Metropolitalnym w Warszawie. Obszar zainteresowań: kanoniczne prawo małżeńskie – materialne i procesowe, katolickie Kościoły wschodnie.

Słowa kluczowe: sakrament pokuty i pojednania, kary *latae sententiae*, grzechy zastrzeżone, „spowiedź międzyobrzędkowa”

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

SEMINARE

t. 30 * 2011* s. 65–79

KS. RYSZARD F. SADOWSKI, SDB
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej UKSW – Warszawa

RELIGIA I KULTURA KLASYCZNA U PODSTAW IDEI ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU

WPROWADZENIE

Człowiek jest istotą, która nieodparcie dąży do poszerzania swoich możliwości we wszelkich dostępnych obszarach życia. Sukces gatunku *Homo sapiens* w przyrodzie jest konsekwencją nieustannego dążenia do rozwoju. Jednocześnie gatunek nasz jest wciąż nieusatisfakcjonowany tym, co już posiadał. Tendencja ta jest szczególnie wyraźna w kulturze Zachodu.

Wiele wskazuje na to, że współczesny człowiek padł ofiarą swojego sukcesu w przyrodzie. Przez całe tysiąclecia był bowiem przekonany, że drogą do osiągnięcia sukcesu i niezbędnym warunkiem rozwoju jest zapanowanie nad przyrodą. Dzięki zdobyczom nowożytnej rewolucji przemysłowej oraz osiągnięciom nauk przyrodniczych i technicznych odwieczne marzenie człowieka, by zapanować nad przyrodą stało się rzeczywistością. Marzenie, które miało prowadzić do szczęścia człowieka, przyniosło jednak ludzkości nowe zniewolenia i zagrożenia, których skala przekracza wyobrażenia naszych przodków. Thomas Berry określił to tak: „postęp w nieustannym poprawianiu warunków życia człowieka zamiast doprowadzić nas na salony, zawiódł nas na śmietnisko”¹. Współczesna aktywność człowieka nastawiona na nieustanny rozwój stwarza bowiem poważne zagrożenia dla ludzkiego życia na Ziemi, a nawet dla wszystkich form życia i całego ziemskiego ekosystemu.

¹ T. Berry, *The Dream of the Earth*, Sierra Club Books, San Francisco 1990, s. 17.

Kolejne objawy narastającego kryzysu ekologicznego i łączącego się z nim kryzysu kultury skłaniają do poważnej refleksji nad procesami zachodzącymi we współczesnym świecie. Zapoczątkowana w latach 60. XX w. filozoficzna refleksja nad efektami działalności człowieka względem środowiska naturalnego przyczyniła się do wyłonienia filozofii ekologii oraz etyki środowiskowej. Pod koniec minionego wieku do tych dyscyplin dołączyła nowa, wciąż kształtująca się gałąź wiedzy – *religion and ecology*. Jest to kolejny etap refleksji nad zagrożeniami środowiskowymi. Tak, jak w latach 60. XX w. zdano sobie sprawę, że przy pomocy samych tylko działań technicznych nie uda się przezwyciężyć kryzysu ekologicznego i potrzebne jest zaangażowanie filozofii, tak obecnie coraz wyraźniej zdajemy sobie sprawę, że dla skutecznego przeciwdziałania zagrożeniom ekologicznym niezbędne jest włączenie w debatę ekologiczną płaszczyzny wartości oraz zaangażowanie w nią religii.

Wszędzie tam, gdzie mowa jest o szczęściu i celu człowieka, wartościach, kształtowaniu stylu ludzkiej egzystencji – jest miejsce dla religii, które od tysiącleci kształtują postawy człowieka. Współczesna refleksja nad koncepcją rozwoju i wciąż trwająca dyskusja nad rozumieniem idei „zrównoważonego rozwoju” bez udziału religii byłyby niekompletne, ponieważ religie aktywnie uczestniczyły w wypracowaniu tej idei jeszcze przed jej wyraźnym sformułowaniem. Już w połowie lat 70. XX w. Światowa Rada Kościołów zainicjowała wielki program zatytułowany *Sprawiedliwe, demokratyczne i zrównoważone społeczeństwo (Just, Participatory and Sustainable Society)*, który miał wyznaczać kierunki aktywności chrześcijan na rzecz przemian społecznych i politycznych. Termin «zrównoważony» (*sustainability*) otrzymał swoje początkowe znaczenie właśnie w ramach ekumenicznych dyskusji nad tym programem i dopiero później idee tam wypracowane zaczęły funkcjonować w całkowicie świeckim kontekście². Religie nie tylko uczestniczyły w wypracowywaniu idei zrównoważonego rozwoju, ale także poszerzyły debatę na ten temat o przestrzeń wartości i sensu ludzkiej egzystencji.

1. WKŁAD RELIGIJNEJ CNOTY UMIARU W KSZTAŁTOWANIE IDEI ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU

Zarówno filozofia, jak i różne tradycje religijne kształtują podstawy mądrościowej refleksji nad rzeczywistością. Mądrość ta jest przymiotem umysłu, który – bazując na określonej wizji świata – stara się go zrozumieć i odpowiedzieć na pytania o sens ludzkiego życia i cel świata. W odróżnieniu od wiedzy naukowej, mądrość mniej interesują pytania «jak?», a bardziej – «dlaczego?». Na Zachodzie, już od czasów Kartezjusza i Francisa Bacona, koncentrowano się na pyta-

² Por. W. Granberg-Michaelson, *Redeeming the Creation. The Rio Earth Summit: Challenges for the Churches*, WCC Publications, Geneva 1992, s. 59.

niach «jak?», zaniehbując pytania o sens – «dlaczego?», co w konsekwencji przyczyniło się do współczesnego kryzysu ekologicznego. Odpowiadając na pytania o sens, człowiek zdaje sobie sprawę z potrzeby umiaru i rozsądku, które powinny towarzyszyć wszystkim jego decyzjom.

Współczesny człowiek wiele wie i jest coraz lepiej wykształcony, ale bardzo często nie jest mądry. Należałoby więc szukać rozsądnej równowagi między możliwościami człowieka wynikającymi z jego wiedzy oraz przymiotami moralnymi, które pomagają mądrze korzystać z całej palety dostępnych możliwości. Takiej właśnie mądrej równowagi mogą nauczyć współczesnego człowieka religie. W wielu religiach nawołuje się bowiem do wstrzemięźliwości, umiaru i prostoty życia.

Przykładem może być tu filozofia buddyjska i pisma Bahá'í, które kładą nacisk na *madhyamā-pratipad* (pośrednią drogę – ang. *the middle way*), potępiając zarówno nadmiar, jak i niedostatek. W tradycji buddyjskiej życie sensowne zamyka się w sercu buddyjskich wartości – pośredniej drodze. Unikanie wszelkich ekstremów leży bowiem u podstaw tej tradycji. Budda naucza, że zarówno życie w luksusie, jak i życie w nędzy są niewłaściwe. W celu osiągnięcia pełni człowieczeństwa należy wieść życie umiarkowane, unikające skrajności³. Zgodnie z nauczaniem Buddy pośrednia droga składa się z ośmiu praktycznych zasad, które obejmują trzy główne pola aktywności człowieka wierzącego: zachowania moralne, praktykowanie medytacji i zdobywanie wiedzy⁴:

- właściwa ocena – właściwe rozumienie natury egzystencji w myśl Czterech Szlachetnych Prawd (Pierwsza Szlachetna Prawda o Cierpieniu; Druga Szlachetna Prawda o Przyczynie Cierpienia; Trzecia Szlachetna Prawda o Ustaniu Cierpienia; Czwarta Szlachetna Prawda o Ścieżce Prowadzącej do Ustania Cierpienia);
- właściwa intencja – determinacja w praktykowaniu wiary;
- właściwa mowa – unikanie kłamstwa, oszczerstwa i obraźliwych słów;
- właściwe działanie – powstrzymanie się od odbierania życia, kradzieży i niewłaściwych zachowań seksualnych;
- właściwe środki utrzymania – odrzucanie zawodów, które utrudniają praktykowanie zasad buddyzmu;
- właściwe wysiłki – unikanie zła i rozwijanie dobrych stanów umysłu;
- właściwa świadomość – świadomość ciała, uczuć i myśli;
- właściwa koncentracja – medytacja.

³ Por. R.M. Gross, *Buddhist Resources for Issues of Population, Consumption, and the Environment*, w: *Buddhism and Ecology. The Interconnection of Dharma and Deeds*, red. M.E. Tucker, D.R. Williams, Harvard University Press 1997, s. 298.

⁴ Por. V. Lysenko, *The Difficult Task of Hitting the Mean: Aristotle's Mean (Mesotes) and Buddha's Middle Path (Majjihimā Patipadā)*, w: *Comparative ethics in a global age*, red. M.T. Stepanyants, Council for Research in Values & Philosophy 2007, s. 207.

Najważniejszą spośród tych zasad jest właściwa ocena. Najtrudniejsze zaś jest osiągnięcie najwyższego dla buddysty celu – eliminacji egocentrycznych przywiązań do światowych wartości oraz osiągnięcie oświecenia i nirwany poprzez systematyczne praktykowanie ćwiczeń medytacyjnych i jógicznych⁵.

Cnota umiaru jest żywo obecna także w konfucjanizmie. Konfucjuszowi przypisuje się stworzenie doktryny umiaru, którą późniejsze teksty neokonfucjańskie wywodzą z wersetu: „Doskonała jest cnota, która zgodna jest z trwałym środkiem. Rzadko jest praktykowana wśród ludzi przez długi czas”⁶. W konfucjanizmie celem umiarkowania jest osiągnięcie stanu trwałej równowagi. Osoba, która podąża za tą cnotą, ma obowiązek czynić to zawsze i nie wolno jej nigdy zaprzestać szukania tej trwałej harmonii. Naśladowcy Konfucjusza w dążeniu do pełni rozwoju osobowego nie mogą poprzestać na właściwym i efektywnym funkcjonowaniu na polu społeczno-politycznym, lecz muszą kultywować stałe odniesienia do *sacrum*. Najwyższym ideałem konfucjanizmu jest jedność człowieka z niebem, którą pojmuje się nie tylko w wymiarze antropologicznym, ale także kosmologicznym. W myśl *Chung Yung* (doktryna umiaru), najbardziej autentyczna ekspresja człowieczeństwa jest określana jako „tworzenie trójcy z niebem i ziemią”⁷.

W hinduizmie zaś obecna jest idea *savva-bhūta-hitā* (dobro wspólne) – najwyższy standard etyczny, do którego zobligowani są hinduiści. W tej tradycji religijnej dobro wspólne obejmuje m.in. troskę o środowisko przyrodnicze. Tak rozumiane dobro wspólne łączy się z koncepcją *sarva-kalyāṅkarī-karma* odnoszącej się do czynu, który prowadzi do dobra wspólnego obejmującego wszystkich oraz troskę o innych. Koncepcja ta stanowi podstawę hinduistycznej idei powszechnego dobra opartego na wzajemnej współpracy i szacunku⁸.

Tradycja hinduistyczna zawiera ponadto ideę karmy, którą można by określić następująco: każdy czyn popełniony rozmyślnie pozostawia w następstwie konsekwencje (*karma-phala*), które na zawsze pozostają, choć nie zawsze są zauważane bezpośrednio po dokonaniu określonego czynu. Prawo karmy mówi, że każdy czyn zapoczątkowuje własny, niezależny łańcuch reakcji i zdarzeń, z których niektóre dostrzegamy natychmiast, inne zaś dopiero z czasem. Zanieczyszczenie środowiska jest jednym z takich przypadków, a jego konsekwencje dostrzega się z opóźnieniem, niekiedy nawet wielopokoleniowym. Kiedy karma rozpocznie się, to postępuje bez możliwości zatrzymania, nawet jeśli osoba, która ją wywoła-

⁵ Por. tamże.

⁶ Confucius, *The Confucian Analects, The Great Learning & The Doctrine of the Mean*, tłum. J. Legge, Cosimo Classics 2009, VI, 26.

⁷ Por. Tu Weiming, *Beyond the Enlightenment Mentality*, w: *Confucianism and Ecology. The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*, red. M.E. Tucker, J. Berthrong, Harvard University Press 1998, s. 18.

⁸ Por. O.P. Dwivedi, *Dharmic Ecology*, w: *Hinduism and Ecology. The Intersection of Earth, Sky, and Water*, red. C.K. Chapple, M.E. Tucker, Harvard University Press 2000, s. 12-13.

ła, już nie żyje⁹. Karma tej osoby trwa bowiem w formie wspomnień i przenosi się do następnego życia tej osoby – „Popelniony przez człowieka czyn w tym życiu podąża za nim dalej i dalej (niezależnie od tego, czy on sobie tego życzy, czy nie)”¹⁰.

Niekiedy sprawiedliwość karmiczna nie ogranicza się jedynie do bezpośrednio zaangażowanych w nią osób, ale dotyczy nawet odległych potomków osoby popełniającej określony czyn. „O królu, pomimo tego, że dana osoba może nie cierpieć z powodu swoich złych czynów, to jednak dzieci i wnuki, a nawet praprawnuki będą musiały wycierpieć konsekwencje wyrządzonego zła”¹¹.

Mahatma Gandhi, bazując na tradycji hinduistycznej wskazał zaś na siedem grzechów śmiertelnych polegających na przekraczaniu umiaru. Postawa taka w konsekwencji prowadzi do tego, że błogosławieństwo staje się przekleństwem i sprowadza cierpienie oraz śmierć. Gandhi wylicza następujące wartości, które pozbawione umiaru i mądrości obracają się przeciw człowiekowi¹²:

- bogactwo bez pracy;
- przyjemność bez sumienia;
- wiedza bez charakteru;
- biznes bez moralności;
- nauka bez humanitaryzmu;
- religia bez ofiary;
- polityka bez zasad.

Marnotrawstwo i nieumiarkowana konsumpcja są potępiane również w *Koranie*: „O synowie Adama! Bierzcie wasze ozdoby na każde miejsce modlitwy! Jedzcie i pijcie, ale nie trwońcie! Zaprawdę, Bóg nie kocha rozrzutników!” (*Koran* VI, 31)¹³. *Koran* wielokrotnie poucza o konieczności zachowania umiaru we wszystkim: „Bóg wie, co nosi każda żeńska istota i o ile kurczą się łona, i o ile się powiększają. Każda rzecz posiada u Niego pewną miarę” (*Koran* XIII, 8); a na innym miejscu: „I nie ma żadnej rzeczy, której nie posiadalibyśmy pełne skarby; My zsyłamy ją tylko według wiadomej miary” (*Koran* XV, 21).

Także niektóre wypowiedzi Proroka Mahometa wskazują na konieczność umiaru i przez to współgrają z koncepcją zrównoważonego rozwoju: „Żyj na tym świecie tak, jakbyś miał żyć na nim wiecznie, ale żyj dla przyszłego świata tak, jak byś miał umrzeć jutro”¹⁴.

⁹ Por. tamże, s. 14-15.

¹⁰ *Mahābhārata, Shanti Parva*, 232: 16.

¹¹ Tamże, 139: 22.

¹² Por. S.R. Covey, *Principle Centered Leadership*, Simon & Schuster, New York 1992, s. 87-93.

¹³ Cytaty z *Koranu* zostały wzięte z tłumaczenia Józefa Bilawskiego, które ukazało się w Warszawie nakładem Państwowego Instytutu Wydawniczego w 1986 r.

¹⁴ R.C. Foltz, *Islam*, w: *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, red. R.S. Gottlieb, Oxford University Press 2006, s. 211.

Zachęta do umiarkowania i wstrzemięźliwości jest obecna także na kartach świętej księgi judaizmu: „Proszę Cię o dwie rzeczy, nie odmów mi – proszę – nim umrę: Kłamstwo i fałsz oddalaj ode mnie, nie dawaj mi bogactwa ni nędzy, żyw mnie chlebem niezbędnym, bym syty nie stał się niewiernym, nie rzekł: «A któż jest Pan?»» lub z biedy nie począł kraść i imię mego Boga znieważać” (Prz 30,7-9)¹⁵. W *Księdze Mądrości* czytamy natomiast: „I jeśli kto miłuje sprawiedliwość – jej to dziełem są cnoty: uczy bowiem umiarkowania i roztropności, sprawiedliwości i męstwa, od których nie ma dla ludzi nic lepszego w życiu” (Mdr 8,7). *Mądrość Syracha* również zachęca do umiaru, wskazując na bardzo praktyczny jego wymiar: „Z przejedzenia wielu umarło, ale umiarkowany przedłuży swe życie” (Syr 37,31).

Rabini w swoim nauczaniu także zachęcali do praktykowania umiaru i dalekowzrocznej troski o środowisko. Świadczy o tym m.in. zakaz zwiększania liczebności stad kóz i owiec wypasanych na pastwiskach spustoszonych podczas powstania Bar Kochby (132-135 p.Ch.n.). Ze względu na konieczność regeneracji pastwisk rabini wprowadzili ten zakaz pomimo trudnej sytuacji ekonomicznej i wysokiej opłacalności hodowli tych gatunków zwierząt. Podjęto wówczas krótkoterminowe wyrzeczenia ze względu na dalekosiężne dobro w postaci poprawy stanu środowiska¹⁶.

Chrześcijaństwo, przyjmując żydowską tradycję Starego Testamentu, przyjęło zawarte w niej zachęty do wstrzemięźliwości i umiarkowania. W Nowym Testamencie także znajdują się fragmenty, które świadczą o promowaniu wśród chrześcijan tego typu postaw. „Lecz kiedy Paweł mówił o sprawiedliwości i o *wstrzemięźliwości* [podkreślenie Autora], i o przyszłym sądzie, Feliks przestraszony odpowiedział: «Teraz możesz odejść. Gdy znajdę czas, wezwę cię znowu»” (Dz 24,25). Nowy Testament używa w tym kontekście najczęściej takich terminów, jak «wyrzeczenie», «skromność», «prostota», «umiarkowanie», «powściągliwość», «wstrzemięźliwość». Św. Paweł w *Liście do Tytusa* napisze: „Ukazała się bowiem łaska Boga, która niesie zbawienie wszystkim ludziom i poucza nas, abyśmy *wyrzekłszy się bezbożności i żądz światowych* [podkreślenia Autora], rozumnie i sprawiedliwie, i pobożnie żyli na tym świecie” (Tt 2,11-12).

O konieczności umiarkowania i wstrzemięźliwości poucza *Katechizm Kościoła Katolickiego* – oficjalny dokument, który jest punktem odniesienia dla wszystkich katolików: „Umiarkowanie jest cnotą moralną, która pozwala opanować dążenie do przyjemności i zapewnia równowagę w używaniu dóbr stworzonych. Zapewnia panowanie woli nad popędami i utrzymuje pragnienia w grani-

¹⁵ Wszystkie cytaty z Biblii zostały wzięte z IV wydania Biblii Tysiąclecia wydanej przez Wydawnictwo Pallottinum.

¹⁶ Por. H. Tirosh-Samuelson, *Judaism*, w: *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, s. 45.

cach uczciwości. Osoba umiarkowana kieruje do dobra swoje pożądanie zmysłowe, zachowuje zdrową dyskrecję i «nie daje się uwieść... by iść za zachciankami swego serca» (Syr 5,2; por. Syr 37,27-31). Umiarkowanie jest często wychwalane w Starym Testamencie: «Nie idź za twymi namiętnościami: powstrzymaj się od pożądań!» (Syr 18,30). W Nowym Testamencie jest ono nazywane «skromnością» lub «prostotą». Powinniśmy żyć na tym świecie «rozumni i sprawiedliwie, i pobożnie» (Tt 2,12)¹⁷.

Do samoograniczenia i takiego działania, które jest poddane etycznemu osądowi, od dawna nawołuje obecny Papież: „...powinniśmy się naprawdę wyczerpać, by umożliwić nowy początek – umożliwić go dzięki siłom stworzenia i odkupienia. By wyzwolić również siły, dzięki którym człowiek uczy się *ograniczać* [podkreślenie Autora] samego siebie. Bo niewątpliwie o to dzisiaj chodzi. By człowiek nie robił wszystkiego, co mógłby zrobić – mógłby przecież zniszczyć siebie i świat – by pamiętać, że obok «mogę» stoi «powiniem». By akceptował nie tylko niemożliwości fizyczne, ale i niemożliwości, które definiują sferę moralności. Wychowanie rodu ludzkiego, które potrafi oprzeć się pokusie drzewa zakazanego, bez wątpienia jest tu fundamentalną sprawą. Kościół musi się starać, by człowiek jeśli można tak powiedzieć, dorósł do samego siebie, by swym możliwościami fizycznym potrafił przeciwstawić odpowiednie możliwości etyczne”¹⁸.

Przywołane fragmenty pochodzące ze świętych ksiąg judaizmu, chrześcijaństwa i islamu wskazują, że umiar i wstrzemięźliwość, które są fundamentem idei zrównoważonego rozwoju, są wyraźnie obecne w samym sercu trzech najważniejszych religii monoteistycznych. Nauczanie liderów tych tradycji religijnych konsekwentnie potwierdza, a nawet rozszerza i ubogaca myśli zawarte w świętych tekstach, zachęcając wiernych do praktykowania umiarkowanego stylu życia. Do wstrzemięźliwości i umiaru zachęcają także mistrzowie życia duchowego religii Wschodu – buddyzmu i bahaizmu.

2. WKŁAD KLASYCZNEJ ZASADY „ZŁOTEGO ŚRODKA”

W KSZTAŁTOWANIE IDEI ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU

W tradycji starożytności umiarkowanie było przejawem dojrzałości i mądrości. Nie przypadkowo w tym właśnie okresie ukształtowała się zasada „złotego środka” (łac. *aurea mediocritas*; grec. *μεσότης*) i zachęta do zachowania umiaru we wszystkim. Idea harmonii i umiarkowania była fundamentem cywilizacji antycznej, co obserwujemy w najrozmaitszych przejawach życia ówczesnych ludzi.

¹⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Wydawnictwo Pallottinum, Warszawa 1994, nr 1809.

¹⁸ J. Ratzinger, *Il sale della terra. Cristianesimo e Chiesa cattolica nella svolta del millennio. Un colloquio con Peter Seewald*, Cinisella Balsamo, San Paolo 1997, s. 260-261.

Jednym z najbardziej znanych przykładów obecności cnoty umiarkowania w kulturze starożytnej Grecji było wyryte na świątyni w Delfach hasło „nic z przesadą”. Harmonia kosmosu była częstym motywem hymnów religijnych, a symetria w sztuce była zasadą stanowiącą fundament kanonu piękna. Obecność umiarkowania dobrze ilustruje też legenda o Dedalu i Ikarze uciekających z dworu króla Minosa. Tylko wybór pośredniej drogi między słońcem a ziemią gwarantował ocalenie. Przesadnie wysoki lot Ikara doprowadził do tragicznej śmierci nieopanowanego młodzieńca.

Harmonia była obecna także w greckiej sztuce charakteryzującej się wszechobecną proporcją pojmowaną matematycznie. Harmonię tę widać szczególnie wyraźnie w rzeźbie, architekturze i muzyce. Antyczna estetyka promowała model piękna będącego harmonią ducha i ciała. Niewątpliwy wpływ na kształtowanie się tak rozumianego piękna opartego na proporcji miała teoria liczb pitagorejczyków. To właśnie Teano – żonie Pitagorasa przypisuje się ukucie zasady „złotego środka”¹⁹.

Sentencje świadczące o obecności zasady „złotego środka” w kulturze antyku dostrzegamy zarówno wśród Greków, jak i naśladowujących ich Rzymian. Grecki filozof Demokryt mówił: „wyrzuć umiarkowanie na wiatr, a największa przyjemność przyniesie ci niewyobrażalny ból”; rzymski dramatopisarz Plautus pisał: „Modus omnibus in rebus, soror, optimum habitu est; Nimia omnia nimium exhibent negotium hominibus ex se” (umiarkowanie jest najlepszą drogą we wszystkim; jakakolwiek przesada sprowadza na człowieka kłopoty)²⁰; Terencjusz zaś „Id arbitror ad prime in vita esse utile, ut ne quid minis” (nie przesadzać w niczym, to najcenniejsza w życiu zasada)²¹; rzymski poeta Cyceron: „by żyć długo, koniecznie trzeba żyć wolno”; Publiusz Syrus: „Bonarum rerum consuetudo pessima est” (zbyt uporczywe używanie nawet dobrych rzeczy jest szkodliwe)²²; rzymski poeta Horacy powie zaś: „Auream quisquis mediocritatem deligit tutus caret obsoleti sordibus tecti, caret invidenda sobrius aula” (Kto złoty sobie upodobał umiar, ten się uchroni przed nikczemną nędzą i przed zawiścią, która zawsze ściga bogate dwory)²³; Owidiusz natomiast napisze wprost: „Medio tutissimus ibis” (najbezpieczniej chodzić środkiem)²⁴.

O umiarze będącym fundamentem szczęścia ludzkiego pisał też rzymski cesarz Marek Aureliusz: „Rankiem, gdy się niechętnie budzisz, pomyśl sobie: bu-

¹⁹ Por. L.M. Osen, *Women in Mathematics*, MIT Press 1974, s. 16-17; por. także H.E. Huntley, *The Divine Proportion. A Study in Mathematical Beauty*, Dover Publications 1970.

²⁰ Plautus Titus Maccius, *Poenulus* I, II. 29-30.

²¹ Publius Terentius Afer, *Andria* I, I. 33.

²² Publilius Syrus, *Maxims*.

²³ Quintus Horatius Flaccus, *Carmina* II, X. 5.

²⁴ Publius Ovidius Naso, *Metamorphoses* II, 136.

dzę się do trudu człowieka. Czyż więc czuć się mam niezadowolonym, że idę do pracy, dla której się zrodziłem i zesłany zostałem na świat? (...) Czyż nie widzisz, jak roślinki, wróbelki, mrówki, pająki, pszczoły czynią, co do nich należy, a stosownie do sił swoich przyczyniają się do harmonii świata? A ty nie chcesz czynić tego, co jest człowieczym? Nie śpieszysz do obowiązków nałożonych twą naturą? – Ależ trzeba wypocząć. – Nie przeczę! Zaiste i w tym dała miarę natura. A dała i miarę jedzenia, i picia. A przecież ty idziesz poza granicę, poza potrzebę”²⁵.

Umiarkowanie i wstrzemięźliwość oraz dalekosiężne patrzenie na skutki swoich czynów były nie tylko domeną poetów starożytności. Także w filozofii greckiej znajdujemy podobne idee. Szczególnie znaczące w tym względzie są dzieła największych filozofów starożytności, którzy podkreślają wagę umiarkowania i czynią z niego fundament ludzkiego szczęścia. O unikaniu ekstremów pisze w *Państwie* Platon, który widzi możliwość osiągnięcia szczęścia przez człowieka tylko wówczas, gdy człowiek potrafi „zawsze wybierać między tymi ostatecznościami życie pośrednie i unikać przesady z jednej i z drugiej strony – już i w tym życiu, ile możności, i w każdym życiu następnym. W ten sposób człowiek najpełniejsze szczęście osiąga”²⁶.

Arystotelesa – jednego z najwybitniejszych filozofów Zachodu – określa się mianem ojca umiaru. Cała jego filozofia, a szczególnie etyka, oparta jest na „złotym środku”²⁷. Etyka Arystotelesa, bazując na cnocie, rozumie ją jako umiar (*τὸ ψιέσον*) pomiędzy nadmiarem (*ὑπεροχή*) i brakiem (*ἔλλειψις*)²⁸. „Trzy tedy są rodzaje dyspozycji, z których dwie są wadami (pierwsza z powodu nadmiaru, druga z powodu niedostatku), jedna zaś, a mianowicie zachowanie właściwej miary, jest zaletą...”²⁹.

Arystoteles stwierdza wprost, że „... środek, który się do nas odnosi, jest najlepszy, bo to jest tak, jak nakazuje wiedza i rozum. Tak się dzieje wszędzie i to właśnie wywołuje najlepszy stan. A to wynika z indukcji i z rozumu. Przeciwnieństwa bowiem wzajemnie siebie niszczą, a skrajności są i sobie nawzajem, i środkowi przeciwne. Bo środek w stosunku do obydwu skrajności jest jednym i drugim: równość np. jest większa od tego, co mniejsze, a mniejsza od tego, co większe. W rezultacie doskonałość etyczna musi dotyczyć pewnych pozycji środkowych i być niejako umiarem”³⁰.

²⁵ Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, tłum. z grec. M. Reiter, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1984, V, 1.

²⁶ Platon, *Państwo*, tłum. z grec. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, X, 619.

²⁷ Por. V. Lysenko, *The Difficult Task of Hitting the Mean...*, s. 203-206.

²⁸ Por. Arystoteles, *Etyka eudemejska*, tłum. z grec. W. Wróblewski, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, II, 3.

²⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. z grec. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, II, 8.

³⁰ Arystoteles, *Etyka eudemejska*, II, 3.

Stagiryta, prezentując teorię cnót etycznych, umiejscawia poszczególne cnoty pośrodku pomiędzy będącymi ich zaprzeczeniem nieumiarkowaniami poprzez nadmiar lub niedomiar. „W odniesieniu do bojaźliwości i odwagi umiarem nie jest męstwo; co się tyczy tych, którzy [tu] grzeszą nadmiarem, ten, kto przesadza w nieustraszonoci, nie posiada nazwy (często bowiem jej brak), ten zaś, kto przesadza w odwadze, jest zuchwały; kto natomiast ponad miarę jest bojaźliwy, a niedostatecznie odważny, ten jest tchórzem. W odniesieniu do przyjemności i przykrości – [co prawda] nie wszystkich, a zwłaszcza w mniejszym stopniu w odniesieniu do przykrości – środkiem jest umiarkowanie, nadmiarem zaś – nieumiarkowanie, rozwiązłość. Takich, którzy by zbyt mało byli przystępni przyjemnościom, niełatwo znaleźć; dlatego też i dla nich brak nazwy; nazwijmy ich niewrażliwymi. Co się tyczy dawania i brania w dziedzinie dóbr materialnych, to umiarem jest szczodrość, nadmiarem zaś i niedostatkiem rozrzutność i chciwość. Nadmiar i niedostatek objawia się w nich [obu] w sposób przeciwny: rozrzutnik bowiem zbyt wiele daje, a za mało bierze, chciwiec zaś zbyt wiele bierze, a za mało daje. (...) W odniesieniu do czci i niesławy środkiem jest poczucie własnej wartości, czyli uzasadniona duma, której nadmiar jest zarozumiałością, niedostatek zaś przesadną skromnością”³¹.

Wydaje się, że cała filozofia Arystotelesa i jego wizja szczęśliwego życia człowieka jest niezmiernie spójna ze współczesną ideą zrównoważonego rozwoju. Arystoteles uważa bowiem, że człowiek powinien kroczyć drogą pośrednią – ani nie poddawać się żądzom, ani ich nie ignorować. W swoim działaniu człowiek powinien być umiarkowany, ale jednocześnie powinien doświadczać przyjemności. Żądze powinny być zaspokojone, ale w taki sposób, by umożliwić harmonijny rozwój także rozumnej części duszy. Wydaje się nawet, że można by doszukiwać się analogii między harmonijną równowagą arystotelesowskich części duszy: wegetatywnej, zmysłowej i rozumnej³², prowadzącą do szczęścia człowieka, a harmonijną równowagą między elementami przyrodniczym, ekonomicznym i społecznym będącymi podstawą idei zrównoważonego rozwoju, który warunkuje szczęśliwą egzystencję ludzkości. W obu przypadkach to rozsądek, silna wola i odwaga są czynnikami niezbędnymi do osiągnięcia harmonii koniecznej dla powodzenia człowieka.

3. ATUTY RELIGII W PROPAGOWANIU IDEI ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU

U podstaw współczesnego kryzysu ekologicznego leży pomijanie lub przynajmniej niedoceniające systemu wartości, który wskazywałby sposób rozumienia

³¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, II, 7.

³² Por. Arystoteles, *O duszy*, tłum. z grec. P. Siwek, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1988, rozdział II.

rozwoju i jego cel. Przedstawiciele różnych religii potwierdzają tę tezę, wskazując, że przyczyną kryzysu ekologicznego jest duchowy kryzys współczesnego człowieka³³.

Mówiąc o dążeniu człowieka do rozwoju, można przyrównać ludzką aktywność do rzeki o wartkim prądzie ludzkich innowacji, która jest pozbawiona obu brzegów: ekologicznej mądrości i etyki ludzkiego dobrostanu. Ekologiczna mądrość może pomóc tak ukształtować działalność człowieka, że będzie ona sprzyjać środowisku naturalnemu. Etyka może natomiast pomóc zarówno bogatym, jak i biednym wieść godne i szczęśliwe życie. Ludzka aktywność pozbawiona mądrości ekologicznej i etyki powoduje, że w ostatecznym rozrachunku inteligencja człowieka prowadzi do ekonomicznej i społecznej dezintegracji³⁴.

Tendencja do etycznie motywowanego umiaru stanowi podstawę mądrości propagowanej zarówno w filozofii, jak i w wielu tradycjach religijnych. Wagę etyki w rozważaniach na temat rozwoju podkreśla się także we współczesnej literaturze dotyczącej rozwoju zrównoważonego, podkreślając fundamentalną rolę, jaką ma do spełnienia płaszczyzna etyczna³⁵.

Obecna w największych religiach idea samoograniczenia, wstrzeźliwości i umiaru, usprawiedliwia aktywność religii w dyskusji nad koncepcją zrównoważonego rozwoju oraz ukazuje potencjał religii w tej kwestii. Gary Gardner wylicza pięć atutów religii w budowaniu zrównoważonego świata³⁶:

- zdolność do kształtowania kosmologicznych obrazów świata;
- autorytet moralny;
- liczne grono wyznawców;
- znaczące zasoby materialne;
- wspólnototwórczy charakter.

Debra Rowe, uzasadniając zaangażowanie religii w propagowanie zrównoważonego rozwoju, podkreśla etyczno-społeczny wymiar tego zagadnienia i do wartościowuje rolę, jaką ma tu do odegrania religia. „W samej swej istocie rozwój zrównoważony dotyczy ograniczenia ludzkiego cierpienia. Dotyczy praw człowieka, sprawiedliwości społecznej i szacunku dla podtrzymujących życie ekosystemów, od których wszyscy jesteśmy zależni. (...) Religia odrywa kluczową rolę w historycznym i globalnym dialogu na temat moralności, praw człowieka i sprawiedliwości społecznej. W wielu tradycjach religijnych ważną rolę od-

³³ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus Annus”* (1 maja 1991), nr 37; S.H. Nasr, *Religion and the Order of Nature*, Oxford University Press 1996, s. 193.

³⁴ Por. G.T. Gardner, *Inspiring Progress. Religions' Contributions to Sustainable Development*, WW Norton & Company, New York-London 2006, s. 3-4.

³⁵ Por. A. Pawłowski, *Rozwój zrównoważony – idea, filozofia, praktyka*, Lublin 2008, s. 109-111.

³⁶ Por. G.T. Gardner, *Religion and the Quest for a Sustainable World*, *The Humanist* 63(2003)2, s. 10.

grywają takie tematy, jak ludzkie cierpienie, moralność, prawa człowieka i sprawiedliwość społeczną”³⁷.

Natomiast Ian Barbour wskazuje na zagadnienia dotyczące zrównoważonego rozwoju, które pokrywają się z troską różnych tradycji religijnych i przez to przyczyniają się do ich zaangażowania na rzecz strategii zrównoważonego rozwoju. Barbour rozróżnia tu dwie kwestie: wspólne powody zaangażowania religii i nauki oraz powody specyficzne dla samych tylko religii. Wśród pierwszych wymienia: perspektywiczne globalne spojrzenie; szacunek dla wszystkich form życia; troskę związaną z rosnącą populacją ludzkości. Do przyczyn zaangażowania w strategię zrównoważonego rozwoju, które są specyficzne dla religii, zalicza natomiast: zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości społecznej; realistyczną wizję natury ludzkiej; postawę pokory; mniej konsumpcyjną wizję dobrego życia³⁸.

Pełne *spectrum* możliwości zaangażowania religii na rzecz zrównoważonego rozwoju uwidacznia się przy analizie definicji tego terminu. Genezę idei zrównoważonego rozwoju lub krótko *sustainability* powszechnie łączy się z raportem International Union for the Conservation of Nature z roku 1980³⁹. Natomiast najbardziej popularne określenie tej koncepcji pochodzi z opublikowanego w roku 1987 przez WCED raportu *Our Common Future* (Raportu Brundtland): „Zrównoważony rozwój to rozwój, który zaspokaja potrzeby obecne, nie zagrażając możliwościom zaspokojenia potrzeb przyszłych pokoleń. Opiera się na dwóch podstawowych pojęciach:

- pojęciu «potrzeb», w szczególności podstawowych potrzeb najbiedniejszych na świecie, którym należy nadać najwyższy priorytet;
- pojęciu «ograniczeń», narzuconych zdolności środowiska do zaspokojenia potrzeb obecnych i przyszłych przez stan techniki i organizacji społecznej”⁴⁰.

Pomimo toczącej się dyskusji nad interpretacją tej definicji oraz próbami hierarchizacji potrzeb i ograniczeń, istnieje zgoda co do tego, że na zrównoważony rozwój składają się trzy główne elementy: ekonomiczny, społeczny i środowiskowy. Niektórzy uważają jednak, że natura zrównoważonego rozwoju jest bardziej złożona i oprócz trzech wymienionych elementów dla pełnego zrozumienia tej koncepcji należy dołączyć także płaszczyznę etyczną, techniczną, prawną i polityczną⁴¹. Jesteśmy obecnie świadkami trwającej dyskusji na temat wskazania prio-

³⁷ D. Rowe, *Education for a Sustainable Future: The Role of Religious Studies and Theology Education*, *Religious Studies News* (2007)5, s. 14.

³⁸ Por. I.G. Barbour, *Scientific and Religious Perspectives on Sustainability*, w: *Christianity and Ecology*, red. D.T. Hessel, R.R. Ruether, Harvard University Press 2000, s. 385-399.

³⁹ Por. A. Holland, *Sustainability*, w: *A Companion to Environmental Philosophy*, red. D. Jamieson, Blackwell Publishers, Malden-Oxford 2001, s. 390.

⁴⁰ World Commission on Environment and Development, *Our Common Future*, Oxford University Press, Oxford 1987, s. 8.

⁴¹ Por. A. Pawłowski, *Rozwój zrównoważony – idea, filozofia, praktyka*, s. 109-316.

rytetów zrównoważonego rozwoju, a w konsekwencji takich koncepcji filozoficznych, które by tym priorytetom sprzyjały⁴².

Coraz wyraźniej jednak na pierwszy plan wychodzi istota tej koncepcji: „Rzecz człowieka jest celem, wzrost ekonomiczny środkiem. Tak więc, wzrost powinien ubogacać ludzkie życie. Niestety, często nie dzieje się tak. Ostatnie dekady pokazują jasno, że nie ma automatycznego powiązania pomiędzy wzrostem ekonomicznym i rozwojem człowieka. A nawet jeśli takie powiązania są ustanawiane, bez regularnego wspierania przez umiejętną i rozsądną politykę, mogą stopniowo się degenerować”⁴³. Raport UNDP jednoznacznie określa priorytet zrównoważonego rozwoju, którym powinien być rozwój człowieka, a wszystkie inne elementy powinny być temu podporządkowane.

W świetle tak przedstawionej idei zrównoważonego rozwoju widać wyraźnie, że w swej istocie idea ta koncentruje się wokół człowieka i jego potrzeb. *Deklaracja z Rio de Janeiro w sprawie środowiska i rozwoju* potwierdza tę tezę dobitnie: „Istoty ludzkie są w centrum zainteresowania w procesie zrównoważonego rozwoju. Mają prawo do zdrowego i twórczego życia w harmonii z przyrodą”⁴⁴.

Przestrzeń ludzkich decyzji i czynów zawsze była przedmiotem zainteresowania religii. Wykorzystując swoje atuty, religie mogą znacząco przyczynić się do takiej interpretacji idei zrównoważonego rozwoju, która najlepiej przysłuży się człowiekowi i przyrodzie. Ponadto religie mogą odegrać ważną rolę w transformacji świadomości społecznej i takim kształtowaniu kultury, która będzie sprzyjała zmianom stylu życia swoich wyznawców.

PODSUMOWANIE

Wkład religii w budowanie zrównoważonego świata jest znaczący i stale rośnie. Widać to wyraźnie na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat, a szczególnie pierwszej dekady XXI wieku. U podstaw idei zrównoważonego rozwoju leżą bowiem wartości żywo obecne w wielu tradycjach religijnych. Nie powinien więc dziwić fakt, że religie znalazły swoje miejsce w tworzeniu tej koncepcji, promują ją i aktywnie angażują się w jej wdrażanie.

Różne tradycje religijne we właściwy sobie sposób angażują się w różne inicjatywy zmierzające do promocji idei zrównoważonego rozwoju. Niniejszy artykuł nie akcentuje specyficznego wkładu poszczególnych religii, podkreśla raczej

⁴² Por. Z. Hull, *Filozofie zrównoważonego rozwoju*, w: *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, red. A. Papuziński, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 2005, s. 52-63.

⁴³ United Nations Development Programme, *Human Development Report 1996*, Oxford University Press, New York-Oxford 1996, s. 1.

⁴⁴ United Nations Conference on Environment and Development, *Rio Declaration on Environment and Development*, Rio de Janeiro 1992.

uniwersalne wartości spójne z ideą zrównoważonego rozwoju, które są obecne we wszystkich, lub przynajmniej głównych, tradycjach religijnych. Istnieją jednak zagadnienia, które wprost dotyczą strategii zrównoważonego rozwoju, a które w różnych religiach są pojmowane radykalnie inaczej. Wiele spośród tych różnic ma swoje źródła w różnych wizjach świata i osoby ludzkiej. Jednym z najbardziej znaczących zagadnień, które dzieli w tym względzie religie, jest m.in. odpowiedź na pytanie o wizję osoby ludzkiej i sam moment jej zaistnienia (podczas poczęcia czy później). Ze względu na odpowiedź na to pytanie, poszczególne tradycje religijne przyjmują różne stanowiska na temat roli eutanazji, aborcji i środków antykoncepcyjnych w kontrolowaniu liczby mieszkańców naszej planety. To tylko jedna z ważnych różnic w stanowiskach poszczególnych religii. Mając świadomość tych różnic i zdając sobie sprawę, że wiele z nich jest na tyle istotnych, że nie da się uzgodnić stanowisk, trzeba zgodzić się na tę odmiennność i szukać wspólnych przestrzeni, które mogą stanowić platformę zaangażowania religii w budowanie zrównoważonego świata.

W artykule tym nie podjęto tak ważnych dla idei zrównoważonego rozwoju zagadnień, jak: kultura konsumeryzmu (przestrzeń ekonomiczna), populacja (przestrzeń społeczna) czy styl życia (wszystkie płaszczyzny się tu przenikają). Każde z tych zagadnień zasługuje na osobne studium. Głównym celem tego artykułu było bowiem pokazanie efektów «ekologicznego nawrócenia»⁴⁵, jakie od dawna dokonuje się na świecie i od pewnego czasu ma miejsce także w Polsce. Dzięki międzynarodowemu oddziaływaniu niektórych religijnych organizacji ekologicznych, a szczególnie dzięki aktywności „Forum on Religion and Ecology” oraz „European Forum for the Study of Religion and the Environment” ekologiczna aktywność religii we wdrażaniu strategii zrównoważonego rozwoju na Zachodzie jest coraz lepiej znana.

Wydaje się, że w Polsce jest w tym względzie jeszcze bardzo wiele do zrobienia. Religijność Polaków i ich przywiązanie do opinii hierarchów Kościoła – a szczególnie papieży – jest czynnikiem, który napawa optymizmem i niesie w sobie ogromny ekologiczny potencjał. Zaangażowanie Jana Pawła II i Benedykta XVI na rzecz ochrony przyrody ciągle czeka na upowszechnienie wśród polskich chrześcijan. Właściwa promocja ich nauczania może przynieść wiele korzyści dla budowania zrównoważonego świata i aktywizacji świeckich w Kościele.

Obecnie szczególnie ważny byłby głos polskich biskupów, którzy ukazałoby wiernym możliwe pola zaangażowania ekologicznego oraz wyrażnie ich do tego zachęcili. Istnieje bowiem dziś w Polsce niebezpieczeństwo uproszczonej wizji

⁴⁵ Por. Jan Paweł II, *Audienca Generalna „Bóg uczynił człowieka włodarzem stworzenia”* (Watykan, 17 stycznia 2001), nr 4.

⁴⁶ Por. T. Rożek, *Ideologia zastąpiła naukę*, *Gość Niedzielny* (2009)49, s. 36-39.

społeczeństwa, która uwidoczniła się w publikacjach podczas debaty klimatycznej przed szczytem w Kopenhadze⁴⁶. Według tej koncepcji, społeczeństwo dzieli się na lewicowych ateistycznych ekologów przekonanych o zmianach klimatycznych i ludzi religijnych o poglądach prawicowych, którzy te zmiany kwestionują. Podział taki jest błędny w samej swej istocie. Wielu bowiem ludzi na całym świecie właśnie z motywów religijnych (często posiadając prawicowe poglądy) angażuje się w działania na rzecz przyrody. Promocja tej błędnej wizji może zahamować ekologiczną aktywność wielu chrześcijan lub skłonić ich do szukania odpowiedzi na problemy współczesnego świata metodami sprzecznymi ze społecznym nauczaniem Kościoła.

Bez wątplenia można jednak stwierdzić, że pomimo stale rosnącego zaangażowania religii w kształtowanie idei zrównoważonego rozwoju i jego wdrażanie, rola religii ciągle jeszcze jest zbyt mało wykorzystywana, a często niedoceniana. Stan ten powinien ulec natychmiastowej zmianie. Religie mają bowiem wielowiekowe doświadczenie we wdrażaniu wypracowanych idei oraz dysponują realnymi możliwościami implementowania tych idei zarówno na poziomie społeczeństw, jak i poszczególnych osób. Zaangażowanie religii w promocję działań pro-środowiskowych i strategii zrównoważonego rozwoju może okazać się kluczowe dla ich akceptacji przez szerokie *spectrum* społeczeństw.

RELIGION AND ANTIQUE CULTURE AS A BASE FOR THE CONCEPT OF SUSTAINABLE DEVELOPMENT

Summary

In the human nature there is a tendency to continuous progress in all possible areas. Since the modern times humanity has great achievements on the field. The achievements cause contemporary ecological crisis. One of the most important tasks of our time is shaping sustainable life style among ordinary people. Great allies in this task are antique culture and religious traditions based on the religious virtue of moderation and philosophical rule of "golden mean" which are agreeable with the idea of sustainable development.

Keywords: sustainable development, religion and ecology, ancient philosophy

Nota o Autorze: Ks. dr Ryszard F. Sadowski SDB – adiunkt przy Katedrze Kulturowych Zachowań Przystosowawczych w Instytucie Ekologii i Bioetyki UKSW w Warszawie. W badaniach podejmuje zagadnienia z zakresu antropologii środowiskowej oraz religijnych aspektów ekologii człowieka.

Słowa kluczowe: rozwój zrównoważony, ekologia, religia, filozofia starożytna

SASIM AGNIESZKA
UKSW, Warszawa

SOCJOBIOLOGICZNE UJĘCIE OSOBLIWOŚCI ANTROPOLOGICZNYCH

WSTĘP

Zagadnienie istoty i natury człowieka do dziś pozostaje pierwszorzędnym wyzwaniem naukowym i coraz częściej skłania do interdyscyplinarnej współpracy badawczej. To wyzwanie podejmuje również socjobiologia, która poszukuje biologicznych podstaw społecznego zachowania się istot żywych, włącznie z człowiekiem. Jej podejście jest o tyle szczególne, że próbuje łączyć biologiczną domenę, przede wszystkim teorię ewolucji uwarunkowanej doбором naturalnym, z właściwymi tylko człowiekowi, a więc stanowiącymi o jego wzniosłej wyjątkowości, zjawiskami kultury, umysłu i wolnej woli. Na szczególną uwagę w zakresie tytułowej problematyki zasługują prace badawcze i literackie Edwarda Osborna Wilsona, wybitnego entomologa amerykańskiego i nieomal powszechnie uznanego za ojca socjologii.

1. IDENTYFIKACJA OSOBLIWOŚCI ANTROPOLOGICZNYCH

Droga do socjobiologicznej identyfikacji i analizy zagadnienia osobliwości antropologicznych wiedzie od teorii Karola Darwina o zmienności gatunków na drodze ewolucji uwarunkowanej doбором naturalnym. Zdaniem znawców przedmiotu, przyczynę zróżnicowania gatunkowego Darwin upatrywał w procesie przystosowywania się organizmów do warunków życia. Filarami jego teorii są: walka o byt, rozumiana jako współzależność między organizmami oparta na konkurencji, która stanowi czynnik eliminujący najsłabszych i umożliwiający przeżycie, i wydanie potomstwa osobnikom najlepiej przystosowanym; dobór naturalny, który utrwala wszelkie korzystne adaptacje w populacji; oraz dobór płciowy pozwalający

lepiej genetycznie przystosowanym osobnikom na znalezienie partnera do rozrodu i pokonanie konkurentów tej samej płci i gatunku¹.

Swoją teorię Darwin zastosował śmiało do człowieka. „Przekonaliśmy się – pisał Darwin po przedstawieniu swych wywodów – że człowiek zarówno ze strony duchowej jak i cielesnej ulega zmianom oraz, że zmiany te występują pod bezpośrednim lub pośrednim działaniem tych samych przyczyn tych samych praw ogólnych, które mają zastosowanie u zwierząt niższego typu”². Oznacza to, że terażniejsza postać popędów i władz umysłowych, emocjonalnych i moralnych człowieka, z których wynikają konkretne sposoby zachowania się, jest wynikiem doboru naturalnego, używania korzystnych przystosowań, a więc ewolucji. Nic zatem dziwnego, że człowiek ma ogromną przewagę nad światem zwierząt, skoro raz powstałe zmiany były korzystne, toteż wspierane przez dobór naturalny, i wyniosły człowieka w filogenezie ponad inne stworzenia. Co więcej, wszystko to, co ludzie zwykli uważać za swoją wyłączność, nie jest zarezerwowane tylko dla nich. Darwin pisze, podając konkretne przykłady, że zwierzęta zdradzają władzę abstrahowania i tworzenia ogólnych pojęć, świadomość i indywidualność, a jeśli w pełnym tych słów znaczeniu owe władze właściwe są tylko człowiekowi, to jest to wynikiem wyższego rozwoju wszystkich władz intelektualnych, który to stopień rozwoju przypisuje Darwin w przeważającej mierze długotrwałemu używaniu wysoce udoskonalonej mowy³.

Swoje intuicje poznawcze Darwin odniósł także do moralnego wymiaru zachowania się i twierdził, że „skłonności społeczne stanowiące podstawę wszelkiej moralności, istnieją już i u zwierząt niższych, u człowieka zaś, skłonności te poparte działaniem innych władz umysłowych i refleksyjnym wpływem przyzwyczajenia, doprowadziły do zasady: «czyń drugiemu tak jak chcesz aby tobie czyniono» – zasady będącej kardynalnym prawem naszej moralności”⁴. O istnieniu wolnej woli spekuluje zaś, sugerując, że *Homo sapiens* mógł ją odziedziczyć jako kolejne następstwo swej towarzyskiej natury. Miałaby ona umożliwiać wybór poczynań korzystnych dla dobra ogółu, co zresztą do dziś jest uważane za cnotę, a człowiek o silnej woli za osobę godną poszanowania⁵. Można więc powiedzieć, że zgodnie z tym ujęciem różnice między władzami poznawczymi człowieka i zwierząt wyrażają się według miar ilościowych, nie zaś jakościowych⁶.

Do tej tradycji badawczej wprost odwołuje się Edward O. Wilson. On też definiuje socjologię, jako „systematyczne badanie biologicznych podstaw

¹ Por. M. Biedrzycki, *Genetyka kultury*, Warszawa 1998, s. 43-46; por. także E.O. Wilson, *Socjobiologia. Wydanie popularnonaukowe*, tłum. z ang. M. Siemiński, Poznań 2000, s. 348.

² K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, tłum. z ang. M. Ilecki, Warszawa 1930, s. 51-52.

³ Por. tamże, s. 99-102, 162, 165.

⁴ Tamże, s. 162-163.

⁵ Por. tamże, s. 135, 149-150.

⁶ Por. tamże, s. 77, 162.

wszelkich form społecznego zachowania się (włącznie z seksualnym zachowaniem się i zachowaniem się rodziców względem swoich dzieci) organizmów żywych, włącznie z człowiekiem”⁷. W ramach tej definicji, sposób spojrzenia na populację ludzką jest typowo przyrodniczy i oparty na teorii ewolucji, metodyka wyraża materializm naukowy, a celem jest przyrodoznawcza teoria społeczeństwa ludzkiego⁸. Radykalnym elementem tak ujętego celu jest postulat syntezy nauk humanistycznych i społecznych z naukami przyrodniczymi, polegający na włączeniu tych pierwszych do nauk przyrodniczych – jako ostatnich gałęzi biologii oczekujących na włączenie do nowej syntezy. Obiektem zainteresowań ma być struktura natury ludzkiej. W rezultacie Wilson propaguje jedność, czyli konsilijność wiedzy opartą na zasadach racjonalnego materializmu naukowego⁹.

Uprawiana przez Wilsona socjobiologia człowieka wychodzi od trzech głównych założeń. Po pierwsze, *Homo sapiens* musi być rozpatrywany wyłącznie jako jeden z gatunków zamieszkujących Ziemię, w badaniach nad którym należy wyjść poza wszelki antropocentryzm i rozpatrywać go z szerszej perspektywy, niejako przez odwrócony teleskop po to, by umieścić rodzaj ludzki w przysługującym mu miejscu wśród innych gatunków społecznych¹⁰.

Po drugie, behawioralna sfera gatunków biologicznych musi być traktowana analogicznie do sfery morfologicznej; obie powstały bowiem na drodze ewolucji uwarunkowanej dobozem naturalnym. Tak też powstały ludzkie zachowania społeczne. To zaś oznacza, że objęte nimi sposoby zachowania się muszą być zapisane w puli genowej gatunku i dziedziczone. Muszą ponadto posiadać wartość adaptacyjną wobec zmieniających się w czasie warunków środowiska, przez co możliwe było ich wyselekcjonowanie przez dobór naturalny. Zgodnie z tym ujęciem ludzkie społeczności są postrzegane jako populacje funkcjonujące według praw zorganizowanych systemów, nadrzędnych wobec płaszczyzny izolowanych osobników, które można badać za pomocą metod właściwych naukom przyrodniczym. Konkretnie socjobiologia stosuje metody właściwe biologii populacyjnej i porównuje zachowanie ludzkie ze zwierzęcym¹¹.

Po trzecie, w ścisłej korelacji z tym, co wyżej powiedziano, jednostką doboru naturalnego jest jednostkowy gen, a nie pojedynczy osobnik, populacja czy gatunek. Jeżeli określone geny predysponują osobniki do wykazywania pewnych, korzystnych cech morfologicznych czy behawioralnych, dobór naturalny będzie

⁷ Ch.J. Lumsden, E.O. Wilson, *Promethean Fire. Reflections on the Origin of Mind*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts/London, England 1983, s. 23.

⁸ Por. Z. Łepko, *Spór o socjobiologię klasyczną*, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 1(2003), s. 226.

⁹ Por. E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, tłum. z ang. B. Szacka, Warszawa 1988, s. 24, 35-38.

¹⁰ Por. tamże, s. 43-45.

¹¹ Por. tamże, s. 44, 61-63; B. Szacka, *Słowo wstępne*, w: E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, dz. cyt., s. 7; por. także Z. Łepko, *Nowa antropologia E.O. Wilsona*, *Seminare. Poszukiwania naukowo-pastoralne* 10(1994), s. 250.

je wspierał, umożliwiając im sukces reprodukcyjny, a w konsekwencji większą niż u konkurentów liczbę przekazanych korzystnych genów, których liczba w populacji będzie coraz większa, aż dana cecha stanie się charakterystyczna dla gatunku¹².

Rozpatrywanie i badanie człowieka jako gatunku zwierzęcego wzbudziło wielką sensację. Idea panowania genów, obok próby biologa „dobrania się” do nauk społecznych i zbiologizowania ich, zapoczątkowały cały proces gwałtownego sporu o socjobiologię. Przebiegał on w dwóch etapach. Etap polityczny sporu odciągał uwagę od istoty prac Wilsona. Istotę tę wyróżniał zaś etap sporu merytoryczny. Na tym etapie głosy naukowców były różnorakie, jednak najbardziej płodna była krytyka wskazująca na niespójność w idei socjobiologii, mianowicie na odmienną metodykę nauk społecznych i przyrodniczych i różne cele, przez co nauki te nie mogą zostać połączone w spójną całość. Przyczyną tego nie jest jakiś rozłam w rzeczywistości, lecz odbiegające od siebie zakresy ich zainteresowań, które same w sobie są niezastąpione. Socjobiologia sprawdza się przy badaniu zwierząt, ale nie ma wielkiego znaczenia przy rozpatrywaniu człowieka. Co prawda, główne i powszechne tendencje ludzkiego społecznego zachowania się (stosunek do bliskich krewnych częściowo wynika z doboru krewniaczego, zachowania terytorialne grup zbieracko-myśliwskich są potwierdzane przez ekologię, a biologicznych dowodów na unikanie kazirodztwa dostarcza genetyka populacyjna) mogą być przewidziane przez nauki przyrodnicze, jednak zachowania unikalnie ludzkie i najbardziej interesujące są wytworem świadomego umysłu, znajdującego się poza biologicznym wglądem. Człowiek, bowiem, nie jest automatem sterowanym przez geny, ponieważ ma rozum i wolną wolę. Może przewidywać i reflektować konsekwencje swoich czynów. Ten wysoki poziom ludzkiej aktywności umysłowej spowodował powstanie kultury, a ta – stworzona przez umysł – jest jego zasadniczym środowiskiem. Kultura niejako żyje własnym życiem i jest bogato zróżnicowana wśród społeczeństw. Wszystko to wymyka się zwykłym i redukcjonistycznym biologicznym analizom¹³.

Krytyka merytoryczna odsłoniła główne wady w programie socjobiologii. Wilson uznał ją za zasadną i w znacznej mierze za właściwą¹⁴. W rezultacie, socjobiologia człowieka wskazała na takie cechy człowieka, które zostały uznane za osobliwości antropologiczne: umysł, wolną wolę, świadomość i jaźń, kulturę.

Taki obrót spraw skłonił Wilsona do poszerzenia swojej wiedzy w zakresie zachowania się człowieka oraz głębszego wniknięcia w strukturę nauk społecznych. Doprowadziło to do powstania książek: *O naturze ludzkiej*, a następnie – we współpracy z Charlesem Lumsdenem – *Geny, umysł i kultura* oraz *Ogień Pro-*

¹² Por. B. Szacka, art. cyt., s. 7-8; por. także E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, dz. cyt., s. 62-63.

¹³ Por. Ch.J. Lumsden, E.O. Wilson, dz. cyt., s. 44-45.

¹⁴ Por. tamże.

meteusza. Pierwszym krokiem było poprawne określenie właściwego zagadnienia. Autorzy wskazali na naturę relacji pomiędzy genetyczną a kulturową ewolucją, co stało się nowym przedmiotem socjobiologii. Te dwa procesy są w jakiś sposób połączone przez umysł. W swoich dążeniach obaj uczeni chcieli precyzyjnie określić drogę prowadzącą od genów do powstania umysłu, a następnie, do powstania kultury. Wilson i Lumsden piszą, że nigdy wcześniej, żadnemu uczonemu po fachu nie udało się rozwiązać ani nawet postawić żadnej teorii na temat kluczowego problemu, czyli roli umysłu w ewolucji¹⁵.

2. ANALIZA OSOBLIWOŚCI ANTROPOLOGICZNYCH

Umysł definiowany jako władza (zdolność) poznawcza mózgu człowieka, który w pewnym sensie stanowi odpowiednik niematerialnej duszy¹⁶, podpira się na fizjologicznym rusztowaniu mózgu – biologii funkcjonowania układu nerwowego, a w konsekwencji redukcyjnej analizie do molekuł, na prawach chemii interakcji chemicznych substancji, czy – przy jeszcze dalszej analizie – na prawach fizyki, jakim podlegają atomy. Fizjologia układu nerwowego jest bezpośrednio zależna od materiału genetycznego; tylko z ludzkim zestawem genów możliwe jest powstanie ludzkiego mózgu. Krótko mówiąc, umysł w ww. rozumieniu jest podległy prawom przyrody¹⁷.

Nasuwa się często zadawane i czasem kontrowersyjne pytanie: jaki wpływ mają geny na rozwój umysłowy człowieka, a w rezultacie na jego zachowanie? By przybliżyć socjobiologiczne stanowisko, Wilson posługuje się analogicznym przejściem od prostego organizmu zwierzęcego do człowieka zastosowanym na podstawie jedności praw przyrody. Otóż komar jest automatem, którego rozwój biegnie wzdłuż jednego kanału, tj. od określonego zestawu genów do odpowiadającego mu wzoru zachowania w konkretnej sytuacji w środowisku. W czasie swojego krótkiego życia kieruje się instynktem, aby pomyślnie je przeżyć, toteż jego zachowania są ściśle określone, np. złożenie jaj, wysysanie krwi. Natomiast u człowieka geny nie decydują o konkretnej, pojedynczej cesze, ale o możliwości wykształcenia pewnego zestawu cech. Niektóre spośród możliwych zestawów cech w rozwoju umysłowym są ograniczone i przekładają się na konkretne zachowania, które, jeżeli w ogóle mogą być zmienione, to tylko przy pomocy intensywnego treningu. Inne zestawy są obszerne, a wtedy występuje duża różnorodność

¹⁵ Por. tamże, s. 46-49.

¹⁶ Por. N. Wolański, *Ekologia człowieka. Podstawy ochrony środowiska i zdrowia człowieka*, t. 1: *Wrażliwość na czynniki środowiska i biologiczna zmiany przystosowawcze*, Warszawa 2006, s. 480.

¹⁷ Por. T. Bielicki, *Natura ludzka: jaka jest – i czy jest?*, Problemy. Miesięcznik popularnonaukowy 518(1989)9, s. 6.

w możliwościach zachowania się, na które łatwo wpłynąć¹⁸. Innymi słowy, „nawet w wypadku stosunkowo prostych rodzajów zachowania się dziedziczymy możliwość nabycia pewnych cech oraz skłonność do uczenia się raczej tych, niż innych, spośród wszystkich dostępnych zachowań”¹⁹.

Powyższe stwierdzenie odnosi się to zarówno do pojedynczego człowieka, jak i do całego gatunku. Zatem, ustosunkowując się do zadanego wyżej pytania, wnioskuje się, że istnieją pewne genetyczne ograniczenia zachowania się, spowodowane stopniem możliwości jego nabycia. Widać wyraźnie, że ludzie dziedziczą możliwość nauczenia się mowy. Już we wczesnym dzieciństwie dzieci przejawiają popęd ku mówieniu – gaworzą, potem przechodzą kolejno przez konkretne etapy, aż opanowują język. Dzieje się to zbyt szybko, by było tylko wynikiem uczenia się niepodpartego materiałem dziedzicznym²⁰. Trzeba pamiętać, że są bardzo mocne powiązania pomiędzy wzajemnym wpływem genów, środowiska i zachowania się.

Wobec powyższego, Wilson mówi o występowaniu przygotowanego uczenia się u ludzi; pewne zachowania się są „przygotowane” do nauczenia się przez geny – jedne jako konieczne, inne jako preferowane. Szczególnie mocny wpływ dziedziczności będzie dotyczył zachowań koniecznych do radzenia sobie ze stosunkowo niezmiennymi problemami środowiska z punktu widzenia walki o przetrwanie. Będą one kształtowały się w wąskich kanałach; takimi cechami są np. podstawowe uzdolnienia umysłowe, sprawność motoryczna, zdolności percepcyjne. Poza tym, geny opieczętują pewne wybory mocnym naładowaniem emocjonalnym (przyjemne i przykre uczucia), by za każdym razem osobnik mógł wybierać szybko i bezbłędnie. Przykładem są fobie; przedmioty lęku (wysokość, węże, płynąca woda) były tymi czynnikami, które w środowisku przodków człowieka stanowiły potencjalne niebezpieczeństwo. Przykładem przygotowanego uczenia się jest również niechęć do łączenia się w związku seksualne z najbliższymi członkami rodziny²¹.

Spostrzeżenie zjawisk przygotowanego uczenia się prowadzi Wilsona do wysunięcia hipotezy o istnieniu wrodzonych struktur w umyśle człowieka, które wpływają na rozwój i są warunkiem istnienia tak złożonego świata społecznego, jaki obserwujemy, a który nie jest wynikiem tylko przypadkowych procesów uczenia się. Sam rozwój umysłowy jest dziedzicznie uwarunkowanym rozwojem poznania, procesem interakcji między wrodzonym programem genetycznym a środowiskiem²².

¹⁸ Por. E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, dz. cyt., s. 86-88.

¹⁹ Tamże, s. 92.

²⁰ Por. tamże, s. 96.

²¹ Por. tamże, s. 101-102.

²² Por. tamże, s. 96, 100-101; por. także Ch.J. Lumsden, E.O. Wilson, dz. cyt., s. 63.

Umysł tworzą: pamięć o dawniej dokonanych wyborach, przeżywanie na nowo emocji będących ich przyczyną, zastanawianie się nad przyszłymi wyborami²³; jest to miejsce przeżywania świadomych i podświadomych doświadczeń. „W swojej najgłębszej warstwie stanowi zakodowaną reprezentację wrażeń zmysłowych oraz zasoby pamięci i wyobrażeń wrażeń zmysłowych”²⁴. Wszelka informacja jest najpewniej porządkowana według schematów, którymi przebiegają sygnały, pojmowane na poziomie komórkowym. Schematy są liczne, ściśle zróżnicowane i powiązane ze sobą; są to schematy aktywności neuronowej w obrębie oraz pomiędzy poszczególnymi ośrodkami w mózgu.

Schematy są fizjologiczną podstawą scenariuszy. Otóż, scenariusze tworzą wirtualny świat – świadomość. Scenariusze są otwarte na zewnętrzną rzeczywistość, jednakże oprócz wrażeń dotyczących zewnętrznej rzeczywistości na scenariusze składają się również inne wrażenia, przywołane z banków pamięci w korze mózgowej. Toteż wirtualna rzeczywistość może ściśle odpowiadać zewnętrznej rzeczywistości bądź zupełnie od niej odbiegać. Scenariusze odtwarzają przeszłość i wybiegają w przyszłość przez tworzenie alternatywnych opcji przyszłych wyborów myśli i działań organizmu²⁵. Można by powiedzieć, że bohaterem scenariuszy jest własne „ja”, a raczej idzie tu o najlepsze rozwiązania na korzyść własnego „ja”. Jednakże nie można mówić o *ego*, które zbierałoby wszystkie informacje i wszystkim kierowało; nie istnieje żaden pojedynczy strumień świadomości, ale istnieją liczne strumienie aktywności, a niektóre z nich na moment włączają się w obręb świadomej myśli. „Świadomość to nic innego jak połączenie ogromnej ilości takich powiązanych ze sobą aktywnych obwodów. Umysł to samoorganizująca się republika scenariuszy, które powstają, rosną, ewoluują, znikają, a czasem utrzymują się nieco dłużej, przyczyniając się do powstania dodatkowej myśli albo aktywności cielesnej”²⁶.

Z powodu istnienia schematów w mózgu, umysł nie jest *tabula rasa* – czystą tablicą, która ma być zapisana przez doświadczenie. Jest raczej autonomicznym, podejmującym decyzje układem, który „najpierw bierze pod uwagę pewne rodzaje wyborów, pomijając pozostałe, a następnie wskutek wrodzonych skłonności przychyła się do pewnych opcji, odrzucając inne i skłania ciało do działania zgodnie z elastycznym harmonogramem, który automatycznie zmienia się stopniowo od niemowlęctwa do starości”²⁷. Zatem istniejące schematy mają wpływ na wybór podejmowanych działań, a nabyte wskutek nich doświadczenia na powrót oddziałują i formują umysł.

²³ Por. E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, dz. cyt., s. 101.

²⁴ E.O. Wilson, *Konsiliencja. Jedność wiedzy*, tłum. z ang. J. Mikos, Poznań 1998, s. 165.

²⁵ Por. tamże, s. 166.

²⁶ Tamże, s. 166-167.

²⁷ Tenże, *O naturze ludzkiej*, dz. cyt., s. 101.

Należy wobec powyższych rozważań rozpatrzyć w tym miejscu kolejną osobliwość człowieka – wolną wolę. Za Wilsonem, wolność będzie rozumiana nie jako możliwość podejmowania wolnych działań (również w formułowaniu myśli), niezależnie od woli innych, ale jako wolność od ograniczeń narzucanych przez fizykochemiczne stany naszego ciała i umysłu. Opierając się o opisywaną już neurobiologiczną koncepcję umysłu, „wolna wola (...) stanowi rezultat rywalizacji między scenariuszami tworzącymi świadomy umysł”²⁸. Rywalizację między scenariuszami zwyciężają te, które najlepiej wyzwalają energię organizmu, ułatwiają koncentrację umysłu czy popychają ku konkretnym rozwiązaniom. Działanie rywalizujących scenariuszy oparte jest na pobudzaniu obwodów emocjonalnych podczas swobodnego snucia marzeń, zatem zwycięskie scenariusze pobudzają te obwody najsilniej i najpełniej²⁹.

Można by powiedzieć, że decyzję o zwycięskim scenariuszu podejmuje własne „ja”. Jak wyżej wspomniano, „ja” jest bohaterem scenariuszy; jak określa je Wilson, jest ono aktorem w ciągle zmieniającym się dramacie. Jednakże „ja” nie ma pełnej władzy nad swoimi poczynaniami, nie decyduje, kierując się jedynie świadomym, czysto racjonalnym wyborem, gdyż znaczna część scenariusza reakcji (zachowania się) powstaje poza świadomym wyborem³⁰. Obliczenia potrzebne do podjęcia decyzji w znacznej mierze są dokonywane poza świadomością – „to sznurki poruszające kukiełką ego”, czyli nieświadome procesy biochemiczne determinujące działanie obwodów neuronowych. One utrwalają „wybrane” (niektóre) treści pamięci i usuwają inne, sprzyjają niektórym powiązaniom i analogiom oraz wzmacniają łańcuchy reakcji neurohormonalnych kierujących następnie przebiegiem reakcji emocjonalnych. Zatem, „zanim kurtyna pójdzie w górę i zacznie się przedstawienie, na scenie stoi już część dekoracji; powstała także znaczna część scenariusza”³¹.

Wszystkie te procesy nastawione są na osiągnięcie jak najkorzystniejszego biologicznie celu egoistycznego „ja”, dyktowanego przez egoistyczne geny. „Ja” wybiera te scenariusze, w których jego rola jako bohatera w dramacie wypadnie najkorzystniej. „Ja” nie zdaje sobie sprawy z owych nieświadomych obliczeń – procesów biochemicznych popychających ku pewnym rozwiązaniom; powody, dla których podejmujemy decyzje, są mgliste. Nawet jeżeli pełniej rozumiemy powody, to rzadko się zdarza, o ile w ogóle – pisze Wilson – że rozumiemy je do końca. Zatem, „świadomy umysł traktuje ten rodzaj własnej niewiedzy jako przejaw niejasnego charakteru sytuacji, w której musi dokonać wyraźnych rozstrzy-

²⁸ Tenże, *Konsiliencja*, dz. cyt., s. 180.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. tamże, s. 180-181; por. tenże, *O naturze ludzkiej*, dz. cyt., s. 111.

³¹ Tenże, *Konsiliencja*, dz. cyt., s. 181.

gnięć: stąd pojawia się wrażenie wolności wyboru³². Wolna wola jest iluzją stworzoną przez ukryte przygotowania do aktywności umysłu.

Psychologia poznawcza mówi o istnieniu schematów (planów) w mózgu człowieka. Są one odziedziczoną lub wyuczoną konfiguracją, która stanowi swego rodzaju wzór pożądanego celu w obliczu konkretnej rzeczywistości. Wejściowy przekaz komórek nerwowych porównywany jest ze schematami, co ma swoje konsekwencje w świadomym odbiorze rzeczywistości – rezultat wyraża się w tym, że świadoma część umysłu, nastrojona przez wpływające na nią plany, postrzega pewne elementy wyraźniej, innych wcale nie dostrzega, a do niektórych szczegółów może dopowiadać inne, tak że powstaje pełny wzór w umyśle, który w rzeczywistości może mieć niepełną postać. Dzięki schematom, postrzegane przedmioty jawią się nam jako całości i to określone, np. drzewo, ręka, trójkąt³³. Poza tym, to właśnie na bazie schematów istnieją scenariusze i odbywają się przedstawienia, w których uczestniczy „ja”.

E. Wilson spekuluje o funkcjonowaniu schematów na podstawie pętli sprzężenia zwrotnego, która kieruje działaniem organizmu. Bodźce odbierane przez komórki nerwowe organów zmysłowych przekazywane są do schematów w mózgu. Te porównują przekaz z docelowym obrazem i wysyłają go na powrót do organów zmysłowych. Seria przekazów ma trwać do momentu, kiedy schematy otrzymają informację o wykonaniu pożądanego działania. Co więcej, w umyśle ma znajdować się replika schematów, jak czytamy w *O naturze ludzkiej*, „zaprogramowanych, aby rywalizować z sobą o panowanie nad ośrodkami decyzji, z których każdy osobno traci lub zyskuje na sile, zależnie od stopnia pilności fizjologicznych potrzeb ciała, sygnalizowanych świadomemu mózgowi za pośrednictwem pnia mózgu i międzymózgowia”³⁴. Wola natomiast, to rezultat tej rywalizacji³⁵. Wynika z tego, że wolność woli ostatecznie zależna jest od intensywności fizjologicznych funkcji organizmu. Ona sama jest pochodną rywalizacji i działa w wyniku wzmacniania, bądź osłabiania schematów. Zgodnie z tym, wola nie tyle „wybiera”, co „koduje” wyniki rywalizacji schematów. Wszystko to trzeba odczytywać w kontekście wszechogarniających sprzężeń zwrotnych.

E. Wilson i Ch. Lumsden wyróżnili cztery wielkie etapy historii życia na Ziemi, z których ostatnim jest pojawienie się kultury. Kultura jest właściwa tylko *Homo sapiens* i stanowi nową siłę w ewolucji tego gatunku, ponieważ ma możliwość dokonywania zmian w materiale dziedzicznym. Postęp procesu ewolucji człowieka warunkowany jest dwoma zależnymi od siebie czynnikami, znajdującymi

³² Tamże, s. 181.

³³ Por. tenże, *O naturze ludzkiej*, dz. cyt., s. 109-110.

³⁴ Tamże, s. 111.

³⁵ Por. tamże.

cymi się w nieustannej interakcji i określany jest mianem genetyczno-kulturowej koewolucji. Jest to sekwencja ciągu zależności, którą można podzielić na trzy etapy³⁶.

Pierwszy etap prowadzi od zapisu w materiale genetycznym do ukształtowania umysłu. Geny wyznaczają reguły rozwoju umysłu jednostki – formują umysł, czyniąc go wrażliwym bądź nie na określone bodźce. One określają sposób przetwarzania informacji i warunkują łatwość ich zatrzymywania w pamięci i przywoływania, a także mają wpływ na rodzaj pojawiających się emocji. Reguły te nazywa Wilson epigenetycznymi. W konsekwencji preferowane są pewne umysłowe operacje, pamięć łatwiej przechowuje te, a nie inne informacje i konotacje między nimi; tu także ma swoje źródło wspomniane wyżej przygotowane uczenie się. Niniejsze prawidłowości rozwoju umysłowego mają swój wyraz w powszechnie obserwowanych cechach, klasyfikowanych jako wspólne dla całej ludzkości, a przez to składające się na naturę ludzką. Geny bowiem, określają reguły epigenetyczne, a te prowadzą zachowanie się ludzi w kierunku charakterystycznych ludzkich sposobów myślenia³⁷.

Drugim etapem koewolucji jest przejście od rozwoju umysłowego do wykształcenia konkretnego wzorca kulturowego. Socjobiologia uszczegóławia to zagadnienie, mówiąc o procesie, prowadzącym od podejmowania decyzji przez jednostki do uformowania kultury. Sama kultura i każda jej zmiana są wynikiem najczęściej dokonywanych wyborów pewnych zachowań w konkretnych sytuacjach przez wielu osobników ludzkich, którzy radzą sobie, jak mogą, z problemami społecznej egzystencji.

Owe wybory, choć czasem skrajnie różne, nie są dowolne w tym sensie, że ich specyfika jest właściwa dla gatunku ludzkiego, a w bardziej szczegółowej formie – dla konkretnej kultury. Wybory układają się w charakteryzującą daną kulturę wachlarz podstawowych i specyficznych jej cech, zwanych artefaktami. Począwszy od specyfiki wytworów materialnych, jak noże o określonym kształcie i funkcji, zalicza się do nich rodzaje zachowań społeczno-kulturowych, np. będące częścią zwyczajów (konkretny przykład: preferencja incestu bądź wybór osób niespokrewnionych na partnerów seksualnych), czy wytwory umysłu, nawet oderwane od rzeczywistości, przykładowo mity. Stosowanie określonych wyborów (artefaktów) i wszelka zmiana preferencji jest odzwierciedleniem reguł epigenetycznych, prowadzących rozwój umysłowy³⁸. Umysł, zanim zostanie podjęta decyzja, sięga do przechowywanych w pamięci długotrwałej przeszłych wyborów, których kierunek odgrywa istotną rolę przy aktualnie rozpatrywanym wy-

³⁶ Por. Ch.J. Lumsden, E.O. Wilson, dz. cyt., s. 7, 117-118, 153-154.

³⁷ Por. tamże, s. 82-83; por. także B. Szacka, art. cyt., s. 16.

³⁸ Por. Ch.J. Lumsden, E.O. Wilson, dz. cyt., s. 120-121; por. także E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, dz. cyt., s. 113.

borze. Najmniej pociągające rozwiązania stanowią największe przeciwieństwo tendencji zapisanych w regułach epigenetycznych, co nie oznacza, że i te opcje nie stają się w pewnych momentach podniecającymi. Myśl dryfuje między możliwościami, zazwyczaj natychmiastowo odrzucając niekoherentne z regułami epigenetycznymi. Zanim zostanie podjęta decyzja, umysł poszukuje również nowych rozwiązań, co może stać się źródłem dodatkowych artefaktów. Z ogromnej ilości takich decyzji, dotyczących wielu sposobów myślenia i rodzajów behawioru, na przestrzeni czasu, wyrasta kultura i dokonuje się zmiana jej formy. Dryf kulturowy jest wynikiem, a zarazem składową nieustannych zmian w indywidualnym podejmowaniu decyzji³⁹.

Z powyższych rozważań jasno wynika związek wyrazu kulturowego z materiałem genetycznym, który polega na istnieniu reguł epigenetycznych prowadzących rozwój umysłowy. Jednak Wilson nie proklamuje pełnego determinizmu genetycznego, gdyż – porządkując relację między genami a kulturą – pisze, że nawet w przypadku sztywnej genetycznej kontroli możliwa jest różnorodność kulturowa, ponieważ materiał dziedziczny nie determinuje poszczególnych społecznych decyzji, ale statystyczny wzorec reakcji wśród społeczeństw. Dzięki temu, jakaś rola zostaje nadana wolnej woli, na której zdaje się spoczywać pewna odpowiedzialność za wybory formujące kulturę⁴⁰. Co więcej, sama kultura jest ewenementem w historii ewolucji gatunków, gdyż zaczęła żyć niejako własnym życiem tak, że możemy mówić o ewolucji kultury. Kultura jest nową siłą w ewolucji biologicznej, która ma możliwość dokonywania zmian w materiale genetycznym. Siła kultury wyraża się w prawidłowości: im bardziej pewien (wynaleziony w ramach kultury) rodzaj zachowania się przyczynia się do korzyści biologicznych i sukcesu przy doborze naturalnym, leżące u jego podstaw reguły epigenetyczne i warunkujące go geny rozprzestrzeniają się w populacji. Tym samym postępuje ewolucja genetyczna i predysponuje kolejne pokolenia do wykształcenia owych korzystnych form zachowania się i myślenia⁴¹. Owo sprzężenie zwrotne – wpływ kultury na geny, stanowi trzeci i ostatni etap procesu koewolucji genetyczno-kulturowej.

Proces koewolucji zdecydowanie rozwinął możliwości ludzkiego umysłu. Sam fakt dziedziczności, przejawiający się również w istnieniu wspólnych, charakterystycznych gatunkowi ludzkiemu rysów społecznych, nie umniejsza wyjątkowości człowieka. Gdyby umysł uwolnił się od wpływu dziedziczności, był *tabula rasa* i podlegał tylko ewolucji kulturowej, znacznie ograniczyłby możliwość swego przetrwania, gdyż nie posiadałby zapisanego w sobie celu – przetrwania, wykształconego przez biologiczny dobór naturalny i umieszczonego w genach. Tym

³⁹ Por. Ch.J. Lumsden, E.O. Wilson, dz. cyt., s. 127-130.

⁴⁰ Por. tamże, s. 120, 137-138.

⁴¹ Por. tamże, s. 153-154.

samym nie byłoby mowy o wspólnej naturze ludzkiej⁴². *Homo sapiens* wyewoluował dzięki wzajemnemu oddziaływaniu genów i kultury, nie zaś samej kultury. Wilson pisze, że geny „utrzymywały myśl i kulturę w średnim stopniu zależności, a to (...) może zawierać tajemnicę przyspieszonej ewolucji ludzkiego mózgu”⁴³, co jest fizjologiczną podstawą umysłu, kultury, wolnej woli i natury ludzkiej.

3. KONSEKWENCJE POZNAWCZE ANALIZY SOCJOBIOLOGICZNEJ

Współpraca Wilsona i Lumsdena doprowadziła ich do wniosku, że osobliwości antropologiczne stanowią o naturze człowieka, co sprawia, że należy je rozpatrywać nie tyle jako wynik ewolucji biologicznej, co raczej jako istotny czynnik w procesie powstawania *Homo sapiens*. Teza o koewolucji genetyczno-kulturowej prowadzi do wizji nowej antropologii (nowej humanistyki), tj. syntezy dotychczas niepowiązanych nauk: fizjologii mózgu, informatyki, psychologii, językoznawstwa, antropologii, etologii, genetyki, neurofizjologii, socjobiologii i filozofii, których wspólnym przedmiotem zainteresowania jest umysł. Dopiero na bazie takiej współpracy interdyscyplinarnej możliwe jest pełne poznanie natury ludzkiej⁴⁴.

Najbardziej śmiało i bodaj najistotniejsze założenie nowej antropologii odnosi się do chęci prowadzenia społeczeństw według ich natury, tj. do inżynierii społecznej, badającej reguły epigenetyczne, czyli biologiczne aspekty natury ludzkiej, z których powstało współczesne życie społeczne. Ponieważ „wiedza [naukowa] jest największą wyzwoliciełką”⁴⁵, to dzięki niej będziemy mogli odróżniać bezpieczne skłonności w ludzkim zachowaniu, które powinniśmy wzmacniać, od tych, które należy stępiać. To pomoże nam nie być zniewolonymi przez reguły epigenetyczne i oprzeć się wewnętrznym uczuciom moralnym. Chodzi tu o przyjęcie się głęboko zakorzenionym w ludziach regułom moralnym i określenie fundamentalnych norm moralnych, absolutnych wartości – właściwych dla wszystkich pokoleń, które pokonają bariery w rozwoju. Te należy wybrać, a ich wybór doprowadzi do upragnionej zgody naszych serc i umysłów, ponieważ będzie to wybór zawężony do jasnych, obiektywnych wartości, potwierdzonych naukowo jako te, które są zgodne z naturą ludzką⁴⁶. Efektem takiej nowej nauki będzie „ulepszona forma społecznej manipulacji, dotyczącej najgłębszych pokładów ludzkich motywacji i sądów moralnych”⁴⁷.

⁴² Por. tamże, s. 57, 72, 83-84; por. także E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, dz. cyt., s. 83, 101.

⁴³ Ch.J. Lumsden, E.O. Wilson, dz. cyt., s. 72.

⁴⁴ Por. tamże, s. 47, 65.

⁴⁵ E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, dz. cyt., s. 132.

⁴⁶ Por. tamże, s. 97-98, 132-133, 247; por. także Ch.J. Lumsden, E.O. Wilson, dz. cyt., s. 181-184.

⁴⁷ Z. Łepko, *Nowa antropologia Edwarda O. Wilsona*, art. cyt., s. 255.

Bezpośrednią i urzeczywistnioną już konsekwencją analizy socjobiologicznej jest psychologia ewolucyjna. David Buss, czołowy jej zwolennik, próbuje wiązać teorie ewolucji z motywami ludzkich zachowań. Na zachowanie mają wpływ stany psychiczne (miłość, nienawiść), które psychologia już dawno uznała za swoją domenę. Jednakże, najistotniejszą jednostką natury ludzkiej, która decyduje o jego zachowaniu, jest umysł, toteż psychologia ewolucyjna, na wzór biologii ewolucyjnej, chce dokonać jego ewolucyjnej analizy jako „narządu” psychicznego. Dokładniej, pyta o sposób, w jaki został ukształtowany ludzki umysł w procesie ewolucji i czy jest przygotowany do przetwarzania jakichś konkretnych informacji. Otóż, umysł składa się z mechanizmów psychicznych, wykształconych podczas ewolucji *Homo sapiens* jako forma adaptacji nakierowana na rozwiązanie konkretnych problemów. Mechanizmy reagują na określone bodźce i przetwarzają informacje zgodnie z procedurami decyzyjnymi o formie: „Jeżeli..., to...”. Elastyczność zachowania się człowieka, a tym samym wykształcenie zachowań społecznych, jest skutkiem wyspecjalizowania i złożoności mechanizmów psychicznych, a wykształcenie zachowań społecznych jest formą adaptacji⁴⁸.

Psychologia ewolucyjna dopatruje się przyczyny pojawienia się gatunku ludzkiego w przyspieszonej ewolucji umysłowej, a powodów zachowania się człowieka – w umyśle, który jest zdeterminowany zarówno genami, jak i środowiskiem⁴⁹.

Socjobiologiczna analiza natury człowieka wymaga weryfikacji na polu nauk filozoficznych, szczególnie dlatego, że socjobiologia chce podejmować zagadnienia filozofii i czynić je jasnymi; to, co niepojęte, chce uczynić pojętym przez wiedzę materialną.

Od wieków filozofia jest miłośniczką mądrości całościowej; nie jest utożsamiona z pytaniami naturalisty, antropologa, socjologa, czy nawet etyka badającego podmiot działający w sferze wolności. Problem człowieka rozłożony jest jedynie według konceptualnego podziału w filozofii: na byt (to, co konieczne, nieskończone i niezmiennie) i świat zjawiskowy (to, co przygodne, skończone i dynamiczne). Jest to filozoficzny rozdział człowieka na empiryczne pytania dotyczące genetycznej i funkcjonalnej determinacji człowieka, dokonującej się w sferze zjawiskowej oraz na pytania charakteru metafizycznego lub teologicznego o problem człowieczeństwa – o to, czym jest człowiek. Socjobiologia ogranicza się tylko do pierwszego pytania. Problemu nie stanowi poszukiwanie przez nią materialnych podstaw funkcjonowania człowieka – taka jest przecież jej specyfika.

⁴⁸ Por. D. Buss, *Psychologia ewolucyjna*, tłum. z ang. M. Orski, Gdańsk 2001, s. 17, 55, 70-78; por. także R. Wright, *Moralne zwierzę. Dlaczego jesteśmy tacy, a nie inni: Psychologia ewolucyjna a życie codzienne*, tłum. z ang. H. Jankowska, Warszawa 2004, s. 319; J. Jastrzębski, *Miejsce myśli ewolucyjnej w psychologii*, <<http://www.psychologia.net.pl/artykul.php?level=263>>, (data dostępu: 05.07.2010).

⁴⁹ Por. R. Wright, dz. cyt., s. 319-390; por. M. Szymczak, *Kulturotwórcza przyszłość człowieka w świetle psychologii ewolucyjnej*, *Seminare. Poszukiwania naukowo-pastoralne* 25(2008), s. 228.

Jest nim raczej to, że próbuje do końca zrozumieć człowieka bez uwzględnienia jego prawdziwej duchowej specyfiki, której tyczy się drugie pytanie. Odpowiedź na nie wymaga uprzedniego poznania bytu, który jest tylko realnością bezwarunkową, nieprzychylną i konieczną – Absolutu.

Założona idea Absolutu to idea Dobra, Prawdy i Piękna. Wynika z tego, że człowieka trzeba zrozumieć w byciu podmiotem działania moralnego, poznawczego i estetycznego. Człowiek należy do porządku zjawiskowego, w którym dokonuje się jego genetyczne i funkcjonalne zdeterminowanie, natomiast człowieczeństwo, które należy do porządku idealnego, udziela realności człowiekowi. Filozofia, jako mądrość człowieka, nie może oddzielić bytu od sfery zjawiskowej⁵⁰. „Tylko odnosząc świat empiryczny, zarówno w jego porządku przyrodniczym, jak i politycznym, do świata idealnego może człowiek być mędrcem rozumiejącym zjawiska, zdolnym do demaskowania prawd pozornych i potrafiącym zaprojektować własne życie oraz życie publiczne”⁵¹. Socjobiologia, która opiera się tylko na doświadczeniu empirycznym, nie może sama stawiać projektów społeczeństw, co przecież zawiera w swych aspiracjach.

Główne zapytanie o człowieczeństwo w ramach socjobiologii oraz w innych naukach przyrodniczych, jak i humanistycznych, dotyczyło konstytuującego je czynnika. Możliwości dostrzegano dwie: natura lub kultura. Wilson uważa naturę (biologię) człowieka za ostateczny determinant ludzkiej aktywności – również kulturowej. O kulturze twierdzi, że daje się ona wyjaśnić w kategoriach biologicznych. To, co swoiste dla człowieka – życie społeczne i duchowe – jest przejawem aktywności genów właściwych gatunkowi ludzkiemu. Taki pogląd nazywa się redukcjonizmem⁵², gdyż redukuje człowieczeństwo do gatunkowości⁵³. Natomiast właściwa rola socjobiologii, to raczej współuczestnictwo w wyjaśnianiu człowieka, ponieważ z perspektywy nauk przyrodniczych człowiek był, jest i będzie zwierzęciem, a to, co pozwala „przeciwstawić człowieka w ogóle jako nową istotę zwierzęciu, nie tkwi w zwierzęcości”⁵⁴. Konieczne jest więc nie tylko sięgnięcie do nauk humanistycznych i społecznych, ale również do filozofii, która bada człowieka zakorzenionego w transcendencji⁵⁵.

⁵⁰ Por. B. Tuchańska, *Wprowadzenie*, w: *Między sensem a genami*, red. B. Tuchańska, Warszawa 1992, s. 6-7.

⁵¹ Tamże, s. 7.

⁵² Por. E. Mickiewicz-Olczyk, *Socjobiologia a nauki społeczne. Wybrane zagadnienia*, w: *Między sensem a genami*, red. B. Tuchańska, Warszawa 1992, s. 144; por. także S.J. Gould, *Socjobiologia a natura ludzka*, tłum. z ang. J. Szacki, w: *Człowiek, zwierzę społeczne*, red. B. Szacka, J. Szacki, Warszawa 1991, s. 454.

⁵³ Por. B. Tuchańska, art. cyt., s. 9-10.

⁵⁴ M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej*, Warszawa 1987, s. 34; cyt. za B. Tuchańska, art. cyt., s. 10.

⁵⁵ Por. B. Tuchańska, art. cyt., s. 9-10.

ZAKOŃCZENIE

Socjobiologiczne ujęcie osobliwości antropologicznych z jednej strony stanowi efekt przyrodoznawczych badań zróżnicowanych sposobów społecznego zachowania się istot żywych, z drugiej zaś, konfrontuje samą socjobiologię i jej program badawczy z humanistycznym badaniem i ujęciem tych osobliwości. Nie ujmując znaczenia socjobiologicznemu dorobkowi, trzeba dostrzec potrzebę pełniejszego niż dotąd otwarcia się socjobiologii na humanistyczne tradycje poznawcze, co wyrazić się powinno w rzeczywistej próbie jednoczenia nauk, nie deprecjonującej odmienności metod, adekwatnych przecież do wskazanego w tytule niniejszego opracowania przedmiotu badań, do którego odnosi się także socjobiologia. Dopiero wtedy można by z pewnością dostrzec niewystarczalność socjobiologii dla pełnej odpowiedzi na pytania o istotę i naturę człowieka. Wiele bowiem wskazuje na to, że ograniczenia metodologiczne socjobiologii ograniczają także te odpowiedzi.

Mimo zachodzących w ostatnich dziesięcioleciach przeobrażeń programu badawczego socjobiologii, nadal aktualność zachowują uwagi jej analityków, według których program ten umożliwi adekwatne orzekanie o homogenicznych zjawiskach behawioralnych, pozostaje zaś bezradny wobec heterogenicznych zjawisk behawioralnych. Oznacza to, że próby socjobiologicznego orzekania o heterogenicznych zjawiskach behawioralnych muszą budzić co najmniej wątpliwości. Próby ich niewątpliwego forsowania mogą zaś na nowo zaognić w znacznej mierze zażegnany już spór o socjobiologię⁵⁶.

SOCIOBIOLOGICAL PERSPECTIVE OF ANTHROPOLOGICAL CURIOSITIES

Summary

Sociobiology, which is systematic study of the biological basis of all forms of social behaviour (including sexual and prenatal behaviour) in organisms, examines the most complex forms of social behaviour and the organization of entire societies in order to discover genetic dependence. It all is fundamentally inspired by Darwinian theory of evolution by natural selection and employs methods typical of natural sciences. Sociobiology is now becoming interested in human being. Fully presented formulation of sociobiology of man took place in Edward O. Wilson's books: *On human nature*, *Genes, mind and culture* and *Promethean Fire*, two of which arises from the cooperation with Charles J. Lumsden. The peculiarity of sociobiology depends on considering anthropological curiosities (mind, free will, culture) as fundamental in the biological process of shaping human being and regarding human behaviour as the idiosyncratic evolutionary adaptation of one among many primate

⁵⁶ Por. Z. Łepko, *Spór o socjobiologię klasyczną*, art. cyt., s. 229-230.

species. As a result, there is a talk about gene-culture coevolution, secret of accelerated evolution of human brain.

The further studies leads to the vision of new human science- the consilience of disciplines that were previously unconnected but their common ground is the mind. That is a new anthropology that wants to discover predispositions on which ethical precepts are based and in that way create a sophisticated form of social engineering.

Facing these reflections based on scientific materialism there is a necessity to confront such pressing issues on the field of philosophy, which takes into account spiritual dimension (and free will) of human being as undoubted virtue given by God (Absolute).

Keywords: sociobiology, human being, gene-culture coevolution, anthropological curiosities

Nota o Autorze: Agnieszka Sasim –magister ochrony środowiska Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, doktorantka na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW, prowadzi badania w zakresie historii i filozofii nauk behawioralnych, biologicznych uwarunkowań ludzkiego poznania, antropologii środowiskowej.

Słowa kluczowe: socjobiologia, człowiek, koewolucja genetyczno-kulturowa, osobliwości antropologiczne

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

SEMINARE
t. 30 * 2011* s. 97–104

ADAM ZADROGA
KUL, Lublin

ROZWÓJ JAKO POWOŁANIE CZŁOWIEKA

We współczesnym świecie obserwuje się dość wyraźne tendencje kładące duży nacisk na potrzebę ciągłego i szeroko pojętego rozwoju człowieka. Dzieje się tak w wymiarze niemal całego życia społecznego, ale chyba przede wszystkim w dziedzinie życia zawodowego. Dzisiejszy świat oczekuje bowiem nie tylko, by ludzie byli dobrymi specjalistami w danej dziedzinie, ale liczy także na ich potencjał osobowościowy: ich inteligencję, kreatywność, umiejętności interpersonalne, odpowiedzialność, zdolność radzenia sobie ze stresem i emocjami itd. Stąd obecnie, w ramach kultury organizacyjnej firm, a także indywidualnych ścieżek rozwoju zawodowego, istnieje duże zapotrzebowanie na różne formy dokształcania i samodoskonalenia. Wszystko to należy odczytywać w duchu współczesnego wezwania do stałej i całościowej formacji człowieka.

W tym kontekście wydaje się, iż również dla Kościoła są to wyraźne „znaki czasu”¹, wskazujące na szersze zjawisko poszukiwań duchowych i moralnych przez współczesnego człowieka. „Kościół pouczony przez swego Pana bada znaki czasu, interpretuje je i ofiaruje światu «to, co jemu jednemu jest właściwe, a mianowicie: uniwersalne spojrzenie na człowieka i na całą ludzkość»”². Trzeba jednak w tym kontekście postawić pytanie o to, co konkretnie na temat człowieka i jego rozwoju mówi aktualne nauczanie Kościoła? Jaki wkład może ono wnieść w formacyjne poszukiwania współczesnego człowieka?

¹ O „znakach czasu” por. J. Gocko, *Znaki czasu*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Wyd. Polwen, Radom 2005, s. 600-602.

² Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”* (29 czerwca 2009), nr 18 [dalej: CiV].

Poszukując odpowiedzi w tym zakresie, warto m.in. sięgnąć do najnowszej encykliki papieża Benedykta XVI *Caritas in veritate*, w której – pośród bogactwa myśli oscylujących wokół kwestii integralnego rozwoju ludzkiego w miłości i prawdzie – Ojciec święty stawia niezwykle ważną i cenną tezę, stwierdzając, iż „postęp u swoich początków i w swojej istocie jest *powołaniem*”³. W duchu inspiracji tą właśnie papieską wypowiedzią, zasadniczym celem podjętego w niniejszym artykule dyskursu teologicznego jest szersze rozwinięcie i pogłębienie tej prawdy poprzez: (1) określenie, czym jest powołanie chrześcijańskie, (2) ukazanie źródeł powołania człowieka do rozwoju oraz (3) wskazanie najistotniejszych aspektów chrześcijańskiego rozumienia ludzkiego rozwoju.

1. ISTOTA POWOŁANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Powołanie chrześcijańskie w swej istocie jest przede wszystkim wezwaniem do wiary w to, że Bóg ma względem człowieka określony zamiar. Kryje się za tym określony projekt życia, wobec którego każdy musi zająć jednoznaczne stanowisko⁴. Jest to zaproszenie do tego, by żyjąc dla Boga w Chrystusie Jezusie, postępować według Ducha i przynosić w życiu Jego owoce⁵. Ze strony Boga wezwanie to pozostaje zawsze jednak jedynie pewną propozycją, na którą każdy wezwany musi dać w pełni wolną i świadomą odpowiedź. Jeśli człowiek odpowiada na to zaproszenie pozytywnie i wchodzi w zbawczy dialog z Trójjedynym, to dzięki łasce Bożej ma już tu na ziemi udział w życiu samego Boga i równocześnie otwiera się na życie wieczne, na komunie wizji uszczęśliwiającej⁶.

Powołanie chrześcijańskie, które ma charakter trynitarny⁷, należy odczytywać w perspektywie daru Nowego Przymierza. To bowiem w nim objawia się zbawcza inicjatywa Boga ukazana w Jezusie Chrystusie. Tu też staje się możliwy dialog między miłością Boga, który wzywa, a wolnością człowieka, który z miłości Mu odpowiada⁸. Trzeba też stwierdzić, że tak naprawdę tylko dzięki zakorzenieniu w Chrystusie, stanowiącym dla chrześcijanina źródło mocy, możliwe jest udzielenie pozytywnej odpowiedzi⁹. Z kolei, dzięki łasce Ducha Świętego realizuje się naśladowanie Chrystusa¹⁰.

³ Tamże, nr 16.

⁴ Por. Jan Paweł II, *List do Młodych „Parati semper”* (31 marca 1985), nr 9 [dalej: LM].

⁵ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”* (6 sierpnia 1993), nr 21.

⁶ Por. tamże, nr 73 i 86.

⁷ Por. Jan Paweł II, *List do Rodzin „Gratissimam sanae”* (2 lutego 1994), nr 16.

⁸ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”* (25 marca 1992), nr 36 [dalej: PDV].

⁹ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7 grudnia 1965), nr 22 [dalej: KDK].

¹⁰ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Vita consecrata”* (25 marca 1996), nr 86.

Kościół jako wspólnota wierzących ustanowiona przez Boga stanowi środowisko udzielania i rozwoju chrześcijańskiego powołania. W Kościele, w którym człowiek słucha słowa Bożego, korzysta z sakramentów świętych i dostrzega świadectwo miłości, przygotowuje on swój umysł i wolę do przyjęcia i realizacji Bożego zamysłu¹¹. Podjęcie powołania prowadzi do odkrycia własnej tożsamości w łonie wspólnoty Kościoła i wypełniania właściwego sobie posłannictwa¹². Zasadniczo w Kościele wyróżnia się trzy rodzaje powołania. Jest to powołanie do życia w małżeństwie lub samotności, powołanie do kapłaństwa służebnego oraz powołanie do życia konsekrowanego¹³. Te trzy formy życia wpisane są w powszechne wezwanie każdego chrześcijanina do świętości, co wynika z mocy chrztu¹⁴. Podobnie, podstawowym i wrodzonym powołaniem każdej istoty ludzkiej jest miłość¹⁵.

2. „POSTĘP U SWOICH POCZĄTKÓW” – GENEZA POWOŁANIA CZŁOWIEKA DO ROZWOJU

W świetle biblijnej prawdy o stworzeniu człowieka na „obraz Boży” (por. Rdz 1,26) można wyliczyć przynajmniej sześć charakterystycznych cech, które wyróżniają go spośród innych stworzeń i sprawiają, że będąc podmiotem działania moralnego, osoba ludzka pozostaje bytem dynamicznym – ukierunkowanym na to, by coraz bardziej upodobniać swój ludzki obraz do boskiego Pierwowzoru. Te komponenty „obrazu Boga” w człowieku i wynikające z nich implikacje rozwojowe to: wolność wyboru i odpowiedzialność (zadanie wybierania dobra); rozum (zadanie rozpoznawania dobra); zadanie kreatywnego kształtowania świata i siebie samego; zdolność do naśladowania Boga; zadanie bycia osobą – w relacji miłości do Boga i ludzi; zadanie odkrywania świętości ludzkiego życia¹⁶.

Warto tu nieco szerzej wyjaśnić zwłaszcza ów trzeci komponent, który dotyczy człowieka jako najdoskonalszego dzieła Boga powołanego do tego, by panować nad wszystkimi stworzeniami (por. Rdz 1,27-29). W Rdz 2 zadanie to jest dookreślone – człowiek otrzymuje polecenie, aby „uprawiał” i „doglądał” (w. 15)

¹¹ Por. PDV 35.

¹² Por. tamże, nr 59.

¹³ Por. LM 9.

¹⁴ Por. PDV 20.

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Familiaris consortio”* (22 listopada 1981), nr 11.

¹⁶ Por. H. Witczyk, „Obraz Boży” w człowieku – źródło i cel działania moralnego, w: *Antropologia teologicznomoralna. Koncepcje – kontrowersje – inspiracje. [Materiały z sympozjum – Kamień Śląski, 10-12 czerwca 2007 r.]*, red. I. Mroczkowski, J.A. Sobkowiak, Stowarzyszenie Teologów Moralistów, Wyd. UKSW, Warszawa 2008, s. 19-26; Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, Instytut Teologii Biblijnej VERBUM, Kielce 2009, nr 11.

Bożego ogrodu (świata). Ks. Witczyk podkreśla, że „w istocie swej jest to zadanie kreatywnego kształtowania świata, stworzonego «na początku» przez Boga. Człowiek winien zaakceptować nałożoną na niego przez Stworzyciela odpowiedzialność za zgodny z Bożą Myślą (Mądrością) rozwój świata. Stworzenia nie są powołane jako istoty statyczne, ale jako natchnione Bożym słowem i zdolne do rozwoju. Zadanie to dotyczy przede wszystkim samego człowieka jako istoty umiejscowionej na styku między światem natury a Bożym światem ducha, jako istoty zdolnej do tworzenia kultury. Człowiek winien – jak Bóg – widzieć w stworzeniach i w sobie samym «dobro i piękno» (hebr. *tob*), i nie tylko pozwalać im istnieć, ale rozwijać i pomnażać”¹⁷.

Tę wzniosłą prawdę o ludzkiej egzystencji, ukazującą, że to Trójjedyny Bóg jest pierwotnym i decydującym źródłem rozumienia natury i powołania człowieka¹⁸, trzeba jednak uzupełnić o tajemnicę ludzkiej nieprawości, która popchnęła pierwszych rodziców ku pierwotnemu nieposłuszeństwu. „Znać dobro i zło jak Bóg” (Rdz 3, 5) – w tym streszcza się grzeszna skłonność każdego człowieka¹⁹. Papież Benedykt XVI podkreśla, że „najgłębszą treścią grzechu jest to, że człowiek chce zaprzeczyć faktowi bycia stworzonym, gdyż nie chce przyjąć miary i granicy, które są w nim zawarte. Człowiek nie chce być stworzeniem, nie chce być zależny, nie chce mieć miary”²⁰.

Ks. Szymik przypomina jednak w tym kontekście, że prawda o grzechu pierwotnym nie jest kresem prawdy o człowieku, gdyż tak naprawdę najważniejszym jej zadaniem jest wskazanie na Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela rodzaju ludzkiego²¹. Jak bowiem wyjaśnia *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* Soboru Watykańskiego II: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie. Nic więc dziwnego, że w Nim wyżej wspomniane prawdy znajdują swoje źródło i dosięgają szczytu”²².

¹⁷ H. Witczyk, art. cyt., s. 23.

¹⁸ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 2006³, s. 195.

¹⁹ Por. J. Szymik, *Visio Dei, vita hominis. Antropologiczny wymiar teologii współczesnej*, w: *Antropologia teologicznomoralna*, dz. cyt., s. 118.

²⁰ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006, s. 73.

²¹ Por. J. Szymik, art. cyt., s. 120.

²² KDK 22.

Najwyższe powołanie, które Chrystus ukazuje człowiekowi, zawiera się w powszechnym wezwaniu do świętości²³. W wymiarze moralnym jest to powinność dążenia do wysokiej miary zwyczajnego życia chrześcijańskiego²⁴ i opiera się na świętości Boga, który tylko sam jeden jest święty. Jest więc ona Bożym darem. Powinni do niej dążyć wszyscy chrześcijanie, ponieważ od momentu chrztu noszą w sobie jej zarodek. Jan Paweł II często wskazywał na „Kazanie na górze” (Mt 5-7) jako na swoisty kodeks chrześcijańskiej świętości, przypominając przez to, że realizuje się ona dzięki życiu w duchu ewangelicznych błogosławieństw. Także na kanwie obrazu winnego krzewu i latorośli (por. J 15,1-11) Papież-Polak ukazał wezwanie do stałego wzrastania, dojrzewania i przynoszenia coraz obfitszego owocu jako jeden z podstawowych aspektów chrześcijańskiego życia i misji²⁵.

3. „POSTĘP W SWEJ ISTOCIE” – CHRZEŚCIJAŃSKIE ROZUMIENIE ROZWOJU CZŁOWIEKA

Autentyczny postęp osoby ludzkiej w kierunku tego, by „bardziej być” musi posiadać zamię integralności. Rozwój człowieka powinien być integralny, gdyż winien prowadzić do wzrostu każdego człowieka i całego człowieka²⁶. Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* przypomina myśl Pawła VI, że „autentyczny rozwój człowieka dotyczy całości jego osoby we wszystkich jej wymiarach”²⁷. Czyni to dlatego, by w sposób szczególny podkreślić znaczenie wymiaru duchowego. Przestrzega, że „bez perspektywy życia wiecznego, postęp ludzki na tym świecie pozbawiony jest oddechu. Zamknięty w ramach historii, wystawiony jest na ryzyko, że będzie sprowadzony jedynie do tego, by coraz więcej mieć. W ten sposób ludzkość traci odwagę, by być gotową na przyjęcie wyższych dóbr (...). Człowiek nie rozwija się dzięki własnym siłom, ani rozwoju nie można mu po prostu przekazać z zewnątrz”²⁸. Tylko Bóg może być poręczycielem prawdziwego rozwoju człowieka, gdyż jako Stwórca, uczyniwszy go na swój obraz i podobieństwo, zaszczerpił w nim konstytutywne pragnienie, by „bardziej być”²⁹.

Ojciec święty pokazuje ponadto, dlaczego błędne jest – z punktu widzenia niezbędnych uwarunkowań rozwoju człowieka – eliminowanie perspektywy nad-

²³ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”* (30 grudnia 1988), nr 16-17 [dalej: ChL].

²⁴ Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”* (6 stycznia 2001), nr 31.

²⁵ Por. ChL 57.

²⁶ Por. Paweł VI, *Encyklika „Populorum progressio”* (26 marca 1967), nr 14 [dalej: PP]; CiV 18.

²⁷ CiV 11; por. PP 14.

²⁸ CiV 11.

²⁹ Por. tamże, nr 29.

przyrodzonej. Przypomina, że „«mesjanizmy pełne obietnic, ale fabrykujące iluzje» budują zawsze swoje propozycje na negacji transcendentального wymiaru rozwoju, mając pewność, że mają go w całości do swej dyspozycji. Ta fałszywa pewność zamienia się w słabość, ponieważ pociąga za sobą podporządkowanie sobie człowieka sprowadzonego do środka prowadzącego do rozwoju, natomiast pokora przyjmującego powołanie przybiera postać prawdziwej autonomii, ponieważ czyni osobę wolną»³⁰.

Wizja rozwoju ludzkiego jako powołania domaga się ponadto nie tylko odniesienia do Boga, ale i prawidłowego Jego obrazu, gdyż tylko wówczas możliwe staje się również odkrycie, kim jest drugi człowiek, a przez to, jakie konsekwencje moralne pociąga za sobą owa prawda o bliźnim³¹. Warto w tym kontekście przywołać wyniki badań naukowych o. Andrzeja Derdziuka, który w książce pt. *Teologia moralna w służbie wiary Kościoła*³², rozważając nie tylko samą rzeczywistość Trzech Osób Boskich działających wspólnie (Trójca immanentna), ale i formy działania poszczególnych Osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego (Trójca ekonomiczna), wskazuje na ów trynitarny wzorzec komunii jako najwznioślejszy model do naśladowania dla każdego człowieka jako istoty społecznej oraz takich ludzkich wspólnot, jak: Kościół, rodzina czy też całe społeczeństwo. Dzięki temu, owa nieprzenikniona tajemnica wiary staje się istotnym źródłem wyprowadzania chrześcijańskich norm moralnych. Derdziuk wyjaśnia, że prawdy wynikające ze stwórczego działania Boga-Ojca rzucają światło na tajemnicę człowieka i pokazują zarówno wzniosłość jego powołania do odwzorowywania Bożego obrazu, jak i przyczynę grzesznych skłonności do odrzucania miłości Stwórcy, co staje się istotną przeszkodą w dążeniu do pełni rozwoju. Dlatego człowiek potrzebuje Chrystusa, dzięki któremu jego moralne działanie nabiera nie tylko specyficznego kształtu co do formy wezwania, ale staje się w praktyce w ogóle możliwe do zrealizowania, jako owoc Jego uzdalniającej łaski, którą chrześcijanin otrzymuje w Duchu Świętym³³. Trzeba tu przy okazji wyraźnie podkreślić, że jednym z najważniejszych wymiarów odpowiedzialności człowieka za rozwój samego siebie jest formacja moralna, choć niestety w dzisiejszym świecie ten akurat aspekt ludzkiego rozwoju jest lekceważony czy wręcz zupełnie pomijany³⁴.

Benedykt XVI podkreśla, że realizacja powołania do rozwoju staje się w pełni możliwa jedynie wówczas, gdy człowiekowi zagwarantuje się poczucie wolności i odpowiedzialności: „powołanie to wezwanie domagające się wolnej i od-

³⁰ Tamże, nr 17; por. PP 11.

³¹ Por. CiV 11.

³² Wyd. KUL, Lublin 2010.

³³ Por. tamże, s. 15-20.

³⁴ Por. J. Nagórny, *Wprowadzenie*, w: *Formacja moralna. Formacja sumienia*, red. J. Nagórny, T. Zadykiewicz, Wyd. KUL, Lublin 2006, s. 9.

powiedzialnej odpowiedzi. Integralny rozwój ludzki zakłada *odpowiedzialną wolność* osoby i ludów: żadna struktura nie może zagwarantować takiego rozwoju niezależnie od odpowiedzialności ludzkiej i ponad nią³⁵. Ostatecznie, to każdy człowiek jest zasadniczym sprawcą swojego sukcesu lub porażki³⁶. Nie można przypisywać różnego rodzaju strukturom czy zewnętrznym uwarunkowaniom kluczowej roli w procesie ludzkiego postępu. Należy bowiem pamiętać, że są one tylko narzędziami ludzkiej wolności i że jedynie wolny rozwój może być integralnie ludzki³⁷.

Dynamika tak pojmowanego rozwoju człowieka domaga się, by szanowano jego prawdę. W czym jednak wyraża się ta prawda? Ojciec święty, odpowiadając na to pytanie, przywołuje centralne przesłanie *Populorum progressio* Pawła VI i stwierdza, że „prawda rozwoju tkwi w jego integralności: jeśli nie ogarnia całego człowieka i każdego człowieka, rozwój nie jest prawdziwym rozwojem”³⁸. Papież przypomina, że chrześcijańskie powołanie do rozwoju musi obejmować w związku z tym zarówno wymiar przyrodzony, jak i nadprzyrodzony. Człowiek osiąga dzięki temu pełnię życia, a to stanowi przecież najwyższy cel osobistego rozwoju.

Rozważając rozwój w kategoriach powołania, trzeba ostatecznie wskazać na znaczącą rolę miłości w jego pojmowaniu. Papież Paweł VI właśnie w miłości chrześcijańskiej upatrywał zasadniczą siłę rozwoju³⁹. Teza ta znajduje swoje potwierdzenie zwłaszcza w świetle problemów, jakie występują w kwestii rozwoju w wymiarze społecznym. Bez autentycznego braterstwa między ludźmi i między narodami, które opierałoby się na fundamencie miłości, społeczeństwo zawsze będzie doświadczać jakichś barier na ścieżce rozwoju. Prawdziwa solidarność i jedność międzyludzka ma swoje źródło w Bogu, który uczy nas przez swego Syna w Duchu Świętym, czym jest miłość braterska⁴⁰. Dlatego w procesie rozwoju człowieka, obok wiary, na szczycie należy postawić „jedność wszystkich w miłości Chrystusa”⁴¹.

* * *

Ojciec święty Benedykt XVI swoje stwierdzenie, że „postęp u swoich początków i w swojej istocie jest *powołaniem*”⁴², które zawarł w encyklice *Caritas in veritate*, uzasadnia tym, iż taki jest Boży zamysł wobec każdego człowieka,

³⁵ CiV 17.

³⁶ Por. PP 15.

³⁷ Por. CiV 17.

³⁸ CiV 18.

³⁹ Por. PP 3.

⁴⁰ Por. CiV 19.

⁴¹ PP 21.

⁴² CiV 16.

aby rozwijał się przez całe swe życie. To Bóg jest pierwszym źródłem tego wezwania i jednocześnie to On nadaje mu ostateczny sens. Człowiek bowiem nie jest sam z siebie zdolny do nadania swemu życiu tak głębokiego znaczenia. Ukazanie zaś rozwoju w kategoriach powołania może nadać ludzkiemu zaangażowaniu na rzecz postępu, w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, najgłębszy sens – jako dojrzwania do nieba, świętości, a nie tylko nasycenia ludzkiego pragnienia osiągnięcia sukcesu czy zrobienia kariery.

DEVELOPMENT AS A VOCATION OF PERSON

Summary

Main goal of this article is to deepen one thesis from encyclical letter *Caritas in veritate* of His Holiness Benedict XVI: “progress, in its origin and essence, is first and foremost a *vocation*” (CiV 16). Author have made this in three points: (1) to describe what Christian vocation is, (2) to present sources of person’s vocation to development and (3) to show most important aspects of Christian meaning of human progress.

Keywords: development, vocation, formation, holiness

Nota o Autorze: dr Adam Zadroga, adiunkt Katedry Historii Teologii Moralnej na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Jego poszukiwania naukowe dotyczą głównie problematyki moralno-społecznej życia ekonomicznego (etyka biznesu, ekonomia społeczna, rodzina a ekonomia).

Słowa kluczowe: rozwój, powołanie, formacja, świętość

BEATA SZLUZ
Uniwersytet Rzeszowski

BEZDOMNE KOBIETY W OPINII BEZDOMNYCH KOBIET

WSTĘP

Problematyka bezdomności jest podejmowana przez naukowców, a szczególnie zainteresowaniem cieszą się badania prowadzone wśród mężczyzn przebywających w schroniskach i noclegowniach, m.in. ze względu na ich liczebność i związaną z tym łatwiejszą dostępność do respondentów. Wciąż zbyt mało uwagi poświęca się bezdomności kobiet, która zdecydowanie różni się od bezdomności mężczyzn. Wspomniane różnice dotyczą nie tylko liczebności, ale także uwarunkowań, schematu popadania w bezdomność, funkcjonowania w sytuacji bezdomności czy przewyciężania problemu.

Niniejszy artykuł został napisany w oparciu o szersze, własne badania, które zostały przeprowadzone w 2009 r. wśród 52 bezdomnych kobiet na terenie województwa podkarpackiego. Badane osoby zostały dobrane pod względem kryterium wieku, miejsca przebywania podczas prowadzenia badań oraz okazjonalnego lub stałego pobytu w schronisku¹. Zastosowano autobiograficzny wywiad narracyjny, będący szczególną formą wywiadu swobodnego lub pogłębionego². W tekście podjęto próbę ukazania opinii bezdomnych kobiet na temat ich samych. Zobrazowano dostrzeżone przez nie uwarunkowania bezdomności innych kobiet, jak również podjęto próbę nakreślenia dokonanej przez respondentki charakterystyki.

¹ Ze względu na zapewnienie pełnej ochrony danych osobowych imiona badanych kobiet zostały zmienione, a nazwy miejscowości pominięto.

² Szerzej zob. B. Szluz, *Świat społeczny bezdomnych kobiet*, Wydawnictwo Bonus Liber, Warszawa 2010. Niektóre fragmenty wypowiedzi bezdomnych kobiet, zamieszczone w niniejszym artykule, zostały wykorzystane w przywołanej publikacji.

1. BEZDOMNOŚĆ KOBIEC – ZARYS PROBLEMATYKI

Od momentu ujawnienia problemu bezdomności w Polsce, tzn. w ostatnim dwudziestolecu, zmieniła się struktura zbiorowości bezdomnych. Początkowo byli to zazwyczaj samotni mężczyźni, w kolejnych latach bezdomnymi stawały się kobiety, zarówno samotne, jak i z dziećmi, rodziny, a nawet same dzieci³. Wśród bezdomnych zdecydowanie przeważają procentowo mężczyźni nad kobietami. Poszczególności naukowcy podają zróżnicowane dane, które mieszczą się w następujących przedziałach: mężczyźni stanowią większość, około 60-90%, a kobiety około 10-40%⁴.

Bezdomność powstaje na skutek kumulacji czynników, które ją wywołują. Przyczyn tego problemu upatruje się po stronie różnych uwarunkowań: polityczno-ekonomicznych, prawnych, strukturalnych czy społecznych. Bierze się pod uwagę czynniki zewnętrzne i niezależne od osób, które stają się bezdomne. Wskazuje się także te, na które osoby bezdomne mają wpływ. Trudno jest niekiedy dokonać rozróżnienia pomiędzy przyczyną a skutkiem bezdomności⁵.

³ Por. A. Przymeński, *Bezdomność jako kwestia społeczna w Polsce współczesnej*, Wydawnictwo AE, Poznań 2001, s. 72-77; tenże, *Bezdomność dzieci w Polsce współczesnej*, w: *Pokolenie wygranych. Ciąg dalszy badań nad sytuacją dzieci i młodzieży w procesie transformacji*, red. J. Sztumski, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 2006, s. 25-54.

⁴ Szacunkowe dane na ten temat podawali po 2000 r. m.in.: A. Przymeński, *Bezdomność jako kwestia społeczna w Polsce współczesnej*, dz. cyt., s. 80; E. Jagodzińska, *O przyczynach bezdomności w Polsce – wybrane zagadnienia*, <<http://www.bratalbert.pl>>, (data dostępu: 24.09.2007); L. Stanekiewicz, *Zrozumieć bezdomność. Aspekty polityki społecznej*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2002, s. 39; J. Auleytner, *Polityka społeczna, czyli ujarznienie chaosu socjalnego*, Wydawnictwo WSP TWP, Warszawa 2002, s. 457; D.M. Piekut-Brodzka, *Bezdomność*, Wydawnictwo ChAT, Warszawa 2006, s. 170; M. Dębski, *Socjodemograficzny portret zbiorowości ludzi bezdomnych województwa pomorskiego – grudzień 2007 (Raport z badań)*, Pomost – o bezdomności bez lęku. Pismo samopomocy, Gdańsk 2007, s. 25; tenże, *Sytuacja bezdomnych kobiet w województwie pomorskim*, Forum – o bezdomności bez lęku 1(2008), s. 74; B. Szluz, *Świat społeczny bezdomnych kobiet*, dz. cyt., s. 98-99. Zbliżone dane przytacza w odniesieniu do Republiki Czeskiej J. Pavelková. Por. też, *Antropologiczno-socjalni studie problematiki bezdomovců a žebráků v České Republice*, Wydawnictwo ECON publishing, s.r.o., Praha 2010, s. 138.

⁵ Na temat przyczyn bezdomności kobiet po 2000 r. pisali m.in.: A. Białas, *Empiryczna weryfikacja przyczyn bezdomności kobiet*, <<http://www.bratalbert.pl>>, (data dostępu: 16.07.2008); H. Borcz, *Praca socjalna z bezdomnymi matkami (na przykładzie Schroniska dla Matki i Dziecka im. Teresy Strzembosz w Zielonej Górze)*, w: *Pomoc społeczna. Praca socjalna. Teoria i praktyka*, t. 2, red. K. Marzec-Holka, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2003, s. 43; M. Tyl, *Dysfunkcjonalność rodziny a bezdomność*, Praca Socjalna 1(2005), s. 56; D.M. Piekut-Brodzka, *Bezdomność*, dz. cyt., s. 329; I. Grabarczyk, *System wsparcia i pomocy bezdomnym (na przykładzie działalności Domu dla Odzyskanych dla Życia – Markot w Marwałdzie)*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2007, s. 150; A. Szajerska, *Reintegracja społeczno-zawodowa bezdomnych kobiet na przykładzie mieszkańek schronisk w województwie kujawsko-pomorskim*,

Z przeprowadzonych badań wynika, że czas trwania kobiet w bezdomności w kolejnych latach wydłuża się. Jednakże znacznie częściej niż mężczyźni wracają one do poprzedniego miejsca zamieszkania po krótszym czasie pozostawania w bezdomności. Jednocześnie bezdomne kobiety są najczęściej młodsze niż bezdomni mężczyźni. Z roku na rok obserwuje się napływanie do schronisk stosunkowo młodych kobiet, ale wciąż istnieje odsetek osób, które w bezdomność wchodzi po 50 czy 60 roku życia. Dostrzegane jest zjawisko starzenia się osób bezdomnych, które jest odzwierciedleniem procesu starzenia się społeczeństwa⁶.

Bezdomność kobiet związana jest ze skomplikowaną sytuacją rodzinną. Znajdują się one w stanie przejściowej lub trwałej separacji, a część z nich jest samotna, tzn. nie zawarła związku małżeńskiego bądź rozwiodła się. Większość osób, które przebywają w schroniskach, ma dzieci. Można przypuszczać, że istnienie konfliktów w rodzinie prowadzi do odchodzenia od męża lub partnera. Zdarzają się powroty do domu, szczególnie matek z dziećmi. Niekiedy kończą się one po pewnym czasie ponownym przybyciem do ośrodków, ponieważ sytuacje konfliktowe w rodzinie powtarzają się⁷. Zdecydowana większość kobiet pochodzi z rodzin robotniczych. Osiągają niskie dochody, utrzymują się z zasiłków, środków otrzymywanych w placówkach, rzadziej z pracy zawodowej, a w przypadku starszych kobiet jest to emerytura lub renta. Najczęściej ukończyły tylko szkołę podstawową lub zawodową, dlatego uzyskiwane przez nie dochody są niskie. Ich sytuacja rodzinna jest najczęściej prawnie nieuregulowana. Część z nich wspólnie z dziećmi bytuje w patologicznych środowiskach. Wykazują one niski poziom zaradności życiowej, są samotne i pozbawione pomocy rodziny. Nie są odpowiednio przygotowane do pełnienia roli żony, matki czy pracownika. Nie potrafią przyjąć odpowiedzialności za siebie, w konsekwencji uzależniają się od innych osób np. finansowo. Jakakolwiek próba niepodporządkowania się kończy się konfliktem, ucieczką, a w konsekwencji bezdomnością.

Z kolei, jednostki przebywające poza schroniskami to niemal wyłącznie osoby bezdzietne lub niemające przy sobie dzieci. Są uzależnione od alkoholu bądź narkotyków i towarzyszą grupie mężczyzn (prostyтуują się, zauważalna jest u nich progresywna degradacja fizyczna i psychiczna). Specyficzną kategorią osób samotnie wychowujących dzieci są bezdomne matki. Są to najczęściej młode dziewczyny, wyrzucone z rodzinnego domu z powodu panieńskiej ciąży, kobiety ucie-

w latach 2004–2006, w: *Oblicza bezdomności*, red. M. Dębski, S. Retowski, Wydawnictwo UG, Gdańsk 2008, s. 245; M. Dębski, *Sytuacja bezdomnych kobiet w województwie pomorskim*, dz. cyt., s. 55-60; B. Szluz, *Świat społeczny bezdomnych kobiet*, dz. cyt., s. 56-62.

⁶ Por. M. Dębski, *Socjodemograficzny portret zbiorowości ludzi bezdomnych województwa pomorskiego – grudzień 2007 (Raport z badań)*, dz. cyt., s. 27, 30-31; B. Szluz, *Świat społeczny bezdomnych kobiet*, dz. cyt., s. 102-103, 105.

⁷ Por. tamże, s. 108.

kające wraz z dziećmi od mężów lub konkubentów, podopieczne placówek opiekuńczo-wychowawczych czy osoby opuszczające zakłady karne. Wraz z kobietami współuczestnikami jawiących się problemów są dzieci, których proces socjalizacji może być zagrożony. Ubóstwo i brak stałego miejsca zamieszkania są czynnikami powodującymi wycofywanie się z różnych dziedzin aktywności. Szansa na wyjście ze stanu bezdomności kobiet jest zróżnicowana. Część osób można nazwać ofiarami kryzysów rodzinnych, które mogą być przejściowe, niektóre nie dostrzegają możliwości zmiany życiowej sytuacji, a potencjalne modyfikacje napawają je lękiem⁸.

2. UWARUNKOWANIA BEZDOMNOŚCI KOBIET W ICH OPINII

Dokonując analizy wypowiedzi 52 bezdomnych kobiet, dostrzeżono, że pojedyncza przyczyna bezdomności innych kobiet była wskazywana przez nieliczne respondentki. Zdecydowanie częściej wymieniane były dwa, trzy czynniki, bądź nawet jeszcze większa ich liczba. Analizując uwarunkowania tego problemu społecznego, trudno jest bowiem wyizolować i wskazać jeden czynnik, najczęściej jest to sprzężenie kilku z nich. Referując przyczyny popadania kobiet w bezdomność, jako jedną z głównych respondentki wskazywały ich uzależnienie od alkoholu (21 osób), tylko jedna z badanych wspomniała o uzależnieniu od narkotyków.

Takie młode dziewczyny (...) już leżą i piją i ćpają. (Nina, 52 lata, s. 5⁹)
Mnie się wydaje, to szczególnie alkohol. Tutaj ((w schronisku)) są tylko trzy osoby, co nie są ((uzależnione od alkoholu)). A reszta, to same alkoholiczki. To jest przyczyna. No i mężowie ich powyrzucali z domu, zwykle przez picie. No i dzieci się wyzbyły, młode dziewczyny i dzieci są w domu dziecka. Może i mężowie się przyczynili do tego. Nieraz mężowie wychowują, a one są tu. Mnie to zastanawia, jak można nie zajmować się dziećmi. Tak alkohol robi. (Stefania, 71 lat, s. 7-8)

Kolejnymi z wymienionych przyczyn są konflikty w rodzinie (10 osób) i przemoc (4 osoby). Wśród sprawców przemocy doświadczanej przez bezdomne kobiety, respondentki wskazywały przede wszystkim męża, który najczęściej nadużywał alkoholu, i własne dzieci.

Kobiety mają dzieci i mężów, kobieta zostaje z mężem i nie znajdzie też porozumienia z dziećmi, w nałóg popada, za mieszkanie nie płaci i staje się bezdomna. (Miroslawa, 48 lat, s. 7)

⁸ Por. tamże, s. 123-126; B. Szluz, *Homelessness of single-mother families*, w: *Psychologia Cassoviensis 2008*, red. L. Lovaš, B. Gajdošová, B. Kováčová-Holevová, Wydawnictwo UPJŠ, Košice 2010, s. 176-184.

⁹ Wszystkie numery stron, umieszczone przy poszczególnych fragmentach wypowiedzi badanych osób, odnoszą się do wywiadów. Wywiady narracyjne nagrano na dyktafon, a następnie ich treść została dokładnie przepisana, dokonano zatem wiernej transkrypcji.

Kobiety stają się bezdomne, bo się boją panów mężów, żeby nie dostać jakiegoś ciosa w nos jakimś nożem. (Natalia, 64 lata, s. 5)

Do uwarunkowań bezdomności kobiet badane osoby zaliczały również te, które lokowały po stronie mężów: alkoholizm (2 osoby), niewierność (1 osoba). (...) może alkoholizm męża. Może picie. Może poniewierka też była i może nie mieli pomocy od rodzin i od znajomych, przyjaciół i może dlatego. (Gabriela, 41 lat, s. 19-20)

Zdrada, alkoholizm, no bo mąż pije, albo kobieta. Przemoc na pewno. No może nawet na początek przemoc. Eksmisje, niepłacenie za mieszkanie. (Bogna, 46 lat, s. 11)

Z kolei po stronie kobiet dostrzegały następujące przyczyny: prostytuowanie (4 osoby), bezradność (3 osoby), konflikty z prawem i pobyt w zakładzie karnym (2 osoby), ciążę (1 osoba), wejście w środowisko o charakterze patologicznym (1 osoba).

Może stosunki się nie układają. Mąż niektóre bił, ciągnął za włosy, poniewierał. Dom zostawiły i przyszły tutaj. Dokąd można, przecież mąż może zabić. Niektóre piją, to wszystko pijacka mordą. To wszystko, to piło, źle się prowadziło, chłopów miało pełno. To z milicją ma ciągle do czynienia. Usługi na rynku dla chłopów robią, za to picie wódki. Są takie, które przebywały w więzieniu. Ta jedna, taka bez zębów, oczy ma takie czarne, to ona była w więzieniu, bo zabiła człowieka. (Marta, 78 lat, s. 5)

Są takie, jedna przyjechała z zakładu karnego. W małżeństwie się nie ułożyło, alkohol, nie zgadzają się, uciekają od męża, wpadła w złe towarzystwo, szczególnie towarzystwo. (Dominika, 35 lat, s. 7)

No na przykład idą z facetami do łóżka przed ślubem ((zachodzi w ciążę)), potem facet okazuje się debilem, albo rodzice są jacyś tacy. (Kornelia, 18 lat, s. 5)

Respondentki podkreślały, że część kobiet trafiła do schroniska, ponieważ nie uzyskała wsparcia ze strony rodziny czy znajomych (5 osób). Zaoferowana pomoc mogłaby ich zdaniem zapobiec bezdomności niektórych osób.

Moim zdaniem mają trudną sytuację rodzinną, materialną. No i nie radzą sobie same w życiu, nie mają wsparcia drugich osób, nie mają wsparcia rodziny. Żeby ktoś im pomógł. Nie mają osoby wspierającej, bo jeżeli by miały, to po prostu ktoś by im pomógł, czy by miały jakąś rodzinę, czy matkę czy ojca, wzięła by do siebie i by jakoś pomogła, a jeżeli nie mają, no to jest już ciężko. (Wiktoria, 28 lat, s. 7)

Badane osoby wskazywały także na pojawianie się bezdomności w życiu kobiet w podeszłym wieku, które wymagają opieki ze strony innych osób (3 osoby). W sytuacji jej braku część starszych kobiet, najczęściej chorych, popadła w bezdomność.

Niektóre nie mogą być same, bo sobie nie radzą. Zostawiły rodzinie pole, inna w dzierzawę zostawiła, a same są tutaj ((w schronisku)). W polu już nie są zdolne robić. (Aleksandra, 71 lat, s. 7)

Tylko jedna osoba powiedziała, że przyczyną może być m.in. choroba bądź wypadek losowy.

Wśród przyczyn bezdomności dostrzegam: uzależnienia, konflikty w rodzinie, rodzina nie chce mieć z daną osobą nic wspólnego, choroba, wypadki losowe. (Milena, 32 lata, s. 6)

W wypowiedziach bezdomnych kobiet powtarzały się stwierdzenia, w których wskazywały one na własny wybór, którego dokonują jednostki (4 osoby). Czasem z wyboru. Znam takich ludzi. Oni są na dworcach. Ja tego zrozumieć nie mogłam. Jakbym miała wybierać, to bym na pewno nie chciała być w takim miejscu, tylko jak najbliżej mieć rodzinę, własny dom. Znajdować się jak najdalej od takich miejsc. Poznałam takie osoby. Im jest tak dobrze. (Agnieszka, 22 lata, s. 6) Ona mówiła, że woli tak żyć. Że ona woli tak żyć, żeby nie mieć tego obowiązku, żeby nie martwić się o nikogo. Taki własny świadomy wybór. (Matylda, 24 lata, s. 9)

Respondentki część winy za bezdomność przypisywały samym kobietom (4 osoby). Wymieniając czynniki warunkujące bezdomność kobiet, lokowały winę właśnie po ich stronie.

Niektóre kobiety stają się bezdomne ze swojej winy. (Michalina, 69 lat, s. 5-6)

Jedna z kobiet, które wyszły z bezdomności, obarczała winą polski rząd. Wiązała ją z niewłaściwymi rozwiązaniami prawnymi w zakresie przeciwdziałania przemocy w rodzinie. Dostrzegała także problem braku reakcji na sytuację przemocy ze strony służb społecznych czy osób z najbliższego środowiska. W jej wypowiedzi pojawiła się również krytyka skierowana do policji, która – stosując niewłaściwe werbalne komunikaty w czasie przeprowadzania interwencji – doprowadziła do kolejnego aktu przemocy ze strony męża.

To jest wina też polskiego rządu. Osoba pokrzywdzona powinna zostać. Ofiara odchodzi, a sprawca zostaje. To nie jest nadal rozwiązane. Niekiedy jest tak, że nie zwraca się uwagi w sytuacji przemocy. Do mnie przyjechał policjant, powiedział, że przyszedł do mnie na romans. Ja miałam potem awanturę, on sprowokował męża do kolejnej awantury. To nieumiejętność ze strony policjantów. Ja nie wiem, czy to był żart, czy chciał coś sprawdzić, nie wiem. Osoby bezdomne są poszkodowane. Tracą dach nad głową. Tracą wszystko. (Tamara, 36 lat, s. 7-8)

Tylko jedna badana osoba do najważniejszych czynników wywołujących bezdomność zaliczyła brak pracy i mieszkania.

To są najważniejsze powody, brak pracy i brak swojego mieszkania. (Sabina, 35 lat, s. 6-7)

Pięć osób uznało, że przyczyną bezdomności kobiet była eksmisja spowodowana niepłaceniem należności za czynsz, a dwie wskazały na trudną sytuację materialną rodziny.

Eksmisja, bo to też różne przyczyny są eksmisyjne, bo kogoś nie stać na płacenie mieszkania. (Adrianna, 29 lat, s. 8)

Najczęstszą przyczyną jest alkohol, to jest większość kobiet, wykorzystywanie i oszukiwanie finansowe przez mężczyzn, gdzie kobieta popada w długi, eksmisja. (Agata, 47 lat, s. 9)

Dokonując analizy wypowiedzi bezdomnych kobiet, można zauważyć szereg przyczyn, które warunkują pojawianie się bezdomności. Część respondentek umiejscawiała je po stronie samych kobiet, mówiąc o ich winie, a nawet dokonanym wyborze. Mniej stwierżeń odnosiło się do uwarunkowań niezależnych bezpośrednio od samych kobiet. W niektórych wypowiedziach respondentki ograniczyły się do wymieniania przyczyn, ale pojawiały się także nieliczne ich uzasadnienia, pewne nawiązania do własnej sytuacji.

3. BEZDOMNE KOBIETY WOBEC SAMYCH SIEBIE

Badane osoby wielokrotnie w swoich wypowiedziach podkreślały konfliktowość, kłótniowość, a nawet agresywność bezdomnych kobiet przebywających w schroniskach. Zróznicowane cechy społeczno-demograficzne i potrzeby bardzo często stają się czynnikami wywołującymi konflikty między podopiecznymi placówek.

Tu w ośrodku się wszystkie kłócą, klną się. Wszystkie do komunii w niedzielę idą. Dno kompletne. Tu jest prawie cała wiocha, takie prostactwo. Są ludzie ze wsi, których kocham, ale tu jest samo barachło, tylko ku... i ku... (Aleksandra, 71 lat, s. 7)

Bezdomne kobiety określały inne bezdomne jako: „fajne”, „ciepłe”, „kochane”, „dobre”, „wrozumiałe”, „serdeczne”, „wesołe”, „rzetelne”, „lojalne”, „normalne”, a także jako: „bezradne”, „zepsute”, „nielojalne”, „kłótniowe”, „znerwicowane”, „konfliktowe”, „zgryźliwe”, „upierdliwe”, „nieżyczliwe”, „niedobre”, „wredne”, „samolubne”, „leniwe”, „pijaczki”, „alkoholiczki”, „degeneratki”, „margineski”, „osoby z rodzin patologicznych”. Wśród cech zostały zatem wymienione zarówno mające zabarwienie pozytywne, jak i cechy negatywne.

Są to osoby bezradne. Nie wiedzą, co mają ze sobą zrobić tylko najczęściej są znerwicowane. (Wiktoria, 28 lat, s. 7)

Bezdomni to osoby bardzo ciepłe, wrozumiałe, serdeczne, niektóre są konfliktowe, to prawda (śmiej). (Karolina, 32 lata, s. 14)

Są takie ludzie, trudno powiedzieć, pijaczki były. Są margineski takie, różne są i kochane. (Zofia, 79 lat, s. 14)

Jedne są kłótniowe, jedne są wesołe, jedne są zgryźliwe. No różne. Tak, jak ludzie mają charaktery, to takie są. Nie różnimy się niczym od ludzi, którzy mają mieszkania. (Adrianna, 29 lat, s. 8)

Mi się wydaje, że są dobre. Ci którzy nie piją dobrze. Ci którzy piją to są degeneraci, wie pani. Tak mi się wydaje, przynajmniej moim zadaniem. Ci którzy piją alkohol jest dla nich wszystkim tym. Tam są ławki za supermarketem w (...),

mówią skwer, wie pani. I tam siedzą i piją i śpią tam na tych ławkach. (Nina, 52 lata, s. 6)

Dużo z nich to są z rodzin patologicznych. Ale ogólnie są fajne. (Kornelia, 18 lat, s. 5)

Kobiety bezdomne są samolubne, a i ja do nich zaliczona. Tak, aby ja, a nie bardzo by mnie interesował mąż, czy dzieci. Wnuki malutkie, to tak, aby się pobawić, jak lalką, ale na dłużej nie. Na mnie mówili leniuch, bo ja leżałam ciągle na sianie. (Natalia, 64 lata, s. 5)

Pomimo przebywania w jednym ośrodku, niekiedy długotrwałego, bezdomne kobiety nie przejawiały poczucia wspólnoty, nie miały do siebie zaufania¹⁰. Przykładem może być fragment wypowiedzi jednej z nich:

Trzeba wiedzieć, co się z kim gada. Nie warto swoich problemów opowiadać. Wolę to z sobą dusić. Jedna się wyśmiej, inna powie, że dobrze ci tak. Tutaj nie ma z kim porozmawiać. Ciężko. (Alberta, 72 lata, s. 6)

W wypowiedziach badanych jednostek pojawiały się stwierdzenia ukazujące jawienie się związków z innymi bezdomnymi kobietami, jednakże wymieniały one nazwiska znanych im osób, które zapoznały w placówce lub w miejscach przebywania bezdomnych, np. na dworcach PKP czy PKS, w domach przeznaczonych do rozbiórki, na klatkach schodowych, w parkach.

Z dziewczynami też jestem zżyta. Dzwonię do nich. Wczoraj dzwoniłam. Ze wszystkimi. Wszystkie znam. Te co nowe przyszły ((do schroniska)) to może nie. (...) Na stacji też była. Różę, spoko dziewczyna. Ma moje ciuchy. Kogo jeszcze tam znam? Igę tą, co ma teraz tą nogę. Starsza pani, ja do niej do szpitala chodziłam cały czas. (...) Także mile wspominam schronisko. (Bogna, 46 lat, s. 5)

Pojawiły się także opinie, w których respondentki odrzucone przez własną rodzinę, postrzegały bezdomne mieszkanki schroniska właśnie jako rodzinę. Mam koleżanki niektóre starsze, to można powiedzieć, że mam tu ((w schronisku)) rodzinę. Tu znalazłam rodzinę. (Laura, 31 lat, s. 7)

Bezdomne kobiety podkreślały rodzące się niejednokrotnie uczucie zazdrości wobec osób, które wyszły z bezdomności. Dostrzegały jednocześnie poniesione przez innych bezdomnych niepowodzenia, doznane porażki. Wiązały je m.in. z problemem uzależnień, niechęcią do podejmowania i wykonywania pracy, nieopłacaniem należności za czynsz. Przykładem może być krytyczna wypowiedź kobiety, która była w trakcie wychodzenia z bezdomności:

¹⁰ A. Lech wysunął zbieżny wniosek z badań przeprowadzonych wśród 14 bezdomnych mężczyzn w schronisku na terenie województwa śląskiego. Zauważył, że bezdomni mężczyźni nie czują się ze sobą związani, nie mają poczucia wspólnoty, nie są zintegrowani, zachowują dystans wobec siebie, są nieufni. Por. tenże, *Świat społeczny bezdomnych i jego legitymizacja*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 2007, s. 304.

Teraz pan prezes ((Towarzystwa Pomocy im. św. Brata Alberta)) potrafi mnie stawiać za wzór, bo dałam radę, bo wyszłam. (...) Prezes obiecywał mi mieszkanie, ale dostał ktoś inny i zrobił melinę. Inny człowiek dostał też, ale tam powstała kolejna melina. Kolejny dostał mieszkanie, zabrali mu. Z nim była jedna kobieta bezdomna, pije cały czas. Ona już nie wstawiała z tego picia, już robiła pod siebie. Ja tak nisko nie byłam, ale ona ze schroniska wychodziła. Jej mieszkanie w końcu zabrali i siedzi na sajonie ((w bloku socjalnym)). Teraz jeden dostał, ale on jest chory. (...) Ile ja łąz w schronisku wylałam. Inna kobieta ponastawiała innych przeciwko mnie. Ja żyję, a ona nigdy nie dojdzie do tego. Ja mam męża, który jest moją podporą. Wzięliśmy jedną koleżankę, też bezdomną, na wypoczynek. Już była zazdrość. Inni pili, a ja nie. (Barbara, 53 lata, s. 14-16)

Wyrażając takie opinie, kobiety zwracały uwagę z jednej strony na porażkę innych osób, z drugiej podkreślały własny sukces związany z wyjściem z bezdomności. Z kolei, w sytuacji pozostawania w bezdomności wskazywanie na niepowodzenia innych może być związane ze zmniejszaniem rozdzźwięku między własnymi niepowodzeniami a sukcesem innych osób. Ich osiągnięcia są pomniejszane przez wyśmiewanie, albo wyrażana jest opinia o nietrwałości ich dokonań. A. Lech stwierdził, że sukces w wychodzeniu z bezdomności podważa usprawiedliwianie własnych niepowodzeń, bądź beczynności. Wiąże się to z uporczywym twierdzeniem, iż czynniki zewnętrzne uniemożliwiają zmianę własnej sytuacji przez osobę bezdomną, m.in. brak szans na mieszkanie, pracę, spłatę zadłużenia¹¹.

Przejawy zawiści pojawiały się także w przypadku odwiedzin członka rodziny, ponieważ zdarzają się one rzadko, a przeważająca część bezdomnych kobiet nie jest przez nikogo w schronisku odwiedzana.

Te baby sklinają. Są niedobre, wredne. (...) One mi dokuczają. Może są zazdrosne, że on ((siostrzeniec)) do mnie przychodzi. Patrzą na niego, jak on idzie. (...) Jakby mogły, to by panią w łyżce wody utopiły. (Marta, 71 lat, s. 5-6)

Dokonując charakterystyki bezdomnych kobiet przebywających w schronisku, a jeszcze częściej tych, które pozostawały poza placówką, respondentki wielokrotnie podkreślały problem ich uzależnienia od alkoholu.

Ja je wcześniej znałam z miasta, bo one też piły alkohol. Ja z nimi nie piłam, ale spotykałam je koło super samu, albo w parku je spotykałam. (Laura, 31 lat, s. 5) Niedawno spotkałam dziewczynę z domu dziecka, (...) wzięli jej dziecko, widuję ją na stacji. Ona pije alkohol. Siedzą ((na dworcu)), piją, bejzują ((zajmują się żebraniem)). Ja też taka byłam. Jeżeli ktoś to przeżył, to zauważy, która małolata się włóczy po stacji. (Brygida, 28 lat, s. 8-9)

¹¹ Por. tamże, s. 305.

Charakteryzując bezdomne kobiety, badane osoby podkreślały, iż pomimo – niekiedy kilkakrotnie podejmowanego podczas pobytu w schronisku leczenia uzależnienia – powracały one do nałogu. Opuszczały ośrodek w ciepłych porach roku i wracały w chwili obniżania się temperatury. Na podstawie wywiadów przeprowadzonych z bezdomnymi kobietami i pracownikami wspomnianych ośrodków można zauważyć, że kobiety przychodziły do placówek brudne, zawszone, osłabione, a także chore (należą do grupy podwyższonego ryzyka zakażenia niektórymi chorobami).

Są ze stacji, z dworca, po alkoholu. Na zimę przychodzą, na wiosnę odchodzą. A tak, to po dworcach, gdzieś po tych melinach chodzą. Idą na taki blok ((socjalny)), sajgon, jak się tylko ciepło zrobiło, to dużo pań poszło stąd. Przychodzą, jak mrozy i zimno. Tu ((w schronisku)) są zameldowane na tymczasowo, a tam tak siedzą. Przychodzą zawszone, brudne, wycieńczone. Siedzą po tych melinach. Ja się nie mogę napatrzeć na to, tak se zrobić z życiem. Tam piją, urzędują z chłopami. Idą w tango. Była jeszcze taka jedna, co nad rzeką mieszkała w namiocie. Ona palce ma odmrożone. (...) Przychodzą na zimę i na wiosnę odchodzą. (Alberta, 72 lata, s. 6)

W wypowiedziach respondentek pojawiały się opinie, według których część bezdomnych kobiet nie przejawiała chęci do podejmowania i wykonywania pracy. Podopieczne przebywające w schroniskach są zobowiązane do wykonywania przydzielonych im czynności, które obejmują m.in. sprzątanie pomieszczeń w budynku, pielęgnowanie wskazanych przez pracowników upraw w ogrodzie, pomoc w kuchni. Niektóre z nich przejawiają aktywność w wykonywaniu tych zadań, ale część unika podejmowania jakichkolwiek działań, co niekiedy rodzi sytuacje konfliktowe, a nawet prowadzi do opuszczenia placówki przez kobiety.

Niektóre są rzetelne, a niektóre są zepsute, nielojalne, patrzą wykorzystać drugiego. Nie starają się, żeby to wyrównać. Uchylają się od pracy. Zwykle na weekendy chcą się wyrwać stąd ((ze schroniska)). Chcą wyjechać, nie raz i po tygodniu wracają. Nie starają się, żeby coś pomóc. Jest pracy na tej działce, no i w budynku, żeby czystość utrzymać. Jest kilka takich lojalnych, chcą pracować. Inne żeby się tylko wyrwać stąd, wypić, rozweselić, spotkać się. Mimo, że się leczą. Potem mają pretensje, że są kontrolowane na alkomacie. (Stefania, 71 lat, s. 8)

Nie raz milicja przywozi tutaj. Jedną taką przywieźli, która spała w parku. Zrobiła namiot z koców w parku. Chłopaki do niej młode przychodzili. Ona miała 1200 zł renty, dużo renty. Tu była, a jak dostała rentę, to kupiła dziewczynom cukierki, czekolad. Ona rzucała tymi pieniędzmi. Tak ze trzy razy odchodziła i wracała. Jak było coś do roboty w ogródku, to ona się wypisała, bo robić nie chciała. (Michalina, 69 lat, s. 5-6)

Bezdomne kobiety, które przebywały poza schroniskiem, np. na dworcu, podkreślały, że źródłem środków materialnych czy finansowych jest zebranie i kradzież. Zostały one zatem określone jako osoby wyludzające pieniądze i okradające.

jące innych ludzi. Przechodnie dają im kanapki, zapiekanki, bułki bądź pieniądze, które są przeznaczane m.in. na zakup alkoholu, papierosów, niekiedy narkotyków lub lekarstw np. psychotropowych, przeciwbólowych.

Bejzują ((zajmują się żebraniem)). Proszą. Niektórzy mówią, że na chleb dają. Dają, mówią: masz, bo powiedziałaś szczerze. To jest takie proszenie. Bejza. (Bogna, 46 lat, s. 4)

Widziałam na stacji, jak kradną chłopaków. Tak dziewczyny o tam z frajerem kradną. (Bogna, 46 lat, s. 4)

Wśród przyczyn opuszczania schroniska przez bezdomne kobiety, respondenci wymieniły wspomnianą niechęć do pracy, a także nieprzestrzeganie obowiązującego w nim regulaminu, m.in. zakazu spożywania alkoholu, zakazu kontaktowania się z mężczyznami, zakazu stosowania przemocy.

Musi być dyscyplina ((w schronisku)), bo by było okropnie. No i że nie wolno tutaj sprowadzać amantów, bo jak by jeszcze wolno było, to też by była tragedia. Tu nie raz amanci przychodzą, ale opiekunki przestrzegają, żeby nie było zbliżeń. (Stefania, 71 lat, s. 8)

Kobiety dostrzegały także brak nawyków oraz wiedzy i umiejętności dotyczących dbania o higienę własnego ciała.

Niektóre, ani się nie myją. Jak miałam mydło, to dałam. Na papierosy mają, a na mydło nie. Niektóre nie umieją się umyć. Nie wszystkie się myją, a przecież to śmierdzi. Może w domu tak były przyzwyczajone i nie dbały. (Marta, 71 lat, s. 5-6)

Kobieta, która wyszła z bezdomności, wyraziła opinię, w której dokonała podziału bezdomnych na dwie kategorie, tzn. tych, którzy uświadamiają sobie przyczyny utraty własnego domu i tych, którzy są uzależnieni i traktują schronisko jako swoistą „przechowalnię”, nie podejmując działań na rzecz przewyciężenia problemu. Jej zdaniem wzbudzenie motywacji, a także właściwe korzystanie z oferowanych działań pomocowych stwarza szansę na wyjście z bezdomności.

Są osoby ((bezdomne)), które zdają sobie sprawę, że przez własne zachowanie straciły dom, żyją z tą świadomością. Są też osoby, uzależnione, z nimi jest różnie. Myślę, że jak człowiek sobie uświadomi swoje błędy, to jest szansa wyjścia nawet z najgorszej sytuacji, ja sama jestem tego zdania o sobie. Trzeba też chcieć. Jak się schronisko traktuje jako przechowalnię, to znaczy, że przez zimę się tam przechowa, a potem pójdzie pić alkohol, to jest bez sensu. Są pewne sposoby pomocy tym osobom, mieszkania dostają, to od tych osób zależy. Niekiedy rodzina może pozytywnie zobaczyć te osoby, to mogą i do rodziny wrócić. (Milena, 32 lata, s. 6)

Część bezdomnych kobiet kieruje szereg roszczeń do instytucji pomocowych, zdarza się jednocześnie, że otrzymywana pomoc jest lekceważona. Jawi się tutaj zależność od pomocy społecznej, jak również przejaw oszukiwania służb społecznych, które udzielają wsparcia, czy wyłudzenia pewnych świadczeń.

Znam jedną kobietę, która korzysta z Caritasu, (...) wynajmuje mieszkanie i jest kobietą pracującą, ale niby twierdzi, że nie może podjąć pracy, bo jest bezdomna, bo nie jest zameldowana i nie może podjąć pracy i też dorywczo u kogoś sprząta. Może ona nie wpadła w taki nawyk żeby coś tego, mąż jej troszeczkę lubi popijać (...). Nie płaca czynszu. Marnują mieszkanie. (Sabina, 35 lat, s. 7)

WNIOSKI

Badane kobiety wskazywały uwarunkowania i podejmowały niekiedy próby wyjaśniania zaistnienia w życiu innych kobiet sytuacji bezdomności. W kilku przypadkach dostrzeżono trudności związane z wyodrębnieniem przyczyn. Część respondentek poprzestawała na przedstawieniu tylko jednego czynnika (dominująca przyczyna bezdomności), pomijając inne, częściej jednak podawały ich kilka. Mając na uwadze szerszy kontekst przeprowadzonych badań, dostrzeżono, iż wskazując owe czynniki, kobiety koncentrowały się niejednokrotnie na tych, które warunkowały także ich własną sytuację. W przypadku niektórych badanych kobiet zauważono, że stawiały wyraźną granicę pomiędzy przyczynami ich problemu, a tymi które wywołują bezdomność innych kobiet. Wskazując powody popadania w bezdomność wymieniały zarówno uwarunkowania strukturalne, jak i jednostkowe.

Dokonując charakterystyki bezdomnych kobiet, respondentki ukazały szereg cech mających konotację pozytywną, ale także wiele tych o zabarwieniu pejoratywnym. Bezdomne kobiety nie przejawiały poczucia wspólnoty, nie miały do siebie zaufania, pomimo niekiedy długotrwałego przebywania w jednym schronisku. Podczas przeprowadzonych badań dostrzeżono, iż w placówkach występują antagonizmy pomiędzy podopiecznymi. Część badanych wymieniała nazwiska konkretnych osób, które poznała w placówce lub w innych miejscach przebywania bezdomnych, a niektóre odrzucone przez własną rodzinę postrzegały bezdomne mieszkanki schroniska właśnie jako rodzinę (niejednokrotnie ich własne dzieci przebywały w placówkach opiekuńczo-wychowawczych).

Zwracały uwagę na: rodzące się często uczucie zazdrości wobec osób, które wyszły z bezdomności oraz poniesione przez innych bezdomnych niepowodzenia i doznane porażki. Podkreślały problem uzależnienia bezdomnych kobiet od alkoholu, a w przypadku części kobiet – brak chęci do podejmowania i wykonywania pracy. Jednostki przebywające poza schroniskiem były postrzegane m.in. jako osoby wyłudzające pieniądze i okradające innych ludzi, bądź prostytuujące się.

Opuszczanie schroniska przez bezdomne kobiety wiązały ze wspomnianą niechęcią do pracy, a także nieprzestrzeganiem obowiązującego w nim regulaminu. Podkreślały także brak nawyków, wiedzy i umiejętności dotyczących dbania o higienę własnego ciała.

Ks. MARIUSZ CHAMARCZUK SDB

INTEGRACJA MŁODZIEŻY EMIGRACYJNEJ W KOŚCIELE KATOLICKIM W SZWECJI

Współczesne zjawisko migracji ludności, zwłaszcza ludzi młodych, jest dla socjologa i kulturoznawcy ciekawym obszarem prowadzenia badań. W zależności od wyboru metody, zagadnienia, grupy poddanej analizom, czasu zaistnienia wydarzenia, kontekstu kulturowego i cywilizacyjnego badania mogą być bardziej lub mniej wyczerpujące, udane i wiarygodne. Dokonując wyboru tematu niniejszej analizy, kierowano się przeświadczeniem, iż intensywne zjawisko wewnętrznej migracji w ramach Unii Europejskiej domaga się rzetelnych, bieżących opracowań podejmujących próbę opisu zachodzących przemian kulturowo-cywilizacyjnych. Obecnie, osoby i rodziny podejmujące decyzję o zmianie kraju zamieszkania, to w dużej większości ludzie młodzi, poszukujący właściwego dla swych aspiracji oraz oczekiwań miejsca życiowego spełnienia.

Jednym z krajów, do którego w ostatnich latach przybyło wielu emigrantów jest Szwecja – kraj o specyficznym ustroju politycznym¹ i systemie kulturowym², kraj od dawna potocznie nazywany krajem neutralnym³, z tendencjami do coraz większej liberalizacji życia społecznego. Obowiązuje w nim zasada wolności religijnej, więc przybywający migranci, niezależnie od religii i wyznania, mają możliwość praktykowania przyjętych wcześniej norm i zasad moralno-obyczajowych (trzeba jednak zaznaczyć, że w ostatnim czasie praktyka codziennego życia zdaje się raczej temu zaprzeczać). Dotyczy to także imigrantów z krajów tradycyjnie katolickich lub tych, którzy poprzez własny świadomy wybór żyją zasadami katolicyzmu.

¹ Por. Ch.R. Svensson, *Spokojnie to tylko Szwecja, Przewodnik po różnicach kulturowych*, tłum. T. Krzyżanowski, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa 2007, s. 25-27.

² Por. *Samhällsguiden, En handbok i offentlig service*, WS Bookwell, Visby 2009, s. 405-419.

³ Por. J. Kubitsky, *Szwecja od środka*, Państwowy Instytut Wydawniczy PWN, Warszawa 1987.

W Szwecji, kraju, którego zręby państwowości utworzono na fundamencie struktury kościelnej w dobie przemian reformacyjnych w XVI wieku⁴, mimo prześladowań i zakazów w czasach kontreformacji oraz Oświecenia⁵, katolicy przetrwali w swej postawie lojalności wobec Watykanu aż do odstąpienia od restrykcyjnej polityki wobec katolicyzmu po II wojnie światowej⁶. Kościół katolicki jako struktura i katolicy jako konkretne osoby i wspólnoty, analizując minione, trudne czasy, dzisiaj mozolną, a w efekcie skuteczną, choć nadal nie pozbawioną wielu trudności, pracą, wypełniają w dalszym ciągu misję wierności. Stało się to możliwe w dużej mierze dzięki przybyzszom z zewnątrz, imigrantom, będącym zwłaszcza od połowy XX wieku intensyfikującym i ożywiającym nurtem obecności nowych wyznawców Kościoła katolickiego w Szwecji. Należy jednak zauważyć, że młodzi imigranci, posiadając różne poziomy świadomości, wolniej lub szybciej, z wewnętrznej potrzeby lub sytuacyjnej konieczności, identyfikują się z szeroko rozumianą kulturą w nowym kraju osiedlenia⁷.

Niniejsze opracowanie jest próbą analizy podejścia do problemu z przeciwnego bieguną, tzn. od strony reakcji Kościoła katolickiego na to zjawisko. Jest zatem próbą odpowiedzi na pytanie: jakie wysiłki podejmuje Kościół katolicki w Szwecji, aby integrować, jednoczyć, łączyć, scalać w jedną społeczność kulturową i wspólnotę religijną młodych emigrantów z różnych krajów oraz tworzyć tym samym dla nich przyjazne środowisko życia i rozwoju?

1. HISTORIA POWSTANIA STRUKTURY DUSZPASTERSTWA MŁODZIEŻY EMIGRACYJNEJ W KOŚCIELE KATOLICKIM W SZWECJI

Kościół katolicki w Szwecji, pozostając przez długi czas w sytuacji izolacji, skrepowania, osaczenia i prześladowania⁸ dojrzał do świadomości potrzeby otwarcia się na wielką potencję drzemącą w społecznościach imigrantów z krajów katolickich. W zasadzie nie podlega dyskusji fakt, iż od momentu wzrostu liczby imigrantów-katolików wszystkie struktury kościelne Kościoła katolickiego

⁴ Por. M. Nyman, *Förlorarnas historia – Katolskt liv i Sverige från Gustav Vasa till drottning Kristina*, „Veritas Förlag” II uplagan Malmö 2002, s. 72-77.

⁵ Por. tamże, s. 229-271.

⁶ Por. M. Nyman, *Stiftets 50 år*, w: *Stockolms Katolska Stifts 50 år*, red. H. Hellström, „Veritas Förlag” – Värnamo 2003, s. 11-17, por. także Y.K. Sjöblom, *Ett stift växer fram*, w: tamże s. 19-27.

⁷ Por. *Kregi integracji i rodzaje tożsamości – Polska, Europa, Świat*, red. W. Wesołowski, J. Włodarek, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2005, s. 113.

⁸ Por. B. Lindquist, *En svår ny början 1783-1833*, w: *Bygga Kyrka – Katolska kyrkan i Sverige 1783-1983, En historisk återblick*, red. A. Åberg, B. Lindquist, L. Cavallin, Katolska Bokförlaget – Uppsala 1983, s. 9-21.

w Szwecji zaczęły funkcjonować w nowy sposób⁹. Tak też stało się z sektorem, któremu powierzono duchową opiekę nad dziećmi i młodzieżą. Organizacja istniejąca od 1934 roku¹⁰, skupiająca przede wszystkim młodych katolików pochodzenia szwedzkiego, o nazwie: *Sveriges Katolska Ungdomsförbund (SKU)*, będąca organem ówczesnej administratury apostołskiej, a następnie diecezji sztokholmskiej¹¹, utworzona do pracy duszpastersko-socjalnej z młodzieżą, stała przed nowymi wyzwaniami i możliwościami¹². W czasach przed rozpoczęciem II wojny światowej, czyli w okresie między 1934 a 1939 rokiem, grupa prowadząca¹³ kładła główny nacisk na uformowanie się w związek młodzieżowy ze stałą siedzibą w Sztokholmie, z własnym zarządem, formalną rejestracją w rejestrze państwowym, gromadzeniem finansów na działalność, znalezieniem i wynajęciem odpowiedniego lokalu (w czym uzyskała pomoc od Hermana Burczyka SDB, który w siedzibie salezjańskiego oratorium wydzielił miejsce dla tej organizacji). Pod koniec lat 40-tych XX wieku biuro SKU przeniesiono do najstarszej parafii katolickiej w Szwecji prowadzonej przez jezuitów, parafii św. Eugenii w Sztokholmie¹⁴. O nadziei pokładanej w SKU świadczy telegram przesłany do zarządu rodzącego się dykasterium w 1935 roku przez Kard. Giovanniego Pacelli¹⁵ (późniejszego papieża Piusa XII).

Po rejestracji i ukształtowaniu zarządu rozpoczęto ciężką pracę wychodzenia na zewnątrz i tworzenia krajowej struktury w oparciu o istniejące już w Szwecji parafie katolickie. Nawiązywano kontakty z proboszczami i młodymi aktywnymi pomocnikami, co zaowocowało dużym zainteresowaniem współpracą. Przyjmowano na łono organizacji także inne, powstałe wcześniej lub dopiero rodzące się związki dziecięce i młodzieżowe. Równocześnie organizowano pierwsze „Szkoly Liderów” oraz zapraszano duchownych z wykładami o tematyce historycznej i kościelnej¹⁶. SKU stawało się organizacją o zasięgu krajowym. W 1939 roku miała w Szwecji miejsce mobilizacja wojskowa i w związku z tym większość młodzień-

⁹ Por. Y.K. Sjöblom, *De nationella missionerna*, w: *Stockholms Katolska Stift 50 år*, dz. cyt., s. 67-72.

¹⁰ Por. C. Ekelöf, *SUK 1934-1984 historik – 3:e maj 1934*, w: *50 års med SUK*, red. B. Saers-Lynn, Riksförbundet Sveriges Unga Katoliker, Stockholm 1984, s. 6.

¹¹ Diecezja Sztokholmska została utworzona 29 czerwca 1953 roku na mocy bulli papieskiej *Profecit in Suecia*, por. *Stockholm Katolska Stift 50 år*, dz. cyt., s. 24-25.

¹² Por. C. Ekelöf, *SUK 1934-1984 historik – Pamping med fanor och procesioner!*, w: *50 års med SUK*, dz. cyt., s. 6.

¹³ Pierwsi pomysłodawcy założenia centralnej organizacji młodzieżowej SKU.

¹⁴ Por. J.E. Müller, *Våra församlingar*, w: *Katolska kyrkan i Sverige*, red. J.S. Granlund, "Förlagsaktiebolaget Religion & Kultur" – Göteborg, Halmstad 1953, s. 317.

¹⁵ Cardinal Pacelli, *Telegram till pater Vernoy*, Gothenburg 1935, w: *50 år med SUK*, dz. cyt., s. 15.

¹⁶ Por. C. Ekelöf, *Nordiskt samarbete*, w: *SUK 1934-1984 historik*, dz. cyt., s. 7.

ców zaangażowanych w działalność została powołana do armii szwedzkiej. Skutkiem tego było mocne osłabienie SKU. W 1941 roku przydzielono do pracy duszpastersko-socjalnej wśród młodzieży katolickiej w Bertranda Fensa OP, co w trudnym, wojennym okresie umocniło, scaliło i duchowo pogłębiło organizację¹⁷ – chociaż trudno mówić o prężnej działalności w tym okresie. Słowa wsparcia w tym czasie, w odpowiedzi na list młodzieży katolickiej ze Szwecji, przesłał ówczesny papież Pius XII¹⁸, na adres walnego spotkania SKU w 1943 r. w Uppsali.

Sytuacja zmieniła się wraz z zakończeniem II wojny światowej. Nowy entuzjazm i zapał udzielający się powszechnie w tamtym czasie wpłynął na nowe pomysły i rozmach propozycji w ofercie docierania SKU do młodych szwedzkich katolików. Dzięki jej inspiracji, w różnych ośrodkach, gdzie prowadzono duszpasterstwo katolickie, powstawały związki młodzieżowe, gdyż posiadanie formalnego umocowania zapewniało im otrzymywanie państwowych dotacji na prowadzoną działalność. Ze strony kościelnej dbano, aby powstające związki włączać także w strukturę krajową, centralną. Dobrą metodą na scalanie organizacji lokalnych w ramach SKU były wysyłane do związków tzw. *ledarbrevet* (listy informacyjne do liderów związków, tłum. własne MCh) oraz przeprowadzanie *nordiska ledarskolor*¹⁹ (szkół liderów krajów nordyckich, tłum. MCh). Zbiegło się to z akcją Czerwonego Krzyża polegającą na sprowadzaniu do Szwecji na rekonwalescencję więźniów obozów koncentracyjnych²⁰, a ponieważ byli to często więźniowie młodzi, SKU stanęło przed realnymi, nowymi wyzwaniem – nowe czasy wymagały nowych inicjatyw.

W 1949 roku SKU przemianowano decyzją władz związku na *Sveriges Unga Katoliker (SUK)*, co – wg relacji dawnych działaczy związku – było bardziej zgodne z ówczesnymi trendami obowiązującym w administracji szwedzkiej. Organizacja otrzymała wówczas nowego duszpasterza w osobie Paula Schmidta SJ. Biorąc pod uwagę nową, powojenną sytuację w społeczności katolickiej, spowodowaną dużą falą imigracyjną, w 1954 roku podjęto inicjatywę pomocną w dotarciu do niej – rozpoczęto wydawanie kwartalnika pt. „S:t Mikael” redagowanego na elementarnym poziomie języka szwedzkiego. Po pierwszym roku pracy wydawniczej okazało się, że periodyk zdobył ok. 700 stałych prenumeratorów²¹.

W związku z rosnącą aktywnością związków lokalnych oraz umacniających się struktur regionalnych i misyjnych, doszło do poważnych tendencji decentralistycznych, gdyż związki z południowej Szwecji miały mniejszy wpływ na po-

¹⁷ Por. C. Ekelöf, *En ungdomspräst*, w: tamże, s. 7.

¹⁸ Cardinal Maglione, *Till Riksmötet i Uppsala 1935*, Hemmet och Helgedommen 1(1943)6, s. 12.

¹⁹ Por. C. Ekelöf, *Nordiskt samarbete*, dz. cyt., s. 7.

²⁰ Por. A. Nills Ugglå, *Polacy w Szwecji w latach II wojny światowej*, Gdańsk 1996, s. 188-196.

²¹ Por. C. Ekelöf, *Stark invandring och en stor succé*, w: *SUK 1934-1984 historik*, dz. cyt., s. 7.

dział finansów centralnych, wobec dominacji prężnego związku *Juventus* prowadzonego przez jezuitów w Sztokholmie²². Stanowcza postawa młodych katolików z południowej Szwecji, zwłaszcza wywodzących się z grup imigrantów, doprowadziła do tego, że uzyskały one lepsze umocowanie, dzięki czemu zażegnano groźbę podziału i uchroniono związek przed strukturalnym rozbiem na dwie organizacje: środkowo-północną oraz południową²³. Sytuacja ta była jednak sygnałem dla młodzieży autochtonicznej, że młodzi imigranci, angażując się w działalność związku, chcą być traktowani na równi z młodzieżą miejscową.

W 1967 roku mianowano nowego duszpasterza młodzieży w SUK – Marcela Taverne OFM, który zmodernizował wydawanie kwartalnika pt. „S:t Mikael”, którego nazwę z czasem zmieniono na „SUCk”. Wprowadzono wówczas także zmiany organizacyjne dotyczące zasad przynależności do związku. Dotychczas było to możliwe tylko poprzez przynależność do stowarzyszeń lokalnych, natomiast od 1968 roku można było dokonać zgłoszenia przynależności bezpośrednio w centrali SUK. W celu rozpowszechnienia tej informacji przeprowadzono szeroką kampanię w całej Szwecji, reklamującą zasadę, że każdy katolik między 0 a 28 rokiem życia powinien być członkiem organizacji młodzieżowej SUK, niezależnie od miejsca zamieszkania. Sukcesem tego pomysłu było to, że dzięki uporządkowaniu dokumentacji związku, a także za sprawą dobrej organizacji i profesjonalnie przygotowanej strony formalnej wniosku, po raz pierwszy otrzymano od administracji rządowej dofinansowanie (tzw. *tröskelbidrag*) w wysokości 10.000 kr²⁴. Sukces ten otworzył nowe możliwości finansowego wspierania mniejszych, lokalnych organizacji. W tym czasie też zaczęto korzystać z pomocy niemieckich fundacji, zwłaszcza *Ansgarswerk* i *Bonifatiuswerk*. Dzięki niej zatrudniono osoby zajmujące się wyłącznie administracją związku, co z kolei zaowocowało w 1972 roku rejestracją SUK w *Sveriges Kristna Ungdomsråd*²⁵, a w 1974 roku państwo szwedzkie po raz pierwszy przyznało centralnej organizacji młodzieżowej Kościoła katolickiego pełny wymiar dofinansowania na działalność statutową w wysokości 150.000 kr rocznie²⁶.

Kolejne lata działalności przebiegały pod hasłem doskonalenia struktury organizacyjnej polegającego na stałym zatrudnieniu sekretarza związku i jego przewodniczącego, na systematycznych objazdach i spotkaniach z przedstawicielami związków lokalnych, na uporządkowaniu rejestru członków. Pozwoliło to stwierdzić, że w 1977 roku SUK posiadało 30 lokalnych związków i stowarzyszeń członkowskich, w których było zarejestrowanych 3.846 dzieci i młodzieży różnych

²² Por. J.E. Müller, *Våra församlingar*, w: *Katolska kyrkan i Sverige*, dz. cyt., s. 317.

²³ Por. C. Ekelöf, *Spliftrring*, w: *SUK 1934-1984 historik*, dz. cyt., s. 7.

²⁴ Por. C. Ekelöf, *Varje katolik mellan 0-28 år kunde bli medlem*, w: tamże, s. 8.

²⁵ Ogólnoszwedzka Rada Młodych Chrześcijan (tłum. MCh).

²⁶ Por. C. Ekelöf, *Statligt erkänd*, w: *SUK 1934-1984 historik*, dz. cyt., s. 8.

narodowości²⁷. Lata 80-te XX wieku zaowocowały m.in. propozycją zreformowania struktury, poprzez stworzenie regionów w ramach istniejących już dekanatów, w celu usprawnienia wzajemnych kontaktów, prowadzenia działalności i spraw formalnych. Granice regionów w niektórych miejscach nie pokrywały się z planowanymi terytoriami, gdyż współpraca poszczególnych organizacji oraz ich lokalne powiązania były sprawniejsze i silniejsze niż proponowane. Ostatecznie utworzono 4, a następnie 6 regionów, których nazwy zmieniały się na przestrzeni lat. Obecnie przedstawiają się one następująco: *De Unga Norrländska Katoliker* – DUNK²⁸, *Mellansverige Juvenaliska Unga Katoliker* – MJUK²⁹, *Stockholms Läns Unga Katoliker* – SLUK³⁰, *Katolska Eminent Samarbetet i Öst* – KESÖ³¹, *Sveriges Unga Katoliker i Väst*³², *Sveriges Unga Katolikers Sydregion*³³ – SUK's-S³⁴.

Dokonanie regionalizacji wprowadziło dużo administracyjnej autonomii w działalność związku jako całości oraz poszczególnych zarządów i było uzasadnione m.in. ułatwieniem pozyskiwania środków na prowadzoną działalność oraz współpracę z lokalnymi władzami oraz organizacjami tzw. ideowymi lub hobby-stycznymi – bardzo popularnymi w Szwecji. W latach 90-tych wprowadzono jeszcze dodatkowo do struktury tzw. dystrykty na terenie dużych miast, takich jak Malmö, Göteborg i Stockholm oraz 4 grupy autonomicznych duszpasterstw tzw. narodowych³⁵. Cel był typowo organizacyjny, ale uczyniono to także, aby spełnić prośby innych, najbardziej aktywnych grup imigrantów: Chorwatów, grup hiszpańskojęzycznych i latynoamerykańskich, Polaków³⁶ oraz katolików z Bliskiego Wschodu³⁷.

Ciekawie przedstawia się statystyka z tego okresu zawarta w sprawozdaniu z działalności za 1996 rok, w której zaprezentowano następujące dane: przynależność do SUK: 70 organizacji; aktualnie zarejestrowanych członków: 6.019,

²⁷ Por. C. Ekelöf, *Ordning på medlemsregister*, w: tamże, s. 9.

²⁸ Młodzi Katolicy Północnej Szwecji (tłum. MCh).

²⁹ Młodzi Katolicy Środkowej Szwecji (tłum. MCh).

³⁰ Młodzi Katolicy Województwa Sztokholmskiego (tłum. MCh).

³¹ Wybitnie Katolicka Współpraca Młodzieży Katolickiej na Wschodzie (tłum. MCh).

³² Szwedzcy Młodzi Katolicy za Zachodzie (tłum. MCh).

³³ Szwedzcy Młodzi Katolicy w regionie południowym Skåne (tłum. MCh).

³⁴ Informacje uzyskane z oficjalnej witryny internetowej związku Riksförbundet Sveriges Unga Katoliker w dniu 15.08.2010, pod adresem: <<http://www.suk.se>>.

³⁵ Tzw. *Nationella missioner*, por. *Språkliga själasörjare och missioner*, w: *Matrikel 2010 - Stockholms Katolska Stifts*, red. E. Kazincy, Stockholm 2010, s. 76-81.

³⁶ Por. M. Chamarczuk, *Celowość i zasadność istnienia duszpasterstw narodowych*, referat na Walne Zebranie związku SUK w 2004 r., mps, Salezjański Ośrodek Dokumentacji Duszpasterstwa Emigracji Polskiej w Szwecji (SODD) - Sztokholm, T. – SUK.

³⁷ Por. K. Elworth, *Guld rökelse myrra – de orientaliska katolikerna i Sverige*, Veritas Förlag Stockholm 2009.

w tym 5.036 między 7 a 25 rokiem życia; między 7 a 15: 4.145 (2.224 dziewczęta); między 16 a 19: 564 (303 dziewczęta); między 20 a 24: 280 (149 dziewcząt); w wieku 25 lat: 47 (21 dziewcząt)³⁸. Widać, że w podliczeniach nie wykazano liczbowych danych osób różnych narodowości, co może być sygnałem, że temat ten celowo pomijano, starając się skupiać uwagę na statystyce ogólnej.

Z pewnością można stwierdzić, że obecnie, po wielu latach prowadzonej działalności administracyjno-socjalno-duszpasterskiej³⁹, ogólnoszwedzki związek młodzieżowy w łonie Kościoła katolickiego *Riksförbundet Sveriges Unga Katoliker* –SUK zebrał wiele doświadczeń i wypracował formy strukturalne odpowiadające potrzebom i wymogom dostosowanym do potrzeb Kościoła na terenie Szwecji. Obecny obraz strukturalny organizacji nie różni się zbyt od modelu przyjętego w latach 90-tych XX wieku, a niewielkie zmiany wprowadza każdorazowy zarząd centralny na bieżąco⁴⁰ jako odpowiedź na zapotrzebowanie młodzieży. Na zebraniu walnym w dniach 20-22.03.2010 w Marielund⁴¹ (położonym niedaleko Sztokholmu), podsumowującym i zamykającym stan działalności w 2009 roku, sytuacja SUK od strony formalnej przedstawiała się następująco: związek skupiał 59 organizacji w 6 regionach i 3 grupach narodowo-kulturowych. Stałych członków, na których związek otrzymuje dofinansowanie z *Ungdomsstyrelse* (organizacja

³⁸ Por. SUK Arkiv: SUK verksamhetsberättelse 1996, *Statistik över SUKs verksamma lokala delningar 95/96*, s. 21-24.

³⁹ Odpowiedzialnymi i wspierającymi duszpasterstwo związku SUK, byli: f. Bert D. Assarson (1934-1936), Herman Burczyk SDB (1934-1950), Bertrand Fens OP (1941-1949), Paul Schmidt SJ (1950-1967), Marcel Taverne OFM (1967-77), f. Göran Degen (1977-1987), f. Bertil Roslund (1941-1980), f. Krystian Hylak (1992-1997), Zdzisław Lepper SDB – dla młodzieży polonijnej (1994-2002), Patrick Dominik Linck OP (duszpasterz SUK 's-S w regionie Skåne do 1999 r.), f. Tobias Unnerstal (1999-2002), f. Conny Årlind (2002-06), Mariusz Chamarczuk SDB (2002-07/50%; 2002-10/50% – dla młodzieży polonijnej PUKIS), Johan Lindén OP (2006-2008), f. Morgan Elworth (2010-), Paweł Drażyk SDB – dla młodzieży polonijnej PUKIS (2010-). Współpracowali także: Fredrik Emmanelson OMI, Józef Mainka OFM, f. Zbigniew Gołębiwski, Rafael Zarzycki OFM, Rafael Schmidt OFM, f. Leszek Piotrkowicz.

⁴⁰ Przewodniczącymi zarządu związku SUK w Szwecji byli: Nils Nilzén (1934-36), Frans Hausl (1936-37), Gerhard Bungerfelt (1937-39), Anna Hamrén (1939-40), Arne Rask (1940-42), Arne Getzman (1942-46), Gerhard Bungerfelt (1946-52), Per Holström (1952-55), Johanna Schwartz (1955-57), Wolfgang Kurtz (1957-61), Hans Nyman (1961-63), Hans Obermüller 1963-67), Jozef Saers (1967-69), Hans Saers (1969-73), Margareta Joshwiak (1973-74), Martin Johansson (1974-78), Michale Lynn (1978-81), Per Thorell (1981-84), Johan Gärde (1984-87), Jan Sundström (1994-98), Anna Hallonsten-Urniaż (1998-2001), Angelika Bielinski (2001-03), Saskia Offermans (2003-05), Ronny Elia (2005-07), Rebecka Offermans (2007-08), Sara Lann (2008-10), Alex Kegel (2010-). SUK Arkiv – Stockholm, *Ordförändeparad i SUK genom tiderna*, a także: Salezjański Ośrodek Dokumentacji Duszpasterstwa Emigracji Polskiej w Szwecji (SODD) – Sztokholm, Pärn – SUK, T. I.

⁴¹ Ośrodek rekolekcyjno-integracyjny diecezji sztokholmskiej przekazany w 1905 r. jako dawrowizna Kościołowi katolickiemu w Szwecji przez hrabinę Marię Klinckowström de Labensky (1832-1907), córkę niemieckiego dyplomaty polskiego pochodzenia. Por. *Stiftsgårdar*, w: *Matrikel 2010*, dz. cyt, s. 24; Por. także Salezjański Ośrodek Dokumentacji Duszpasterstwa Emigracji Polskiej w Szwecji (SODD) - Sztokholm, t. *Materiały historyczne* - II.

rządowa rozdzielająca subwencje na działalność statutową organizacjom o zasięgu krajowym), zarejestrowano 2.200 osób, a wszystkich członków ustalono na ok. 4.000 osób. Roczny budżet wynosił 2,5 mln koron szwedzkich (260 tys. euro)⁴². Związek wydaje i kolportuje systematycznie, 4 razy do roku, czasopismo skierowane do młodzieży pt. „Sucken” oraz czasopismo dla dzieci pt. „Sucketen”. Ich głównym zadaniem i celem jest podtrzymywanie oraz rozwijanie młodzieży w wierze poprzez różnego rodzaju inicjatywy jednoczące i skupiające młodzież katoliczką różnego pochodzenia, we wspólnocie Kościoła katolickiego w Szwecji⁴³.

2. INICJATYWY INTEGROWANIA MŁODZIEŻY WEWNĄTRZ WSPÓLNOTY KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W SZWECJI

Pojawiające się coraz częściej w naszej rzeczywistości zjawisko migracji ludzi młodych skutkuje pojawianiem się nowych interakcji wynikających z faktu zachodzących relacji w ich nowym miejscu przebywania. W odniesieniu do młodzieży z kręgu społeczności katolickiej wiąże się to z wzajemnym i obopólnym nakładaniem się na siebie różnych wzorców, modeli, tradycji, sposobów uzewnętrznienia przeżyć religijnych. Zjawisko potęguje się proporcjonalnie do wzrostu liczby krajów pochodzenia – gdy młodzi przedstawiciele takiej społeczności nie pochodzą z dwóch lub trzech krajów lub regionów, ale z ok. 70, jak to jest w przypadku Szwecji. Warto więc w takiej sytuacji prześledzić, jakimi metodami posługuje się Kościół katolicki w tym kraju, aby łączyć młodych imigrantów w jedną społeczność wyznawców i budować trudną jedność w bogatej różnorodności⁴⁴.

Jednym z pierwszych sposobów doprowadzenia do tego, aby tak się działo, zaistniałym bardzo spontanicznie i żywiołowo, były w przeszłości i są obecnie pielgrzymki do relikwii św. Brygidy w Vadstena⁴⁵. Spotkania te od początku funkcjonowania organizacji SUK zajmowały znaczące miejsce. Odbywają się także obecnie co dwa lata⁴⁶. Nie są to jednak tylko tradycyjne pielgrzymki, ale duże zjazdy mające na celu umożliwienie spotkania młodym katolikom różnego pochodzenia z całej Szwecji. Głównym celem jest jednoczenie się na wspólnej modlitwie zwłaszcza na Eucharystii i adoracji Najświętszego Sakramentu, wysłuchanie katechezy wygłaszanej od 1998 roku każdorazowo przez biskupa⁴⁷, wymiana

⁴² Por. *Årsmöte protokoll för 2009*, Sveriges Unga Katoliker - Stockholm, Arkivet, Pärn: *Årsmötet/2009*.

⁴³ Por. *SUK mål och vision*, Pärn: *Framtidskongressen*, mps, SUK Arkiv – Stockholm.

⁴⁴ Por. A. Arborelius, *Enhet i mångfald*, Herdabrev under jubileumsåret, Stockholm-Malmö 2004, s. 6.

⁴⁵ Legendarne miasto w Szwecji, położone w regionie Östergötland, związane z postacią św. Brygidy Szwedzkiej (1303-1373). Centralne miejsce pielgrzymek katolików szwedzkich.

⁴⁶ Por. *Stiftsungsdomsdagar* (SUD), SUK Arkiv – Stockholm.

⁴⁷ W 1998 roku ordynariuszem diecezji sztokholmskiej został karmelita Anders Arborelius OCD, który ożywił zainteresowanie sprawami młodych katolików w diecezji oraz położył nacisk na

doświadczeń w grupach dyskusyjnych, tzw. *workshops*, zapoznanie się z różnymi formami działalności organizacyjnej, ruchami katolickimi, formami życia apostołskiego i zakonnego, promocja i zakup lektury oraz nowości na rynku wydawniczym i medialnym.

Rozwijająca się działalność wymuszała konieczność posiadania własnego pisma o tematyce młodzieżowej, które docierałoby do miejsc zorganizowanej aktywności lub bezpośrednio do osób prywatnych. Na początku były to okazyjne listy informujące o propozycjach SUK w różnych miejscach, o ważnych świątach i uroczystościach. Zamieszczano w nich odpowiedzi na najważniejsze pytania, urywki z nauczania papieży i formuły katechizmowe. Inicjatywa ta przerodziła się w 1954 roku w wydawanie wspomnianego już wcześniej pisma dla młodzieży zrzeszonej w SUK, pt. „S:t Mikael”. W 1967 roku tytuł zmieniono na „SUCk”, a w roku 1995 z kolei nadano mu tytuł „Sucken” i zmodernizowano, kładąc duży nacisk na szatę graficzną, poziom tekstów i jakość wydawniczą⁴⁸. Obecnie jest on wydawany cztery razy w ciągu roku i przyjął rolę autentycznej przestrzeni dzielenia się swoimi życiowymi sprawami i problemami przez młodych imigrantów. Pomyślano także o najmłodszych, do których skierowano kwartalnik pt. „Sucketen”, redagowany prostym, przystępnym językiem⁴⁹.

Podczas analizy materiałów archiwalnych związku SUK, często nasuwa się wniosek, że młodzi działacze od początku starali się kłaść nacisk na profesjonalne przygotowywanie się do prowadzenia działalności i przewidywali, że trzeba tworzyć kadry, które w przyszłości będą mogły kontynuować rozpoczęte dzieło. W tym celu, od 1940 roku, przez wiele lat organizowano *Nordiska Ledarskolor*⁵⁰. W przyszłości przerodziły się one w *Nordisk Katolsk Ungdomsrådet*⁵¹, organizację, która stała się miejscem spotkań i wymiany doświadczeń młodzieży zaangażowanej w działalność struktur duszpasterstwa młodzieżowego w Kościele katolickim w całej Skandynawii. Pierwotna forma kształcenia i przygotowywania liderów związków, stowarzyszeń i organizacji funkcjonuje do dzisiaj w postaci tzw. szkół liderów, przeprowadzanych przez przygotowanych do tego instruktorów i konsultantów⁵².

duszpasterstwo młodzieżowe, osobiście angażując się w różnego rodzaju akcje i propozycje młodych ludzi. Spotkania młodzieży katolickiej w Vadstena są wg niego jedną z najważniejszych okoliczności pomocnych w jednoczeniu i integrowaniu młodzieży z różnych krajów we wspólnocie Kościoła katolickiego.

⁴⁸ Por. B. Roslund, *Några minnen från katolskt ungdomsarbete under gångna år*, mps w j. szwedzkim z okazji 75-lecia Riksförbundet Sveriges Unga Katoliker, Salezjański Ośrodek Dokumentacji Duszpasterstwa Emigracji Polskiej w Szwecji (SODD), T. SUK / Roslund.

⁴⁹ Por. SUK Arkivet – Stockholm, *T-Tidningar*.

⁵⁰ Nordyckie Szkoły Liderów (tłum. MCh), por. C. Ekelöf, *Nordiskt samarbete*, dz. cyt., s. 7, pkt. 2.

⁵¹ Rada Katolickich Związków Młodzieżowych Krajów Nordyckich (tłum. MCh).

⁵² Są to osoby zatrudnione przez związek SUK w roli tzw. Ungdomskonsulent.

W odpowiedzi na rosnące zapotrzebowanie integracji, spowodowane coraz większą izolacją grup młodzieży hiszpańskojęzycznej i latynoamerykańskiej, rozpoczęto w 1984 roku organizowanie weekendowych, wyjazdowych spotkań o nazwie *Multi Kulti Läger*. Celem takich zjazdów było dostrzeżenie odmienności kulturowej poszczególnych grup, wzajemne poznawanie, zżywanie się, nawiązywanie znajomości i przyjaźni, aby dobre relacje przenosić na zgodne i właściwe rozumienie wspólnych spraw. Podczas takich spotkań uczono się także szacunku dla innych ceremonii, tradycji, różnych przejawów pobożności i ekspresji wiary oraz kultury.

Specyfiką działalności związku SUK jest także to, iż odczytując znaki czasu potrafi wyczuć potrzeby młodzieży. Pozytywnie odpowiadając na pomysł jednego ze związków, w 1966 roku rozpoczęto organizowanie tzw. *KULVeckan*⁵³, będącego formą tygodniowych wyjazdów z dokładnie zorganizowanym czasem, tematem wyjazdowym. Angażowały one każdego członka w jakiś zakres przygotowań i podczas trwania akcji. Forma takiej aktywności trwała do lat 90-tych.

Przestrzeń działalności związku SUK jest miejscem, w którym katolicy muszą się odnaleźć wśród wielu innych wyznań chrześcijańskich. Jedną z form jednoczenia młodych imigrantów z przedstawicielami innych grup młodych chrześcijan jest wspomniana już wcześniej doroczna pielgrzymka ekumeniczna do relikwii św. Brygidy w Vadstena, która po raz pierwszy odbyła się w 1968 roku⁵⁴. Ożywiła ona dialog ekumeniczny nie na poziomie dyskusji teologicznych, ale poprzez wspólną modlitwę przez wstawiennictwo tej, z której każdy Szwed jest bardzo dumny – św. Brygidy⁵⁵. Forma rekolekcji w drodze nawiązuje także do szczególnej metody i propozycji jednoczenia młodych imigrantów w łonie Kościoła katolickiego – może najważniejszej i najbardziej skutecznej – jaką są wspólnie przeżywane rekolekcje. Cieszą się one dużym powodzeniem u osób poważnie traktujących swoją wiarę i systematycznie pogłębiających życie duchowe, a każdorazowe staranne dobieranie osobistości głoszących nauki i konferencje zapewnia prowadzenie kierownictwa duchowego przez doświadczonych duchownych⁵⁶.

Nie mniej ważną metodą i propozycją ze względu na wiek odbiorców działalności SUK są wspólne wyjazdy noworoczne, kursy i obozy taneczne, turnieje sportowe w poszczególnych regionach⁵⁷ (zwłaszcza, cieszący się wielkim powodzeniem od 2006 roku halowy turniej piłki nożnej tzw. *Sportturnering* w Örebro, gromadzący do 600 uczestników różnych narodowości⁵⁸). Osobnym wielkim te-

⁵³ Katolsk Ungdoms Läger (tłum. MCh).

⁵⁴ Por. C. Ekelöf, *Varje katolik*, w: *SUK 1934-1984 historik*, dz. cyt., s. 8, pkt. 2.

⁵⁵ Por. J. Iwaszkiewicz, *Macierzyński patronat dla Europy – rzecz o św. Brygidzie Szwedzkiej*, Wyd. „Apostolicum”, Ząbki 2003, s. 94.

⁵⁶ Por. Verksamhetsberättelse från 1995-2010, Titel: *Reträtter*.

⁵⁷ Por. Verksamhetsberättelse från 2000-2010, Titel: *Läger, sportturneringar*.

⁵⁸ Por. A. Nilsson, *Unga katoliker vann klart över den almäna sekulariseringen*, Dagen – Ekumeniskt tidning i Sverige, 2008.04.22, s. 2.

matem są różnego rodzaju projekty angażujące młodzież w przeróżnych kategoriach zainteresowań, od sportowych, krajoznawczych, aż po pomoc niesioną krajom zagrożonym, zacofanym, współpracę z organizacjami charytatywnymi, takimi jak Caritas⁵⁹, Armia Zbawienia i Czerwony Krzyż. Dużą popularnością cieszą się także od 2002 roku projekty o nazwie *dubbel utsatthet*⁶⁰ skierowane do tych, którzy są zainteresowani niesieniem pomocy osobom niepełnosprawnym. Pomocny w angażowaniu oraz skupianiu wokół idei jednoczenia i poszukiwania tego, co łączy, jest projekt integracyjny, wprowadzony w działalność SUK w 2008 roku, mający na celu nawiązanie lepszych kontaktów między istniejącymi w związku mocno niezależnymi tzw. grupami narodowymi latynoamerykanów⁶¹, Polaków⁶², Erytreńczyków⁶³ oraz Chorwatów⁶⁴. Na tej bazie trwa poszukiwanie nowych, wychodzących na przeciw oczekiwaniom i możliwościom, sposobów i metod łączenia tych grup w najbardziej newralgicznych punktach, a także wysiłek oraz ciężar łagodzenia antagonizmów.

Szczytem oraz właściwym podsumowaniem działalności jednoczącej młodych imigrantów przez SUK są wspólnie przygotowywane, poprzez okres wymaganej przez głównych organizatorów formacji, wyjazdy na Światowe Dni Młodzieży z Ojcem świętym. Dzięki tym wyjazdom, przeżywanym w klimacie duchowego i przyjaznego wzrastania, młody, wielonarodowy i wielokulturowy Kościół katolicki w Szwecji nabiera nowej energii i entuzjazmu, a młodzi ludzie coraz bardziej dojrzewają do świadomości, że właśnie w tym miejscu mogą wiele zrobić dla tworzenia jednej społeczności z mozaiki kultur i narodowości w duchu wiary.

ZAKOŃCZENIE

Zjawisko migracji zawsze pociągało za sobą różnorakie konsekwencje. W obszarze zainteresowania tym zjawiskiem i troski Kościoła katolickiego istnieje duża wrażliwość i zrozumienie. Istniejące tendencje oraz okoliczności sprzyjające izolacji migrantów, a także marginalizowania ich obecności, powinny być, zgodnie z nauczaniem Kościoła, przewyżczone tak, aby każdy, zwłaszcza młody imigrant, odnalazł w nowej społeczności, w nowym kraju i kulturze swoje własne miejsce oraz mógł realizować swoje życiowe plany. Kościół katolicki w Szwecji,

⁵⁹ Por. *Caritas Sverige*, Verksamhetsberättelse 1999, s. 32; *Caritas*, Verksamhetsberättelse 2002, s. 17; *Caritas*, Verksamhetsberättelse 2004, s. 19; C. Fredestad, *Caritativa Utskottet*, Verksamhetsberättelse 2005, s. 5; C. Fredestad, *Caritas*, Verksamhetsberättelse 2005, s. 3; N. Dao, *Caritativa Utskottet*, Verksamhetsberättelse 2006, s. 7.

⁶⁰ Wrażliwość do kwadratu lub podwójna wrażliwość (tłum. MCh). Por. A. Bieliński, *Dubbel Utsatthet*, Verksamhetsberättelse 2002, s. 16.

⁶¹ Latynoamerikanska Unga Katoliker i Sverige – LUKIS.

⁶² Polska Unga Katoliker i Sverige – PUKIS.

⁶³ Geez Rite – GR.

⁶⁴ Sveriges Kroatiska Katoliker – SKK.

poprzez bardzo wiele inicjatyw i propozycji skierowanych do młodych emigrantów, próbuje, z różnym skutkiem, tworzyć właściwy klimat dla ich integracji, przewidując, że jest to właściwa droga budowania nowej społeczności katolickiej w postmodernistycznym społeczeństwie.

INTEGRATION OF YOUTH IMMIGRANTS IN THE CATHOLIC CHURCH IN SWEDEN

Summary

The migration phenomenon always entails various consequences. There is a large sensitivity and understanding of this phenomenon within the interest and care of the Catholic Church. The current external and internal tendencies creating circumstances leading to isolation of migrants and marginalizing their presence, should be, in accordance with the teaching of the Church, overcome so that everyone, especially the young immigrants, could come to terms with his new environment, new country and culture, so that he will be able to realize his life plans and devote his time to those who constitute his new social network within the Christian community. The Catholic Church in Sweden, among its many initiatives and suggestions, tries, with different effects, to create a suitable climate for young immigrants' integration anticipating it being the right way of building a Catholic community in a society indoctrinated by environments hostile to culture, history and catholic tradition and of the Catholic Church.

The following article is an attempt to present the initiatives of the Catholic Church in Sweden in their efforts to achieve cultural integration of young immigrants with the help of Sveriges Unga Katoliker (Swedish Young Catholics) organization within its own activities and by way of cooperation with parishes and national missions.

Transl. Magdalena Sjölie-Krzyżanowska

Keywords: young immigrants in Sweden, adolescence problems in emigration, cultural integration, multicultural environment

Nota o autorze: ks. dr Mariusz Chamarczuk SDB, dr socjologii, absolwent UKSW, członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, założyciel Salezjańskiego Ośrodka Dokumentacji Duszpasterstwa Emigracji Polskiej w Szwecji (SODD), wieloletni pracownik Trybunału Biskupiego w Sztokholmie i duszpasterz polonijny. Prowadzi badania z zakresu historii oraz socjologii emigracji i procesów integracyjnych w Skandynawii.

Słowa kluczowe: młodzi emigranci w Szwecji, problemy dorastania na emigracji, integracja kulturowa, środowisko wielokulturowe

KS. RAFAŁ CZEKALSKI
PWT, Warszawa

AKTUALNOŚĆ WARUNKÓW WOJNY SPRAWIEDLIWEJ NA TLE OSTATNICH KONFLIKTÓW ZBROJNYCH

Niniejszy artykuł dzieli się na następujące części: Pierwsza przedstawia warunki wojny sprawiedliwej. Druga stawia pytanie: jakie są warunki dopuszczające interwencję humanitarną? Jest to stosunkowo nowe zagadnienie, które w katolickiej nauce społecznej *expressis verbis* pojawiło się w dziewięćdziesiątych latach XX wieku i dotyczy warunków, jakie winy być wypełnione, aby można było ingerować w interesy suwerennego państwa. Trzecia część bada adekwatność warunków wojny sprawiedliwej w odniesieniu do współczesnej postaci terroru.

W czwartej części artykułu zostanie podjęta próba oceny „wojny prewencyjnej” w świetle tradycyjnych warunków, jakie musi spełniać wojna sprawiedliwa. Zagadnienie to, będące pokłosiem wojny Stanów Zjednoczonych z Irakiem, spowodowało rozwój moralnej doktryny wojennej, ukazało także niejednomyślność w ramach samej katolickiej myśli etycznej. Ostatnia część będzie poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie: czy pacyfizm jest moralny? Obecnie istnieje dość znaczna grupa moralistów katolickich, która opowiada się za tzw. założeniem przeciw wojnie. Owocem takiego nastawienia są chociażby dokumenty: *Challenge of Peace* (1983) Episkopatu Amerykańskiego i wcześniejszy dokument Papieskiej Komisji *Iustitia et Pax* (1976).

1. JAKIE SĄ WARUNKI WOJNY SPRAWIEDLIWEJ?

Korzenie pojęcia „wojny sprawiedliwa” tkwiły już w myśli i praktyce politycznej zarówno starożytnego Izraela, jak i klasycznej Grecji i Rzymu¹, początki zaś specyficznie chrześcijańskie zawdzięczamy św. Augustynowi². Systematyczne

¹ Por. Platon, *Państwo*, 547 E; Arystoteles, *Polityka*, 1333a; Cyceron, *De Republica* III.

² Św. Augustyn, *De Civitate Dei*, tłum. W. Kubicki, Kęty 2002, Ks. IV, rozdz. 15, s. 160-161. Przed św. Augustynem, przeciw wojnie w sposób bardzo zdecydowany wypowiadali się Orygenes, Laktancjusz.

rozwijanie teorii wojny sprawiedliwej rozpoczęto jednak dopiero w połowie XII wieku, wraz ze stworzeniem przez Gracjana *Corpus iuris canonici*. Teoria ta dojrzała w pracach dwóch następujących po sobie generacji: dekretystów i dekretalistów, aby przybrać formułę teologiczną w dziele św. Tomasza. W okresie późnego średniowiecza, w szczególności w czasie wojny stuletniej, ta kanoniczna i teologiczna koncepcja wojny sprawiedliwej została rozwinięta przez cztery czynniki:

- włączenie w nią idei, zwyczajów i praktyk kodeksu rycerskiego;
- doświadczenie wojny;
- ponowne zwrócenie uwagi na prawo rzymskie, szczególnie zaś *ius gentium*;
- rozwijające się doświadczenie zarządzania państwem³.

Aby wojna mogła zostać uznana za sprawiedliwą musi spełniać następujące warunki:

- a. musi być prowadzona przez prawowitego władcę;
- b. musi być sprawiedliwa przyczyna (*causa iusta*)⁴
- c. oraz słuszna intencja.

Wedle Augustyna, celem wojny jest ukaranie zła i przywrócenie pokoju. Augustyn uznał, że w imię pokoju można prowadzić wojny, a nawet torturować przeciwników i zabijać niewinnych. Św. Tomasz rozwinął myśl Augustyna, a szczególną uwagę zwrócił na trzeci z wyżej wymienionych warunków, tj. słuszną intencję (*intentio recta*)⁵. Na poparcie swej tezy o decydującym znaczeniu intencji przy ocenie słuszności wojny św. Tomasz przywołuje słowa Augustyna z *Contra Faustum*: „Żądza szkodzenia, okrucieństwo w zemście, twarde i nieubłagane usposobienie, dzikość w walce, żądza władzy i tym podobne, oto, co słusznie czyni wojnę grzeszną”⁶.

Wydaje się, że wyżej przedstawione trzy warunki istnienia sprawiedliwej wojny nie są wystarczające dla jej definicji we współczesnej sytuacji. W okresie późnej scholastyki hiszpańskiej (F. de Vitoria, F. Suarez) nastąpiła reinterpretacja wojny sprawiedliwej. Jak pisze J. Kondziela, wobec istnienia wielu państw narodowych, a także nowej konstelacji etycznej związanej z podziałami religijnymi, pojawiła się możliwość prowadzenia subiektywnie sprawiedliwej wojny przez obie walczące strony. Stąd też, w teorii „sprawiedliwej wojny” przesunięto akcent ze „sprawie-

³ Więcej o historii koncepcji „wojny sprawiedliwej” por.: J. Turner Johnson, *Wojna sprawiedliwa – jaka była i jaka jest*, First Things 1(2005), s. 14-24, przedrukowany w Ethos 18(2005)3-4, s. 106-128; T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004⁴, s. 237-242; tenże, *9 Dylematów etycznych*, Kraków 2010, s. 106-119.

⁴ Chodzi tu o zwrot tego, co zostało niesłusznie zabrane, i ukaranie zła czy też pomszczenie krzywd.

⁵ „Otóż może się zdarzyć, że nawet, jeżeli wojna została podjęta przez uprawnioną do tego władzę i ze sprawiedliwego powodu, będzie to jednak wojna niegodziwa, a to ze względu na przewrotną intencję”. Sth, 2-2 q. 40 a.1.

⁶ Cyt. za: J. Turner Johnson, *Wojna sprawiedliwa...*, art. cyt., s. 114.

dliwego” powodu wojny (*ius ad bellum*) na sposób prowadzenia wojny i środki do niej użyte (*ius in bello*)⁷. W tym drugim przypadku zostaje przedstawiony sposób, w jaki powinna być prowadzona wojna, aby można ją uznać za sprawiedliwą. Przede wszystkim powinno się używać jak najmniejszej siły, nie może ona wykraczać poza środki konieczne, powinna być użyta tylko wobec tych, którzy stanowią cel ataku. Niedopuszczalny jest terror i okrucieństwo wobec żołnierzy. W skrócie, warunki wojny sprawiedliwej przedstawiają się w następujący sposób:

Dla *ius ad bellum*:

- musi być słuszny powód (*causa iusta*);
- wojna musi być wypowiedziana przez odpowiednie i legalne władze (*auctoritas principis*);
- należy porównać racje wysuwane przez obie strony;
- musi istnieć sprawiedliwa intencja toczenia wojny (*intentio recta*)⁸;
- muszą zostać wyczerpane wszystkie inne możliwości rozwiązania konfliktu;
- musi istnieć rozsądne prawdopodobieństwo zwycięstwa;
- musi istnieć rozsądna proporcja między doznaną niesprawiedliwością a cierpieniami i niesprawiedliwością, jakie niesie ze sobą wojna.

Ius in bello:

- wojna musi być prowadzona przy użyciu proporcjonalnych środków⁹;
- wojna musi mieć charakter ograniczony¹⁰.

Nie sposób w artykule przedstawić całego rozwoju doktryny „wojny sprawiedliwej”, wydaje się jednak, że ważnym punktem w historii tej koncepcji jest przejście do koncepcji *defensio legitima*. Dokonał tego papież Pius XII, który swoją naukę o pokoju i wojnie zawarł głównie w orędziach bożonarodzeniowych w latach 1944, 1948, 1956, 1957. Wprowadził on pewne ograniczenia teorii wojny sprawiedliwej, uznał mianowicie, że obrona jest dopuszczalna w przypadku dóbr, których Boży porządek nakazuje chronić (a rozumie przez nie podstawowe wartości ludzkie), gdy równocześnie istnieje uzasadnione prawdopodobieństwo

⁷ Por. J. Kondziela, *Pokój w nauce Kościoła. Pius XII – Jan Paweł II*, Lublin 1992, s. 72.

⁸ Termin „dobra intencja” – jak pisze Ślipko – zakłada przede wszystkim uznanie wojny za zło konieczne, po które władza państwowa sięga po wyczerpaniu usiłowań poprzestania na pokojowych środkach rozwiązania zaistniałego konfliktu. Por. T. Ślipko, *9 Dylematów etycznych*, dz. cyt., s. 116.

⁹ Na proporcjonalność użytych środków zwrócił uwagę także Sobór Watykański II. W *Gaudium et spes* czytamy: „Wszelkie działania militarne, które zmierzają, czy to do zniszczenia całych miast, czy też rozległych obszarów wraz z ich mieszkańcami, są przestępstwem przeciwko Bogu i samemu człowiekowi, które należy stanowczo i bez zwłoki potępić” (KDK 80).

¹⁰ Współcześnie armia dysponuje tzw. pociskami inteligentnymi, co pozwala na celowe niszczenie przeciwnika i ogranicza liczbę ofiar. Warunek ten sprzeciwia się zatem wszelkim nalotom dywanowym, stosowaniu bomb nuklearnych, stosowaniu zasady odpowiedzialności zbiorowej (cywilów i wojskowych).

skuteczności takiej obrony. Całą teorię sprawiedliwej wojny wspomniany papież podporządkował oddaleniu wojny jako legalnego środka rozstrzygnięcia sporów¹¹.

Od momentu wyprodukowania nowych rodzajów broni masowego rażenia, a stało się to właśnie w okresie pontyfikatu Piusa XII, papież wielokrotnie podejmował temat wojny nuklearnej, biologicznej i chemicznej (wojny ABC). Papież mówił wprost, że jeżeli szkody wynikające z prowadzenia wojny są bez porównania większe niż doznawana niesprawiedliwość, można zostać zobowiązanym do przyjęcia na siebie niesprawiedliwości. W ten sposób dochodzi do eliminacji jednego z bardziej istotnych warunków wojny sprawiedliwej: *causa iusta*. Przywołując argumentację św. Augustyna dotyczącą tego warunku, przyczyną prowadzenia wojny winno być zabezpieczenie pokoju, tymczasem we współczesnej wojnie można się raczej spodziewać eskalacji konfliktu, reakcji łańcuchowej i śmierci osób postronnych.

Nowym zjawiskiem we współczesnej wojnie jest technizacja armii, co prowadzi do dehumanizacji wojny i wojny totalnej, której krytykę podjął już Sobór Watykański II w *Gaudium et spes* nr 80¹². Wojna jest prowadzona przed ekranami monitorów, skutków bezpośrednich nie widać. Jest to tzw. „wojna w białych kołnierzykach”. Wbrew pozorom, ma to istotne znaczenie dla oceny moralnej wojny zarówno ofensywnej, jak też defensywnej¹³. Przede wszystkim, bardzo trudno jest ustalić, kto jest agresorem. Każde z państw posiadających broń nuklearną stanowi potencjalne zagrożenie. W porównaniu do wcześniej prowadzonych wojen, nie ma istniejącego wówczas długiego okresu przygotowawczego. Agresorem jest ten, kto pierwszy naciśnie guzik. Ta nowa sytuacja wymaga jeszcze większej odpowiedzialności za ewentualne skutki uruchomienia reakcji łańcuchowej¹⁴.

¹¹ Por. Pius XII, *Weinachts-Rundfunkbotschaft über Demokratie und Weltfrieden* am 24. Dezember 1944, (*Orędzie bożonarodzeniowe* 1944), w: *Texte zur Soziallehre*, Ketteler-Verlag 1992⁸, s. 146.

¹² Także *Katechizm Kościoła Katolickiego* [dalej: KKK] wzywa do uwzględnienia potęgi współczesnych środków rażenia (nr 2309). J. Salij, w celu ukazania barbarzyństwa współczesnej wojny, cytuje prof. B. Malinowskiego, który jednemu Triobrandczykowi próbował wyjaśnić rozmiar bitwy pod Verdun i że tak wiele tysięcy ludzi zginęło. Temu „barbarzyńcy” wydawało się to takie bezsensowne: Przecież nikt nie zje takiej góry mięsa. „Wówczas pomyślałem sobie smętnie – zanotował Malinowski – kto tu jest większym barbarzyńcą: czy ci poczciwi ludożercy, czy my, Europejczycy, którzy jednak naprawdę potrafimy urządzać takie masowe rzezie, jak pod Verdun”. Cyt. za J. Salij, *Wojna o pokój? O wojnie i pokoju widzianych oczami chrześcijanina*, Kraków 2003, s. 25.

¹³ Należy może przypomnieć, że etyka chrześcijańska uznaje wojnę ofensywną za moralną pod pewnymi warunkami: „Wojna militarna ofensywna przy użyciu broni konwencjonalnej jest moralnie dopuszczalna dla obrony przed bezpośrednim i moralnie pewnym niebezpieczeństwem agresji, jak również dla restytucji naruszonego prawa. W warunkach wojny atomowej staje się niedopuszczalną w absolutnym tego słowa znaczeniu”. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2: *Etyka społeczna*, Kraków 2005², s. 338.

¹⁴ *Wojna jest zawsze złem*. Rozmowa z ks. prof. Dr hab. Andrzejem Zwolińskim, w: Por. H. Bejda i in., *Kościół & Wojna & Irak*, Kraków 2003, s. 78.

Z racji, że warunki sprawiedliwej wojny są trudne do wypełnienia, niektórzy autorzy postulują powrót do czasów przedaugustyńskich. Obecnie zauważa się pewien dystans Stolicy Apostolskiej do usprawiedliwiania wojny i – jak to już wcześniej zostało ukazane w nauce Piusa XII – jeżeli już trzeba uznać konieczność wojny czy odpowiedzi zbrojnej, to dopuszcza się ją tylko w postaci obrony koniecznej (*defensio legitima*).

Dokument Komisji Papieskiej *Iustitia et Pax* z 1976 roku stwierdza: „Lepiej jest znosić niesprawiedliwość niż bronić się, gdy brak jest współmierności pomiędzy krzywdą wyrządzoną a wartościami, które chce się uratować. A co najmniej nie bronić się przy użyciu tych właśnie środków, bowiem prawo i obowiązek wymagają w imię praw człowieka i jego godności aktywnego oporu bez użycia przemocy wobec niesłusznej agresji”.

Stolica Apostolska wzywa do zastosowania w czasach kryzysów wszystkich innych środków wywierania presji na państwo, które nie stosuje się do rezolucji (konwencji) ONZ. Zaliczają się do nich: mediacje, dyplomatyczny bojkot, embargo, prowadzenie kampanii informującej, naciski, wspieranie grup oporu¹⁵.

Ze względu na siłę rażenia i destrukcyjny charakter, ocenę wojny należy zaczynać w czasach dzisiejszych od „założenia przeciwko wojnie”. Założenie to spotykamy w liście biskupów amerykańskich z 1983: *Challenge of Peace (Wyzwanie pokoju)*. James Turner Johnson zwraca uwagę, że wojny, które miały miejsce po II wojnie światowej, miały najczęściej charakter lokalny, spowodowane były przez lokalnych tyranów (watażków), i dlatego argument sprzeciwu wobec wojny nie powinien być nadużywany. Autor ten nie akceptuje tendencji do nazywania współczesnej wojny czynem wewnętrznie złym (*intrinsece malum*), a do tego – wydaje się – dążą niektórzy pacyfistycznie zorientowani teologowie moraliści¹⁶.

2. WARUNKI DOPUSZCZAJĄCE INTERWENCJĘ HUMANITARNĄ

Od wczesnych lat 90. poprzedniego wieku w oficjalnym nauczaniu moralnym Kościoła pojawiło się nowe wyrażenie: „interwencja humanitarna”, która jest także jakimś sposobem przeciwdziałania wojnie, jej przyczynom, także tyranom, czyli władcom nadużywającym swojej władzy, uciskającym swój lud¹⁷. Naukę o moral-

¹⁵ Środki te wlicza Jan Paweł II w swoim przemówieniu do dyplomatów: „Prawo międzynarodowe, uczciwy dialog, solidarność między państwami, szlachetna sztuka dyplomacji – oto środki rozwiązywania sporów odpowiadające godności człowieka i narodów”. Jan Paweł II, „*Nie śmierci, egoizmowi i wojnie! „Tak” życiu i pokojowi!*”, *OsRomPol* (2003)3, s. 21-24.

¹⁶ Por. J. Turner Johnson, *Wojna sprawiedliwa...*, art. cyt., s. 117-118.

¹⁷ Do zastosowania takiej interwencji wzywała Stolica Apostolska już wcześniej, w obliczu konfliktu w Bośni, na początku lat 90. poprzedniego wieku. Bezczyność w tym przypadku stanowiłaby poważny grzech zaniedbania: „Sumienie ludzkości (...) domaga się ustanowienia obowiązku interwencji humanitarnej w sytuacjach, które poważnie zagrażają życiu całych ludów i grup

nej odpowiedzialności za to, co się dzieje w innych suwerennych państwach, spotykamy już wcześniej. Łączy się ona z doktryną o nieposłuszeństwie obywatelskim, która usprawiedliwia wystąpienie przeciw władzy, która poprzez występki traci swoją legalność. Na tej podstawie wywodzi się także możliwość odniesienia się do instytucji międzynarodowych, które winny brać w obronę jednostki prześladowanej w państwach, w których łamane są podstawowe prawa człowieka¹⁸. Ta świadomość praw jednostki i jej prymatu wobec suwerenności państw stała się podstawą orzeczenia Stolicy Apostolskiej, która zaakceptowała interwencje humanitarne w przypadku łamania i nieliczenia się z podstawowymi prawami człowieka. W swoim przemówieniu do korpusu dyplomatycznego w 1993 roku Jan Paweł II podkreślił: „Najistotniejszym elementem życia międzynarodowego nie są państwa, ale człowiek. Wzrost znaczenia jednostki leży u podstaw tzw. «prawa humanitarnego». Istnieją interesy, które przekraczają granice państw: są to interesy osoby, jej prawa. (...) Zasady suwerenności państw i nieingerencji w ich sprawy wewnętrzne zachowują całą swoją wartość, nie mogą być jednak parawanem, który pozwala bezkarnie torturować i zabijać (...) Rzecz jasna, prawnicy będą jeszcze musieli zbadać tę nową rzeczywistość, aby dokładnie określić jej zarysy”¹⁹.

Zaistnienie tzw. stanu wyższej konieczności humanitarnej miałoby przy tym być wartością nadrzędną w stosunku do zasady suwerenności państwa i stanowić kolejny – obok dwóch innych wyliczonych przypadków przewidzianych w Kartcie Narodów Zjednoczonych²⁰. Zatem, interwencja humanitarna zatem to: „Zbrojna interwencja podejmowana przez państwo lub grupę państw (ewentualnie przez

etnicznych: o tym obowiązku narodów i społeczności międzynarodowej przypominają wytyczne przedłożone waszej konferencji”. Jan Paweł II w *Przemówieniu do uczestników obrad Międzynarodowej Konferencji ONZ ds. Wyżywienia i Rolnictwa 5.XII.1992*, OsRomPol (1993)3, s. 38-40.

¹⁸ Ks. Piotr Mazurkiewicz przybliżyła dokumenty i dzieła, w których mowa jest o możliwości oporu i interwencji względem tyranizującej władzy. Są to: *Vindicae Contra Tyrannos* (manifest hugenotów 1579), *De iure belli ac pacis* H. Grotiusa, Alexis Tocqueville w *O demokracji w Ameryce*. Ten ostatni uznaje taką możliwość w sytuacji zagrożenia przekształcenia się demokracji w tyranii większości... „Zdaniem Tocqueville’a – pisze Mazurkiewicz – istnieje jakieś powszechne prawo, do którego społeczeństwo jako suweren może się odwołać. Przywołanie tego uniwersalnego prawa jest zarazem odwołaniem się do społeczności ogólnoludzkiej, która jest suwerenem w sensie bardziej podstawowym niż którykolwiek z narodów wzięty osobno”. P. Mazurkiewicz, *Przemoc w polityce*, Wrocław 2006, s. 143. Tym ponadpaństwowym prawem jest sprawiedliwość, która winna stać się punktem odniesienia przy ocenie działań suwerennych państw Wydaje się, że taka świadomość prawa uniwersalnego przydałaby się dzisiaj w obliczu tylu nadużyć w dziedzinie biomedycyny.

¹⁹ Jan Paweł II, *Przem. do korpusu dyplomatycznego, dn. 16.01.1993*, OsRomPol (1993)3, s. 40-44. W orędziu na Światowy Dzień Pokoju [dalej: ŚDP] w roku 2000 papież przypomina: „Zbrodni przeciwko ludzkości nie można uważać za wewnętrzne sprawy danego kraju”. Tenże, *Orędzie na ŚDP 2000 „Na ziemi pokój ludziom, których Bóg miłuje”*, w: Jan Paweł II, *Orędzia, przesłania, przemówienia okolicznościowe, Dzieła zebrane*, t. IV, Kraków 2007, nr 7.

²⁰ Por. D. Rudkowski, *Interwencja humanitarna w prawie międzynarodowym*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2006, s. 5.

organizację międzynarodową) w innym państwie, bez zezwolenia tego państwa, w celu zapobieżenia katastrofie humanitarnej lub groźbie katastrofy humanitarnej, spowodowanej w szczególności poważnymi i występującymi na szeroką skalę naruszeniami podstawowych praw człowieka²¹.

Należy podkreślić, że interwencja humanitarna nie jest jeszcze instytucją prawa powszechnego prawa międzynarodowego, jest to wciąż wyrażenie o charakterze politycznym, oparte na realiach politycznych²². Problem polega na tym, że konkurują tu ze sobą cztery fundamentalne zasady prawa międzynarodowego, mianowicie: zasada suwerenności, zasada nieinterwencji, zasada ochrony fundamentalnych praw człowieka oraz zasada zakazu groźby użycia siły w stosunkach międzynarodowych²³.

Wylicza się następujące przyczyny zastosowania interwencji humanitarnej:

- a. ochrona prawa;
- b. ochrona własnych obywateli zagrożonych przez inne państwo (np. terrorystów, piratów);
- c. ochrona majątku państwa interwenującego, np. interwencja Belgii w Kongo (1960);
- d. zabezpieczenie innych żywotnych interesów danego państwa, najczęściej interwenującego, np. interwencja USA na Grenadzie (1983 r.) i w Panamie (1989 r.).

Interwencje te winny być podejmowane w zgodzie z Radą Bezpieczeństwa ONZ i postanowieniami Karty Narodów Zjednoczonych (rozdz. VII). Niestety, mają też miejsce interwencje z domniemaną zgodą albo podjęte w sprzeczności z Kartą Narodów Zjednoczonych (Grenada, Panama, Kosowo). Zdaniem D. Radowskiego pojęcie interwencji humanitarnej należałoby zawęzić wyłącznie do operacji zbrojnych autoryzowanych przez Radę Bezpieczeństwa ONZ²⁴.

Przykładem takiej interwencji było zaangażowanie się USA i innych państw, z mandatu ONZ, w wewnętrzne sprawy legalnego państwa, na przykład w Kosowie (1999) albo w Rep. Środkowoafrykańskiej (1979 r.). Interesująca i wiele mówiąca jest puenta D. Rudkowskiego, w której zawarta jest krytyka pewnej samowoli niektórych państw: „Tworzenie prawa drogą faktów dokonanych, przy użyciu siły zbrojnej, jest najgorszym z możliwych wyjść. Prawo ukształtowane w ten sposób będzie często podawane w wątpliwość i długo kontestowane. To zaś

²¹ Niniejsza definicja została przyjęta przez uczestników seminarium NATO obradujących na ten temat w Scheveningen w listopadzie 1992 (CSS *Strategic Briefing Papers*, czerwiec 2000, t. 3, część 1). Cyt. za D. Rudkowskiego, *Interwencja humanitarna*, dz. cyt., s. 102.

²² Por. P. Wierzbicki, G. Welhengama, *The Problem of Humanitarian Intervention: Development and Trends*, „The Liverpool Law Review” 1994, vol. XVI, no 2, s. 151-165.

²³ Por. D. Rudkowskiego, *Interwencja humanitarna*, dz. cyt., s. 103.

²⁴ Por. tamże, s. 100.

może kiedyś okazać się samodzielną przyczyną sporów międzynarodowych”²⁵. Jeszcze jeden nowy problem, co robić, gdy chodzi o jawną krzywdę ludzką czy zagrożenie życia własnych obywateli, a prawo międzynarodowe i rozwój instytucji wykazuje ogromne luki?

O konieczności instytucji ponadnarodowej regulującej konflikty wewnętrzne i międzypaństwowe wspominali już ojcowie soborowi. W *Gaudium et spes* stwierdzają: „Wymaga to z pewnością ustanowienia jakiejś uznanej przez wszystkich powszechnej władzy publicznej, która byłaby obdarzona skuteczną siłą, aby wszystkim zapewnić zarówno bezpieczeństwo, jak i przestrzeganie sprawiedliwości oraz poszanowanie praw. Zanim można będzie ustanowić tę pożądaną władzę, trzeba, aby dzisiejsze najwyższe gremia międzynarodowe oddawały się poszukiwaniom środków bardziej odpowiednich do stworzenia powszechnego bezpieczeństwa”²⁶.

Warto zatem zapytać, jakie są warunki dopuszczenia interwencji humanitarnej? Otóż, aby ocena interwencji humanitarnej była pozytywna, muszą być spełnione następujące warunki: słuszna przyczyna (*iusta causa*)²⁷, ściśle określone cele, musi być ograniczona w czasie, w pełni respektować prawo międzynarodowe, podlegać nadzorowi uznanych organów o charakterze ponadnarodowym, nie może być rozumiana wyłącznie w sensie militarnym, ale jako wszelkie działanie zmierzające do rozbrojenia agresora²⁸. Tymczasem, trzeba ze smutkiem stwierdzić, że ONZ nie dysponuje adekwatnym do jej zadań autorytetem. W sposób aż nadto wyraźny ukazała to samowolność Amerykanów podczas interwencji zbrojnej (drugiej) w Iraku. Poza tym, nie jest to instytucja demokratyczna. Wiodącą rolę w niej pełni pięć krajów, które bronią swoich interesów i wzajemnie się neutralizują. Wielokrotnie powinny być zatwierdzone i egzekwowane rezolucje przeciw Rosji za łamanie praw człowieka w Czeczeni, a tego nie uczyniono.

Przykład drugiej interwencji USA w Iraku może doprowadzić do prób naśladowania Amerykanów w ich bezpardonowym dochodzeniu własnych interesów: jeżeli Stany mogły, to dlaczego my nie możemy? Precedens iracki podważa stabilizującą funkcję USA jako mocarstwa. Należy się obawiać, że nieliczenie się z ONZ, pomimo jego słabości, przyczyni się do jeszcze większego chaosu w świecie i pogłębi konflikty cywilizacyjne. Już teraz istnieją głosy ze „świata niez-

²⁵ Tamże, s. 244.

²⁶ KDK 82.

²⁷ Opisując ten warunek, ks. P. Mazurkiewicz podkreśla, że słuszną przyczyną nie jest pojedynczy przypadek, ale sama przyjęta przez rządzących polityka łamania praw człowieka. Chodzi tu zatem o „masakry administracyjnie zarządzane przez aparat państwowy”. Tenże, *Przemoc w polityce*, dz. cyt., s. 147.

²⁸ Zjednoczony Kościół Prezbiteriański w swojej definicji interwencji humanitarnej (1998 r.) zwraca szczególną uwagę na bezinteresowność. Interwencja taka nie może służyć realizacji interesów narodowych państw ją podejmujących.

chodniego”, że interwencja humanitarna, tak bardzo zalecana w niektórych skrajnych przypadkach, jest niczym innym jak przejawem neokolonializmu. „Cóż jednak za różnica – zauważa sarkastycznie C. Delsol – czy bomby spadają ludziom na głowę w imię wyższości jednej cywilizacji nad drugą, czy też w imię demokracji i obrony praw człowieka?”²⁹.

Innym problemem, jaki daje się ostatnio zaobserwować na arenie międzynarodowej, jest stosowanie podwójnych standardów moralnych przez państwa zachodnie. Jaskrawym tego dowodem są słowa wypowiedziane przez R. Kagana: „Między nami przestrzegamy prawa, ale gdy poruszamy się w dżungli, odwołujemy się do prawa dżungli”³⁰.

Może właśnie tym należy tłumaczyć łamanie przez Amerykanów konwencji genewskich dotyczących ofiar i jeńców wojennych. C. Delsol w tym kontekście pisze o fanatyzmie świata zachodniego: „Jednak fanatyzm kryje się nie tyle w treści danego «dobra», ile w bałwochwalczym do niej stosunku, w wierze w jej ziemską chwałę, w możliwość jej urzeczywistnienia naszymi rękoma”³¹.

Całą strategię USA można określić jako próbę wprowadzenia ziemskiego odkupienia. Czy naprawdę w historii nie było już takich, którzy próbowali stworzyć utopijny raj na ziemi? Słusznie należy stawiać pytanie: jaka jest różnica pomiędzy światem zachodnim a „innym”, jeśli idzie o te tak istotne dla pokoju społecznego sprawy, jak: szacunek dla innych, zdolność dialogu, tolerancja. Niestety, punkta jest druzgocząca dla świata zachodniego: niczym nie różni się on od tak zwanych cywilizacji niezachodnich. Także tu króluje fanatyzm wprowadzania i absolutyzowania własnego porządku. Jest to nowa postać totalitaryzmu, która nie przyczyni się do „nowego porządku”, ale raczej do nowych antagonizmów i podziałów. Dobro nigdy nie może być wprowadzane siłą.

3. WARUNKI WOJNY SPRAWIEDLIWEJ A WSPÓŁCZESNY TERRORYZM

Terroryzm jest odmianą wojny światowej, wojny bez wyraźnie określonych frontów, która jednak może wybuchnąć w każdym miejscu i w której nie rozróżnia się między walczącymi a ludnością cywilną, między winnymi i niewinnymi. Terroryzm, najczęściej, ma charakter niepaństwowy. Szczególnym niebezpieczeństwem jest fakt, że w ręce terrorystów może wpaść broń jądrowa o niespotykanej sile rażenia. Dlatego też Stany Zjednoczone do „osi zła” zaliczyły państwa, które

²⁹ P. Mazurkiewicz, *Przemoc w polityce*, dz. cyt., s. 155.

³⁰ R. Kagan, *L’Amerique doit mener la politique des forts. L’etretien de Dominique Simonnet*, „L’Express International”, nr 2696, 6-12 mars 2003, s. 57. Cyt. za P. Mazurkiewiczem, *Przemoc w polityce*, dz. cyt., s. 157.

³¹ C. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2003, s. 175. Cyt. za P. Mazurkiewiczem, *Przemoc w polityce*, dz. cyt., s. 158.

pracują nad wzbogaceniem uranu w celu wyprodukowania broni nuklearnej (Irak, Iran, Korea Płn.) i które podatne są na ideologie (np. fundamentalizm islamski, komunizm).

Należy odpowiedzieć teraz na pytanie: czy można za wojnę sprawiedliwą uważać taką, która jest skierowana przeciwko państwu potajemnie popierającemu terroryzm, czy jest to dostateczna przyczyna, żeby legitymizować interwencję zbrojną wobec takiego państwa? Dyskusja ta ożywiła się bezpośrednio po atakach na siedzibę WTO w Nowym Yorku w 2001. Administracja G. Busha, pomimo – jak się później okazało – niedostatecznych racji, nie zawahała się użyć siły wobec państwa irackiego. Zdania wśród etyków katolickich są podzielone. Michael Novak uznał wojnę przeciwko Irakowi za usprawiedliwioną, i rozumiał ją jako przedłużenie wojny rozpoczętej w 1991, gdzie rzeczywiście były racje ją usprawiedliwiające, a która niestety skończyła się niepełnym sukcesem, tzn. Saddam Husain utrzymał się przy władzy. Nałożono wtedy na rząd Husaina pewne zobowiązania, których on nie wypełnił³². Upada jednak argument wspierania przez Husaina grup terrorystycznych i dlatego, zdaniem T. Ślipki, wojna przeciwko Irakowi jest niemoralna. Zdaniem tego autora, do walki z terroryzmem, nawet międzynarodowym, wystarczą metody policyjne. W ostatnich latach policja rozwinęła i udoskonaliła współpracę międzynarodową, przepływ informacji, dlatego też, nieuzasadnione jest – zdaniem polskiego etyka – wciąganie całego państwa w taki konflikt³³.

Nie ulega wątpliwości, że sam terroryzm jest przejawem cywilizacji śmierci i uwłacza godności człowieka. Wielkim przeciwnikiem terroryzmu był oczywiście Jan Paweł II. Wielokrotnie, po różnych zamachach, czy to w Irlandii, Hiszpanii, Izraelu, czy USA, wzywał do opamiętania: „Niech posłuchają mego głosu ci, którzy weszli na nieludzką drogę terroryzmu: ślepe uderzenia, zabijanie niewinnych czy stosowanie krwawego odwetu nie sprzyjają sprawiedliwej ocenie rewindykacji zgłaszanych przez grupy mniejszościowe, na rzecz których oni rzekomo działają”³⁴.

Zdecydowany sprzeciw wobec takich form dochodzenia swoich praw wyraził Jan Paweł II także w homilii w Irlandii, w Drogheda (dn. 29.09.1979): „Nie można nie dostrzegać bolesnej plagi dzisiejszego świata: zjawiska terroryzmu, nastawionego na zabijanie i niszczenie bez różnicy ludzi i dóbr, na tworzenie klimatu strachu i niepewności, często również poprzez więzienie zakładników.

³² Por. M. Novak, *Wojna asymetryczna i wojna sprawiedliwa. Konieczność moralna*, w: *Kościół & Wojna & Irak*, dz. cyt., s. 107.

³³ Por. T. Ślipko, *Wojna, moralność i zdrowy rozsądek*, w: *Kościół & Wojna & Irak*, dz. cyt., s. 60.

³⁴ Jan Paweł II, *Oreędzie na ŚDP 1989 „Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju”*, w: tenże, *Oreędzia...*, dz. cyt., nr 10.

Nawet, gdy jako motywację tej nieludzkiej praktyki podaje się jakąś ideologię czy dążenie do stworzenia lepszego świata, akty terroryzmu nigdy nie mogą być usprawiedliwione³⁵. Nie wystarczy jednak potępić terroryzm, trzeba zidentyfikować dokładnie jego przyczyny i je zwalczyć. Nie ma terroryzmu tam, gdzie ludzie mają odpowiednie warunki życia, gdzie istnieje sprawiedliwość społeczna, równość społeczna i respektowane są podstawowe prawa człowieka. Do zapewnienia odpowiednich warunków życia ludzkiego (*ecologia humana*), co równoważne jest z prewencją przeciw terroryzmowi, wezwał Jan Paweł II w orędziu na ŚDP 1986 *Pokój jest wartością, która nie zna podziałów*: „W duchu solidarności i przy pomocy dialogu nauczmy się:

- szacunku dla każdej osoby ludzkiej;
- szacunku dla prawdziwych wartości i kultury innych;
- szacunku dla słusznej autonomii i prawa innych do samostanowienia;
- przezwyciężenia własnego egoizmu, aby zrozumieć i popierać dobro innych;
- włączania własnych środków w rozwój solidarności społecznej dla postępu i rozwoju, płynących z równości i sprawiedliwości;
- budowania struktur, które sprawią, że społeczna solidarność i dialog będą trwałąmi znamionami świata, w którym żyjemy³⁶.

Innym przypadkiem jest ocena zastosowania siły w obliczu narastającego zagrożenia ze strony innego państwa. Przypadek ten różni się od wyżej omawianego, nie chodzi w nim bowiem o terrorystów, ukrywających się w jakimś państwie, ale o suwerenne państwo, które, na co wskazują wszystkie okoliczności, przygotowuje się do napaści zbrojnej. Pytanie brzmi: czy uzasadnione jest uprzedzenie ataku przeciwnika? Następny punkt niniejszych rozważań jest próba odpowiedzi na to właśnie pytanie.

4. CZY MOŻNA UZASADNIĆ ETYCZNIE WOJNĘ PREWENCYJNĄ?

Według wyżej przedstawionych warunków odpowiedź brzmi: nie³⁷. Przykładem takiej wojny, rzekomo w imieniu całej społeczności międzynarodowej, była wojna przeciwko Irakowi, który – to trzeba podkreślić – nie wypełnił wszystkich

³⁵ AAS 71(1979), 2.

³⁶ Jan Paweł II, *Orędzie na ŚDP 1986 „Pokój jest wartością, która nie zna podziałów”*, w: tenże, *Orędzia...*, dz. cyt., nr 5.

³⁷ Takie stanowisko prezentuje m.in. T. Ślipko: „Niedopuszczalność wojny prewencyjnej w ostatecznym rozrachunku wynika stąd, że na skutek braku słusznej przyczyny w postaci aktualnej lub (w pewnych warunkach) bezpośredniej i moralnie pewnej agresji sama wojna prewencyjna przybiera znamiona niesprawiedliwej agresji, innymi słowy staje się wojną agresywną”. Tenże, *Zarys etyki szczegółowej*, T. 2: *Etyka społeczna*, dz. cyt., s. 341-342. Definicja wojny prewencyjnej – Por. tamże, s. 325.

W tej trudnej geopolitycznej sytuacji otworzyła się możliwość pokojowego działania i zbudowania niezależnej i jednocześnie racjonalnej pozycji dla Europy (UE). Niestety, Europa nie wykazała się w tej sytuacji jednomyślnością. Część krajów, m.in. Polska, wzięła udział w tej bezsensownej wojnie i stanęła po stronie tzw. „osi głupoty”⁴². Tymczasem druga część wyraziła swój zdecydowany sprzeciw i oburzenie: „Jeżeli każde państwo, które uznaje się za zagrożone, będzie pierwsze atakowało państwo, które mu zagraża, aby w ten sposób «zapobiec» groźbie ataku, na całej planecie wybuchą będą niekończące się wojny”⁴³. Wojna prewencyjna stałaby się w ten sposób zarzewiem nowych konfliktów, uzasadnieniem nowych ataków państw, które ukrywałyby rzeczywiste cele ekspansywne.

Podsumowując stanowisko Stolicy Apostolskiej po 11.09.2001 r., należy stwierdzić, że respektuje ona prawo Amerykanów do *defensio legitima* (wojny obronnej), ale nie rozciąga go na akceptację wojny prewencyjnej. Jakąś formą rekapitulacji stanowiska Stolicy Apostolskiej nt. wojny prewencyjnej są słowa abpa Renato Martino, byłego przewodniczącego Komisji *Iustitia et Pax*: „Wojna prewencyjna jest wojną ofensywną i nie może wchodzić w zakres definicji «słusznej wojny». (...) Prawem każdego państwa jest obrona przed atakiem, (...) ale kolejną rzeczą jest wprawdzie agresja, a potem odpowiedź obronna, a nie odwrotnie”⁴⁴.

Wzrastająca awersja wobec wszelkich poczynań wojennych każe postawić pytanie, czy wojna, nawet obronna, jest uzasadniona? Następny, ostatni już punkt tego artykułu, jest próba dania na nie odpowiedzi.

5. CZY PACYFIZM JEST MORALNY?

Warto się zastanowić, czy daje się przełożyć wzniosłą naukę o nie używaniu przemocy (*nonviolence*) zawartą w *Błogosławieństwach* na codzienność życia społeczno-politycznego? Przecież sama Ewangelia nie potępia służby wojskowej. Żołnierze otrzymali jedynie nakaz: „Nad nikim się nie znęcajcie i nikogo nie uciskajcie, lecz poprzestawajcie na swym żołdzie” (Łk 3,14). Odpowiedź zatem brzmi: nie. Jest to niemożliwe, a to z tej przyczyny, że trudno zakładać wysoką moralność wszystkich obywateli i przywódców państw. Zawsze będą istnieć przestępcy i ludzie nieprzystosowani społecznie oraz kraje będące zagrożeniem dla pokojowego współistnienia narodów. Jest rzeczą paradoksalną, że „wewnętrzna

⁴² Bezzasadność tej wojny, a z drugiej strony jej pragnienie, bardzo trafnie opisują Hans von Sponeck, który był niegdyś kierownikiem programu pomocowego ONZ w Bagdadzie, oraz Andreas Zumas (międzynarodowy korespondent *Tageszeitung*) w książce: *Chronik eines gewollten Krieges. Wie die Weltöffentlichkeit manipuliert und das Völkerrecht gebrochen wird*, Köln 2003².

⁴³ A. Gianelli, A. Tornielli, *Papieże a wojna*, dz. cyt., s. 303.

⁴⁴ R. Martino, *Przedstawienie orędzia na ŚDP 2003, dn. 18.12.2002*. Cyt za: A. Gianelli, A. Tornielli, *Papieże a wojna*, dz. cyt., s. 309-310.

bije słabszego. Na sytuację tę można zareagować w trojaki sposób. Ktoś oddali się szybko od tego miejsca i jeszcze usprawiedliwi się obłudnie, że on jest przeciwny używaniu przemocy. Ktoś inny pobiegnie szybko bronić słabszego i przywołać silniejszego do porządku. Jednak jest jeszcze możliwość trzecia, najtrudniejsza: wbiec bezbronnym pomiędzy nich, tak że silniejszy nie może już bić słabszego, ale jeśli się nie opamięta, to zacznie bić mnie”⁴⁹. Najbardziej ewangeliczna, najbardziej trudna i najbardziej pożądana jest ta trzecia postawa. Jest ona niestety niemożliwa do zastosowania na płaszczyźnie międzynarodowej, gdzie dużą rolę odgrywają interesy konkretnych państw i czynniki polityczne.

PODSUMOWANIE

W niniejszym artykule zostały podjęte zagadnienia dotyczące moralności wojny. Współczesna sytuacja przyczyniła się do pewnego zainteresowania problematyką wojenną. Pojawiły się nowe problemy i zagadnienia, jak na przykład terroryzm, czy interwencja humanitarna, które domagają się etycznych odpowiedzi. Niniejsza refleksja jest próbą odpowiedzi na niektóre z tych pytań. Dodatkowym wyzwaniem do rozważań dla etyków i teologów moralistów jest sam charakter współczesnej wojny. „Dawne wojny – pisze A. Zwoliński – polegały na zmaganiu się skomasowanych sił przeciwników, zmierzały do szybkiego rozstrzygnięcia, która strona jest silniejsza, a kończyły się zawarciem pokoju; «nowe wojny» cechuje dyslokacja sił w czasie i przestrzeni, upodobnienie do wojen partyzanckich, a akty prawne z trudem oddzielają stan wojny od pokoju («nowe wojny» nie mają jasnego zakończenia w formie aktu prawnego)”⁵⁰.

Odrębnym zagadnieniem jest pacyfizm. W artykule postawiono pytanie, czy jest on moralnie uzasadniony, czy współczesny człowiek nie ma prawa do obrony swoich interesów (swojego państwa, narodu)? Patrząc od strony etyki katolickiej i w świetle wypowiedzi papieskich, trzeba stwierdzić, że pacyfizm nie jest postawą, która zagwarantuje pokój społeczny. Jest pewnego rodzaju utopią, która niestety nie ma przełożenia na stosunki międzynarodowe. Wyżej wymienione problemy zmuszają do nieustannej refleksji, która winna być prowadzona zarówno na płaszczyźnie etycznej, jak też polityczno-prawnej.

⁴⁹ Tamże, s. 34.

⁵⁰ A. Zwoliński, *Wojna sprawiedliwa?*, Ethos 71-72(2005)1, s. 53.

THE RELEVANCY OF THE JUST WAR THEORY CONDITIONS AGAINST THE BACKGROUND OF RECENT ARMED CONFLICTS

Summary

This article deals with issues concerning the morality of war. It discusses when the use of force is justified and when it is simply a form of aggression. The current situation has contributed to the re-examination of issues surrounding warfare. New problems and issues have arisen, for example, terrorism and humanitarian intervention, which require an ethical response. This article is an attempt to answer some of these questions. An additional challenge that has to be met is the very nature of modern warfare. A. Zwoliński writes: “Old wars consisted in a battle against the enemy forces with the aim of coming to a quick decision as to which side was the stronger, and they ended with peace being made; ‘new wars’, however, are characterized by the dislocation of forces in time and space, resembling partisan warfare, and it is difficult to differentiate between war and peace (‘new wars’ have no clear end; they are not concluded with an appropriate legal instrument)”. Pacifism is yet another problem. We ask whether it is morally justifiable, whether or not contemporary man has the right to defend his interests (his country, nation)? Seen from the point of view of Catholic ethics, and in the light of papal declarations, it can be said that the pacifist stance is not a guarantee of peace but a certain form of utopia, which, unfortunately does not have a place in international relations. The aforementioned problems provoke constant reflection which should be encouraged both on the ethical as well as legal and political plane.

Keywords: Just-War Theorie, terrorism, human intervention, pacifism

Nota o Autorze: Ks. dr Rafał Czekalski, kapłan Archidiecezji Warszawskiej, jest wykładowcą katolickiej etyki wychowawczej i katolickiej nauki społecznej na PWTW. Prowadzi badania naukowe w dziedzinie filozofii wychowania, etyki społecznej oraz bioetyki.

Słowa kluczowe: teoria wojny sprawiedliwej, terroryzm, interwencja humanitarna, pacyfizm

MARZENA DYCHT, LIDIA MARSZAŁEK
UKSW, Warszawa

MASS MEDIA I REKLAMA A CHOROBY CYWILIZACYJNE: ANOREKSJA I BULIMIA

1. WPROWADZENIE

Zachodzące w świecie dynamicznie przeobrażenia sprzyjają powstawaniu u coraz większej ilości ludzi, w szczególności młodych, trudności z jego zrozumieniem, przystosowaniem się do niego, odnalezieniem w nim własnego miejsca i kreowaniem swojej tożsamości. Wielu pedagogów, psychologów, socjologów i przedstawicieli innych nauk społecznych zwraca uwagę na pogłębiającą się destrukcję cielesną, psychiczną i umysłową współczesnego człowieka¹. Poparciem tego poglądu może być fakt pojawiania się coraz większej ilości zaburzeń, chorób psychicznych i irracjonalnych zachowań ludzi.

Anoreksja i bulimia istnieją od dawna, niezaprzeczalnie jednak to w naszych czasach ich zasięg poważnie się nasilił. Wypaczony chorobą tok myślenia, nieadekwatny do rzeczywistości obraz własnej osoby, zdominowanie umysłu jedzeniem lub odchudzaniem, zaniżone poczucie własnej wartości – to podstawowe przejawy tych chorób, wszystkie zogniskowane wokół jednego pragnienia: chęci dostosowania się do ideału i perfekcyjnej kontroli nad ciałem. Ideał ten każdego dnia kreują współczesne mass media i świat reklamy. Jego osiągnięcie stało się obsesją dzisiejszego pokolenia nastolatków, zagubionych w kulturze

¹ Por. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Czego obawiają się ludzie? Współczesne zagrożenia społeczne – diagnoza i przeciwdziałanie*, Wyd. UW, Warszawa 2007; *Funkcjonowanie człowieka we współczesnym świecie – perspektywa społeczna, psychologiczna i biologiczna*, red. M. Grabowska, K. Rosiak, Wyd. KPSW, Bydgoszcz 2005; *Kondycja człowieka współczesnego*, red. C. Piecuch, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2006; *Człowiek u progu trzeciego tysiąclecia. Zagrożenia i wyzwania*, t. 1, red. M. Plopa, Wyd. Elbląskiej Uczelni Humanistyczno-Ekonomicznej, Elbląg 2004.

pozbawionej realnych znaczeń. Rodzi się więc potrzeba podjęcia poważnej dyskusji o sposobach widzenia narzuconego nam przez środki masowego przekazu ideału człowieka.

2. ZABURZENIA ODŻYWIANIA W LITERATURZE MEDYCZNEJ I PSYCHOLOGICZNEJ

W literaturze przedmiotu zaburzenia odżywiania się ujmowane są zwykle jako choroby polegające na nadmiernej koncentracji jednostki na jedzeniu. Pożywienie staje się dla niej elementem, któremu podporządkowuje swoje życie, źródłem obsesji, środkiem prowadzącym do patologicznego zaspokajania własnych potrzeb emocjonalnych². Według klasyfikacji Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego (DSM-IV), zaburzenia odżywiania się (*Eating Disorders*) obejmują dwie jednostki chorobowe: anoreksję psychiczną (*anorexia nervosa*) i bulimię psychiczną (*bulimia nervosa*)³. Zaburzenia odżywiania mogą także występować w postaci niepełnoobjawowej, są wówczas zaliczane do tzw. grupy zaburzeń odżywiania się niezakwalifikowanych inaczej (*Eating Disorder Not Otherwise Specified*).

M. Kowalczyk na podstawie poszczególnych typologii zaburzeń odżywiania przedstawionych w klasyfikacjach o największym zasięgu międzynarodowym, jak również obserwacji klinicznych i prac naukowo-badawczych współczesnych psychologów i psychiatrów przyjmuje, że „zaburzenia odżywiania się to nienaturalny stosunek do odżywiania się i zaspokajania potrzeby głodu obserwowany w postaci napadów niekontrolowanego objadania się lub rygorystycznego kontrolowania masy ciała za pomocą niewłaściwych, a wręcz patologicznych sposobów. Tak rozumiane zaburzenia odżywiania (...) obejmują dwie jednostki chorobowe: *anorexia nervosa* i *bulimia nervosa*”⁴. Cechą charakterystyczną obu tych chorób jest:

- silny lęk przed przybraniem na wadze;
- stosowanie patologicznych metod obniżania masy ciała takich, jak: głodówki, prowokowanie wymiotów, zażywanie leków przeczyszczających i/lub moczopędnych;

² Por. G. Apfeldorfer, *Anoreksja, bulimia, otyłość*, tłum. A. Kalkowska, Książnica, Katowice 1999; B. Grochmal-Bach, M. Rorat, *Zaburzenia odżywiania się: problemy medyczne, pedagogiczne i społeczne*, Polskie Towarzystwo Walki z Kalectwem, Rzeszów 2003; I. Niewiadomska, A. Kulik, A. Hajduk, *Jedzenie*, Gaudium, Lublin 2005.

³ Por. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, Fourth Edition, American Psychiatric Association, Washington, DC 1994, s. 539-550.

⁴ M. Kowalczyk, *Pedagogiczna diagnoza i profilaktyka zaburzeń odżywiania się u młodzieży szkolnej*, Wyd. Impuls, Kraków 2008, s. 16.

- uprawianie intensywnych ćwiczeń fizycznych;
- zaprzeczanie istnieniu choroby i niedostrzeganie konieczności zmiany niewłaściwych nawyków żywieniowych⁵.

W literaturze psychologicznej i medycznej anoreksja określana jest jako schorzenie o podłożu psychicznym, którego istotą jest świadome, rygorystyczne ograniczanie ilości przyjmowanych pokarmów, silne koncentrowanie się na wyglądzie i masie ciała, powiązane z panicznym lękiem przed przybraniem na wadze. Czasem błędnie uważa się, że anoreksja powiązana jest z brakiem apetytu – prawdą jest jednak, że chora osoba odczuwa głód, ale odmawia jedzenia z obawy przed zwiększeniem wagi⁶. Osoba dotknięta anoreksją ma zaburzone postrzeganie obrazu własnego ciała, polegające na uporczywych i niekorygowalnych przekonaniach o otyłości – ciągle widzi siebie jako zbyt grubą, mimo że wskaźnik BMI (*body mass index*) wskazuje na znaczną niedowagę. Idealem staje się dla niej ciało prawie niematerialne, bez odrobiny tłuszczu, a nawet mięśni. Ekstremalny wysiłek fizyczny, głodzenie się, lodowate kąpiele są dla dotkniętych chorobą działaniem słusznym, służącym ujarzmieniu i zdyscyplinowaniu ciała, sprawieniu, by było posłuszne woli⁷.

Bulimia w dosłownym tłumaczeniu oznacza „wilczy głód”. Pojęcie to trafnie opisuje najbardziej charakterystyczne objawy tego schorzenia. Według DSM-IV, *bulimia nervosa* (BN), to nawracające epizody żarłoczności, charakteryzujące się jedzeniem w określonym czasie znacznie większej ilości jedzenia niż większość ludzi byłaby w stanie zjeść w takim samym czasie oraz poczuciem całkowitego braku kontroli nad spożywanym jedzeniem. Chory przejawia również systematycznie niewłaściwe zachowania kompensacyjne mające na celu zapobieżenie przyrostowi masy ciała takie, jak: wywoływanie wymiotów (dotyczy 80-90% chorych), nadużywanie środków przeczyszczających, lewatyw, powstrzymywanie się od jedzenia, zażywanie leków hamujących apetyt lub ustawiczne i inten-

⁵ Por. m.in. B. Ziółkowska, *Ekspresja syndromu gotowości anorektycznej u dziewcząt w stadium adolescencji*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2001, s. 15-17.

⁶ Por. m.in.: S. Abraham, D. Llevelyn-Jones, *Bulimia i anoreksja*, tłum. W. Rolski, M. Rolska, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999; G. Apfeldorfer, *Anoreksja, bulimia...*, dz. cyt.; J. Bomba, E. Mamrot, M. Orwid, *Anorexia Nervosa, Zaburzenia psychiczne u młodzieży*, w: *Zaburzenia psychiczne u młodzieży*, red. M. Orwid, PZWL, Warszawa 1981; M. Goryniak, *Anoreksja. Diagnostyka i epidemiologia, Podmiotowe i społeczno-kulturowe uwarunkowania anoreksji*, w: *Podmiotowe i społeczno-kulturowe uwarunkowania anoreksji*, red. A. Suchańska, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2000; M. Starzomska, *Anoreksja: trudne pytania*, Impuls, Kraków 2006; B. Ziółkowska, *Ekspresja syndromu gotowości...*, dz. cyt.

⁷ Por. M.M. Jablow, *Na bakier z jedzeniem*, tłum. M. Przyłipiak, GWP, Gdańsk 1993, s. 29; S. Abraham, D. Llevelyn-Jones, *Bulimia i anoreksja*, dz. cyt., s. 37-39; J. Rabe-Jabłońska, A. Dunajska, *Poglądy na temat zniekształconego obrazu ciała dla powstawania i przebiegu zaburzeń odżywiania*, *Psychiatria Polska* (1997)31, s. 723-738.

sywne ćwiczenia fizyczne⁸. Bulimia psychiczna powoduje u chorych zaburzenia zarówno fizyczne, jak i emocjonalne, zwłaszcza, gdy metodą przeczyszczania organizmu po przejedzeniu jest wywoływanie wymiotów. Częste wymioty pozbawiają organizm ważnych składników odżywczych, co może prowadzić do pojawienia się uczucia zmęczenia i depresji.

3. ZNACZENIE MASS MEDIÓW W KSZTAŁTOWANIU WSPÓŁCZESNEJ KULTURY ŻYCIA

Mass media (telewizja, radio, Internet, prasa, komputer, gry komputerowe, telefony komórkowe), to dzisiaj środki masowego przekazu i społecznego komunikowania o szerokim zasięgu. Ich rozwój zaowocował nowymi formami komunikacji i upublicznienia.

Współczesne media warunkują w dużej mierze funkcjonowanie i rozwój ludzkości. Ich wyjątkowa pozycja wynika przede wszystkim stąd, iż każdy niemal człowiek jest dziś uzależniony od tego głównego kanału globalnej komunikacji. Media dysponują bowiem:

- prawdziwą wiedzą w obszarze kontroli różnych części życia społecznego;
- zdolnością skutecznego pobudzania różnego typu potrzeb oraz inicjatyw w dużej skali;
- zaawansowanym potencjałem intelektualnym (wysokiej klasy specjalistami);
- wyjątkowo rozległym i ciągle aktualizowanym zbiorem informacji;
- wielkimi możliwościami finansowymi i inwestycyjnymi;
- bardzo dużym potencjałem, liczącym się na światowym rynku finansowym⁹.

Wśród mediów szczególną rolę pełni Internet, ze swoją możliwością niemal natychmiastowego uaktualniania informacji o pewnych wydarzeniach, co pozwala na bieżąco obserwować rozwój danej sytuacji. Internet dysponuje ponadto praktycznie nieograniczoną pojemnością informacyjną, w porównaniu do pozostałych mediów¹⁰.

Nowe technologie informacyjne mają charakter globalny, odgrywają niekwestionowaną rolę w tworzeniu kultury XXI wieku. Kształtują stosunki międzyludzkie, formują życie polityczne i ekonomiczne krajów, modelują wzorce osobowe.

Dzisiejsze media cechuje masowość¹¹. Mass media umożliwiają bowiem realizację procesu komunikacji masowej, skierowanej do bardzo licznej, zróżnic-

⁸ Por. H. Średniawa, *Aspekty kliniczne i terapeutyczne leczenia bulimii*, Nowa Medycyna (1996)17, s. 72-78.

⁹ Por. T. Goban-Klas, *Cywilizacja medialna*, WSiP, Warszawa 2005, s. 43.

¹⁰ Por. tamże, s. 101.

¹¹ Por. R. Miszczyński, A. Tarnopolski, *Filozofia a mass media*, *Diametros* (2005)4, s. 15-16.

wanej i szeroko rozproszonej publiczności¹². Wielkiej masie odbiorców odpowiada niespotykana wcześniej ilość nadawców. Media emitują nieprawdopodobnie olbrzymie ilości komunikatów, które przeradzają się w potok chaotycznych, często mało istotnych, informacji (człowiek praktycznie nie jest w stanie dokonywać ewaluacji każdej konkretnej wiadomości, nie jest też w stanie świadomie jej konsumować).

Dziś już nikt nie podaje w wątpliwość stwierdzenia, iż media o masowym zasięgu wywierają wpływ na człowieka, zwłaszcza młodego. Odgrywają coraz większą rolę, stając się najpotężniejszym instrumentem kształcenia systemu wartości. Są zarówno źródłem informacji (dostarczają wiedzy o świecie), jak i rozrywki (dostarczają atrakcyjnej formy spędzania wolnego czasu). „Dzięki hipermediom system komunikowania się współczesnego człowieka uległ niezwykle wzbogaceniu. Technologie informacyjne wywierają olbrzymi wpływ na wszystkie dziedziny aktywności człowieka, a nawet na sposób jego myślenia”¹³. I. Ulfik-Jaworska stwierdza: „Rozwój nowoczesnych technologii oraz przyspieszenie tempa życia prowadzi do gwałtownego ograniczenia wpływu wychowawczego rodziny na rzecz często destruktywnych wpływów środków masowego przekazu”¹⁴.

We współczesnej teorii mass mediów coraz rzadziej akceptuje się też założenie, że media obiektywnie reprezentują rzeczywistość¹⁵. Wzrasta natomiast przekonanie, iż media wytwarzają rzeczywistość – przez co są jednym

z najistotniejszych czynników powstawania, tworzenia społeczeństwa postmodernistycznego. Mass media (jako źródła rzeczywistości) nie są „podwójnie podporządkowane” – jak lustro – (tak pojmuje się media w ujęciu modernistycznym)¹⁶. Np. telewizja we współczesnym świecie staje się podmiotem (dawniej podmiotem byli odbiorcy mediów), a wszystko, co nie jest w telewizji, jest na marginesie wobec głównych tendencji postmodernistycznego społeczeństwa. W kulturze postmodernizmu to nie telewizja jest zwierciadłem społeczeństwa – jest odwrotnie – to społeczeństwo jest lustrem, które odzwierciedla w różnych złożonych procesach to, co dzieje się na ekranie. W epoce postmodernizmu granica pomiędzy rzeczywistością i jej reprezentacją zaciera się (reprezentacja rzeczywistości – będąca w założeniu lustrem odzwierciedlającym świat – staje się świa-

¹² Por. J.B. Thompson, *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*, tłum. I. Mielnik, Wyd. Astrum, Wrocław 2001, s. 128-129, 165-167.

¹³ J. Gajda, *Media w edukacji*, WSP ZNP, Warszawa 2005, s. 135.

¹⁴ I. Ulfik-Jaworska, *Komputerowi mordercy*, KUL, Lublin 2005, s. 9.

¹⁵ Por. Z. Melosik, *Postmodernistyczne kontrowersje wokół edukacji*, Wyd. Edytor, Toruń 1995, s. 152.

¹⁶ Por. B. Śliwerski, T. Szkudlarek, *Wyzwania pedagogiki krytycznej i antypedagogiki*, Impuls, Kraków 1992; T. Szkudlarek, *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*, Impuls, Kraków 1993.

tem samym w sobie, wytwarza zachowania i wartości, które – zgodnie z założeniem – miała tylko odtwarzać, odnotowywać). Świat mass mediów, stwarza hiperrzeczywistość (*hiper* oznacza coś bardziej rzeczywistego niż to, co *rzeczywiste* – zniesione, nieostre staje się rozróżnienie między tym, co realne, a tym, co nierealne).

W tej sytuacji także rzeczywistość nie jest już dłużej po prostu dana, lecz jest sztucznie reprodukowana. Zostaje ona zastąpiona przez to, co jest hiperrealne, jest serią upodobnień, reprezentacją jedynie innych reprezentacji. Dzięki powstaniu hiperrzeczywistości, to upozorowana rzeczywistość zaczyna stanowić kryterium tego, co jest traktowane jako rzeczywiste. Media więc nie reprezentują rzeczywistości, lecz ją wytwarzają. Przestały być bowiem lustrem, w którym odbija się społeczeństwo, ale wręcz odwrotnie – to życie społeczne staje się imitacją rzeczywistości ekranu. W konsekwencji wyłania się kultura upozorowania.

W świecie postmodernistycznej kultury mamy do czynienia jedynie z kopiami pozbawionymi oryginałów. Rzeczywistość taka powoduje, że człowiek żyje w sztucznym układzie odniesienia – oryginały nie są już potrzebne, aby doświadczać poczucia autentyczności (jedynym układem odniesienia są kopie i imitacje oryginału).

Media stają się głównym źródłem życiowych doświadczeń jednostki. Człowiek żyje dziś w świecie pseudokultury. W kulturze upozorowania wszechobecne media dostarczają nieustającego potoku informacji, przed którymi jednostka nie może się obronić. W rezultacie to, co „zewnątrzne” staje się tym, co „wewnętrzne”, granice subiektywności zostają zniesione przez informacje, które nie komunikują. Ludzie zafascynowani sposobem, kodem transmisji rzeczywistości (tym, co wyraża), nie zwracają uwagi na to, co jest wyrażane (pomijają treść przekazu). Istotną rolę odgrywa tu zasada M. McLuhana: „przekaznik jest przekazem” (zniewalające działanie mediów (a szczególnie telewizji) nie jest związane z nadawaną przez nie treścią, lecz z ich techniczną naturą)¹⁷.

Co więcej, treści docierające do odbiorcy są mu podawane w formie niewymagającej już żadnego szczegółowego analizowania i przetwarzania (poprzez wykorzystanie tzw. środków informatywnych) – informacje są dzięki temu łatwo przyswajalne, głęboko zapadające w pamięci mózgu¹⁸ (przykładem są tu obrazy, absorbujące raczej nasze emocje niż intelekt, niewymagające krytycznego myślenia, które sprawiają, iż jesteśmy bezradni w ich ocenie). „Prawdą” dla ludzi już jest nie to, co wynika z rzeczywistości, lecz to, co wynika z przekazu medialnego. Mamy tu do czynienia z wytwarzaniem prawdy bez odwoływania się do rzeczywistości.

¹⁷ Por. Z. Melosik, *Postmodernistyczne kontrowersje...*, dz. cyt., s. 155.

¹⁸ Por. R. Miszczyński, A. Tarnopolski, *Filozofia a...*, dz. cyt., s. 16.

Kulturę upozorowania (wg J. Baudrillarda) wywołuje m.in. zjawisko „wymazywania znaczeń”. Media fascynują ludzi tak bardzo nie dlatego, że są miejscami zanikania znaczeń i reprezentacji. Media chwytają człowieka w pułapkę – przez „wymazywanie znaczeń” odbierają mu podstawy oceniania świata, w którym żyje¹⁹.

W kulturze upozorowania ma miejsce rozpowszechnianie fikcji w rzeczywistości i odrealnianie rzeczywistości poprzez nadawanie jej wymiaru fikcyjnego. Telewizja, ukazując w sposób niezwykle naturalny ogromną ilość tragedii ludzkich (wojny, klęski żywiołowe, morderstwa, gwałty)²⁰, jednocześnie formułuje przekaz, iż są to jedynie wydarzenia w telewizji – co z kolei implikuje u odbiorców ekscytację filmem o tragedii, zaś w odniesieniu do tragedii rzeczywistej wywołuje jedynie znudzenie.

Środki masowego przekazu mają współcześnie charakter opiniotwórczy. Informacje podawane za ich pośrednictwem wpływają na kształtowanie się opinii publicznej. Polega ona na wspólnym i zbiorowym sposobie myślenia oraz odczuwania danej grupy społecznej, żyjącej w konkretnym miejscu i czasie. Wpływ ten ma charakter pozytywny lub negatywny – przybierając postać manipulowania uczuciami ludzkimi, a ponadto wpływania na sposób myślenia i wartościowania.

Największy wpływ wywiera telewizja jako najbardziej powszechne medium. Duży wpływ na kształtowanie opinii, poglądów, postaw, zachowań i wyborów człowieka ma również prasa, choć jej zasięg jest znacznie mniejszy²¹. Kolejne miejsce zajmuje Internet (łączy w sobie zalety i cechy telewizji oraz prasy, a jednocześnie coraz bardziej powszechny i ogólnodostępny). Ostatnim medium wspierającym i inicjującym pozostaje radio.

Media kreują światopogląd większości ludzi, wpływają w dużej mierze na postrzeganie przez nich rzeczywistości, ustalają (w konsekwencji wyłonienia kultury upozorowania) nowoczesną hierarchię wartości, z akcentem na egoizm, materializm i hedonizm²². Pod ich wpływem podejmowanych jest wiele życiowych wyborów i decyzji, nie zawsze trafnych – ułuda wirtualnego świata zachęca ludzi raczej do życia w świecie marzeń, bez realnej, obiektywnej oceny otaczającej rzeczywistości. Jak twierdzi A. Madej, młodzi najczęściej bezkrytycznie przyjmują prezentowane obrazy jako bezwzględną prawdę o świecie²³.

¹⁹ Por. J. Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities... Or The End of the Social*, Semiotext(e), New York 1983, s. 95.

²⁰ Por. M. Mrozowski, *Między manipulacją a poznaniem. Człowiek w świecie mass mediów*, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa 1991, s. 37.

²¹ Por. Z.G. Grzegorski, *Ja, dziecko i telewizja. Poradnik dla rodziców wychowawców*, Księgarnia Św. Wojciecha, UAM, Poznań 2000, s. 13.

²² Por. M.S. Jasita, *Jaka jest współczesna młodzież*, Nasz Dziennik (2009)63, s. 2-3.

²³ Por. A. Madej, *Wpływ telewizji na życie dzieci i młodzieży*, Echo (2001)1, s. 12.

Podobnie rzecz się ma z reklamą. „Eksportowana” w codzienność jest częścią logiki upozorowania. Jest obecna w każdym medium – na billboardach, w gazecie, w telewizji i Internecie, z przeznaczeniem dla każdej grupy wiekowej. Codziennie dociera do człowieka około 3,5 tys. komunikatorów marketingowych²⁴. Komercyjny przekaz rzutuje w dużej mierze na rozwój dzieci i młodzieży. Reklama kształtuje trendy, postawy, przekonania, wzmacnia istniejące stereotypowe zachowania i uprzedzenia, już nie odzwierciedla kultury, ale ją tworzy.

W konsumpcyjnym społeczeństwie, gdzie mamy do czynienia z nadprodukcją dóbr, to właśnie reklamy kreują potrzeby²⁵. Aby dobrze sprzedać produkt, wykorzystuje się seksualizację konsumpcji, głównie reklam. Ciało i seks stanowią podstawę skojarzenia w przekazach reklamowych (reklamy napojów, papierosów, itp.). Seksualizacja społeczeństwa konsumpcji związana jest także z tendencją do życia seksualnego pozbawionego intymności oraz przymusem udanego życia seksualnego²⁶. Te i inne tendencje kształtują tożsamość współczesnej młodzieży żyjącej w świecie upozorowania, w którym brakuje ściśle określonych i pewnych znaczeń. Młodzi ludzie zostają pozbawieni jednoznacznych prawd, mają ambiwalentny stosunek do życia, traktują je raczej w kategoriach gry, niezbyt poważnie, żyją potrzebą natychmiastowości.

W logice upozorowania rzeczywistość przekształcona jest w rozrywkę. Przykładem kultury pozoru jest choćby paradygmat „plastikowego ciała”²⁷ – człowiek cierpi na obsesję własnego ciała i dąży do doskonałości. Poddaje się chętnie chirurgii plastycznej i odchudzającej, by imitować swoich idealnych bohaterów i idoli z ekranu. Przekonanie, że można tak samo wyglądać, wzmacniane jest konsekwentnie przez kampanie reklamowe. Odbiorca ma uzyskać poczucie, że może wybrać swoje własne ciało (jak strój), a także, że może szukać perfekcyjnego ciała, na wzór normy preferowanej w mass mediach.

4. ANOREKSJA I BULIMIA JAKO „CHOROBY KULTURY MEDIALNEJ”

Rozpowszechniany przez mass media ideał szczupłej sylwetki jest istotnym, ale nie decydującym czynnikiem występowania anoreksji i bulimii. Dopiero w połączeniu z wieloma innymi determinantami (np. cechami indywidualnymi jednostki, właściwościami rozwojowymi w stadium adolescencji, czynnikami rodzin-

²⁴ Por. Z. badań nad reklamą. *Delikatnie nas zabijają. Obrazy kobiet w reklamach*, red. A. Teutsch, Stowarzyszenie Kobiet KONSOLA, Kraków 2009, s. 5.

²⁵ Por. A. Twardowska, E. Olczak, *Kobiety w mediach*, Centrum Praw Kobiet, <<http://free.ngo.pl/temida>>, (data dostępu: 27.10.2010r.).

²⁶ Por. Z. Melosik, *Edukacja, młodzież i kultura współczesna. Kilka uwag o teorii i praktyce pedagogicznej*, Chowania (2003)XLVI, s. 26.

²⁷ Tenże, *Postmodernistyczne kontrowersje...*, dz. cyt., s. 183.

nymi) może stać się przyczyną rozwoju tych schorzeń²⁸. Zaburzenia psychiczne na tle odżywiania znacznie częściej dotyczą dziewczęta i kobiety niż chłopców i mężczyzn. Źródeł tego stanu rzeczy można poszukiwać przede wszystkim w oczeniach wobec obu płci, zakorzenionych w kulturze i praktyce społecznej.

W większości społeczeństw częściej rozważa się otwarcie fizyczne piękno kobiety niż mężczyzny. Ciało i seksualność kobiety uważa się za najbardziej istotną część wszystkiego, co kobieta robi. Sfera fizyczna kobiet organizuje się wokół ich wyglądu, wokół wartości ich własnej powierzchowności i sposobu reagowania. Innymi słowy – kobietę definiuje jej ciało. Uważa się, że każdy aspekt ciała kobiety mówi coś o jej wartości²⁹. Osądowi podlega jej wygląd, a nie na przykład zdrowie czy zdolność do efektywnego działania. Ważna jest nie zręczność, efektywność czy szybkość poruszania się, ale kształt i waga ciała.

E. Aronson w jednej ze swoich prac zwraca uwagę na istnienie wpływu społecznego – informacyjnego i normatywnego – na kształtowanie się u kobiet pojęcia własnej atrakcyjności i dążenie do dorównania ideałowi wyglądu kobiety. Normatywny wpływ społeczny zmusza kobiety do podporządkowania się kulturowej definicji atrakcyjnego ciała. Informacyjny wpływ społeczny może być mechanizmem, za pośrednictwem którego kobiety uzyskują informację, jakie ciało uważa się za atrakcyjne w ich kulturze i czasie, w którym żyją. Natomiast normatywny wpływ społeczny pomaga tłumaczyć ich próby stworzenia takiego ciała³⁰.

Przesadne skupianie się na ciele, wzmacniane przez kulturę masową, może przybierać formę:

- braku przyzwolenia na starzenie się, co może być związane z lękiem przed przyszłością oraz upływem czasu lub zmianami, do których trzeba się ustawnie adaptować;
- dążenia do wspaniałej kondycji fizycznej, co może się wiązać z przeciążeniem organizmu oraz dążeniem do nierealistycznych standardów;
- negowania naturalnych procesów fizjologicznych;
- mnożenia wymagań dotyczących wyglądu, często coraz trudniejszych do zrealizowania;

²⁸ Por. m.in.: S. Abraham, D. Llevelyn-Jones, *Bulimia i anoreksja*, dz. cyt., s. 50-66; B. Józefik, *W stronę integracji podejść w: Anoreksja i bulimia psychiczna. Rozumienie i leczenie zaburzeń odżywiania się*, red. tenże, Wyd. UJ, Kraków 1999, s. 115-117; tenże, *Relacje rodzinne w anoreksji i bulimii psychicznej*, Wyd. UJ, Kraków 2006, s. 39-49.

²⁹ Por. E. Kaschak, *Nowa psychologia kobiety. Podejście feministyczne*, tłum. J. Węgrodzka, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2001, s. 135.

³⁰ Por. *Psychologia społeczna. Serce i umysł*, red. E. Aronson, T.D. Wilson, R.M. Akert, tłum. A. Brzezińska, W. Domachowski, M. Draheim, E. Hornowska, M. Kowalczyk, Z. Kowalik, M. Zakrzewska, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 285-286.

- uzależniających zabiegów pielęgnacyjnych, kosmetycznych, a także ingerencji z zakresu chirurgii plastycznej³¹.

Zafiksowanie na problematyce własnego ciała, jego wyglądu i dostosowania go do przyjętego kulturowo ideału sprawia, że czynności początkowo związane z higieną, zachowaniem urody i zdrowia fizycznego, stają się sposobem na życie, zmuszając do codziennego kreowania siebie, ustawicznego poszukiwania informacji na ten temat, utrzymania nienagannej figury i kondycji fizycznej. Aktywność, służąca pierwotnie zyskiwaniu świadomości swojego ciała i dbałości o jego wygląd i zdrowie, staje się wynaturzona, zmierzając do coraz bardziej ingerujących zabiegów, aż do interwencji chirurgicznych. Tam, gdzie ciało nie poddaje się już kontroli, trzeba zastosować nowe rozwiązania kulturowej transformacji umożliwiające pełne funkcjonowanie społeczne³². Już kilkadziesiąt lat temu badacze zwracali uwagę na fakt, iż chęć dorównania ideałowi kształtowanemu przez oczekiwania społeczne jest przyczyną poważnych zaburzeń psychicznych takich, jak anoreksja czy bulimia³³. Wraz z rozwojem mediów w obecnych czasach zjawisko tych zaburzeń narasta. Pod względem śmiertelności w wyniku chorób psychicznych anoreksja zajmuje pierwsze miejsce³⁴.

Dla takich zaburzeń, jak *bulimia nervosa* (żarłoczność psychiczna) i *anorexia nervosa* (jadłowstręt psychiczny), charakterystyczne jest skoncentrowanie na własnym ciele, wyglądzie i diecie. Co znamienne – oba zaburzenia diagnozowane są na obszarach, gdzie występuje obfitość pokarmu, a także tam, gdzie propaguje się obrazy ciała idealnego³⁵. Zaburzenia odżywiania pod postacią *anorexia nervosa* łączone są też często z tzw. „gotowością anorektyczną” definiowaną jako efekt chęci dostosowania się dorastających dziewczynek do kulturowej konstrukcji kobiecości, bardzo intensywnie promowanej w kulturze masowej. Kultura ta nie oferuje spójnych wzorców tożsamościowych, zatem młoda kobieta zostaje zamknięta w pułapce sprzecznych ideałów lansowanych przez media³⁶. „Miliony

³¹ Por. A.K. Machaj, E. Łopacka-Sęczyk, *Psychologiczne i społeczne wyznaczniki postrzegania i używania własnego ciała*, w: *Edukacja bez granic – mimo barier*, red. P. Bury, D. Czajkowska-Ziobrowska, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Bezpieczeństwa, Poznań 2008, s. 119.

³² Por. tamże.

³³ Por. H. Bruch, *Eating disorders*, Basic Books, New York 1973; tenże, *The golden cage*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1978; M.P. Palazzoli, *Anorexia nervosa*, Chancer, Londyn 1974.

³⁴ Por. B. Józefik, *Epidemiologia zaburzeń odżywiania się w: Anoreksja i bulimia psychiczna...*, dz. cyt., s. 22-29.

³⁵ Por. J. Barnhill, N. Tylor, *A jeśli to zaburzenia odżywiania*, tłum. Z.I. Bronowska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001.

³⁶ Por. E. Łopacka-Sęczyk, A. Machaj, *Psychologiczne konsekwencje wizerunku kobiet w reklamie*, w: *Media, komunikacja, zdrowie. Wyzwania, szanse, zagrożenia*, red. B. Aouil, W.J. Maliszewski, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2008, s. 136.

kobiet – tyranizowane reklamami i tekstami z popularnych czasopism – przyjmują styl życia oparty na «dietowaniu». Media wywołują (również w nastolatkach) poczucie przepaści między ciałem własnym i idealnym, co powoduje ciągły niepokój o wygląd i wagę ciała. W rezultacie (...) kobiety wciągane są w «grę bez szans na wygraną; pełne desperacji, pasji i obsesji poszukują sposobów urzeczywistnienia ideałów». (...) Część z nich wpada w anoreksję, która – z perspektywy wielu teoretyków – stanowi «tragiczną parodię kobiecości», psychopatologiczną krystalizację aktualnych trendów kulturowych»³⁷. S. Bordo ujmuje to w sposób następujący: „ludzie z anoreksją nie tyle źle postrzegają swoje ciało, co zbyt dobrze uczą się dominujących standardów kulturowych dotyczących tego, jak je postrzegać”³⁸.

Podobnie, jeśli chodzi o społeczno-kulturowy kontekst bulimii. Wyraża się ona poprzez walkę dwóch antagonistycznych dla siebie pragnień. Z jednej strony jedzenie, które kusi i uwodzi wyglądem, smakiem i zachęca do niekontrolowanego pochłaniania żywności (pragnienie nieograniczonej konsumpcji), z drugiej zaś strony – pragnienie zachowania pełnej kontroli nad swoim ciałem (wymiotowanie i używanie środków przeczyszczających).

5. PODSUMOWANIE

W społeczeństwie konsumpcji tożsamość ludzi postrzega się przez pryzmat ciała (przez dietę, solarium, chirurgię plastyczną, modny strój i idealny makijaż). Ciało staje się swoistym tekstem, w który wpisuje się coraz to nowe znaczenia... znaczenia te nie są stabilne, ulegają zmianom, zależnie od panującej aktualnie mody – kreowanej przez środki masowego przekazu. We współczesnej kulturze masowej pojęcie ciała naturalnego zatraciło swoje znaczenie. Człowiek naturalny nie jest sobą. Dopiero po wykonaniu szeregu rytuałów ciała określonych normami kulturowymi staje się sobą, czyli wytworem kultury konsumpcyjnej. Ciało własne staje się obce, jest źródłem wstydu i polem nieustającej walki. Jest akceptowalne, o ile można je zredukować do ciała kulturowego³⁹.

Media determinują poglądy na siebie i swój wygląd, na innych, na najbliższe i dalsze środowisko, na kulturę wreszcie. Apoteoza idealnego wyglądu lansowana w medialnych wizerunkach reklamy negatywnie wpływa na kształtowanie samooceny nastolatków – tak dziewcząt, jak i chłopców, co prowadzi m.in. do zaburzeń odżywiania.

³⁷ Por. Z. Melosik, *Edukacja, młodzież i kultura...*, dz. cyt., s. 28.

³⁸ Cyt za: tamże.

³⁹ Por. G. Ritz, *Nić w labiryncie pożądania*, tłum. B. Drag, A. Kopacki, M. Łukasiewicz, WP, Warszawa 2002.

Aby pomóc dzisiejszemu człowiekowi, trzeba pozbawić model konsumpcyjny totalizującej władzy. Kształtować w nim kompetencje do dekonstruowania ukrytych znaczeń hiperrzeczywistości (uczyć odczytywania sposobów i metod, jakimi posługuje się logika pozorów), szukać prawdziwej rzeczywistości, rozmawiać o niej. Człowiek może traktować hiperrzeczywistość jako swój własny, realny świat i nie mieć świadomości, że jest ona „wytworem” mass mediów, ale może też być świadomy istnienia kultury upozorowania i mieć przekonanie, że świat hiperrzeczywisty jest tylko jednym ze światów – tu ujawnia się pole dla działania współczesnego pedagoga, którego rolą jest uświadomienie sobie i podopiecznym, co jest we współczesnym świecie najważniejsze, jak też dotknięcie jego złożonych problemów.

MASS MEDIA AND ADVERTISEMENT IN THE EMERGENCE OF DISEASES OF CIVILIZATION: ANOREXIA AND BULIMIA

Summary

Many educators, psychologists, sociologists and representatives of other social sciences draw attention to the increasing destruction of the body, mind and psyche of modern man. Support of this view may be that the emergence of an increasing number of disorders, mental illness and irrational behavior of people. Anorexia and bulimia have existed for many years, but in modern times, their range is seriously exacerbated. Contemporary media greatly determine the functioning and human development. Their unique position stems primarily from the fact that almost every man is still dependent on the main channel of global communication. New information technologies are global in nature, take a significant role in creating a culture of twenty-first century. They shape relationships, form a political and economic life of countries, develop personal patterns.

Article covers the importance of developing issues of mass media for the spread of the phenomenon of anorexia and bulimia.

Keywords: mass-media, advertisement, anorexia, bulimia

Nota o Autorach: dr Marzena Dycht, adiunkt w Katedrze Pedagogiki Specjalnej i Integracyjnej Wydziału Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, wykładowca na kierunku pedagogika na Wydziale Nauk Humanistycznych w Wyższej Szkole Handlowej w Radomiu. Pola zainteresowań intelektualnych: pedagogika (w tym: pedagogika osób niepełnosprawnych, tyflopädagogika, szeroko pojęte zagadnienia diagnozy, terapii, edukacji i rehabilitacji osób z niepełnosprawnością).

Dr Lidia Marszałek, adiunkt w Katedrze Pedagogiki Specjalnej i Integracyjnej Wydziału Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, wykładowca na kierunku pedagogika w Instytucie Humanistycznym w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej we Włocławku. Pola zainteresowań intelektualnych: pedagogika specjalna, psychospołeczne aspekty funkcjonowania osób z zaburzeniami i niepełnosprawnością, pedagogika przedszkolna, edukacja integracyjna i inkluzywna.

Słowa kluczowe: mass media, reklama, anoreksja, bulimia

MICHAŁ JAN LUTOSTAŃSKI
SWPS, Warszawa

PUNKI, SKINHEADZI I METALE.
NORMY I WARTOŚCI MŁODZIEŻOWYCH
SUBKULTUR SYMBOLICZNYCH

WSTĘP

Subkultur młodzieżowych zdecydowanie nie można określić zjawiskiem nowym lub niezbadanym. Już w momencie powstawania i rozkwitu ich swoistych pierwowzorów, a więc kontrkultur, próbowano badać to interesujące socjologicznie zjawisko. Jest to jednak sfera trudna do badania i interpretacji.

Szczególnie ciekawy wydaje się system norm i wartości obecnych członków subkultur młodzieżowych. W latach 60. i 70. określenie zasad i celów, jakimi kierowali się np. hippisi czy punki, było łatwiejsze do zrozumienia niż obecnie. Wcześniej mieliśmy do czynienia ze zjawiskiem kontrkultur, obecnie wydaje się, że nie są już one nastawione przeciwko głównemu nurtowi, a przynajmniej już nie w tak stanowczy sposób. Żyjąc w czasach promocji indywidualizmu, nie sposób nie zauważyć, że wyróżnianie się typem zachowań staje się elementem głównego nurtu kulturowego.

Dodatkowym czynnikiem, który miał wpływ na zajęcie się powyższym tematem, jest fakt zmienności tytułowego zjawiska. Już w 1975 roku A. Jawłowska zaobserwowała, że „ruch młodzieży przechodzi w chwili obecnej nowe przeobrażenia. Gromadzą się nowe fakty wymagające rozszerzenia interpretacji. Należałoby więc uzupełnić i rozwinąć zaledwie rozpoczęte wątki”¹. Analiza literatury traktującej o tych specyficznych grupach młodzieżowych ujawniła liczne błędy. Był to jeden z przyczynków do zajęcia się tym tematem jako nie do końca jeszcze zgłębnionym i w pewnym stopniu źle zaprezentowanym.

¹ A. Jawłowska, *Drogi kontrkultury*, Warszawa 1975, s. 315.

Wydaje się, że istniejące obecnie normy i wartości subkultur młodzieżowych są trudne do jednoznacznego określenia. Prac dotyczących tematu subkultur ukażało się jedynie kilka, a ze względu na zmienność tego zjawiska oraz trudności badawcze z nim związane, nie da się ich uznać za kompletne, nie mówiąc już o możliwości dokonywania porównań między różnymi ujęciami podejmowanej tu problematyki.

Celem niniejszego tekstu jest więc przede wszystkim uzupełnienie już posiadanej przez socjologów, pedagogów i kulturoznawców wiedzy o subkulturach oraz normach i wartościach w nich dominujących. Będzie to kolejny element powolnego budowania obrazu tych, jakże specyficznych, grup. Z powodu trudności dostępu do respondentów oraz dużej różnorodności danych subkultur w poszczególnych regionach Polski i świata, zostanie podjęta próba opisanie norm i wartości trzech wybranych subkultur młodzieżowych, a więc punków, skinów i metali, na podstawie badania przeprowadzonego na terenie województwa mazowieckiego.

Wybrano wymienione wyżej grupy ze względu na kilka cech je wyróżniających. Po pierwsze, są to subkultury bardzo charakterystyczne wizualnie, które właściwie codziennie można zauważyć na ulicach i z dużą pewnością można stwierdzić, że wciąż istnieją. Po drugie, punki i skini wydają się być swoimi przeciwieństwami pod względem wartości, natomiast metale wydają się takowych w ogóle nie mieć, co jest często podkreślane w literaturze przedmiotu. Po trzecie, interesujące wydaje się zbadanie tych mocno już ugruntowanych grup w momencie, gdy powstają nowe subkultury promowane niejako przez popkulturę, jak kreująca się dopiero w Polsce subkultura emo. Po czwarte, subkultury te stanowią główną reprezentację młodzieżowych grup symbolicznych w typologii T. Palecznego, który opisuje je w następujący sposób: „ich status określony jest przez styl życia członków, sposób ubierania, rodzaj noszonych ozdób oraz uczesania, gatunek preferowanej muzyki, sposób spędzania wolnego czasu, symbole, kody komunikowania. Grupy subkulturowe tego typu opierają się przeważnie na więzi symbolicznej, lecz posiadają wspólne obszary wartości i elementy ideologii prowadzące do podobieństwa reakcji i zachowań”². Grupy te są i były głównym nurtem subkultur młodzieżowych zarówno w Polsce, jak i na świecie.

Poniższy tekst zawiera wyniki badania jakościowego przeprowadzonego wiosną 2009 roku. W jego skład weszło 21 wywiadów pogłębionych z członkami subkultury punków, skinheadów i metali (po 7 wywiadów na daną subkulturę). Aby lepiej przybliżyć czytelnikowi metodę pozyskania danych, poniżej zostanie przedstawionych kilka formalnych uwag na ten temat.

² T. Paleczny, *Kontestacja. Formy buntu we współczesnym społeczeństwie*, Kraków 1997, s. 168.

1. PRZEDSTAWIENIE I UZASADNIENIE METODY BADAWCZEJ

Głównymi ośrodkami funkcjonowania subkultur młodzieżowych były i są obecnie wielkie aglomeracje miejskie. Jednym z najbardziej specyficznych miast w Polsce jest Warszawa jako największe miasto w kraju, stolica i miejsce swoistych pielgrzymek ludzi w poszukiwaniu pracy i w celu zdobycia wykształcenia. Do Warszawy przyjeżdża dużo osób na studia, do pracy, ale także młodzież z okolicznych miejscowości dojeżdża do gimnazjów i liceów, by zapewnić sobie lepszy start na studia. Spotykając więc ludzi w Warszawie, często ma się styczność z mieszkańcami właściwie całego województwa mazowieckiego – od Radomia po Płock i Ostrołękę.

Podobnie sytuacja wygląda w przypadku subkultur. Cała tzw. scena muzyczna danych grup jest zazwyczaj związana z dużymi miastami. Większość mazowieckich zespołów koncertuje w klubach warszawskich, stąd i członkowie subkultur zjeżdżają się do Warszawy i tutaj toczą swoje subkulturowe życie. Co więcej, to właśnie tutaj stopień zróżnicowania różnych odłamów konkretnych podkultur oraz obecność chyba wszystkich subkultur młodzieżowych jest tak duża, że na ulicach prawie co chwilę mija się ich członków.

Jak podkreśla M. Filipiak „o ile rekonstrukcja ideologii subkultur jest bardzo utrudniona, o tyle sfera obyczajowości, wyraźnie i celowo w subkulturach manifestowana, daje się łatwiej odczytać i scharakteryzować. Opierała się ona na założeniu, że jednostka jest nadrzędna wobec norm moralnych. Konsekwencja takiego założenia przejawiała się w poszukiwaniu nowych stylów życia, większej swobodzie, naturalności w stroju i sposobie bycia, spontaniczności, otwartości i bliskości w kontaktach międzyludzkich”³. Warto zaznaczyć, że są to jednak cechy wspólne wszystkim subkulturom, zarówno tym stawiającym w centrum wartości czy normy, jak i zwykłą powierzchowność. „Wygląd zewnętrzny pełnił w subkulturach wieloraką funkcję: był zewnętrznym znakiem tożsamości grupowej zastępującym legitymację, miał uczyć tolerancji wobec wszelkich dziwactw i odmienności, a także – być znakiem i narzędziem prowokacji”⁴.

Wiele cech subkultur można by zbadać, opisując wygląd lub styl życia jej członków. Według M. Filipiaka „ideologie subkultur rzadko były formułowane w programach czy manifestach; ich poszczególne elementy zawarte są w wypowiedziach przedstawicieli danych środowisk, w publikowanych gazetkach, piosenkach czy innych formach sztuki uprawianej w ramach ruchów subkulturo-

³ M. Filipiak, *Subkultury młodzieżowe – ogólna charakterystyka subkultur*, w: *Subkultury młodzieżowe wczoraj i dziś*, red. M. Filipiak, Tyczyn 2001, s. 125.

⁴ Tamże, s. 126.

wych”⁵. Jednak analiza jedynie tekstów piosenek i zinów⁶ nie byłaby wystarczająca do opisu wartości i norm członków subkultur, wybrano więc wywiady pogłębione jako metodę badawczą, służącą dotarciu do nie zawsze uzewnętrznianych norm i wartości panujących w subkulturach i wśród jej członków. Metoda ta pozwala na wniknięcie znacznie głębiej w motywacje, jakimi kierują się respondenci w swoich działaniach i postawach, niż dałoby to badanie ilościowe. Szczególnym atutem tej metody jest możliwość wyciągnięcia wstępnych wniosków przy dostępie do niewielkiej liczby respondentów.

Badanie subkultur młodzieżowych jest zadaniem dość trudnym, ponieważ populacja ich członków jest właściwie nieokreślona. Nie ma więc możliwości stworzenia żadnego operatu, by dokonać choćby jednowarstwowego doboru losowego do próby. Trudno byłoby także zastosować dobór celowy, czy chociażby kwotowy.

W literaturze przedmiotu do badania grup, do których utrudniony jest dostęp, a za takie uważa się właśnie subkultury młodzieżowe, zaleca się stosowanie nieprobabilistycznego doboru próby. Najczęściej sugerowaną metodą doboru próby jest tutaj metoda kuli śnieżnej (*snowball sampling*). „Ta procedura jest właściwa, gdy trudno jest odszukać członków jakiejś specyficznej populacji”⁷. Zastosowano ją więc w tym przypadku. Dzięki kontaktom z przedstawicielami wybranych subkultur udało się pozyskać kolejnych, by pod koniec przeprowadzić 21 wywiadów pogłębionych (po 7 z każdej subkultury).

Struktura wywiadu opierała się na 3 blokach tematycznych, dotyczących kolejno:

- indywidualnego systemu norm i wartości,
- wartości proponowanych przez subkulturę,
- obowiązujących norm.

2. NORMY I WARTOŚCI SKINHEADÓW

Jako pierwsze zostaną opisane normy i wartości skinheadów. Opis zostanie dokonany na podstawie danych z badania przeprowadzonego w marcu, kwietniu i maju 2009 roku.

2.1. Indywidualny system norm i wartości

Aby móc porównywać ze sobą subkultury, zadano badanym dwa pytania zamknięte dotyczące ich stosunku do problemów społecznych oraz o wartości nada-

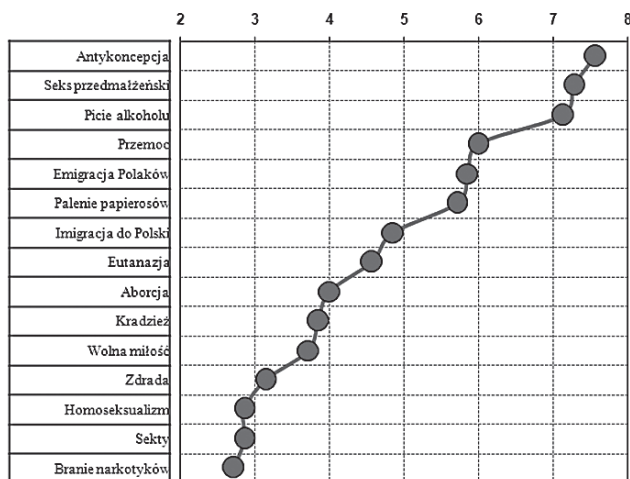
⁵ Tamże, s. 124.

⁶ „Gazetka, produkowana i dystrybuowana początkowo w środowiskach związanych z ruchem punk” - M. Pęczak, *Mały słownik subkultur młodzieżowych*, Warszawa 1992, s. 23.

⁷ E. Babbie, *Badania społeczne w praktyce*, tłum. A. Kloskowska-Dudzińska, Warszawa 2004, s. 205.

jące ich życiu sens. W pierwszym pytaniu zastosowano skalę od 1 do 10, gdzie 1 oznaczało odpowiedź „osoby utożsamiające się z tym nie są dla mnie ludźmi”, a 10 „utożsamiam się z tym”. Średnie odpowiedzi skinheadów przedstawia poniższy wykres.

Rys. I – Stosunek skinów do problemów społecznych



Źródło: Opracowanie własne na podstawie badania empirycznego.

Zdecydowanie najbardziej pozytywnie skinheadzi odnoszą się do antykoncepcji, seksu przedmałżeńskiego oraz picia alkoholu. Dopuszczają również, przemoc i emigrację Polaków za granicę. Obojętny stosunek mają do palenia papierosów i imigracji innych nacji do Polski. Nie dopuszczają i nie tolerują natomiast eutanazji, aborcji, kradzieży i wolnej miłości. Zdecydowanie negatywny stosunek mają do narkotyków, sekt, homoseksualizmu i zdrady.

Członkowie subkultury skinheads mieli również wybrać trzy najważniejsze ich zdaniem wartości nadające sens i cel ich życiu. Na pierwszym miejscu wskazali oni na miłość i przyjaźń, a także ciekawą pracę. Kolejnymi wartościami okazało się „bycie dla innych”, udane życie rodzinne i seksualne oraz niezależność w pracy. Widać wśród nich wyjątkowe zogniskowanie odpowiedzi, gdyż wybierali jedynie sześć odpowiedzi z listy piętnastu. Nie wymienili oni m.in. życia bez konfliktów, sukcesu zawodowego, gospodarczego, politycznego ani finansowego.

Na pytanie o to, co będą robić za 10-15 lat, większość skinów wspominała o tym, że będą pracować i założą swoją rodzinę. Kilku podkreślało również, że prawdopodobnie dalej będą związani z tą subkulturą i liczą, że wciąż będą chodzili na koncerty. Tak mówi o tym jeden z nich: „Za 10 lat będę skinem i to jest

pewne (...) Tak naprawdę nie wiem co będę robił – nie da się tego przewidzieć. Na pewno będę cały wydziabany⁸ – o, tego jestem pewien (śmiejch)”⁹.

Skinheadzi mieli również określić swoją grupę wsparcia, czyli osoby, które są im najbliższe. W pierwszej kolejności badani wymieniali swoich przyjaciół, a następnie rodzinę, ze szczególnym wyróżnieniem matki, oraz swoje życiowe partnerki. Tak relacje z najbliższymi sobie osobami opisuje jeden z członków tej subkultury: „Najbliższymi osobami w moim życiu są moja mama i przyjaciele. Ze względu na odległość dzielącą mnie od domu rodzinnego, grupą wsparcia jest dla mnie grupa wypróbowanych przyjaciół, choć gdy problemy przybierają dosyć poważny obrót i nie umiem sobie sam z nimi poradzić, na pewno pierwszą osobą, do której zgłaszam się po pomoc, jest mama”¹⁰.

Odnajdywanie w rodzinie i rodzicach grupy wsparcia wiąże się również ze stosunkiem do ich poglądów politycznych. Większość przyznaje, że ma podobne poglądy do reprezentowanych przez ich rodziców lub nieznacznie się różniące. Duża część podkreśla jednak, że w ogóle nie interesuje się polityką. Tak opisuje to jeden z badanych: „(...) moja wizja świata w pewnych punktach jest zgodna z wizją rodziców, tzn. doceniam rolę religii dla kształtowania się naszego społeczeństwa, prezentuję również postawę antypopulistyczną i antykomunistyczną (...) Jednak nie ma obecnie partii, która reprezentowałaby moje poglądy. (...) Z zasady więc nie głosuję, bądź wybieram mniejsze zło”¹¹. Warto zaznaczyć, że prawie wszyscy badani skinini twierdzili, że nie istnieje żadna partia polityczna mogąca reprezentować ich poglądy polityczne, a część podkreślała, że głosując, zawsze wybiera tzw. mniejsze zło.

2.2. Promowane przez subkulturę wartości

Skinheadzi pytani o wartości promowane przez subkulturę, do której należą, najczęściej wymieniali następujące trzy: przyjaźń, zabawę oraz bycie twardym i bezkompromisowym. Opisuje je jeden z nich w następujący sposób: „Każdy z nas ma do siebie wzajemny szacunek i trzymamy się razem. Te wartości, które są w naszym ruchu, nas odnalazły – zebrały i nas trzymają razem w ciężkich chwilach”¹². Trzymanie się razem, lojalność, duma oraz szacunek do siebie nawzajem pojawiały się często w wypowiedziach badanych.

Trudny do określenia jest natomiast stosunek skinheadów do wiary. Mniej więcej połowa z nich ma do niej stosunek pozytywny lub chociaż szanuje religię

⁸ W slangu młodzieżowym oznacza to osobę posiadającą dużą liczbę tatuaży.

⁹ Kamil - 22 lata, wywiad nr 9, 16.04.2009.

¹⁰ Michał - 24 lata, wywiad nr 6, 11.04.2009.

¹¹ Tamże.

¹² Marcin - 24 lata, wywiad nr 11, 13.04.2009.

za jej wpływ na podtrzymywanie oraz kształtowanie kultury i tradycji oraz rolę, jaką odgrywa w społeczeństwie. Druga połowa natomiast nie wierzy w Boga i uważa taką postawę za objaw słabości. Nie można więc twierdzić, że wiara stanowi dla ogółu jakąś wartość, jest to indywidualna sprawa każdego z badanych.

2.3. Obowiązujące normy

Główną zasadą i typem zachowań wymaganym od członków subkultury skin-heads jest lojalność. Dopiero później badani podkreślali istotną rolę ubioru, przemocy i bycia sobą. Jako znaczące wymieniano również takie normy, jak wierność czy przyjaźń oraz zwracano uwagę na ważną rolę dobrej zabawy i picia piwa w stylu życia tej grupy. Czasami jako obowiązującą zasadę wymieniano również patriotyzm.

W przynależności do subkultury ważny jest też swojego rodzaju konformizm. Na początku przynależności do subkultury należy się zachowywać tak samo jak inni, by być akceptowanym. Tak opisuje to jeden ze skinów o najdłuższym stażu w subkulturze: „Subkultury posiadają nawet swoją nieformalną hierarchię, o której istnieniu żaden uczestnik subkultury nigdy nic nie powie. Jak zostajesz skinem, musisz zachowywać się jak inni skini, których znasz. Wszelkie odchyły od tej reguły – przynajmniej w początkowej fazie życia skinowskiego – nie są tolerowane”¹³.

Jednym z istotnych elementów bycia skinem, jak już wspomiano, jest specyficzny wygląd. Właściwie wszyscy badani członkowie tej subkultury uznali, że wygląd jest bardzo ważnym elementem samej subkultury, ale również i dla nich osobiście pełni istotną rolę. Kilku podkreślało jedynie, że z wiekiem przykładają coraz mniejsze znaczenie do wyglądu, jednak w pierwszych latach przynależności kładli na to bardzo silny nacisk. Tak opisuje swój stosunek do wyglądu jeden z reprezentantów tej subkultury: „Kiedyś był na pewno bardzo ważny – glany, szeleczki i inne lansierskie ciuszki. Teraz już mniej”¹⁴.

W badaniu próbowano również określić stosunek skinów do innych subkultur. Najbardziej nie lubianymi przez respondentów są hippisi, co bez wątpienia można uznać za normę panującą w tej grupie. Negatywny stosunek mają również do młodzieży chodzącej po klubach, skate’ów, metali oraz Antify, czyli antyfaszystowskich bojówek lewicowych. Natomiast część z nich lubi punków i psychowców¹⁵, ale jest to raczej opinia indywidualna niektórych członków. Tak określa swój stosunek do innych grup jeden ze skinheadów: „Nie lubię hippisów i Antify.

¹³ Paweł - 28 lat, wywiad nr 8, 14.04.2009.

¹⁴ Piotrek - 25 lat, wywiad nr 19, 20.04.2009.

¹⁵ Nazwę tej subkultury czyta się z j. ang. jako „sajkowcy”; nazwa ta pochodzi od słuchanej przez nich muzyki psychobilly.

Oni wszędzie doszukują się nazioli. Nie przepadam też za grungami (...). O emo to już nie wspominając”¹⁶.

Rozbudowywanie własnej subkultury nie jest u skinheadów normą. Większość badanych skinów nie prowadzi żadnej działalności mającej na celu rozwijanie ruchu. Część deklaruwała jedynie, że wspiera lokalną scenę muzyczną, chodząc na koncerty znanych zespołów i pijąc z nimi piwo, a tylko co niektórzy byli członkami tychże kapel.

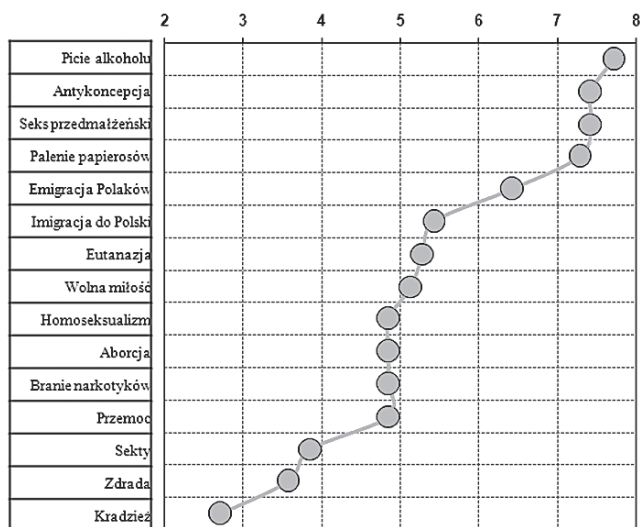
3. NORMY I WARTOŚCI PUNKÓW

Kolejną subkulturą która zostanie poniżej opisana pod względem przyjmowanych norm i wartości są punki. Jest to subkultura uważana potocznie za przeciwstawną – pod względem systemu aksjonormatywnego – skinheadom.

3.1. Indywidualny system norm i wartości

Tutaj również podjęto próbę opisanie systemu wartości konkretnych punków. Wyniki ukazuje poniższy wykres.

Rys. II - Stosunek punków do problemów społecznych



Źródło: Opracowanie własne na podstawie badania empirycznego.

¹⁶ Janek - 24 lata, wywiad nr 5, 10.04.2009.

Najbardziej pozytywny stosunek członkowie subkultury punk mają do picia alkoholu, antykoncepcji, seksu przedmałżeńskiego i palenia papierosów. Punki nie mają też nic przeciwko emigracji. Zdecydowanie najbardziej negatywnie została oceniona kradzież. Nie akceptują również zdrady i sekt. Do największej części wymienionych problemów mają jednak stosunek obojętny, z lekkim przesunięciem w kierunku negatywnego. Tak jest z imigrantami, wolną miłością, homoseksualizmem, aborcją i braniem narkotyków. Podobnie wypada również przemoc, choć w tym przypadku odpowiedzi rozłożyły się na skrajnych pozycjach skali – część osób utożsamia się z przemocą, a część wręcz przeciwnie.

Pytani o trzy najważniejsze rzeczy w ich życiu i o to, co nadaje mu sens, punki najczęściej wskazywały na ciekawą pracę oraz barwne życie. Dopiero na trzecim miejscu znalazła się miłość i przyjaźń (będące – według badań CBOS z 2008 roku – najważniejsze dla polskiej młodzieży¹⁷) i, co ciekawe, razem z udanym życiem seksualnym i niezależnością w pracy. Jeszcze dalej, bo aż na ostatniej pozycji, znalazło się udane życie rodzinne, spokojne życie bez konfliktów i osiągnięcie sukcesu w dziedzinie sztuki. Nikt natomiast nie wymienił osiągnięcia sukcesu w polityce czy gospodarce, zrobienia kariery, zdobycia majątku, a także życia zgodnie z normami religijnymi ani „bycia dla innych”.

Pytani o plany na przyszłość, punki odpowiadają najczęściej, używając hasła z początków kształtowała się tej subkultury – *no future*. Nie mają oni planów, nie myślą o tym lub po prostu nie wiedzą, co będą robić za 10 lat. Dopiero w drugiej kolejności wspominają, że warto byłoby mieć pracę. Nikt nie wspomina o rodzinie, natomiast często pojawiają się wypowiedzi o tym, że wciąż chcieliby chodzić na koncerty i utrzymywać kontakty z członkami tej subkultury. Tak to opisuje jedna z członkiń: „Planów na przyszłość nadal nie mam. Nie mam pojęcia co będę robić po studiach. W ogóle staram się żyć dniem dzisiejszym”¹⁸.

Najważniejszą osobą, u której punki szukają wsparcia jest partner życiowy, czyli chłopak albo dziewczyna. Następnie jest to rodzina i dopiero na końcu przyjaciele oraz mama.

Mały związek z rodziną przekłada się niejako na stosunek do polityki i różnice w poglądach między członkami subkultury a ich rodzicami. Jak mówi jeden z członków: „Moi rodzice raczej nie mają ukierunkowanych poglądów politycznych. To znaczy są tacy jak wszyscy dokoła. To co mówi telewizja, gazety i znajomi. Generalnie jestem patriotą historycznym i narodowo-wyzwoleńcym, ale jeśli chodzi o partie odnoszące się do moich poglądów gospodarczych lub socjalnych, to są to partie lewicowe, tylko że generalnie reprezentują je osoby, które mi

¹⁷ Por. M. Lutostański, *Plany, dążenia i aspiracje życiowe młodzieży*, Opinie i diagnozy 13(2009), s. 11.

¹⁸ Anna - 20 lat, wywiad nr 20, 29.04.2009.

nie pasują, (...) bawią się w lansowanie homoseksualizmu, który mnie nie interesuje i nie ma nic do mojego życia i co to w ogóle ma do świata. Nie ma więc partii”¹⁹.

Różnice między członkami tej subkultury a ich rodzicami nie są jednak duże. Większość punków w ogóle nie interesuje się polityką, a tym bardziej nie interesują ich poglądy rodziców. A jeśli tak, to czasami zgadzają się z nimi mniej, a czasami bardziej. Pod tym względem nie ma reguły. Za to żaden z badanych nie uważa, że istnieje partia, która mogłaby reprezentować jego poglądy.

3.2. Promowane przez subkulturę wartości

Wartością, którą badani członkowie subkultury punk wymieniali najczęściej jako promowaną przez ich subkulturę, jest kontestacja. Większość wspominała także o wolności jako wartości, na którą punki kładą duży nacisk. Wymieniano również trzymanie się razem, przyjaźń i zabawę. Tak o tym mówi jedna z członkiń tej subkultury: „Jedną z wartości, którą promuje ta subkultura to odrzucenie tych sztampowych, które próbuje nam wpoić czasem szkoła, czasem rodzice w sensie: znajdź dobrą pracę, nieważne, czy będzie Cię interesować (...). Dzięki temu zauważyłam, że ważne jest to, co ja chcę, a nie to, czego chcą wszyscy dookoła, co uważam za bardzo ważne”²⁰.

Wiary jako takiej wśród punków nie można uznać za wartość, gdyż nie należą oni do osób zbyt wierzących. Jak mówi jeden z nich: „Ja na przykład byłem dzisiaj w kościele. Była msza za moją babcię. Ona wierzyła w Boga, w wiarę chrześcijańską i ona chciałaby, żebym tak się za nią pomodlił, tak po chrześcijańsku. Zrobiłem to dla babci. A tak ogólnie, to Bóg jest zbyt skomplikowany, żeby go ogarnąć”²¹.

Większość z nich natomiast szanuje tradycję chrześcijańską i jej wpływ na kształtowanie i kultywowanie różnych tradycji. W święta i uroczystości rodzinne chodzą więc do kościoła. Traktują to jednak jako element tradycji i kultury polskiej, a nie jako formę przeżycia religijnego.

3.3. Obowiązujące normy

Głównymi zasadami postępowania, przyjętymi w subkulturze punków jest dobra zabawa, picie alkoholu, jeżdżenie na różne koncerty i festiwale, jak również wygląd. Jak mówi jeden z nich: „Kurwa, musisz wyjechać trochę win, no nie? (...) musisz latać na koncerty. Być, kurna, twardy w pogo”²². Jeździć na festiwale

¹⁹ Przemek - 22 lata, wywiad nr 2, 5.04.2009.

²⁰ Anna - 20 lat, wywiad nr 20, 29.04.2009.

²¹ Przemek - 22 lata, wywiad nr 2, 5.04.2009.

²² Metoda tańca polegająca na podskakiwaniu i przepychaniu się w rytm muzyki.

(...) Musisz być parę razy spisany przez suki, musisz być parę razy w radiolce. Szarpać się z ochroną i z policją”²³.

Jednocześnie część punków uważa, że w ich subkulturze nie panują żadne zasady, a jedyną, jaką można by sformułować, to brak zasad i bycie samym sobą – co wynika prawdopodobnie z szerokokorozumianej kontestacji. Nie przeczy to jednak wyżej wymienionym normom, gdyż większość z nich uważa dobrą zabawę i koncerty za podstawę egzystencji w subkulturze punk.

Wymieniony już wygląd jest ważny w subkulturze punk. Jego istotność zmienia się jednak w trakcie przynależności do grupy. Część z punków podkreślała, że kładzie już mniejszy niż kiedyś nacisk na ubiór, ale wciąż w jakiś sposób nawiązuje fryzurą i doбором ubrań do punku. Mimo zmniejszania się radykalizmu w ubiorze, wygląd ciągle stanowi ważny element w byciu członkiem subkultury. Tak o tym mówi jeden z nich: „Wbrew pozorom lans w punk rocku jest bardzo ważny. Swojego czasu przywiązywałem do tego dużą wagę. Musisz mieć irokeza, papę, glany. Musisz się wyróżnić. Muszą zwrócić na ciebie uwagę. Niby punk rock jest taki otwarty, ale na takie szczegóły, jak koszulka czy marka ciuchów, długość włosów zwraca się uwagę”²⁴.

Za normę można również uznać negatywny stosunek do przedstawicieli subkultury metali, nielubianych przez większość punków, z którymi przeprowadzono wywiady. Tak o nich mówi jeden z członków: „Ja nie lubię metaluchów, młodych „oi!owców”, a jeszcze bardziej nie lubię kumatych skinhead girl (...). Jednak najbardziej przypałową subkulturą są chyba nazi black metale – naziol, hipisi i satany w jednym”²⁵.

Ogólnie, punki nie wypowiadają się w ogóle o innych subkulturach pozytywnie. Oprócz wspomnianych już metali, najbardziej nie lubią neonazistów, młodych „oi!owców” (czyli apolitycznych skinheadów) i młodych skinhead girl (czyli kobiet związanych z subkulturą skinheads). Nie przepadają również za hippisami i komunistami. Często nawet mówili, że nie lubią żadnej z subkultur, lub że nie oceniają ludzi po subkulturze.

Normą jest angażowanie się w rozwój swojej subkultury. Najczęściej wybiera to formę wspierania lokalnej sceny muzycznej poprzez chodzenie na koncerty i kupowanie płyt zespołów. Czasami jest to zaznaczanie swojej obecności poprzez pisanie na murach „punks not dead” lub robienie koszulek i wlepek²⁶ swoich brygad. Część członków subkultury gra również w zespołach punk rockowych.

²³ Przemek - 22 lata, wywiad nr 2, 5.04.2009.

²⁴ Tamże.

²⁵ Kacper - 20 lat, wywiad nr 3, 5.04.2009.

²⁶ Małe naklejki rozlepiane w autobusach.

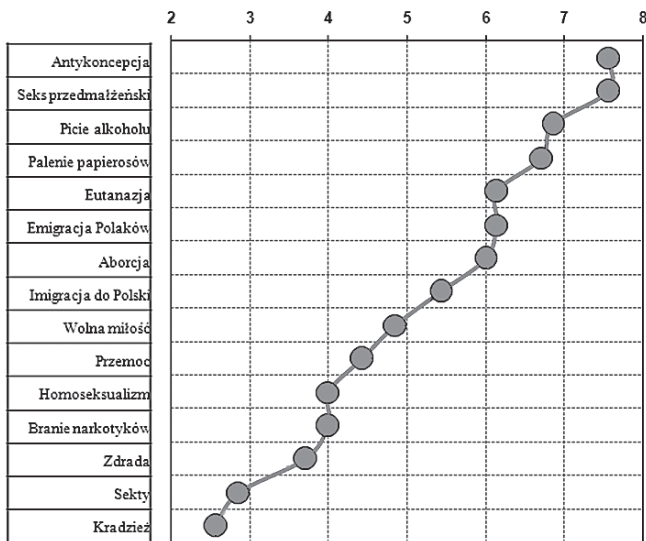
4. NORMY I WARTOŚCI METALI

Następną i zarazem ostatnią przebadaną subkulturą są metale. Wyniki przeprowadzonych z nimi wywiadów pogłębionych znajdują się poniżej.

4.1. Indywidualny system norm i wartości

Respondenci mieli odnieść się do listy pewnych spornych społecznie kwestii. Poniższy wykres prezentuje stosunek metali do tych problemów.

Rys. III – Stosunek metali do problemów społecznych



Źródło: Opracowanie własne na podstawie badania empirycznego.

Wykres pokazuje, że najbardziej pozytywny stosunek metale mają do antykoncepcji i seksu przedmałżeńskiego oraz picia alkoholu i palenia papierosów. Najbardziej negatywny natomiast do kradzieży oraz sekt jako formy aktywności religijnej. Mniej radykalnie, ale również negatywnie odnosili się do zdrady, narkotyków oraz homoseksualizmu, a pozytywnie do eutanazji, emigracji Polaków, aborcji i imigracji do Polski. Właściwie obojętny jest ich stosunek do wolnej miłości i przemocy.

Zapytano również respondentów o trzy najważniejsze w życiu wartości, które nadają mu sens i cel. Podobnie jak u większości polskiej młodzieży, najważniejszą wartością okazała się miłość i przyjaźń. Kolejne było spokojne życie bez kłopotów. Często wymieniane były również: sukces w dziedzinie sztuki, udane życie rodzinne, zdobycie majątku oraz ciekawa praca. Ani razu nie wymieniono

za to bycia użytecznym dla innych, życia zgodnego z zasadami religijnymi, niezależności w pracy, podejmowania ważnych decyzji gospodarczych ani zdobycia władzy politycznej.

Pytani o to, co zamierzają robić za 10-15 lat, najczęściej stwierdzali, że dalej będą słuchali metalu i będą czuli się częścią tej subkultury. Dopiero później wspominali o tym, że będą prawdopodobnie pracować. Duża część chciały także osiągnąć sukces, grając w zespole muzycznym lub zajmując się jakąś formą sztuki. Dopiero na koniec wspominają o dzieciach czy małżeństwie. Tak mówi o swoich planach jeden z metali: „Mam zamiar miażdżyć na scenie, jak i pod nią, aż mi starczy sił. Rozwijać się dalej w grze na wiośle, w fotografii. No i może wrócić do modelarstwa – zobaczmy”²⁷.

Badani, mówiąc o najbliższych im osobach, na które zawsze mogą liczyć, jako podstawową grupę wsparcia wskazywali swoją rodzinę, z której szczególnie wyróżniali rolę matki (podobnie jak skinheadzi). Ważnymi osobami, na które mogą liczyć, są także przyjaciele, w poczet których zaliczają często kolegów z zespołu, w którym grają oraz swoich partnerów: „Najważniejsi są rodzice, brat, babcia i przyjaciele od lat. Jest tych osób trochę i w sumie najbliżsi są mi rodzice”²⁸.

Odnajdywanie w rodzinie grupy wsparcia przekłada się również na stosunek badanych do polityki. Największa część metali ocenia, że ich poglądy polityczne są bardzo podobne do tych, jakie mają ich rodzice. Uważają oni – podobnie jak członkowie pozostałych dwóch subkultur – że nie istnieje partia, która reprezentowałaby ich wizję świata. Tak opisuje poglądy swoje i swoich rodziców jeden z badanych: „Rodzice i ja mamy podobne – generalnie centrowe, liberalne, ostra represja karna dla najgorszych pojebów, uproszczona działalność administracji, raczej nie za dużo cudzoziemców czy pedałów. Więcej możliwości rozwoju niż barier. O partię ciężko”²⁹. Co warte podkreślenia, duża część badanych deklarowała, że w ogóle nie interesuje się polityką.

4.2. Promowane przez subkulturę wartości

Metale, z którymi zostały przeprowadzone wywiady, jako główne wartości promowane w ich subkulturze najczęściej wymieniali muzykę, seks oraz hedonizm. Czasami wspominali także o nihilizmie, braterstwie, wolności, kontestacji, sławie i patriotyzmie. Wypowiedzi badanych przypominały niniejszą: „Najważniejsze w kulturze metalowców jest dążenie do przyjemności, czyli czysty hedonizm. Powiedzonko ‘sex, drugs & metal’ oddaje to w pełni”³⁰.

²⁷ Piotrek - 19 lat, wywiad nr 14, 16.04.2009.

²⁸ Janek - 23 lata, wywiad nr 13, 19.04.2009.

²⁹ Tomek - 23 lata, wywiad nr 16, 16.04.2009.

³⁰ Tamże.

Odnosząc się do spraw wiary, w porównaniu z innymi subkulturami, metalowie wypadli zdecydowanie najbardziej radykalnie. Duża część miała negatywny stosunek do religii w ogóle, a katolickiej szczególnie. Właściwie wszyscy deklaruowali się również jako ateści lub osoby niewierzące. Niektóre wypowiedzi były wręcz przepełnione nienawiścią. Oto jedna z mocniejszych opinii na temat wiary i religii: „Jestem ateistą. Wiara jest dla ludzi pozbawionych rozumu (...). Kościół katolicki jest zwykłą instytucją zdzierającą pieniądze od naszych babć i poddającą ludzi manipulacji. To ma być religia? Gówno!”³¹. W tym kontekście, wartością wśród metali jest zadeklarowana areligijność i ateizm, a czasami wręcz antyreligijność.

4.3. Obowiązujące normy

Z normami, jakie obowiązują w subkulturze metali związany jest przede wszystkim specyficzny rodzaj ubioru oraz typ słuchanej muzyki. Normą jest noszenie czarnych i często wojskowych ubrań, zapuszczanie długich włosów, kupowanie koszulek ulubionych zespołów oraz – co najważniejsze – słuchanie metalu. Istotne jest także, by zachowywać się jak inni starsi członkowie subkultury, co często wiąże się ze spożywaniem alkoholu, a także stosowaniem przemocy czy nietolerancją. Ubiór jest wśród metali uważany za istotny element kultury tej grupy, ale – podobnie jak to było w przypadku punków – kładzenie nacisku na typ noszonych ubrań i ozdób jest odwrotnie proporcjonalny do długości bycia członkiem tej subkultury. Tak opisuje normy obowiązujące w tej subkulturze jeden z nich: „Trzeba znać muzykę, której się słucha, ma ona stanowić część twojego serca, jeżeli tak nie jest, to jesteś pozerem. Wygląd jest też dosyć ważny (długie pióra, jakaś koszulka z ulubionym zespołem, glany)”³².

Co warto podkreślić, metalowie, podobnie jak punki, wymieniali te normy niechętnie, twierdząc, że – ogólnie rzecz biorąc – żadne konkretne nie istnieją, a najważniejsza jest kontestacja i wolność w prostym rozumieniu jej jako zasady „wszystko wolno”. Za normę można również uznać granie w kapeli metalowej, gdyż większość badanych deklaruowała taki sposób działalności jako formy działania na rzecz rozwoju i promocji swojej subkultury. Niektórzy prowadzili również wraz ze znajomymi ziny muzyczne lub wspierali lokalną scenę muzyczną, kupując płyty i koszulki niszowych zespołów.

Stosunek do innych subkultur jest w przypadku metali dość rozdrobniony. Nie stanowi więc on normy, a raczej są to poglądy poszczególnych osób. Największa ich część uważa, że nie lubią wszystkich innych subkultur lub, co analo-

³¹ Piotrek - 19 lat, wywiad nr 14, 16.04.2009.

³² Tamże.

giczne, że lubią tylko swoją. Tak mówi jeden z nich: „Nie oceniam ludzi po ich subkulturze. Jednak wiadomo, że łatwiej łapię kontakt z ludźmi podobnymi do mnie, a więc głównie z metalami, ale czasem też z punkami, czy z grungami”³³.

PODSUMOWANIE

Pomimo licznych różnic występujących pomiędzy punkami, skinheadami i metalami, można powiedzieć, że subkultury te mają kilka wspólnych cech. Po pierwsze, istotną rolę odgrywa w nich muzyka – to ona przyciąga do subkultur nowych członków i to ona stanowi centralny punkt zainteresowań młodzieży – tak jest szczególnie w przypadku metali, ale u punków i skinów również. Po drugie, ważna jest dla nich zabawa oraz spędzanie czasu ze swoimi znajomymi – również członkami subkultury. Po trzecie, czują się oni także powiązani ze swoimi grupami wizerunkowo, co można by nazwać więzią symboliczną. Objawia się ona między innymi w wyrażaniu jedności z innymi członkami grupy poprzez unifikowanie swojego wyglądu (golenie głowy i pastowanie butów w przypadku skinheadów, zapuszczanie długich włosów i ubieranie się na czarno w przypadku metali oraz noszenie kolorowych fryzur i podniszczonych skórzanych lub jeansowych kurtek w przypadku punków) oraz noszenie naszywek lub znaczków z nazwami ulubionych zespołów muzycznych. Pomimo to, wszyscy starają się jednak być niezależni i nie dawać się zbyt łatwo „szufladkować”, a równocześnie stoją w pewnej opozycji – czy to do Kościoła, czy do społeczeństwa, kontestując ogólnie przyjmowane społecznie normy. Należy więc przyznać rację T. Palecznemu i potwierdzić, iż trzy omawiane subkultury – punki, skinheadzi i metale – rzeczywiście łączą się w opisywanych przez niego wymiarach i można je nazywać subkulturami symbolicznymi.

PUNKS, SKINHEADS & METALHEADS. NORMS AND VALUES OF SYMBOLIC SUBCULTURES

Summary

The aim of this article is to present youth subcultures, which still have not been analyzed deep enough by social scientists. While new types of subcultures are forming around the world, 'classic' subcultures are still very interesting. This article presents norms and values of three youth subcultures in the changing modern world. They were called symbolic subcultures (T. Paleczny, 1997). This article is based on 21 in-depth interviews done in 2009 with members of three subcultures – Skinheads, Punks and Metalheads. Skinheads and Punks were chosen to this analysis because they

³³ Paweł - 17 lat, wywiad nr 18, 19.04.2009.

seems to be opponents in their values. Metalheads in literature are described as those without any specific value. However this research did not confirm this fact. This article shows what are the most important things in subcultures' members' lifes and what kind of rules dominate their social world.

Keywords: Subculture, Punk, Skinhead, Metalhead, Values, Norms, Youth

Nota o Autorze: mgr Michał Jan Lutostański – Interdyscyplinarne Studia Doktoranckie SWPS. Do zainteresowań intelektualnych autora należy przede wszystkim młodzież oraz jej normy, wartości oraz styl życia, a w szczególności specyficzne grupy młodzieżowe – subkultury. Zajmował się tymi tematami zarówno podczas współpracy z Centrum Badania Opinii Społecznej, jak i podczas działalności naukowej. W ramach zainteresowań mieszczą się również ilościowe analizy oraz metody i techniki badawcze zarówno w badaniach społecznych, jak i marketingowych, co jest powiązane z pracą zawodową (wcześniej współpraca z CBOS, a obecnie analizy rynku konsumentskiego w TNS OBOP).

Słowa kluczowe: subkultura, Punk, Skinhead, Metal, Metalowiec, wartości, normy, młodzież

S. HALINA WRÓŃSKA CMW
KUL, Lublin

PROGRAMOWANIE KATECHETYCZNE SŁUŻĄCE DYNAMIZOWANIU KATECHEZY

Jednym z głównych warunków efektywności każdego świadomego i celowego działania, zwłaszcza długotrwałego i złożonego, jest umiejętność programowania. Do takich działań zamierzonych należy katechizacja. Problemy metodyczne katechezy dotyczą przede wszystkim jej właściwego programowania. Może ono pomóc przezwyciężyć dość powszechną praktykę centralizacji oraz improwizacji.

1. ISTOTA I ETAPY PROGRAMOWANIA KATECHETYCZNEGO

Programowanie polega na przemyślanym przewidywaniu przebiegu i rezultatów określonych procesów. Obejmuje ono zakładane cele i zadania nauczania i wychowania, które mają być wykonane w ustalonym czasie, a równocześnie metody i środki, za pomocą których można te cele i zadania zrealizować, oraz dokonanie kontroli i oceny uzyskanych efektów¹. Wynikiem programowania jest program, który określa cele, środki katechezy oraz normy, jakie ją regulują, z uwzględnieniem potrzeb lokalnych w harmonii z celami i normami Kościoła powszechnego (por. *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, nr 281; dalej: DOK).

E. Alberich zwraca uwagę na konieczność przejścia od programu do programowania². Jego zdaniem, jeżeli kiedyś zadania katechety były związane z programem do zrealizowania, to współcześnie kładzie się nacisk na programowanie jako podstawową metodę w ukierunkowaniu działań katechetycznych. Kto bierze pod

¹ Por. Cz. Kupisiewicz, *Podstawy dydaktyki ogólnej*, Warszawa 1996, s. 245; M. Olszewski, *Programy duszpasterskie w Polsce*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, Lublin 2006, s. 690; J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, Poznań 1999, s. 280-281.

² Przez programowanie E. Alberich rozumie „pewien sposób używania racjonalności i możliwości weryfikowania praktyki”. E. Alberich, *Katecheza dzisiaj*, tłum. K. Misiaszek, Warszawa 2003, s. 286.

uwagę programowanie, decyduje się tym samym na określony proces, który wymaga przemyślenia i organizacji działań w odniesieniu do konkretnych osób i sytuacji³.

Praktyka katechetyczna pokazuje, że programowanie ma miejsce w pewnych okresach przełomowych. Każda epoka rodzi nowe problemy, które wymuszają zmianę struktur, wychowania i nauczania. Naciskowi takiemu podlega również katecheza, której przedstawiciele pod wpływem presji przemian ustalają na nowo kierunki jej rozwoju. Nie jest dobrze, jeżeli programowanie katechezy odbywa się od czasu do czasu i tylko na skutek presji społecznej. Powinno ono permanentnie towarzyszyć odnowie katechezy, ponieważ będzie bardziej realne i przyczyni się do ciągłego postępu katechetycznego⁴. Katechezę należy wówczas rozważać w kontekście źródeł i perspektyw, Kościoła i świata, człowieka i wiary, Objawienia i kultury.

Nierzadko w programowaniu występuje duża koncentracja na szczegółach, z pominięciem całościowego ujęcia problemu. Tymczasem programowanie powinno dotyczyć całej katechezy, w której jednakowo są traktowane podstawy teoretyczne, główne linie działania, zagadnienia tematyczne, wskazania metodyczne i wnioski praktyczne⁵.

Programowanie działalności katechetycznej powinno obejmować kilka etapów. Celem etapu pierwszego, poznawczego, jest uważna analiza sytuacji wyjścia, na którą składa się dotychczasowa praktyka katechetyczna oraz środowisko, uwarunkowania społeczne, kulturowe, polityczne, religijne; konkretna sytuacja dotycząca wyznaczonych osób, zwłaszcza stawiane im wymagania, a także problemy i oczekiwania. Z analizy sytuacji powinna wynikać pierwsza próba formułowania pytań dotyczących charakteru działania⁶.

Etap drugi, interpretacyjny, obejmuje ocenę sytuacji, poszukiwanie problemów i przyczyn ich zaistnienia, stawianie pytań dotyczących charakteru działania. Znaczenie tego etapu nie zawsze jest doceniane w programowaniu katechetycznym. Nie jest możliwe bezpośrednie wydedukowanie kierunków działania z wiedzy o danej sytuacji, jeżeli nie dokona się interpretacji i oceny problemów. Oznacza to, że poszczególne elementy, tworzące daną sytuację, a więc środowisko, osoby, relacje i instytucje, mają być oceniane według ich przeznaczenia, z wy-

³ Por. tamże, s. 286-287; por. także J. Zieleniewski, *Organizacja zespołów ludzkich*, Warszawa 1976, s. 320-321; J. Mariański, *Życie parafią*, Wrocław 1984, s. 32-33.

⁴ Por. K. Kruszewski, *Zasady nauczania*, w: *Sztuka nauczania. Czynności nauczyciela*, red. K. Kruszewski, Warszawa 1991, s. 255.

⁵ Por. M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne wartości katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 156-157.

⁶ Por. Alberich, dz. cyt., s. 288. Por. M. Pellerey, *Progettazione educativa scolastica*, w: *Dizionario di scienze dell'educazione*, red. M. Prelezzo, Torino-Roma 1997, s. 863-865.

odrębnieniem kryjących się w nich zależności i przyczyn. W ten sposób dotrze się do określonego wyboru pola działania i do głębszej świadomości w sprawie, która przyniesie wyjaśnienia i ewentualnie modyfikację pytań o rodzaj działań⁷.

Na trzecim etapie, etapie programowania, dochodzi do wypracowania realistycznego projektu, który powinien zawierać następujące elementy: określenie celowości działań; wybór ogólnego modelu katechetycznego; określenie treści; określenie etapów działania albo uczenia się; czas przewidziany na realizację poszczególnych zadań; wskazania techniczne, konieczne środki i materiały itd. Ma być także zaprogramowany sposób wykonania projektu i wyznaczone etapy realizacji oraz oceny⁸. Przy programowaniu katechetycznym pomocne mogą być następujące pytania: Co trzeba i można osiągnąć? Jakie przesłanki, potrzeby, doświadczenia i trudności niosą ze sobą uczniowie? Jakie są wymagania treściowe tematów, tekstów, zagadnień? Jakie metody i sposoby postępowania służą uczniowi, celowi, treści i nauczycielowi? Jakie środki dydaktyczne są do dyspozycji i jak je poprawnie wykorzystać? W jaki sposób i w jakim znaczeniu dana jednostka dydaktyczna i dane działanie ubogaca życie i wiarę ucznia?⁹.

Czwarty etap, działaniowy, wymaga wdrożenia zaprogramowanego działania zgodnie z przyjętymi etapami i przewidzianymi środkami, a piąty to etap oceny, w którym dokonuje się weryfikacji podejmowanych wcześniej czynności. Dzięki właściwemu użyciu środków i technik badawczych, ocenia się przebytą drogę i na nowo ocenia się projekt dla jego ewentualnie doskonalszej realizacji. Szósty etap, to ponowne programowanie. Etap ten otwiera cykl refleksji i działań zmierzających do ponownego przejrzenia projektu, w optyce odnowionych już poszczególnych sposobów działania¹⁰.

Nie zawsze i nie w każdym przypadku należy koniecznie realizować wszystkie punkty programowania katechetycznego. Jest to raczej podstawowy schemat, który zakłada inne niż dotychczas sposoby podejścia do katechezy. Najważniejsze jest dogłębne zrozumienie logiki tego przedsięwzięcia, która wymaga przemyślanego i organicznego programowania działań, tak aby było ono dostosowane do rzeczywistości¹¹.

Dyrektorium ogólne o katechizacji zwraca uwagę na znaczenie analizy sytuacji, stanowiącej punkt wyjścia do programowania. Dokument ten stwierdza, że w analizie działań duszpasterskich trzeba mieć pełną świadomość stanu kateche-

⁷ Por. Alberich, dz. cyt., s. 289.

⁸ Por. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, s. 278-280.

⁹ Por. J.E. Korherr, *Programmazione*, w: *Dizionario di catechetica*, red. J. Gevaert, Torino 1986, s. 522; Szpet, *Program nauczania*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 623.

¹⁰ Por. M. Midali, *Teologia pastorale o pratica*, Roma 1991, s. 596.

¹¹ Por. Alberich, dz. cyt., s. 290; Mariański, dz. cyt., s. 33.

zy: jak jest ona usytuowana w procesie ewangelizacyjnym; jak kształtuje się równowaga między różnymi sektorami katechetycznymi (dzieci, młodzież, dorośli); jak przebiega koordynowanie katechezy z chrześcijańskim wychowaniem w rodzinie, z wychowaniem szkolnym, ze szkolnym nauczaniem religii i z innymi formami wychowania do wiary; w jakim układzie przekazywane są treści i jakie stosuje się metody; jakie są cechy charakterystyczne katechetów i ich formacji (por. DOK 279).

Programowanie katechetyczne ma na celu zintegrowanie wtajemniczenia chrześcijańskiego z różnymi zadaniami wychowawczymi, z uwzględnieniem wymagań nowej ewangelizacji (por. DOK 278). Dotyczy ono analizowania warunków wewnętrznych i zewnętrznych oraz dostosowania środków i sposobów działania zarówno do celów, jak również do istniejących warunków. Środkami i sposobami działania są pośrednie cele działania, stanowiące warunki osiągnięcia celu końcowego. Programy i dyrektywy szczegółowe muszą być dostosowane do wymagań podstawowego celu i współprzyczyniać się do jego osiągnięcia¹².

Środki działania i sposoby ich stosowania są tym skuteczniejsze, im lepiej zostaną dostosowane do celów i warunków działania. Stąd, zachodzi pilna potrzeba gruntownej analizy warunków, które są zmienne. Część tych zmian może zależeć od podmiotu działającego, inne są zupełnie niezależne, ale da się je przewidywać z obiektywnym prawdopodobieństwem ścisłości. Są też elementy, które w obecnym stanie wiedzy można zakładać tylko dowolnie. W takiej sytuacji, całkowite sprawdzenie się przewidywań bywa tylko dziełem przypadku. Częstym błędem popełnianym przy programowaniu jest wyobrażanie sobie przyszłości jako podobnej do chwili obecnej. Mylny jest również pogląd, że procesy zmian rozwijają się jednostajnie¹³.

Dokumenty katechetyczne wyraźnie wskazują, że w programowaniu katechetycznym należy uwzględnić uwarunkowania zewnętrzne i formalne. Pierwsze związane są głównie ze szkołą, z jej wyborami dotyczącymi koncepcji tworzenia szkolnego programu nauczania. Trzeba wziąć pod uwagę także wybory dokonane przez nauczycieli innych przedmiotów, by podjąć odpowiednie kroki w celu skorelowania programów nauczania religii z programami pozostałych przedmiotów¹⁴.

Analiza sytuacji towarzyszącej programowaniu katechetycznemu obejmuje adresatów programu. Należy zatem określić możliwości intelektualne uczniów, zainteresowania i predyspozycje. Ważne jest rozważenie oczekiwań ze strony szkoły, rodziców i uczniów. Niekiedy są one wygórowane lub też sprzeciwiają się

¹² Por. Mariański, dz. cyt., s. 32-33.

¹³ Por. R. Kamiński, *Duszpasterstwo jako działalność zorganizowana*, w: *Teologia pastoralna*, t. 1, red. R. Kamiński, Lublin 2000, s. 436-437.

¹⁴ Por. P. Tomasik, *Zasady integrowania treści programowych historii i religii*, *Horizonty Wiary* (2000)4, s. 17-34.

rzeczywistym zadaniom nauki religii. Oczekiwania te powinno się więc poddać krytycznej ocenie, odnosząc je przede wszystkim do tego, czego oczekuje Kościół, będący podmiotem zarówno katechezy parafialnej, jak i szkolnego nauczania religii¹⁵. W konstruowaniu szkolnego programu nauczania religii trzeba uwzględniać również wskazania i oczekiwania diecezji i parafii. Kontekst kościelny nauki religii jest niezmiernie ważny i nie może być pominięty¹⁶.

Uwarunkowania zewnętrzne dotyczą też wyboru podręcznika dla danej klasy i dla danego etapu edukacyjnego spośród dopuszczonych w diecezji i dostępnych na rynku. Podjęcie decyzji w tej kwestii powinno być poprzedzone wnikliwą analizą ich przydatności w konkretnej sytuacji oraz zastanowienie się, który z nich będzie najlepszy dla uczniów danej szkoły¹⁷.

Uwarunkowania formalne domagają się uwzględnienia stanu prawnego nauczania religii. Opisują go dokumenty prawa oświatowego, dotyczące nauczania religii oraz konkretnego etapu edukacyjnego. Prawo oświatowe rozstrzyga o statusie nauki tego przedmiotu w systemie edukacji i o liczbie godzin przeznaczonych na jego realizację. Wymogi formalne są sformułowane w dokumentach katechetycznych, przede wszystkim w *Dyrektorium ogólnym o katechizacji i Katechizmie Kościoła Katolickiego*, oraz w katechetycznych dokumentach krajowych, np. *Dyrektorium katechetycznym Kościoła katolickiego w Polsce*, a także w planach duszpasterskich: ogólnopolskim, diecezjalnym i parafialnym¹⁸.

Ponieważ nauczanie religii odbywa się na terenie szkoły, powinno realizować wybrane cele szkoły, zapisane w *Podstawie programowej*, wydanej przez Ministerstwo Edukacji Narodowej, oraz w szkolnym planie wychowawczym i w szkolnym planie nauczania. Musi także przestrzegać *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*¹⁹.

2. ORGANIZACJA PROGRAMOWANIA

Skuteczność programowania katechetycznego zależy w dużej mierze od umiejętności pracy zespołowej. Dlatego programowanie katechetyczne wymaga zaangażowania różnych grup i ośrodków, zarówno oświatowych, jak i kościelnych. Tymczasem w nauczaniu religii i w systemie oświaty jest wiele elementów organizacji centralistycznej.

¹⁵ Por. tenże, *Zasady tworzenia programów nauczania religii*, Katecheta (2001)1, s. 19-20.

¹⁶ Por. J. Charytański, *Lekcje religii w szkole a parafia*, Przegląd Powszechny (1992)6, s. 403-415.

¹⁷ Por. K. Misiaszek, *Jaki podręcznik dla współczesnej katechezy?*, Horyzonty Wiary (1999)1, s. 39-58.

¹⁸ Por. Tomasiak, *Zasady tworzenia programów*, s. 20.

¹⁹ Por. tamże, s. 21; por. także A. Zellma, *Planowanie dydaktyczne w szkolnym nauczaniu religii*, w: *Dydaktyka katechezy*, t. II, red. J. Stala, Tarnów 2004, s. 16-17.

Centralizacja systemu szkolnego oznacza, że większość decyzji dotyczących szkolnictwa podejmuje się odgórnie. System jest zhierarchizowany, a więc zorganizowany tak, żeby każdy niższy szczebel, pilnując wykonania poleceń szczebla nadrzędnego, był jednocześnie władny instruować, jak decyzje te wykonywać, a nawet w miarę potrzeb uzupełniać²⁰.

Na szczycie hierarchii znajduje się ministerstwo odpowiedzialne za całość systemu oświatowego, które ustala, czego i kiedy uczyć, jak zorganizować rok szkolny, czego wymagać przy promowaniu uczniów itd. Szczebel niższy stanowią kuratoria, odpowiedzialne za realizację spraw oświatowych w województwach. W funkcjonowaniu kuratorium odbijają się interesy i zamiary władz wojewódzkich. Kolejny szczebel to zarządzanie oświatą w miastach i gminach. Na tym szczeblu dokonuje się transmisja polityki oświatowej do szkół, a więc działalność, której efekty łatwo dostrzec. Dyrektor szkoły to przedostatni szczebel zarządzania. Odpowiada on za to, żeby wszyscy nauczyciele w jego szkole pracowali zgodnie z instrukcjami wyższych szczebli. Dyrektor może dokonywać interpretacji otrzymywanych instrukcji oraz określać sposoby ich wykonywania. Na samym dole hierarchii znajduje się nauczyciel. Kieruje on pracą swoich uczniów, czuwa nad tym, żeby wykonywali to, co należy do ich obowiązków²¹.

Na mocy ustaw sejmowych zostaje zorganizowany system zarządzania oświatą. Ustawy i uchwały sejmowe określają uprawnienia ministerstwa, a także ideał wychowawczy i główne założenia edukacji. Wszystko to znajduje wyraz w szczełowych dokumentach wykonawczych, opracowanych przez ministerstwo odpowiedzialne za oświatę bądź pod jego nadzorem.

Centralizacja występuje również w programowaniu kościelnym²². Dokumenty katechetyczne Kościoła powszechnego i lokalnego normują posługę katechetyczną Kościoła w Polsce. *Dyrektorium ogólne o katechizacji* zwraca uwagę na konieczność opracowania przez episkopaty poszczególnych krajów nie tylko programów katechetycznych, ale i dokumentów o charakterze normatywnym (por. DOK 282). Dokumenty katechetyczne Kościoła w Polsce: *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce, Podstawa programowa Kościoła katolickiego w Polsce* oraz *Dokumenty II Synodu Plenarnego* zawierają wytyczne dla katechezy w całym kraju. Normy i zasady, jakie się w nich znajdują, dostarczają inspiracji dla katechezy oraz wyjaśniają jej istotę, cel, zadania, treść i metodę.

Najwyższym organem katechetycznym w Polsce jest Komisja Wychowania Katolickiego, która działa na podstawie statutu zatwierdzonego przez Konferen-

²⁰ Por. K. Kruszewski, *Program szkolny*, w: *Sztuka nauczania. Szkoła*, red. K. Konarzewski, Warszawa 1993, s. 180-181.

²¹ Por. tamże, s. 181.

²² Por. Mariański, dz. cyt., s. 34-38.

cję Episkopatu Polski i w jej imieniu. Komisja ta inspiruje, koordynuje i nadzoruje działania katechetyczne na szczeblu ogólnopolskim. Na przewodniczącym Komisji spoczywa obowiązek czuwania nad procedurą zatwierdzania odpowiednich materiałów katechetycznych zgodnie z zasadami zawartymi w *Dyrektorium Kościoła Katolickiego w Polsce* i przepisami szczegółowymi ustalonymi przez Komisję Wychowania Katolickiego.

Odpowiedzialność za opracowanie programów katechetycznych w diecezji spoczywa na biskupie, który swoje zadania i obowiązki w odniesieniu do katechezy sprawuje poprzez Referat Katechetyczny Kurii Biskupiej, zwany w niektórych diecezjach Wydziałem Nauki Katolickiej, oraz poprzez Diecezjalną Radę Katechetyczną (por. *Dyrektorium katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*, nr 135-138; dalej: PDK). Diecezjalne rady katechetyczne, które mogłyby odgrywać ważną rolę w zakresie diecezjalnego programowania katechetycznego (por. PDK 138), funkcjonują w poszczególnych diecezjach na różnych zasadach. Niekiedy mają status czysto formalny. Stąd programowanie katechetyczne ogranicza się z reguły do wąskiego kręgu osób. Jednakże nawet sprawne i odpowiedzialne planowanie diecezjalne nie obejmuje, a tym bardziej nie rozwiązuje, wszystkich problemów katechetycznych. Istnieje poza tym rozbieżność pomiędzy świadomie i odgórnie organizowanymi akcjami, a ich realizacją w praktyce.

Proboszcz zarządzający wspólnotą parafialną stanowi najniższe ogniwo w programowaniu katechetycznym Kościoła. Pełni on, oprócz wielu zadań kierowniczych, także czynności o charakterze wykonawczym. W programowaniu katechetycznym musi się liczyć z dyrektywami nadrzędnymi. Zakres spraw, o których decyduje proboszcz, jest wyraźnie ograniczony. Programowanie katechetyczne na wyższych szczeblach kierowania ma charakter ogólny, a na szczeblach niższych, o wyraźnie zakreślonym wymiarze samodzielności, charakter bardziej szczegółowy²³.

Skrepowanie katechety odgórnymi decyzjami, podejmowanymi zarówno w makroskali oświatowej, jak i kościelnej, jest dość daleko posunięte. Gdy katechecie przekazuje się nadmiar pomysłów i sugestii do zrealizowania, dochodzi do tego, że programowanie katechetyczne na najniższym szczeblu parafialnym czy szkolnym ogranicza się do biernego wykonywania poleceń Kurii Biskupiej lub Ministerstwa Edukacji Narodowej²⁴. Katecheci, zasypywani instrukcjami, nie mają chęci robić nic więcej poza wykonywaniem narzuconego im programu. W takiej sytuacji katecheta koncentruje się na funkcjach wykonawczych²⁵. Tymczasem nie

²³ Por. Kamiński, dz. cyt., s. 437-438.

²⁴ Por. K. Misiaszek, *Programy duszpasterskie: pomoc czy przeszkoda?*, Ateneum Kapłańskie 121(1993)506, s. 76.

²⁵ Por. tenże, *Wartości pastoralno-katechetyczne systemu prewencyjnego św. Jana Bosko a aktualne potrzeby duszpasterskie Kościoła w Polsce*, Lublin 1987, s. 408-417 (mps Arch. KUL).

powinien on odwzorowywać gotowych schematów dydaktycznych, ale traktować je jako bodźce do programowania i organizowania katechezy w sposób twórczy, uwzględniając przy tym możliwości uczniów²⁶.

Sprawa realizacji programowania katechetycznego jest nie do pomyślenia bez ścisłych powiązań i współpracy szczytowych ogniw planowania z tym, co dzieje się na pierwszej linii działania. Szkodliwa dla katechezy jest sytuacja, gdy szczytowe ogniwa programowania nie chcą znać całej prawdy, a podrzędne ogniwa organizacyjne boją się ją wypowiedzieć. Powiązania wzajemne nie mogą sprowadzać się tylko do przepływu strumienia zarządzeń i pakietów zleceń w dół oraz sprawozdań i raportów duszpasterskich w górę²⁷.

Im wyższy szczebel programowania katechetycznego, tym bardziej wzrasta niebezpieczeństwo otrzymywania relacji odbiegających od prawdziwego obrazu rzeczywistości. Programowanie, które opierałoby się na wypaczonej lub fikcyjnej podstawie, byłoby nietrafne i szkodliwe²⁸. Bez sprawnej wymiany informacji nie można zapewnić katechezie należytego funkcjonowania.

3. WSPÓŁPRACA RÓŻNYCH PODMIOTÓW W PROGRAMOWANIU KATECHETYCZNYM

Zarówno z teoretycznego, jak i z praktycznego punktu widzenia wyłania się potrzeba zaangażowania różnych środowisk w programowanie katechetyczne. Uczestnictwo i współodpowiedzialność w Kościele nie wynikają tylko ze wskazań dobrej organizacji. Przede wszystkim, są wyrazem istnienia i działania Kościoła jako wspólnoty. Animowana przez Ducha Świętego wspólnota Kościoła pokłada nadzieję nie tyle w sprawnym procesie programowania, ile w pełnym otwarciu na działanie łaski. Programowanie ma je zakładać i wyrażać. Ujawnia się to w prezentowaniu Kościoła jako wspólnoty profetycznej, zdolnej pomóc zarówno katechizowanym, jak i światu we właściwym odczytaniu ich powołania i przeznaczenia²⁹.

W pracę programową w skali ogólnopolskiej powinny być zaangażowane różne ośrodki naukowe, centra katechetyczne, diecezjalne referaty katechetyczne i przedstawiciele katechetów z całego kraju. K. Misiaszek proponuje, aby wzorem niektórych państw Europy Zachodniej powołać do życia krajowe i diecezjal-

²⁶ Por. L. Soravito, *Programmare la catechesi*, Evangelizzare (1981)7, s. 387-412; Szpet, *Dydaktyka katechezy*, s. 276; tenże, *Program nauczania*, s. 623.

²⁷ Por. Mariański, dz. cyt., s. 38-39.

²⁸ Por. J. Staniszkis, *Patologia struktur organizacyjnych*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1972, s. 99.

²⁹ Por. H. Wrońska, *Katecheza a małe grupy szkolne i parafialne*, Lublin 2007, s. 400-401; Misiaszek, *Programy duszpasterskie*, s. 75-78.

ne centra katechetyczne, dostosowując je do potrzeb Kościoła w Polsce. Skupiając różne zespoły ludzi pracujących na rzecz nauczania religijnego, usprawniłyby one przede wszystkim programowanie katechetyczne, ale także działalność animacyjno-koordynacyjną³⁰. *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce* zakłada powołanie Krajowego Centrum Katechetycznego, mającego wspierać Komisję Wychowania Katolickiego i jej przewodniczącego w wypełnianiu zadań odnoszących się do działań katechetycznych w skali ogólnopolskiej (por. PDK 148).

Parafia nie jest organem tylko wykonawczym. W niej dokonuje się wyboru optymalnych wariantów wykonawczych, poddaje się weryfikacji programy, ocenia ich osiągalność i racjonalność, zapewnia warunki do wykonania podjętych zadań. Na płaszczyźnie parafialnej może dokonywać się krytyczne spojrzenie na dotychczasowe programy działania oraz ocena planów i zadań na przyszłość. Proboszcz, odpowiadając za katechezę współdziała z całym zespołem katechetycznym. W działaniach tych chodzi o elastyczność programowania, aby zależnie od sytuacji istniała możliwość modyfikacji i korekty w toku realizacji programu³¹.

Decentralizacja nie podważa planowania centralnego, lecz odciąża je od szczegółowego ingerowania w pracę instancji niższych i pośrednich. Niektóre zagadnienia nadrzędne i rozstrzygnięcia kluczowe o charakterze strategicznym powinny być podejmowane centralnie. Są jednak sprawy, które wymagają opracowywania w sposób zdecentralizowany. Dlatego należy odchodzić od sposobu kierowania za pomocą dekretów do stawiania zadań mobilizujących aktywność niższych instancji. Celem programowania katechetycznego jest nie tylko ścisłe wykonanie ustalonego planu, ale i osiągnięcie jak najlepszych efektów działania i najbardziej trafnych decyzji, nawet za cenę modyfikacji pierwotnych ustaleń³².

Osoby odpowiedzialne za katechezę w parafii nie zawsze doceniają rolę programowania zespołowego. Autokratyczny styl kierowania parafią powoduje bierność i brak poczucia odpowiedzialności katechetów oraz brak koordynacji działań duszpasterskich. Z kolei, brak koordynacji powoduje nieskuteczność działania. Tej słabości może zaradzić tylko dowartościowanie zasady wspólnotowej

³⁰ Narodowe Centrum Katechetyczne Włoch opracowuje i przedkłada Komisji Episkopatu krajowe programy katechetyczne; przygotowuje kursy i zjazdy, służące doskonaleniu pracy katechetów; organizuje za zgodą Komisji Episkopatu konkursy z dziedziny kultury religijnej, szczególnie wśród uczniów w szkołach lub w innych instytucjach wychowawczych; współpracuje z regionalnymi centrami katechetycznymi i umożliwia im zapoznanie się z doświadczeniami i danymi statystycznymi z zakresu katechezy zarówno włoskimi, jak i zagranicznymi; współpracuje z instytucjami produkującymi pomoce katechetyczne i koordynuje prace związane z przygotowaniem tekstów i pomocy; uczestniczy w kongresach katechetycznych o charakterze międzynarodowym. Por. K. Misiaszek, A. Potocki, *Katecheta i katecheza w polskiej szkole*, Warszawa 1995, s. 122-123.

³¹ Por. Mariański, dz. cyt., s. 46-47.

³² Por. tamże, s. 47-48.

w programowaniu parafialnym. Siłą animującą wspólnoty programującej powinien być proboszcz. Z jego inicjatywy wspólnotowo ustala się główne linie działania katechetycznego w kontekście całościowego duszpasterstwa³³.

Programowanie katechetyczne dokonuje się także w środowisku szkolnym. Aby było ono skuteczne, wymaga zaangażowania rodziców jako pierwszych wychowawców. Porozumienie na tej płaszczyźnie przynosi korzyści głównie dziecku, ale wspiera również katechetów w programowaniu katechetycznym³⁴. Współpraca rodziców i katechetów powinna obejmować swobodne wyrażanie sądów i dokonywanie wyborów; współodpowiedzialność za wychowanie dzieci; świadomość powinności moralnych katechetów i rodziców oraz wyznaczenie wspólnej linii działania i własnych zadań³⁵.

Skuteczność programowania katechetycznego zakłada również współpracę katechetów między sobą oraz z innymi nauczycielami w szkole. Można ją sprowadzić do trzech obszarów³⁶. Pierwszy obejmuje odniesienie do ucznia w takich kwestiach, jak kształtowanie jego postaw moralnych, komplementarność w przekazywaniu wiedzy³⁷, pomoc charytatywna oraz zaangażowanie w tworzenie i realizację wewnątrzszkolnego programu wychowawczego. Drugi obszar koncentruje się wokół współtworzenia etosu szkoły. Wyraża się w programowaniu działalności urozmaicającej życie szkoły (uroczystości szkolne, patriotyczne, obyczajowo-religijne) oraz zagospodarowaniu wolnego czasu uczniów (konkursy, olimpiady, wycieczki). Trzeci obszar programowania odnosi się do relacji katechetów z nauczycielami. Twórcza współpraca nauczycieli pracujących w szkole i katechetów winna prowadzić do stworzenia koherentnego programu dydaktyczno-wychowawczego. W ten sposób przyczynia się do wszechstronnego, całościowego rozwoju osobowości ucznia. Do programowania katechetycznego można włączyć bardziej dojrzałych uczniów, których głos będzie dotyczył wyboru i porządkowania tematów³⁸.

³³ Por. Misiaszek, *Wartości pastoralno-katechetyczne*, s. 412-413.

³⁴ Por. J.P. Bauch, *Dialog i komunikacja między szkołą i domem*, w: *Ku partnerstwu szkoła – rodzice*, red. J. Kropiwnicki, Jelenia Góra 1999, s. 42; M. Mendel, *Szkolny program wychowawczy – projektowanie i realizacja*, w: *Wewnątrzszkolny system wychowania*, red. J. Kropiwnicki, Jelenia Góra 2000, s. 48-81.

³⁵ Por. E. Kobyłecka, *Cele wychowania jako przestrzeń porozumienia aksjologicznego nauczycieli i rodziców*, w: *Nauczyciele i rodzice. Współpraca w wychowaniu*, red. I. Nowosad, Zielona Góra 2001, s. 59.

³⁶ Por. T. Panuś, *Formy współpracy katechetów z nauczycielami*, *Ateneum Kapłańskie* 126(996)532, s. 396-398.

³⁷ Por. P. Tomasik, *Nauka religii wobec reformy*, w: *Katecheza wobec zadań nowej szkoły*, red. D. Jackowiak, J. Szpet, Poznań 1999, s. 22-30.

³⁸ Por. Wrońska, dz. cyt., s. 404-405; J. Szpet, *Vademecum katechety*, Poznań 2000, s. 58-59.

ZAKOŃCZENIE

Przedstawione elementy programowania katechetycznego wskazują, że zakres możliwości współdziałania różnych podmiotów przy jego opracowywaniu jest szeroki. We współczesnym programowaniu ważną przesłanką jest dowartościowanie opracowań diagnostycznych. Rzetelna ocena rzeczywistości prowadzi do wskazania kluczowych problemów, z jakimi boryka się współczesny człowiek w Kościele i w świecie. Do ich rozwiązywania potrzebne są programy szczegółowe, które wskazują najważniejsze decyzje dotyczące środków, sposobów i czasu działania.

W programowaniu katechezy należy uwzględnić realizm ewangeliczny. Choć działania katechetyczne dotyczą aktualnych problemów życia młodego pokolenia, to na ile działania te były skuteczne, okaże się dopiero w przyszłości. Zwłaszcza katecheza jest „inwestowaniem w przyszłość”. Programuje się w niej teraźniejszość i przyszłość konkretnych przedsięwzięć katechetycznych, ale ich efekty pozostają kwestią bliższej lub dalszej perspektywy życiowej osób obecnie katechizowanych.

CATECHETICAL PROGRAMMING AIMING AT THE ACTUATION OF CATECHESIS

Summary

One of the main conditions for the effectiveness of each conscious and purposeful action, especially long-term and complex one, is the ability of programming. Whoever takes into consideration catechetical programming decides for a certain process requiring consideration and organisation of actions with reference to particular people and situations. In contemporary catechetical programming, an important premise is the revalorisation of diagnostic elaborations prepared with the participation of specialists in human arts and theology. Reliable assessment of reality leads to the indication of key issues with which the contemporarily catechised deal in Church and in the world. To solve them, detailed programmes which indicate the most vital decisions concerning means, methods and time of activity are necessary.

The effectiveness of catechetical programming considerably depends on the ability to work as a team. Therefore, catechetical programming requires commitment of various groups and units, both educational and church ones. Participation and joint responsibility in Church do not only arise from good organisation indications. Most of all, they are the expression of the existence and activity of Church as a community.

Keywords: Programming, project, purposeful action, correlation, information transfer, decentralisation, co-operation, inspiration, co-ordination, joint responsibility

Nota o Autorze: s. dr hab. Halina Wrońska CMW, prof. KUL – od 1986 r. pracownik naukowy w Instytucie Teologii Pastoralnej KUL; kierownik Katedry Katechetyki Formalnej; autorka książek i wielu artykułów naukowych z katechetyki; współautorka podręczników katechetycznych dla młodzieży szkół licealnych i zawodowych.

Słowa kluczowe: programowanie, projekt, celowe działanie, analiza i ocena sytuacji, przyszłościowe ukierunkowanie, korelacja, przepływ informacji, decentralizacja, współpraca, inspiracja, koordynacja, współodpowiedzialność

Ks. BOGDAN STAŃKOWSKI SDB
WSFP „Ignatianum”, Kraków

SALEZJAŃSKI SYSTEM WYCHOWANIA MŁODZIEŻY – MOŻLIWE WYPACZENIA

WPROWADZENIE

Salezjański system wychowania młodzieży, zwany systemem prewencyjnym Jana Bosko, pomimo swej wieloletniej tradycji i początków sięgających połowy XIX wieku, w czasach nam współczesnych pozostaje systemem nadzwyczaj aktualnym. W dobie zagubienia i relatywizmu aksjologicznego jest on tym bardziej poszukiwany i doceniany na polu pracy z młodzieżą¹. Współczesna myśl pedagogiczna i praktyka wychowawcza cierpi na rozproszenie, na rozrzucenie wątków i elementów wartości, celów i prawdy w poszczególnych zwalczających się kierunkach czy szkołach. System prewencyjny ma określone cele i zadania wychowania, bazuje na określonej aksjologii i metodologii wychowania, starając się podmiotowo traktować wychowanka. Niemniej jednak, obserwując realia dzieł salezjańskich nie tylko w Polsce, ale również w Europie (szkoły, oratoria, świetlice, grupy młodzieżowe, stowarzyszenia sportowe itp.), dostrzega się pewne błędy i wypaczenia w aplikowaniu systemu prewencyjnego. Warto wymienić i omówić pokrótce niektóre z nich, tak by uświadomić sobie pewne niebezpieczeństwa wynikające z błędnego zastosowania systemu prewencyjnego w praktyce. Temu właśnie poświęcony jest ten artykuł.

1. PRZEROST WYMIARU LUDYCZNEGO W DZIAŁALNOŚCI WYCHOWAWCZEJ

Najczęstszym błędem popełnianym przez wychowawców, którzy deklarują, iż oddziałują za pomocą systemu prewencyjnego, jest dostrzegalny przerost zasady rekreacji w środowisku oddziaływania pedagogicznego. Pewne procesy

¹ Por. C. Nanni, *Priorita' Educative nelle ambivalenze della globalizzazione*, w: *Atti del Congresso internazionale, Sistema Preventivo e Diritti umani*, Roma 2-6 gennaio 2009, s. 47-52.

zaistniałe w Europie Zachodniej, jeśli chodzi o postrzeganie roli sportu i rekreacji, przybrały również w Polsce rozmiary niepokojące. W działalności salezjańskiej *Homo ludens* znajduje odpowiednie środowisko wychowawcze, ale jednak na naszych oczach dokonuje się pewne przeakcentowanie, tzn. tendencja kładzenia większego nacisku na rozrywkę i zabawę w środowisku szkolnym czy oratorskim szeroko pojętym. Nagminne akcentowanie aspektu ludycznego w działaniach wychowawczych przekreśla szanse dowartościowania innych wymiarów wchodzących w skład wychowania integralnego².

Ksiądz Bosko stworzył środowisko zabawy i rekreacji (*giardino di ricreazione*). Jednak całość tego środowiska nazywał nie rekreatorium, lecz oratorium³. Trudno się nie zgodzić z faktem, że dzisiejsza młodzież wzrasta w kulturze o charakterze ludycznym, zabawowym. Sport i zabawa w strukturach salezjańskich winny mieć specyficzny klimat i właściwe cele. Inicjatywy te winny sprzyjać wyzwaniu ekspresji, aktywności, a także ducha twórczości podopiecznych. Zabawa dobrze przeprowadzona rozwija kulturę, może stać się ważnym elementem w procesie dojrzewania. Może też ukazywać wartości osoby, potrzebę sensu życia, odpowiedzialność etyczną, solidarność, może wreszcie rozwijać zdolność uczenia się życia i przez to stać się pożytecznym czynnikiem „wychowawczym”⁴.

Na bazie poczynionych obserwacji dostrzega się problem, iż w pracy z młodzieżą w pewien sposób odchodzi się od głównych idei systemu prewencyjnego ks. Bosko, który z jednej strony dbał o obecność wymiaru rekreacyjnego w swoich oddziaływaniach z wychowankami, ale z drugiej strony nie pozwalała, aby zredukowano jego obecność do roli zarządcy obiektami sportowymi⁵.

2. NIEBEZPIECZEŃSTWO INSTRUMENTALIZACJI WYCHOWANKA

Od dłuższego czasu w naszym kraju trwają wysiłki mające na celu przywrócenie szkole jej funkcji wychowawczej. Okres marksistowskiej ideologizacji szkoły powodował podporządkowanie całego systemu edukacji jednej „słusznej” ideologii⁶. Przyczyniało się to do instrumentalizacji człowieka i traktowania go w ka-

² Por. B. Stańkowski, *System prewencyjny w praktyce salezjanów prowincji krakowskiej: wynik badań na podstawie analizy miesięcznika Wiadomości Inspektoriatne (2001-2005)*, Seminare 26(2009), s. 245. Autor zauważa pewne przeakcentowanie w oddziaływaniu na młodzież za pomocą form rekreacyjno-sportowych kosztem sfery duchowej, co prowadzi do pewnego odejścia od idei wychowania według systemu prewencyjnego, gdzie wychowanie integralne ma swoje fundamentalne znaczenie.

³ Por. J. Vecchi, *L'Oratorio Salesiano tra memoria e profezia*, w: *Oratorio centro giovanile*, red. A.S. Romo, Roma 1988, s. 17.

⁴ Por. tamże, s. 28.

⁵ Por. T. Bosco, *Oratorium Księdza Bosko. Aktualny model salezjańskiego oratorium*, tłum. z j. wł. A. Walicki, Warszawa 1990, s. 10.

tegoriach wartości utylitarnej⁷. Również w murach szkolnych zaobserwowano daleko idącą instrumentalizację wychowania i wychowanka. Manipulatorski charakter pedagogiki marksistowskiej ujawniał się, zdaniem W. Kaczyńskiej, w odniesieniu do: a) uczniów, gdyż celem podejmowanych działań było wychowanie ludzi posłusznych ośrodkom decyzyjnym, dyspozycyjnym wobec dyrektyw politycznych; b) nauczycieli, wobec których stosowano całą gamę nacisków i perswazji. Również niskie zarobki nauczycieli odbierały motywację, powodowały zmęczenie psychiczne, a przez to wymuszały posłuszeństwo. Z kolei, wizytacje i kontrole, które nie sprawdzały rezultatów pracy pedagogicznej, ale sposób postępowania, pozbawiały nauczyciela poczucia podmiotowości, wznagalały lęk i paraliżowały inicjatywę⁸.

Współczesna personalistyczna pedagogika i dydaktyka wypracowały wizję wychowanka i relacji panujących między wychowankiem a wychowawcą w kategoriach podmiotowych⁹. Tak więc, zadaniem wychowawcy byłoby nie tyle „kształtować”, „modelować”, co ukazywać wychowankowi cele i wartości, sugerować drogi i metody ich poznawania i przyjęcia, kierować ku większemu zrozumieniu siebie samego i otaczającego świata¹⁰. Także system prewencyjny wpisuje się w tę wizję, w której proces wychowawczy polegałby na spotkaniu się dwóch podmiotów: nauczyciela i ucznia, wychowawcy i wychowanka, gdzie jedna z osób jest postawiona w tym celu, aby drugiej (wychowankowi) służyć swoją pomocą¹¹. Niestety, także w praktyce wychowawczej inspirowanej systemem prewencyjnym Jana Bosko może istnieć niebezpieczeństwo, że zamiast pedagogii spełnienia osobowego, z tej racji, że osoba jest autoteleologiczna (nigdy nie może być środkiem do celu), może nastąpić instrumentalizacja wychowania i wychowanka, a więc istniałoby niebezpieczeństwo traktowania go jako narzędzia do uzewnętrznienia swej „władzy pedagogicznej”, czy też jako sposób na potwierdzenie swojej wartości (kompensowanie swoich braków).

⁶ Por. *Ministerstwo Edukacji Narodowej o wychowaniu w szkole*, oprac. K. Korab, Biblioteczka reformy, zeszyt 13, MEN. Biuro Administracyjno-Gospodarcze, Warszawa 1999, s. 28.

⁷ Por. W. Kaczyńska, *Przedzałożeniowość myślenia i postępowania pedagogicznego*, Warszawa 1992, s. 239-240.

⁸ Por. tamże, s. 249.

⁹ Por. T. Ślipko, *Podmiotowość człowieka – na czym polega i dokąd prowadzi? Refleksje na kanwie wypowiedzi pedagogów*, w: *Podmiotowość w wychowaniu*, red. E. Kubiak-Szymborska, Bydgoszcz 1999, s. 303.

¹⁰ Por. wychowanie w perspektywie agatologicznej J. Tischnera, gdzie wychowawca postrzegany jest jako mistrz, świadek dobra zapraszający wychowanka do naśladowania wartości wyznaczanych przez siebie. Por. T. Gadacz, *Chrześcijańskie korzenie Tischnerowskiej filozofii człowieka*, Znak 5(2004), s. 86-87, 112.

¹¹ Por. J. Marszałek, *Personalizm i pedagogia prewencyjna Ks. Jana Bosko*, Kraków 2010, s. 643-652.

3. PATERNALIZM JAKO FORMA „MIŁOŚCI” NADOPIEKUŃCZEJ

Paternalizm jest jedną z form miłości nadopiekuńczej. Charakteryzuje się on postawą wyższości połączonej z dobrodusznym, pobłażliwym odnoszeniem się do wychowanka. Paternalista, według własnego mniemania, wie lepiej od innych, ma lepsze rozwiązania niż wychowankowie, jest bardziej zaradny itp. Nie tyle pomaga uczniom, co stara się ich zastępować we wszystkim. Taka postawa świadczy o tym, że wychowanek jest traktowany jako osoba niezaradna, która wymaga ciągłej interwencji ze strony dorosłego. Tak więc, osoba z nastawieniem paternalistycznym, zamiast uczyć wychowanka samodzielności, często uzależnia go od siebie, nierzadko będąc nadopiekuńcza. Istotą zatem postawy paternalistycznej jest podtrzymywanie przepaści między „wielkim” dorosłym wychowawcą a „małym” wychowankiem.

W realiach polskich, wychowawcy pracujący w duchu sytemu prewencyjnego są narażeni i mogą wykazywać postawy paternalistyczne, uznając siebie za czynnik szczególnie ważny w interakcji z wychowankiem, przeceniając jednocześnie własne walory i nie dostrzegając ich w wychowanku¹². Reasumując, trzeba stwierdzić, że system prewencyjny może ulec wypaczeniu, jeśli nastąpi przerost miłości wychowawczej, co więcej, jeśli wychowawca będzie świadomie utrzymywał młodzież w heteronomii, uzależniając wychowanków od siebie samego, co w efekcie może prowadzić do przyjmowania przez młodzież postawy braku odpowiedzialności za własną przyszłość¹³. Tego typu postawa nie jest zgodna z ideą systemu prewencyjnego, którego celem winno być przede wszystkim wspieranie ducha protagonizmu¹⁴ w młodym człowieku¹⁵.

4. INSTYTUCJONALIZACJA I LEGALIZM

Kolejnym błędem, jaki może pojawić się podczas wdrażania systemu prewencyjnego, jest niebezpieczeństwo instytucjonalizacji procesu wychowania. Polega on na tym, iż w postępowaniu wychowawców następuje zamiana działań

¹²System prewencyjny zdecydowanie wyróżnia czynnik heteronomiczny i autonomiczny i ściśle określa ich wzajemną zależność i interakcję. Por. J. Marszałek, *Personalizm*, dz. cyt., s. 540-548.

¹³ Por. Dokumenty Kapituły Generalnej XXVI Towarzystwa Św. Franciszka Salezego, *Da mihi animas caetera tolle*, nr 80, Rok LXXXIX, Rzym 2008.

¹⁴ Przez „protagonizm” (gr. *protagonistes* – pierwszy aktor, wykonawca głównej roli w tragedii), rozumie się tutaj taką postawę wychowanka, która charakteryzuje się przejęciem przez niego pełnej inicjatywy w wysiłkach na rzecz budowania swojej przyszłości, braniem w swoje ręce odpowiedzialności za własne życie, za własne samowychowanie.

¹⁵ Por. Dokumenty Kapituły Generalnej XXVI Towarzystwa Św. Franciszka Salezego, *Da mihi*, dz. cyt.

pedagogicznych: z tych opartych na bezpośredniej relacji z wychowankiem na typowo formalno-strukturalne, innymi słowy, na działania o zabarwieniu instytucjonalnym, opierające się głównie na wymogach formalnych (np. przestrzeganie regulaminu). W tej sytuacji nie jest mile widziana głębsza więź pomiędzy wychowawcami a młodzieżą. Zostaje w ten sposób również nadszarpięta zasada asystencji, w której ulega zmianie sam styl obecności i relacja pomiędzy wychowawcą a wychowankiem, tzn. traci na wartości sama obecność prewencyjna wychowawcy na rzecz obecności autorytarnej, a także mającej znamiona represyjności. Wszystko to może mieć miejsce w sytuacji częstych zmian wychowawców w oparciu o fałszywe przeświadczenie, że to właśnie szkoła-oratorium, instytucja wychowuje. Jednakże wiadome jest, iż tam, gdzie nie stawia się nacisku na relacje międzyosobowe, tam, gdzie nie ma ścisłej, zdrowej, zażyłej intersubiektywności pomiędzy wychowawcą a wychowankiem, nie może też zaistnieć prawdziwy proces wychowania, tym bardziej wychowania profilaktycznego¹⁶.

Współczesne wychowanie w duchu systemu prewencyjnego niesie też ze sobą niebezpieczeństwo, które można nazwać tendencją do legalizmu. Często może ona uwidaczniać się pod postacią pewnej fascynacji regulaminem proponowanym wychowankom wg tradycji sięgającej jeszcze sugestii samego ks. Bosko. Prawdą jest, iż starał się on nadać swoim dziełom takie formy organizacyjne, aby nie niszczyć atmosfery rodzinnej i przyjacielskiej. Był oczywiście świadom, że każda struktura formalna niesie za sobą niebezpieczeństwo odwoływania się do ustalonego i zakomunikowanego wcześniej regulaminu, co może diametralnie pogorszyć klimat rodzinny w teście wspólnocie wychowawczej.

Regulaminu miały przede wszystkim określać ramy, miejsce i sposób wykonywania pracy. Ks. Bosko był zdania, że świadomość zadań wynikających z regulaminów podniesie poziom życia wspólnotowego¹⁷. Jednakże w praktyce wychowawczej istnieje pewne niebezpieczeństwo zachowania heteronomizmu pedagogicznego obniżającego poziom rozwoju wychowanka i jego osobowości. I tak, idąc tym tokiem myślenia, konstatujemy, iż odniesienia do regulaminów, do czegoś, co jest „zewnątrzne” w stosunku do wychowanka, mogą spowodować, iż będzie on bardziej skoncentrowany na etyce obowiązku wynikającego z regulaminu („litera prawa”), niż na etyce sumienia, miłości i wewnętrznej odpowiedzialności za swoją przyszłość. Co więcej, będzie on bardziej pochłonięty wypełnianiem nakazów, lękiem przed kontrolą, realizowaniem etyki obowiązku niż samym faktem samowychowania i stawianiem sobie coraz to nowszych wymagań w pracy nad sobą.

¹⁶ Por. U. Fontana, *Relacja sekretem wszelkiego wychowania*, tłum. z j. wł. J. Krykowski, Warszawa 2002, s. 38-40.

¹⁷ Por. G.B. Lemoyne, *Vita breve del beato Giovanni Bosco*, Torino 1929, s. 419.

5. DEPERSONALIZACJA WYCHOWANKA

Wypaczeniem *par excellence* deprecjonującym system prewencyjny są działania zmierzające do depersonalizacji wychowanka. I tak oto, zamiast pełnego rozwoju osoby jako celu głównego wychowania, przedkładane są inne cele bardziej związane z doraźnym osiągnięciem sukcesu, popularności czy działania polegające na ukierunkowaniu wychowanka i wejściu w wąską specjalizację (muzyka, informatyka, postrzeganie sportu bardziej jako profesji niż okazji do działań formacyjnych i rekreacyjnych)¹⁸.

Podstawą wychowania jest osoba wychowanka i osoba wychowująca. Wychowywać można tylko osobę. „Wychowanie to twórczość o przedmiocie najbardziej osobowym – wychowuje się bowiem zawsze i tylko osobę, zwierzę jedynie można tresować – a równocześnie twórczość w tworzywie całkowicie ludzkim: wszystko, co z natury zawiera się w wychowywanym człowieku, stanowi tworzywo dla wychowawców, tworzywo, po które winna sięgać ich miłość. Do całości kształtu tego tworzywa należy także to, co daje Bóg w porządku nadnatury, czyli łaski. Nie pozostawia On dzieła wychowania, które jest poniekąd ciągłym stwarzaniem osobowości, całkowicie i wyłącznie rodzicom, ale sam osobiście również bierze w nim udział”¹⁹. A zatem, z istoty osoby ludzkiej wynika to, że chce zawsze być pełniej osobą, formować się, doskonalić, stąd też wynika potrzeba, aby również w systemie prewencyjnym podejmować działalność wychowawczą uwzględniającą wychowanka w sposób integralny (jego bycie człowiekiem, zaangażowanie w życie społeczne i polityczne)²⁰.

6. PRZEAKCENTOWANIE WYMIARU RELIGIJNEGO

Edukacja, realizowana na każdym poziomie i w każdej formie, winna mieć wymiar duchowy, bo duchowy jest także człowiek. Duchowość człowieka to cecha, która go wyróżnia spośród innych stworzeń na ziemi. Błędem byłoby zatem, uczynienie z edukacji jednej z branż świata ekonomiczno-gospodarczego, gdzie najważniejsze są rachunki ekonomiczne, gdzie ważny jest kult sukcesu, wyniku,

¹⁸ Warto w tym miejscu zasygnalizować także problem dydaktyzmu, z jakim boryka się system prewencyjny. Ów dydaktyzm wynika z faktu posiadania niewłaściwej koncepcji wychowania, która w tym przypadku redukowana jest jedynie do procesu kształcenia. Tak więc, wychowanie jest widziane głównie jako zbiór wszelkiego rodzaju inicjatyw mających na celu rozwój intelektualny młodego człowieka. Dostrzega się zatem, pewien przerost prewencyjnej zasady rozumu w całym procesie wychowawczym.

¹⁹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 54.

²⁰ Por. P.Ch. Villanueva, *Presentazione*, w: *Atti del Congresso*, dz. cyt., s. 2.

gdzie cel często uświęca środki. Edukacji nie można postrzegać jako kształtowania sprawności ekonomicznej²¹.

W systemie prewencyjnym to zasada religii każe pamiętać i respektować fakt, że w procesie wychowania najważniejszy jest człowiek. Ważne jest jednak, by nie popaść w drugą skrajność, która objawi się zredukowaniem wychowania do działań mających wszelkie znamiona dewotyzmu. Takie niebezpieczeństwo stoi także przed wychowawcami przyjmującymi prewencyjny system wychowania. Zbytni nacisk na prawdę, że człowiek jest *homo religiosus* może zdominować wychowanie, pozbawiając je jego wymiaru integralnego. Nadmierne akcentowanie zajęć o charakterze religijnym może w sposób determinujący zredukować proces wychowania tylko do działań ściśle związanych z wymiarem wartościowym naszej egzystencji.

ZAKOŃCZENIE

Dokonując pewnej syntezy wyżej wymienionych wypaczeń i błędów, które można zaobserwować podczas praktycznego wdrażania systemu prewencyjnego, trzeba stwierdzić, iż wspólnym mianownikiem dla tych wszystkich mankamentów jest dość prozaiczny błąd polegający na aplikowaniu reguły *pars pro toto*. Taka postawa sprowadza wychowanie do ujęcia aspektowego, zamiast postrzegać je jako działania wychowawcze w pełni zintegrowane i przyczyniające się do integralnego wychowania młodego człowieka. Jeszcze gorzej jest, gdy takie wychowanie przyjmie znamiona wychowania anty-personalistycznego, wyjąłowionego również z pewnej przestrzeni o natężeniu aksjologicznym.

Wychowanie będzie zgodne z duchem systemu prewencyjnego, jeśli, proponując konkretną wizję antropologiczną człowieka, będzie pomagać wychowanekowi w odkrywaniu jego własnych możliwości, pomagać w zrozumieniu, kim powinien „stać się” ten młody człowiek, kim „być”, aby móc realizować siebie w życiu, realizować swój potencjał stawania się w pełni osobą wolną i rozumną²². Wychowanie będzie szło w parze z założeniami systemu prewencyjnego, jeśli pomiędzy wychowawcą i wychowankiem wytworzy się pewna „przestrzeń wychowawcza”²³. Najpierw wychowawca sam odkrywa siebie, prawdę o sobie, o tym,

²¹ Por. L. Wojciechowska, *System wychowawczy ks. Bosko jako podstawa wewnątrzszkolnego oceniania osiągnięć uczniów*, <http://www.wychowawca.pl/miesiecznik_nowy/2005/02-2005/04.htm>, (data dostępu: 15.03.2010).

²² Por. A. Colombo, *L'Attualita' del Sistema preventivo nelle situazioni di disagio giovanile*, w: *L'arte di educare nello stile del Sistema preventivo. Approfondimenti e prospettive*, red. P. Ruffinatto, M. Seide, Roma 2008, s. 425-426.

²³ Por. J. Majka, *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, w: *Wychowanie w rodzinie*, red. F. Adamski, Kraków 1982, s. 34-35.

kim jest, wg jakich wartości ma postępować, a dopiero potem dopomaga wychowankowi w jego procesie stawania się prawdziwym człowiekiem w duchu pedagogii spełnienia osobowego.

SALESIAN EDUCATIONAL SYSTEM – POSSIBLE DISTORTIONS

Summary

The content of this article is related to the issues concerning Salesian educational system. The author has outlined some possible distortions of Don Bosco's Salesian preventive system to which an educator is exposed. First of all, the educational errors which appear while working with young people concern the dimension of entertainment. Secondly, the author mentioned the instrumental treatment of the pupils. Next, the article touches the problem of paternalism as an effect of over protective love. There is a quite frequent problem of putting too much emphasis on actions according to the formal and structural requirements at schools which results in sticking to regulations. The author finishes indicating the last two distortions: leading to negligence of individual's full development and overstressing the religious dimension at the expense of pupil's integral education.

Keywords: school, educator, pupil, Salesian preventive system – distortions

Nota o Autorze: ks. dr Bogdan Stańkowski – absolwent Università Pontificia Salesiana w Rzymie, adiunkt w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie. Za-
interesowania: pedagogika społeczna, pedagogika szkolna, resocjalizacja, prewencja w szkole, system prewencyjny św. Jana Bosko.

Słowa kluczowe: szkoła, wychowawca i wychowanek, system prewencyjny – wypaczenia

KS. JAN NIEWĘGŁOWSKI SDB
UKSW, Warszawa

KSIAĐZ JAN BOSKO WOBEC WYKLUCZENIA SPOŁECZNEGO MŁODZIEŻY WŁOSKIEJ W XIX WIEKU

WSTĘP

Ksiądz Jan Bosko¹ był pedagogiem i wychowawcą młodzieży, założycielem Towarzystwa Salezjańskiego i twórcą wielu dzieł służących młodemu człowiekowi. Żył w czasach naznaczonymi wielkimi problemami społecznymi. I chociaż nie znały one pojęcia „wykluczenie społeczne”, to jednak były osoby, których dotyczył ten problem. Wykluczonych, jak zawsze, było wielu, jednak z problemem tym w sposób szczególny zmagala się młodzież. Ks. Jan Bosko, zaniepokojony sytuacją pewnych grup młodzieży w stolicy Piemontu, Turynie, zaczął podejmować szereg trudnych, ale konkretnych działań: założył dla niej oratorium; rozpoczął nauczanie katechizmu; świadomy znaczenia i wpływu drukowanego słowa, pisał broszury i książki w bardzo przystępny sposób, popularyzując historię religii, kraju i kultury włoskiej; organizował loterie; budował kościoły, a także szkoły, internaty, konwikty i inne dzieła wychowawcze, które służyły młodzieży. Aby zebrać odpowiednie fundusze, nawiązywał kontakty z urzędnikami państwowymi, z przedstawicielami wielkich rodów, z władzami kościelnymi i świeckimi instytucjami dobroczynnymi, z dworem królewskim i światem polityki. Kierując

¹ Jan Bosko urodził się 15 sierpnia 1815 r. w Becchi, koło Turynu. Mając dwa lata, stracił ojca. Wydarzenie to wpłynęło w sposób bardzo znaczący na sytuację ekonomiczną rodziny. Jako młody chłopiec był zmuszony do pracy zarobkowej. Pomimo dużych trudności ukończył szkołę podstawową, a następnie gimnazjum w Chieri. Tam też wstąpił do wyższego seminarium duchownego należącego do diecezji turyńskiej. W dniu 5 czerwca 1841 r. otrzymał święcenia kapłańskie z rąk biskupa Turynu, Luigiego Fransoniego. Bezpośrednio po święceniach został wysłany do Konwiktu Kościelnego św. Franciszka z Asyżu w Turynie, aby podjąć dodatkowe studia z zakresu teologii moralnej i pastoralnej. Rektorem Konwiktu był ks. Józef Cafasso (kanonizowany w 1924 r., jest patronem więzień włoskich) – to on wskazał ks. Bosko biedę moralną i ekonomiczną młodzieży turyńskiej. Jan Bosko zmarł 31 stycznia 1888 r. Papież Pius XI kanonizował go w 1934 r. Por. P. Braido, *L'esperienza pedagogica di don Bosco*, LAS, Roma 1988, s. 45.

się w życiu zasadą *captatio benevolentiae*, wynajdywał sposoby ratujące młodzież „zagrożoną i groźną” i zarazem przyczyniające się do ochrony porządku społecznego².

Poniższy tekst jest próbą ukazania metody wychowawczej stworzonej przez niego, która służyła do inkluzyjacji społecznej młodego człowieka. Wydaje się, że sposób działania ks. Jana Bosko cechującego się wielką odwagą, poszukującego dobra wychowanka, posługującego się najnowocześniejszymi środkami i metodami, można dzisiaj podjąć i zaproponować polskiemu społeczeństwu.

1. SYTUACJA POLITYCZNA WŁOCH W XIX WIEKU

Wiek XIX zapisał się w historii Europy jako czas rewolucyjnych wydarzeń, które wpłynęły na jej kształt polityczny i społeczny. Chociaż *ancien régime* musiał ulec licznym zmianom wskutek rewolucji francuskiej, to jednak z zawirowań dziejowych wyszedł on dość obronną ręką. W roku narodzenia Janka Bosko (1815) odbywał się Kongres Wiedeński, który nawiązywał do „starego porządku”, a mocarstwa europejskie przyjęły z zadowoleniem jego powrót. Sytuacja polityczna nie ustabilizowała się jednak na długo. Wkrótce zaczął się pojawiać nowy porządek, który przyniósł liczne ruchy rewolucyjne i społeczne³.

Końcowe postanowienia Kongresu Wiedeńskiego opublikowano 9 czerwca 1815 r. Przywracały one władzę starym dynastiom i określały nowy „podział królestw” w Europie. Nowemu podziałowi politycznemu i geograficznemu został poddany również półwysep apeniński. W wyniku tego podziału rodzinna miejscowość Janka Bosko znalazła się w granicach państwa sardyńskiego. Do niego należały: Sardynia, Piemont, Sabaudia, Liguria i Nicea. Ponadto, na półwyspie utworzono trzy wielkie królestwa: Lombardzko-Weneckie, Państwo Kościelne i Królestwo Obojga Sycylii. Powołano również do istnienia Wielkie Księstwo Toskańskie i cztery księstwa mniejsze: Massy i Carrary, Lukki, Parmy i Piacenzy oraz Modeny i Reggio. Nowy podział półwyspu, jak również historyczne rozdrobnienie polityczne istniejące od kilku wieków, katastrofalnie wpływały na gospodarkę i ekonomię kraju. Wprowadzone ostre przepisy celne na półwyspie, w sposób szczególny utrudniały rozwój poszczególnych księstw, królestw i regionów. W tym samym czasie wiele krajów Europy dążyło do globalizacji handlowej, widząc w niej szansę na rozwój całego kontynentu i poszczególnych państw. Za taką racją stanu przemawiał intensywny rozwój przemysłu i kolei⁴.

² Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, LAS, Roma 1979, t. 1, s. 106.

³ Por. W. Schroeder, *Polityka międzynarodowa, pokój i wojna (1815-1914)*, w: *Zarys historii Europy. XIX wiek*, red. T.C.W. Blanning, tłum. M. Szubert, Świat Książki, Warszawa 2003, s. 185.

⁴ Por. M. Żywczyński, *Włochy nowożytnie*, PWN, Warszawa 1971, s. 28.

Po Kongresie Wiedeńskim, na półwyspie opowiedziano się za ustrojem ab-solutystycznym. Do pewnych zmian politycznych doszło w 1848 r., kiedy król Karol Albert I (1831-1848) podpisał nową konstytucję. W tym samym czasie roz-dziły się ruchy rewolucyjne, który głosiły różne ideologie. Większość z nich, cho-ciaż opowiadała się za koniecznością zmian politycznych, dostrzegała także po-trzebę reform na polu społecznym, ekonomicznym i kulturalnym. W połowie lat czterdziestych wyodrębniły się trzy znaczące nurty polityczne: nurt narodowy, liberalny i demokratyczno-radykalny. Narodowcy byli za republiką. Liberalowie opowiadali się za monarchią i konstytucją. Demokraci zaś byli za szerokimi zmia-nami i w nich upatrywali jedyną szansę na wprowadzenie kraju na drogę postępu. Początkowo działalność stronnictw odbywała się na drodze pokojowej. Proces ten przerwała Wiosna Ludów. Przedstawiciele różnych ruchów rewolucyjnych rozpoczęli swoją działalność od Rzymu, wzniecając w nim głosy krytyki pod ad-resem papieżstwa. Swoją działalnością objęli także inne części półwyspu, nakła-niając do wypowiedzenia wojny Austrii i do stworzenia jednego państwa⁵.

Największy oddźwięk ruchy rewolucyjne miały w Piemontcie, który wypo-wiedział wojnę Austrii. W tym czasie na czele rządu piemonckiego stanął Vicen-zo Gioberti, który wyznaczył mu cel, a mianowicie skonfederowanie Włoch. Pa-pież Pius IX odmówił przyłączenia się do koalicji przeciwko Austrii. Rząd pie-moncki zagroził więc zajęciem Rzymu. Wobec takiego dictum, papież opuścił Watykan i uciekł do Królestwa Obojga Sycylii. Rząd piemoncki zajął więc jesz-cze bardziej radykalną postawę wobec Kościoła: zlikwidował wiele świąt, zniósł prawo azylu, ograniczył prawa trybunału kościelnego, wprowadził wielkie ob-ostrzenia w zakresie przyjmowania spadków. W końcu, zerwał stosunki dypl-o-matyczne z Państwem Kościelnym i dokonał kasaty życia klasztornego⁶.

W tym samym czasie doszło do kilku wydarzeń, które w niedalekiej przy-szłości miały duże konsekwencje polityczne i społeczne dla całego półwyspu. Sabaudia, która była częścią królestwa Sardyńskiego, w 1861 r. zajęła Królestwo Obojga Sycylii i część Państwa Kościelnego. W 1867 r., pierwszą próbę zdobycia Rzymu podjął Giuseppe Garibaldi, przywódca ruchu zjednoczeniowego. Próba się nie powiodła. Ze skutkiem pozytywnym dokonał tego trzy lata później, 20 wrze-snia 1870 r. Wprawdzie gwardia szwajcarska wierna papieżowi podjęła walkę z wojskami Garibaldięgo, ale była to obrona raczej symboliczna⁷.

⁵ Por. G. Bosco, *Storia ecclesiastica ad uso della gioventù utile ad ogni grado di persone*, Tip. dell'Oratorio di S. Francesco di Sales, Torino 1871, w: *Opere Edite*, XXIV, s. 489.

⁶ Por. P. Braidò, *Don Bosco prete dei giovani nel secolo delle libertà*, LAS, Roma 2003, t. 1, s. 42; J. Pajewski, *Historia powszechna 1871-1918*, PWN, Warszawa 1978, s. 186.

⁷ Por. *Garibaldi Giuseppe*, w: *La Nuova Enciclopedia Universale*, Garzanti, Milano 1982, s. 579.

2. SYTUACJA SPOŁECZNA I GOSPODARCZA PÓŁWYSPU

Złożona sytuacja polityczna wpływała niekorzystnie na gospodarkę i ekonomię całych Włoch. Na tę ostatnią miały dodatkowo negatywny wpływ trzy wielkie nieurodzaje w latach 1816, 1817 i 1846. Powodem była susza. Włochy były wtedy krajem typowo rolniczym. Do regionów o najwyższym poziomie rolnictwa należały: Lombardia, Piemont i Toskania.

W połowie XIX wieku we Włoszech zanotowano duży przyrost populacji. W 1861 r. na całym półwyspie zamieszkiwało 22 mln ludzi, w 1871 r. ludności było już o 5 mln więcej, w 1881 r. kraj liczył 30 mln obywateli, natomiast w 1914 r. – 37 mln. Największy procent stanowiła ludność wiejska, najmniejszy – klasy posiadające. W tym czasie pojawiła się nowa grupa społeczna, proletariats, który zajmował drugie miejsce pod względem wielkości. Największe zróżnicowanie zauważało się w warstwie chłopskiej. Stanowili ją właściciele ziemscy, dzierżawcy i ludność nieposiadająca w ogóle ziemi. Jedynym źródłem jej utrzymania była służba u bogatych ziemian. Otrzymywane wynagrodzenie nie było jednak zbyt wysokie, pozwalało jedynie na skromną egzystencję. Podejmowane próby zmian sytuacji nie dawały żadnych rezultatów. Do pracy na roli byli zmuszeni wszyscy członkowie rodziny, także dzieci⁸.

Sytuacja ekonomiczna mieszkańców wsi była uzależniona w dużej mierze od cen rynkowych płodów rolnych. Ze względu na brak stabilności politycznej i bariery celne, dochodziło bardzo często do dużych wahań cen. Uderzało to najbardziej w najbiedniejszych mieszkańców wsi. Wyniki badań życia na wsi z tamtego okresu, przeprowadzone na polecenie rządu włoskiego, wskazują jednoznacznie na niski poziom życia, wysoką zachorowalność i słabe wyżywienie. Bieda materialna przekładała się na stan szkolnictwa. Możliwości uczenia się miało niewiele. Na północy kraju około 50% ludności nie umiało czytać i pisać. Sytuacja w tym względzie przedstawiała się jeszcze gorzej w południowych regionach Włoch, gdzie analfabetami było aż 80% mieszkańców⁹.

Trudna sytuacja polityczna, ciągłe ruchy rewolucyjne i wojny spowodowały, że półwysp należał do najbiedniejszych regionów w Europie. Wielu jego mieszkańców było zmuszonych do emigracji. Początkowo Włosi wyjeżdżali do krajów sąsiednich (Szwajcaria, Niemcy, Francja, Hiszpania), czy do krajów Afryki Północnej. W 1869 r. półwysp opuściło 34 tys. osób. Liczba ta jednak systematycznie wzrastała. Największa fala emigrantów miała miejsce w latach osiemdziesią-

⁸ Por. M. Żywczyński, *Historia Powszechna 1789-1870*, PWN, Warszawa 1977, s. 474.

⁹ Por. F. Traniello, A. Guasco, *Storia di mille anni. Dall'imperialismo alla globalizzazione*, SEI, Torino 2004, t. 3, s. 12.

tych. Głównym celem była Ameryka Północna, do której wyjeżdżało rocznie około 200 tys. Włochów. Dane statystyczne podają, że w tym okresie emigrowało z półwyspu około 2 mln ludzi¹⁰.

W połowie XIX wieku zauważa się na półwyspie włoskim rewolucję przemysłową. Najszybciej dotarła ona do północnych jego regionów. Proces wdrażania nowych wynalazków technologicznych był jednak bardzo skomplikowany i długi. Przyczyną były różnice pomiędzy regionami, brak współpracy i komunikacji. To wszystko utrudniało włączenie ekonomii włoskiej w system nowoczesnej i kapitalistycznej gospodarki europejskiej¹¹. Rodzący się przemysł był przyczyną szybkiego rozwoju miast. Powstała również nowa klasa społeczna, proletariąt miejski. Jego położenie we Włoszech było dużo gorsze w porównaniu z innymi krajami europejskimi. Przemysł ogarniający coraz to więcej gałęzi gospodarki stał się również konkurencyjny dla przydomowych manufaktur i rzemieślników. Tradycyjne środki produkcji nie wytrzymały konkurencji. Były więc masowo zamykane, a ich właściciele powiększali liczbę proletariuszy. Nowoczesne ośrodki przemysłowe z kolei nie potrzebowały tak wielkiej liczby robotników. Sytuacja nieco lepiej przedstawiała się w dwóch regionach północnych, a mianowicie w Lombardii i Piemontie, które z kolei stawały się celem emigracji wewnętrznej¹².

Wraz z procesem industrializacji pojawiło się nowe zjawisko społeczne, mianowicie wyzysk robotników. Na przykład, w przemyśle włókienniczym dzień pracy trwał od 12 do 14 godzin. Często było to zjawiskiem nocnym. Pracowały również kobiety i dzieci¹³. Wynagradzano je dużo gorzej niż pozostałych robotników. Zarobki pozwalały na egzystencję na najniższym poziomie. Ze względu na brak strukturalnych ubezpieczeń, największym problemem finansowym dla rodziny były wypadki przy pracy¹⁴.

W jeszcze trudniejszej sytuacji ekonomicznej i życiowej znajdowali się górnicy. Przędowały w tym kopalnie siarki na Sycylii. Odznaczały się one prymitywnymi warunkami i bardzo niskimi zarobkami. Pracowano tam od 8 do 10 godzin.

¹⁰ Por. tamże, s. 13.

¹¹ Por. Żywczyński, *Włochy nowożytne*, dz. cyt., s. 112.

¹² Por. tamże, s. 114.

¹³ Ustawodawstwo dotyczące dzieci było we Włoszech słabo rozwinięte. Pierwszą próbą, jaką podjęło państwo włoskie w zakresie ochrony dziecka, było rozporządzenie króla z 7 grudnia 1843 r. Wprowadzało ono zakaz zatrudniania dzieci poniżej 9. roku życia i 14. – w niebezpiecznych gałęziach przemysłu. Natomiast ustawa z 1886 r. regulowała czas pracy. Dzieci, które nie ukończyły 12. roku życia nie mogły pracować dłużej niż 8 godzin dziennie. Dzieci, które nie skończyły 12 lat, nie mogły podejmować pracy nocnej, zaś dniówka tych, które pracowały, nie mogła przekraczać 6 godzin. Por. A. Szeszerowa, *Z historii rozwoju pracy dzieci*, Sosnowiec 1922, s. 46.

¹⁴ Por. Traniello, Guasco, *Storia di mille anni*, dz. cyt., s. 38.

Wynagrodzenie wynosiło od 40 centów do 1 lira. Najczęściej zatrudniano tam młodych chłopców, których pospolicie nazywano *caruso*¹⁵.

3. SYTUACJA W PIEMONCIE

Na początku XIX wieku Turyn, stolica Piemontu, zanotował wzrost populacji. Wzrost ten był powodowany głównie napływem imigrantów, którzy pochodzili z okolicznych miejscowości. W 1808 r. miasto liczyło 65 tys. mieszkańców, w 1838 r. – 118 tys., w 1840 r. – 130 tys., w 1891 r. już 320 tys. ludzi. Imigranci to pomocnicy murarscy, wędrowni handlarze, służba domowa czy robotnicy sezonowi. Większa część znajdowała pracę. Reszta, celem przeżycia, zajmowała się żebractwem. Zjawisko to występowało najbardziej w następujących dzielnicach miasta: Dora, Pad i Moschino. Żebractwo, jeśli nie zdawało egzaminu, przegradzało się w rozboje, kradzieże, porwania dla okupu, napady i prostytucję¹⁶.

Tymczasem dla władz Turynu głównym przedmiotem troski była stolica Królestwa. Inwestowano więc w rozbudowę miasta. Wytuczano nowe dzielnice, w których powstawały piękne i okazałe budowle. Mniejsze zainteresowanie okazywano biednym i opuszczonym chłopcom, którzy byli pozbawieni pracy i podstawowych środków do życia. Dlatego, siłą rzeczy, ulegali demoralizacji. Ubóstwo materialne, czasami nędza, zabijały w nich szlachetne ideały, robiąc z nich zwyczajnych przestępców i bardzo często nawet morderców. Sytuacja ta była przyczyną nagłego wzrostu przestępczości w Turynie i na całym półwyspie. Do porządku dziennego należały napady, rozboje, podpalenia, zabójstwa, porwania i kradzieże. W latach 1863-1870, na całym półwyspie, kroniki policyjne zanotowały aż 176 tys. morderstw, natomiast 276 tys. napadów i kradzieży. Można więc mówić o zorganizowanej przestępczości. Do niej należały grupy przestępcze tzw. *Briganti*. Tylko na przestrzeni jednego roku (1864) dokonały one około 200 zabójstw, spaliły ponad 300 domów, dokonały kradzieży około 11 tys. sztuk bydła i porwały kilkadziesiąt osób dla okupu¹⁷.

Przez wiele lat problemem przestępczości wśród nieletnich na terenie Turynu zajmowały się jedynie siły policyjne. Miejskowa władza i społeczeństwo nie były zainteresowane tą grupą społeczną, nie tworzone więc szkół i nie zajmowano się jej wychowaniem. W połowie XIX wieku w Turynie nie było w ogóle szkół

¹⁵ Por. J.A. Gierowski, *Historia Włoch*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1985, s. 495.

¹⁶ Por. J. Krawiec, *Powstanie Towarzystwa Św. Franciszka Salezego oraz jego organizacja i działalność na ziemiach polskich*, Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego, Kraków 2004, s. 19.

¹⁷ Por. S. Kosiński, *Dziela salezjańskie w życiu ks. Bosko*, Seminare. Poszukiwania naukowe 9(1987-1988), s. 13.

dla dziewcząt, natomiast szkół dla chłopców istniało kilka. Edukację i wychowanie znajdowało w nich około 1500 uczniów. Z biegiem czasu powstało kilka placówek próbujących działać na tej płaszczyźnie. Były to: Przytułek Miłosierdzia, Dzieło Pobożne św. Pawła, Małe Dzieło Opatrzności Bożej (*Cotolengo*), Szpital św. Jana i św. Ludwika. Jednak – w stosunku do wielkości potrzeb – pomoc ta była niewystarczająca. Dawało się zauważyć brak instytucji wychowawczych, które podjęłyby się pracy z młodzieżą, pomagając jej znaleźć dach nad głową, podstawowe środki do życia i wykształcenie¹⁸.

Ksiądz Jan Bosko, który zwrócił uwagę na ten margines społeczny, dzielił go na dwie grupy. Do pierwszej zaliczył młodych chłopców, którzy przybyli do Turynu, szukając pracy i szans na lepsze życie. Znajdowali oni pracę na budowach, byli gońcami lub pracowali jako służba domowa. Chociaż mieli zabezpieczone podstawowe środki do życia, ich egzystencja również nie należała do najłatwiejszych. Ich miejscem zamieszkania były sutereny lub poddasza. Mieszkali po kilkunastu w małych i ciasnych pomieszczeniach. Większość z nich była analfabetami, dlatego byli łatwo wykorzystywani przez swoich pracodawców. W zakresie edukacji religijnej także nie było lepiej.

Do drugiej grupy młodzieży ks. J. Bosko zaliczał chłopców biednych i opuszczonych. Jedynym źródłem ich utrzymania były kradzieże. Miejscem ich przebywania były wcześniej wymienione dzielnice Turynu. Czas spędzali na organizowaniu napadów. Dla większego poczucia własnego bezpieczeństwa tworzyli grupy przestępcze. Do takich należała *La Cocca*. Jej siedzibą była dzielnica Turynu, Valdocco. Miejsce to stało się dla ks. Jana Bosko głównym miejscem działalności i pracy z młodzieżą, a w przyszłości, także pierwszą siedzibą Towarzystwa Salezjańskiego¹⁹.

W tym kontekście należy nadmienić, że tą kategorią młodzieży nie zajmował się przez dłuższy czas również Kościół, czy to na całym półwyspie, czy to w Turynie. W połowie XIX wieku w całych Włoszech było około 60 tys. księży. Większość z nich zajmowała się tradycyjnym duszpasterstwem. Wielu nie rozumiało problemu młodzieży. Wielu w sposób świadomy unikało kontaktu z młodzieżą z marginesu. Jakakolwiek bowiem próba nawiązania z nią kontaktu niesła ze sobą poważne ryzyko publicznego wyśmiania lub – w najlepszym przypadku – niekulturalnego potraktowania²⁰.

¹⁸ Por. G. Chiosso, *La gioventù „povera ed abbandonata” a Torino. Il caso degli allievi – artigiani della Mendicizia Istruita 1818-1861*, w: *L'impegno dell'educatore*, red. J.M. Pallezo, LAS, Roma 1991, s. 375.

¹⁹ Por. M. Wirth, *Da don Bosco ai nostri giorni. Tra storia e nuove sfide (1815-1888)*, LAS, Roma 2000, s. 42.

²⁰ Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, LAS, Roma 1981, t. 2, s. 359.

Coraz poważniejsza sytuacja w zakresie bezpieczeństwa i głosy krytyki mieszkańców Turynu zmusiły władze różnego szczebla do zajęcia się problemem niebezpiecznej młodzieży. Wprowadzono szereg zmian w kodeksie karnym i zaostrożono sposoby odbywania kary. Do najbardziej znanych środków stosowanych w więzieniach były: pojedyncze cele i praca w milczeniu. Coraz większa liczba skazanych zmusiła władze miasta do przeorganizowania istniejących więzień. W 1821 r. zorganizowano nowe więzienie dla kobiet, tzw. *Forzate*. Patronat honorowy nad nim wzięła markiza Giulia di Barolo, znana działaczka społeczna i dobrodziejka ks. Bosko. Natomiast, musiano zbudować aż trzy nowe zakłady karne dla mężczyzn. Były to: *Correzionale*, *Sanatorie* i *Delle Tori*. Wielkim sukcesem z punktu widzenia wychowania i pracy prewencyjnej, było stworzenie w 1845 r. pierwszego domu poprawczego przeznaczonego dla młodych chłopców. W inicjatywie tej miał znaczący udział ks. Bosko. Dom ten otrzymał nazwę *La Generala*. W ten sposób, odizolowano młodych przestępców od innych więźniów, a zwłaszcza od recydywistów odbywających czasami długoletnie kary. Jednocześnie pojawiało się coraz więcej głosów podkreślających znaczenie pracy reedukacyjnej i prewencyjnej²¹.

4. INICJATYWY KS. JANA BOSKO

Bardzo niespokojna druga połowa XIX wieku na półwyspie włoskim była czasem bardzo trudnym dla Kościoła katolickiego. Stanał on przed nowymi wyzwaniami, których nie znał w przeszłości. Przede wszystkim, obowiązywał nowy porządek polityczny, władzę sprawował laicki aparat i kraj obejmowała industrializacja. Zauważano kryzys wiary, rodził się agnostycyzm i coraz większa obojętność ludzi na problemy Kościoła. Wśród włoskiego duchowieństwa pojawiła się grupa księży, dla których los młodzieży nie pozostawał obojętny. Przekraczali więc formy tradycyjnego duszpasterstwa i wraz z pomocą ludzi świeckich wchodziłi coraz bardziej w sprawy społeczne. Duchowieństwo, nieoficjalnie, podzieliło się na „księży ruchu” i „księży sakramentów”. Ks. Jan Bosko, wierny papieżowi i swojemu biskupowi, poprzez swoją działalność dołączał do tych, którzy odznaczali się wrażliwością na problemy ówczesnego społeczeństwa, a zwłaszcza młodego człowieka²².

Jak już wspomniano wyżej, ks. Jan Bosko, po otrzymaniu święceń kapłańskich w 1841 r., został wysłany przez biskupa do Konwiktu św. Franciszka z Asyżu w Turynie, aby zyskać dodatkowe kwalifikacje z zakresu teologii pastoralnej. W Konwikcie przebywał trzy lata. Na wyraźną prośbę rektora Konwiktu, a zara-

²¹ Por. Chiosso, *La gioventù „povera ed abbandonata” a Torino*, dz.cyt., s. 374.

²² Por. Braido, *Don Bosco prete dei giovani nel secolo delle libertà*, dz. cyt., t. 1, s. 71.

zem jego kierownika duchowego, ks. Giuseppe Cafasso, został kapelanem turyńskiego więzienia. Oprócz tego, udzielał się w domu poprawczym *La Generala*, w którym przebywali młodzi chłopcy, którzy weszli w konflikt z prawem. Doświadczenie pracy w tych środowiskach uświadomiło mu, że pobyt w zakładzie karnym, czy w innym miejscu odosobnienia, wpływa bardzo negatywnie na osoby tam przebywające. Pogłębia się bowiem proces demoralizacji. Dlatego postanowił stworzyć system wychowawczy, który zapobiegałby łamaniu prawa przez młodego człowieka, a w konsekwencji unikałby on kary pozbawienia wolności. W przyszłości ks. J. Bosko nazwał tę metodę systemem prewencyjnym²³.

Działalność na własną rękę rozpoczął ks. Jan Bosko pod koniec lat czterdziestych²⁴. Dla chłopców pozbawionych środków do życia, niemających pracy i bezdomnych, stworzył początkowo w 1846 r. oratorium²⁵ świąteczne. Pierwszą jego siedzibą była dzielnica Valdocco. Metoda wychowawcza oratorium cechowała się klimatem rodzinnym, radością, zaufaniem i przyjacielskimi relacjami. Z biegiem czasu i potrzeb, oratorium na Valdocco poszerzało ofertę swojej działalności. W pierwszej fazie były to rekreacja (zabawa i sport), nauka religii, modlitwa, przygotowanie do sakramentów, ale także dla wielu – dach nad głową i chleb. Ze względu na duże potrzeby, ks. Bosko rozszerzył działalność oratorium na cały tydzień.

Pomimo dużej pracy, był zdania, że dotychczasowa pomoc, jakiej udzielał młodym chłopcom, jest wciąż niewystarczająca. W dalszej kolejności ks. Bosko stworzył dla swoich wychowanków szkoły niedzielne i wieczorowe, w 1847 r. internat dla praktykantów i uczniów, w latach 1853-1862 zorganizował na Val-

²³ Por. Metoda wychowawcza, którą ks. J. Bosko nazwał systemem prewencyjnym, z głównym założeniem pedagogicznym i społecznym zrodziła się około 1877 r. Chociaż w praktyce stosował ją dużo wcześniej, teoretycznie przedstawił w pozycji wydanej drukiem w 1877 r. pt: *System prewencyjny w wychowaniu młodzieży*. Jak twierdzi ks. Piotr Braidó, najlepszy znawca postaci ks. Bosko, stronice z 1877 r. trzeba postrzegać jako ściśle związane z dyskursem społecznym, który je poprzedzał i również po nich następował. Podstawą tej metody są trzy wyrażenia: rozum, religia i miłość. Dla ks. Bosko, rozum to roztropna obecność wychowawcy, religia to najlepszy sposób na otwarcie wychowanka na Boga. Natomiast linią przewodnią miłości jest jego dobro. Metodę wychowawczą ks. Jana Bosko uzupełnia asystencja i klimat rodzinny. Por. Braidó, *L'esperienza pedagogica di don Bosco*, dz. cyt., s. 131.

²⁴ Por. G. Bosco, *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al 1855*, Editrice SDB, Roma, s. 125.

²⁵ Oratorium jako forma pracy z młodzieżą nie była nowa we Włoszech, a także w środowisku turyńskim. Za twórcę oratorium uważa się św. Filipa Nereusza (1515-1595). Zajmował się on młodzieżą rzymską, gromadząc ją w oratorium. Spędzano tam czas na zabawach i instrukcji religijnej. Z racji tej działalności św. Filipa Nereusza nazwano „Apostolem Rzymu”. W czasach ks. Jana Bosko w Turynie działało bardzo prężnie oratorium ks. Giovanniego Cocchi. Por. L. Pazzaglia, *Apprendistato e istruzione degli artigiani a Valdocco (1846-1886)*, w: *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, red. F. Traniello, SEL, Torino 1987, s. 15.

docco szereg warsztatów rzemieślniczych, w których chłopcy uczyli się zawodów, od 1855 r. funkcjonowały regularne szkoły powszechne i średnie z uprawnieniami państwowymi. Na początku lat 60-tych ks. Bosko uruchomił małe seminarium duchowne, mając nadzieję na powołania do Towarzystwa Salezjańskiego. W ten sposób na Valdocco powstało „miasteczko chłopców”²⁶.

Pierwsze lata pracy pedagogicznej z tą kategorią młodzieży dla ks. J. Bosko były bardzo trudne. Nie dysponował on bowiem żadnymi strukturami, bazą materialną, a także większymi środkami finansowymi. Z pomocą jednak wielu życzliwych ludzi wrażliwych na potrzebującą i zagrożoną młodzież mógł kontynuować rozpoczęte dzieło. Dla zabezpieczenia jego przyszłości, w trudnych warunkach politycznych udało mu się założyć w 1859 r. Towarzystwo Salezjańskie, które kontynuuje do dzisiaj charyzmat swojego Założyciela. Społeczeństwo włoskie doceniło znaczenie pracy wychowawczej ks. Bosko. Z całego półwyspu napływały prośby o przybycie salezjanów i podjęcie pracy z młodzieżą będącą w różnorodnej potrzebie. Towarzystwo Salezjańskie w szybkim tempie przekroczyło nie tylko granice geograficzne Włoch, ale także i Europy²⁷.

Ze względu na uwarunkowania społeczne XIX wieku, ks. Bosko zajmował się tylko chłopcami. Nie był również obojętny na losy dziewcząt. Dla rozszerzenia idei swojej metody wychowawczej założył Zgromadzenie Sióstr Maryi Wspomożycielki. Naczelnym charyzmatem Sióstr Salezjanek jest praca z dziewczętami. Od samego początku ks. Jan Bosko wspierany był również przez osoby świec-

²⁶ Por. Wirth, *Da don Bosco ai nostri giorni. Tra storia e nuove sfide*, dz. cyt., s. 73.

²⁷ Jeszcze za życia ks. Bosko salezjanie rozpoczęli pracę: Francja – 1875, Argentyna i Urugwaj – 1876, Patagonia – 1879, Hiszpania – 1881, Brazylia – 1883, Chile i Anglia – 1887, Ekwador – 1888. Por. F. Desramaut, *Don Bosco en son temps*, SEI, Torino 1996, s. 962, 966, 1069; Towarzystwo Salezjańskie na ziemi polskiej przybyło w 1898 r. Pierwszym miejscem pracy salezjanów był Oświęcim. Prawdziwy rozkwit działalności przypadł jednak na czas po odzyskaniu niepodległości w 1918 r. W okresie międzywojennym salezjanie stworzyli 46 placówek wychowawczych (licea, gimnazja, szkoły zawodowe, internaty, bursy, sierocińce). Wybuch II wojny światowej sparaliżował całkowicie pracę wychowawczą. Pomimo bardzo trudnych warunków okupacyjnych, prowadzono pracę parafialną, w ramach Caritasu akcją dożywiania, organizowano i uczestniczono w tajnych kompletach, ukrywano Żydów. Po zakończeniu działań wojennych w 1945 r. salezjanie przystąpili do odbudowy wielu zniszczonych szkół i placówek, rozpoczynając jednocześnie działalność wychowawczą. Już 1948 r. Towarzystwo Salezjańskie prowadziło 4 gimnazja zawodowe, 8 szkół zawodowych, 2 bursy, 10 sierocińców, 4 Małe Seminarium Duchowne i 22 oratoria. W początku lat pięćdziesiątych zakres działalności salezjanów był systematycznie ograniczany. W 1963 r. władze komunistyczne zamknęły Szkołę Organistowską w Przemyślu. Pozostawiono jedynie szkołę zawodową w Oświęcimiu, która funkcjonowała nieprzerwanie cały czas. Głównym miejscem pracy salezjanów stały się parafie. Również tutaj zwracano uwagę, aby priorytetem ich pracy była młodzież. Zmiany polityczne i społeczne, które dokonały się po 1989 r., umożliwiły salezjanom powrót do charyzmatu ks. Jana Bosko. Dzisiaj w czterech inspektoriaty Towarzystwo Salezjańskie prowadzi około 60 szkół i placówek wychowawczych. Por. S. Wilk, *Sto lat apostołstwa salezjańskiego w Polsce (1898-1998)*, Salezjański Ośrodek Misyjny, Lublin-Warszawa 1998, s. 7, 23, 24, 26.

kie. Pomoc ta przybierała różne formy. Od materialnej począwszy, a na duchowej skończywszy. Z nich wyłoniła się trzecia gałąź Rodziny Salezjańskiej, a mianowicie Współpracownicy Salezjańscy. Dla chłopców zaś, którzy zdobyli wykształcenie i wychowanie w domach salezjańskich, założył Stowarzyszenie Byłych Wychowanków²⁸.

Wiek XIX to także czas polaryzowania się dwóch stanowisk w nauce Kościoła: *societas moderna* i *societas christiana*. Ksiądz Bosko z racji swojego powołania i wykształcenia opowiadał się zawsze w sposób klarowny za *societas christiana*. Należy jednak podkreślić, że wobec *societas moderna* nie przybrał pozycji wrogiej czy obojętnej, jaką przybrało licznie duchowieństwo katolickie. Ksiądz Jan Bosko, świadomy nieuchronnych przemian społecznych, jakie przyniósł XIX wiek, odważnie włączył się w reformę myślenia i nowy sposób życia. W centrum swojej pracy wychowawczej postawił dobro chłopca i jego zbawienie. Jednak pracy z młodzieżą nie ograniczył tylko do wychowania religijnego, ale potrafił zintegrować ją z innymi formami inicjatyw: rekreacyjnych (sport, gry, przechadzki), kulturalnych (orkiestra, teatr, śpiew, dobra książka) i społecznych (ukończenie szkoły, danie zawodu, wprowadzenie na rynek pracy, organizowanie wzajemnej pomocy).

Ruchy rewolucyjne w Europie w XIX wieku i tendencje zjednoczeniowe, które opanowały półwysep apeniński, przyniosły wielkie zmiany polityczne i społeczne w całym kraju. Wyzwoliły one także wielkie siły w Kościele katolickim. Wyrazem tego były liczne zgromadzenia zakonne, które powstały w tamtym okresie. Poszukiwały one przestrzeni pomiędzy tradycją i nowoczesnością. Towarzystwo Salezjańskie znajduje również tutaj swoje miejsce, wprowadzając do nowoczesnego życia społecznego nowy model wychowania chrześcijańskiego. Ksiądz Jan Bosko, nie rezygnując ze swoich zasad wpływających z jego powołania, potrafił zharmonizować go z „widoczną elastycznością zachowań zarówno w zakresie poszczególnych inicjatyw, jak i w relacjach z systemem politycznym i ze społecznością cywilną. Także w tym, inicjatywa księdza Bosko ukazuje się jako symptomatyczna: bez uciekania się do jakiegokolwiek kompromisu, zdołał skutecznie włączyć swoje inicjatywy w obszar różnych działań i kręgów społecznych, korzystając z tej wolności, na którą liberałowie, chcąc być konsekwentni względem własnych zasad, musieli pozwolić także tym, którzy działali z innej inspiracji ideowej”²⁹. Tę podwójną wartość, społeczną i wychowawczą, bardzo szybko zauważył ówczesny świat środowisk wychowawczych i świat mediów.

²⁸ Por. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, dz. cyt., t. 1, s. 209.

²⁹ G. Chiosso, *Profilo storico della pedagogia cristiana in Italia (XIX e XX secolo)*, La Scuola, Brescia 2001, s. 88.

ZAKOŃCZENIE

Dzisiejszy świat, tak na płaszczyźnie politycznej, ekonomicznej, jak i społecznej, postrzegany jest przez wielu jako jedna zglobalizowana wioska. Łatwiej zauważa się jej pozytywne strony. Niestety, są również i negatywne, jak nierówność, niesprawiedliwość, różnego rodzaju konflikty. Zjawiska te mają różną trajektorię rażenia. Obecny model życia, którego dominantą jest ekonomia, można określić jako globalizacja/marginalizacja, gdzie coraz mniej jest solidarności, a górę bierze rywalizacja i indywidualizm. Wydaje się, że – podobnie jak w czasach ks. Bosko – konkurencji nie wytrzyma młody człowiek. Ten model życia niesie coraz mniejsze poczucie bezpieczeństwa, a coraz większe poczucie ubóstwa (jeśli nie materialnego, to z pewnością duchowego).

Należy także zauważyć, że w dzisiejszych czasach, z jednej strony, wzrosła w sposób widoczny wrażliwość na prawa dziecka i młodego człowieka, z drugiej, paradoksalnie, dochodzi do częstszego ich łamania. Bardzo często zjawisko to przyjmuje drastyczne rozmiary. Mamy więc w XXI wieku dzieci ulicy, dzieci robotników, dzieci żołnierzy, więźniów, sieroty, dzieci niczyje, dzieci chore i biedne, ofiary min, gwałcone czy dawców organów. Co więc należy uczynić, aby globalizacja stała się bardziej ludzka i przyjazna młodemu człowiekowi?

Od śmierci ks. Jana Bosko upłynęło ponad sto lat. Świat wszedł w trzecie tysiąclecie jako globalna wioska. Przed pedagogiką i wychowaniem stanęły nowe wyzwania. Wydaje się, że metoda wychowawcza, którą stosował w życiu Wychowawca z Turynu, może mieć zastosowanie również dzisiaj, bowiem – jak często mawiał – myśl, wiara i serce nie miały i nie będą mieć granic³⁰.

SAINT JOHN BOSCO IN RELATION TO SOCIAL EXCLUSION
OF THE ITALIAN YOUTH IN THE 19TH CENTURY

Summary

Nowadays we use the term 'social exclusion'. In the times of St. John Bosco the above mentioned term was not known but still the youth was affected by that fact. In the 19th century in Italy and in Piemonte in particular the fact of social exclusion was evident among the youth. This article is aimed to portray St. John Bosco as the one who helps the young socially excluded and deprived of family life. The very first reaction of John Bosco was his creation of his oratory for the young

³⁰ Por. P. Braidò, *Esperienza, osservazione, sperimentazione nella prevenzione educativa alla scuola di don Bosco*, w: *La ricerca pedagogico – didattica. Problemi, acquisizioni e prospettive negli ultimi cinquant'anni. Studi in onore del prof. Luigi Calonghi*, red. C. Nanni, LAS, Roma 1997, s. 81.

deprived of their own home. John Bosco would extend his offer of help to the young with the passage of time. He would build schools, boarding schools, junior high schools, vocational schools and other centres of education for them. He himself also created a unique method of educating of the young called "the preventive system". He turned to religion, love and mind of the human-being who needs assistance and family atmosphere. The author also tries to highlight the social, economic and political situation of Italy of that time which contributed to the social exclusion of the young.

Keywords: social exclusion, poor and deprived youth, revolutionary movements, industrialization, conditions of children and the youth, preventive system

Nota o Autorze: ks. dr Jan Niewęglowski, absolwent Università Pontificia Salesiana w Rzymie, adiunkt w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Słowa kluczowe: wykluczenie społeczne, młodzież biedna i opuszczona, ruchy rewolucyjne, industrializacja, system prewencyjny

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

SEMINARE
t. 30 * 2011 * s. 209–221

JUDYTA IWAŃSKA
UKSW, Warszawa

EPIDEMIE W ANTYCZNYCH ŹRÓDŁACH GRECKICH I RZYMSKICH

WSTĘP

Kenneth F. Kiple w przedmowie do redagowanych przez siebie *Wielkich epidemii w dziejach ludzkości* napisał: „Choroba nie jest dziełem człowieka. To raczej pewien proces o podłożu biologicznym, równie stary jak życie”¹. Przetaczające się falami choroby zbierały bogate żniwo; kogo nie zabiły, to uodporniły, wygasając na chwilę. Ten moment potrzebny był na odnowienie populacji, pozbawionej już odporności.

W ostatnich latach powstało niewiele rozpraw naukowych na temat epidemii nękających ludzkość, ale za to dużo pojawiło się publikacji popularnych i popularno-naukowych. Większość z nich jednak pozostawia nieopisaną i niezdiagnozowaną do końca starożytność grecko-rzymską z jej największymi poświadczonymi źródłowo epidemiami, czyniąc tym samym ten problem otwartym.

1. WIELKA EPIDEMIA CZASU WOJNY PELOPONESKIEJ

W obliczu rychłego wybuchu wojny ze Spartanami, udało się Peryklesowi przekonać Ateńczyków, aby opuścili wioski Attyki i wraz z kobietami i dziećmi przenieśli się do Aten z całym dobytkiem, pozostawiając tylko zwierzęta pociągowe i bydło na wyspach, głównie na Eubei. Przymusowe przesiedlenie dokuczało za-

¹ K.F. Kiple, *Wielkie epidemie w dziejach ludzkości*, tłum. Z. Sidorkiewicz, Poznań 2002, s. 6.

równy mieszkańcom Aten, jak i przesiedlonym mieszkańcom wsi. Ludzie, z braku miejsca, musieli się bowiem tłoczyć w dusznych i ciasnych barakach².

Wkrótce po wkroczeniu do Attyki króla Sparty Archidamosa, pojawiały się w Atenach po raz pierwszy na masową skalę szerzące się choroby. Tukidydesa, autora *Wojny peloponeskiej*, przebywającego wówczas w Atenach, również zaatakowała choroba pustosząca miasto w 429 r. p.n.e.: „(...) sam bowiem chorowałem na nią i widziałem innych, którzy na nią zapadli”³. Pojawiła się najpierw na Lemnos, i w wielu innych okolicach, „ (...) nigdzie jednakże nie wspomniano o tak wielkim nasileniu epidemii i o tak wielkiej śmiertelności wśród ludzi jak w Attyce”⁴. Lekarze byli bezsilni, bowiem leczyli początkowo bez znajomości choroby. Nie pomagały modlitwy i rady wyroczni⁵. Wiedziano tylko tyle, że zaczęła się na południe od Egiptu, najprawdopodobniej w Etiopii. Powiadano, że to Peloponezyjczycy zatruli studnie. Zaraza zaatakowała początkowo mieszkańców Pireusu, a następnie dotarła do mieszkańców górnego miasta i śmiertelność wśród ludzi wzrosła⁶.

Choroba rozpoczynała się nagle wysoką gorączką, niepokojem i bezsennością. Oczy ulegały zaczerwienieniu i stawały się piekące⁷. W opisie Tukidydesa pojawia się informacja o wypełnieniu języka i jamy ustnej krwią. Chory nieregularnie oddychał przykrym zapachem. Później występowała chrypka i katar. Kiedy choroba atakowała płuca, pojawiał się silny kaszel; „(...) kiedy zaś zaatakowała żołądek, występowały nudności i wszelkiego rodzaju wymioty żółcią, jakie tylko lekarze rozróżniają dając im rozmaite nazwy; wszystko to połączone było z wielkimi bólami. Wielu chywała pusta czkawka z silnymi skurczami, które u jednych przechodziły szybko, u innych trwały znacznie dłużej. Ciało chorego przy dotknięciu nie wydawało się zbyt rozpalone; nie było także blade, lecz zaczerwienione, sine i pokryte pęcherzykami i wrzodami; wewnątrz chory był tak rozpalony, że nie mógł znieść nawet najłżejszego okrycia, lecz chciał leżeć nago, a najchętniej rzuciłby się do zimnej wody”⁸.

Chorzy umierali w siódmym lub dziewiątym dniu choroby, ulegając gorączce wewnętrznej. Ci, którzy mieli więcej siły umierali później, gdy choroba atakowała podbrzusze, „(...) wywołując silne ropienie i nieustanną biegunkę. Choroba bowiem zaczynała się od głowy i przechodziła przez całe ciało w dół. Jeśli komuś udało się przetrzymać najgorsze, to pozostawały ślady: choroba rzucała się bowiem na genitalia, na palce rąk i nóg i powodowała utratę tych części ciała, u nie-

² Por. Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. K. Kumaniecki, Wrocław 2001, II 52, s. 160.

³ Por. tamże, II 48, s. 156.

⁴ Por. tamże, II 47, s. 156.

⁵ Por. tamże.

⁶ Por. tamże, II 48, s. 156.

⁷ Por. tamże.

⁸ Tamże, II 49, s. 157.

których także oczu. Zdarzało się, że ludzie natychmiast po wyzdrowieniu tracili pamięć, nie zdawali sobie sprawy, kim są, i nie poznawali swoich krewnych”⁹.

Zaraza tym się różniła od innych chorób, że ptaki i zwierzęta żywiące się ludzkim mięsem, nie zbliżały się do zwłok, jeśli jednak tak się stało, padały po pierwszych kęsach. Najlepiej można było zaobserwować skutki zarazy na psach¹⁰. Do tego „(...) było to lato – i (ludzie) umierali w zupełnym chaosie; trupy leżały stosami, chorzy tarzali się po ulicach i wokół źródeł na pół żywi z pragnienia. Także świątynie, gdzie mieszkali, pełne były trupów; ludzie umierali tam na miejscu”¹¹. Zaraza była obecna zarówno w mieście, jak i na statkach ateńskich.

Wielką ofiarą zarazy został Perykles. Jednak informację o jego śmierci, jak również o śmierci jego synów, odnajdujemy nie w dziele Tukidydesa, ale w *Żywotach równoległych* Plutarcha z Cheronei, powstałych dopiero w I w. n.e. Prawdopodobnie na skutek epidemii zmarła także siostra Peryklesa oraz wielu jego krewnych i przyjaciół. Kiedy sam Perykles zachorował, „Choroba nie wystąpiła u niego w tak ostrej formie ani tak nagle, jak u innych, niemniej ogarniała go powoli, wśród różnych zmian ani na gorsze ani na lepsze, jakaś przewlekła ociężałość i widać było, że niedomoga podcięła już w nim siły duchowe”¹².

2. EPIDEMIE STAROŻYTNEGO RZYMU

Liczne zarazy dotykające Rzym Republikański są wzmiankowane w dziele Tytusa Liwiusza przetłumaczonym na język polski jako *Dzieje Rzymu od założenia miasta*¹³. W zachowanych księgach tego dzieła odnajdujemy dziewięć wzmianek o epidemiach nękających Rzym i jedną o zarazie, która zaatakowała Galów oblegających Rzym za konsulatu dyktatora Kamiliusa. Zarazy, na podstawie podanych przez Liwiusza imion konsulów, można datować odpowiednio na lata: 463 p.n.e., 453 p.n.e., 426 p.n.e., 422 p.n.e., 413 p.n.e., 390 p.n.e. (dyktatura Kamiliusa), 365 p.n.e., 293 p.n.e., 212 p.n.e., 205 p.n.e. 174 p.n.e.

Zaraza ze 174 r. p.n.e. jest ostatnią opisaną przez Tytusa Liwiusza. Ze względu na mało znane, w niektórych przypadkach, tło historyczne, trudno jest je

⁹ Tamże.

¹⁰ Por. tamże, II 50, s. 158.

¹¹ Tamże, II 52, s. 160.

¹² Plutarch z Cheronei, *Perykles*, 38, w: *Żywoty sławnych mężów*, tłum. M. Brożek, Wrocław 2004, s. 122.

¹³ Por. Tytus Liwiusz, *Dzieje Rzymu od założenia miasta*, I-V, III 9, III 32, IV 20, IV 30, V 13, V 48, tłum. A. Kościółek, Wrocław 1968; tenże, *Dzieje Rzymu do założenia miasta*, VI-X, X 47, tłum. A. Kościółek, Wrocław 1971; tenże, *Dzieje Rzymu od założenia miasta*, XXI-XXVII, XXI 24, tłum. M. Brożek, Wrocław 1976; tenże, *Dzieje Rzymu od założenia miasta*, XXVIII-XXXIV, XXIX 10, tłum. M. Brożek, Wrocław 1976; tenże, *Dzieje Rzymu od założenia miasta*, XLVI-CXLII, XLI 21, tłum. M. Brożek, Wrocław 1982.

w aspekcie moralizatorskim czy propagandowym rozpatrywać. Bardziej zasadnym wydaje się zwrócenie uwagi na częstość ich występowania, co być może sugeruje predyspozycje endemiczne Rzymu dla zdefiniowanych, powtarzających się tam epidemii.

Informacje o zarazach znajdujemy również w dziele Pliniusza Starszego *Historia naturalna*. Kilka razy wspominał on o pojawiających się masowo nowych rodzajach chorób, z których trzy nazwał odpowiednio: *karbunkuł*, *elefeniasis* i *gemursa*¹⁴.

Po śmierci Pliniusza Starszego, spowodowanej wybuchem Wezuwiusza, znajdujemy również krótką wzmiankę o zarazie, która nastąpiła po wybuchu wulkanu. Informacja ta została przekazana przez Swetoniusza w księdze o *Boskim Tytusie*, zawartej w zbiorze biografii *Żywoty cesarów*. Podczas szalejącej zarazy cesarz Tytus okazał nie tylko troskliwość, ale wręcz: „(...) ojcowską pieczołowitość”¹⁵ wobec wszystkich swoich poddanych dotkniętych zarazą.

Następną, o której zachowało się nieco przekazów, jest epidemia znana pod nazwą „plagi Antoninusa”. W biografii Antoninusa Piusa pojawia się informacja o tym, że w Arabii wybuchła zaraza, która poprzedzona była bardziej lub mniej niezwykłymi wydarzeniami, jak choćby tym, że „(...) ukazał się większy od przeciętnych wąż z grzebieniem, który pożarł połowę swojego ciała, cztery lwy stały się łagodne i pozwoliły się schwytać, a na wierzchołkach drzew w Mezji wyrósł jęczmień”¹⁶.

Wspomniana zaraza była być może tą samą zarazą, którą Werrus, adoptowany syn Antoninusa Piusa, zdaniem autora jego biografii, wracając do Rzymu roznosił po prowincjach. „Przeznaczone widać było Werusowi, że do tych prowincji, przez które wracał do Rzymu, nieść miał ze sobą zarazę”¹⁷.

Epidemia szalała podczas wojny partyjskiej (161-166 r. n.e.), a jej apogeum przypadło na lata 161 r. n.e. – 180 r. n.e., czyli ostatnie dwadzieścia lat rządów Marka Aureliusza. Antoninowie, obawiając się, aby ktoś nie wybudował grobowca w pobliżu ich domu, ustanowili bardzo surowe prawa dotyczące grzebania i wznoszenia grobowców w pobliżu domostw; prawa tego przestrzega się także dzisiaj. Zaraza zabrała wiele tysięcy ludzi i wielu spośród arystokracji; dla najwzbitniejszych z nich kazał Antoninus wnieść posągi. Według Juliusza Kapitolinusa, autora biografii Marka Aureliusza, cesarz odznaczał się tak wielką dobrocią, że rozkazał na koszt publiczny urządzać pogrzeby zwykłych obywateli¹⁸.

¹⁴ Por. Pliniusz Starszy, *Historia naturalna*, I 20, tłum. L. i T. Zawadzcy, Wrocław 2002, s. 216-217.

¹⁵ Swetoniusz, *Żywoty cesarów*, VIII 8, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław 1987, s. 520.

¹⁶ J. Kapitolinus, *Antoninus Pius*, 9, w: *Żywoty cesarzy od Hadriana do Numeriana*, tłum. H. Szelest, Warszawa 1966, s. 59.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. J. Kapitolinus, *Marek Antoninus filozof (Aureliusz)*, 13, w: *Żywoty cesarzy...*, dz. cyt., s. 72.

Epidemia panowała jeszcze w 180 r. n.e., za rządów Kommodusa, następcy Marka Aureliusza. Herodian, który napisał *Historię cesarstwa rzymskiego*, podkreślił, że zaraza przybrała wielkie rozmiary również w Rzymie. „Zdarzyło się około tego czasu, że Italię nawiedziła groźna zaraza, zwłaszcza w mieście Rzymie – pisał – klęska ta przybrała wielkie rozmiary, bo przy istniejącym tu z natury przeludnieniu, ze wszystkich stron ściągало tu mnóstwo ludzi. Toteż śmierć pochłaniała wiele ofiar, i to zarówno wśród zwierząt domowych, jak i ludzi”¹⁹.

Kasjusz Dion Kokcejanus w *Historii Rzymskiej* informował, że zaraza pochłaniała dziennie nawet dwa tysiące ofiar²⁰. Naocznym jej świadkiem był Galen, który był w Rzymie, gdy zaraza tam dotarła. W swoim dziele *De methodo medendi* odnotował, że najbardziej charakterystycznym objawem chorobowym była czarna, w formie wrzodów wysypka na ciele chorego²¹. Galen podał, że czarny kolor wysypki był skutkiem pozostałej w pęcherzach krwi²². W niektórych przypadkach krosty, które nie owrzodziały, twardniały i odpadały jak łuska. Gdy tak się stało chorzy zdrowieli²³. Dalej napisał, że chorzy nie gorączkowali tak, jak to miało miejsce w przypadku opisanym przez Tukidydesa²⁴. Wszyscy, bez względu na to czy przeżyli, czy zmarli mieli biegunkę, na początku koloru czerwono-żółtego, potem czarnego²⁵. Nie u wszystkich jednak występowały wymioty i bóle żołądka²⁶. Często chorzy mieli brzydki pachnący oddech²⁷. U niektórych chorych występował lekki kaszel²⁸. Kryzys pojawiał się zwykle 9 lub 12 dnia. Leczony przez Galena młody człowiek, kiedy kryzys minął, mógł się już po trzech dniach podnieść i wstać z pośłania²⁹.

Następna wielka zaraza pojawiła się podczas panowania Decjusza w latach 249 n.e. – 251 n.e. i trwała jeszcze za panowania Gallusa w latach 253 n.e. –

¹⁹ Herodian, *Historia Cesarstwa Rzymskiego*, I 12, tłum. L. Piotrowicz, Wrocław 2004, s. 29.

²⁰ Por. Kasjusz Dion Kokcejanus, *Historia Rzymska*, LXXII 14, 8, tłum. W. Madyda, Wrocław 2001; por. przypis 45, w: Herodian, *Historia...*, dz. cyt., s. 29. J.F. Gilliam pokazał, że znacznie epidemii dla upadku Rzymu, jak chce podkreślić większość historyków, jest wyolbrzymione, tak jak wyolbrzymiona jest liczba śmiertelnych ofiar zarazy wykazana przez historyków późnego antyku. Por. J.F. Gilliam, *The Plague under Marcus Aurelius*, *The American Journal of Philology* (1961)3, s. 225-251.

²¹ Por. Galenus, *De methodo medendi*, w: Claudii Galeni, *Opera Omnia*, X, 10, 360 – 10, 367, editionem curavit C.G. Kuhn, Georg OLMS Verlagsbuchhandlung, vol. X, Hildesheim 1965, s. 236.

²² Por. tamże.

²³ Por. tamże. Por. także M. Littman, *Galen and Antonine Plague*, *The American Journal of Philology* (1973)3, s. 243-255.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Por. Galenus, *De methodo...*, XVII 709, s. 168.

²⁶ Por. tamże, X 360, s. 236.

²⁷ Por. tamże, IX 357, s. 235.

²⁸ Por. tamże, X 360, s. 235.

²⁹ Por. tamże, X 367, s. 237.

268 n.e. Informacje na temat epidemii znajdujemy w przekazach *Historia Augusta*, przetłumaczonych na język polski jako *Żywoty cesarzy od Hadriana do Numeriana*, w traktacie św. Cypriana z Kartaginy *O śmiertelności*, w *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei oraz w *Nowej Historii* Zosimos. Epidemię tę opisał również szerzej Dionizy Aleksandryjski, którego listy są cytowane przez Euzebiusza z Cezarei w *Historii kościelnej*. Pierwszy, to *List święteczny do Hieraksa*, drugi to *List święteczny do braci w Egipcie*. Niestety, listy te nie zawierają dokładnych opisów samej zarazy, poza informacjami o wojnach i głodzie, produkujących niezliczone ilości trupów i ich gnijących cząstek zalegających Nil, odpowiedzialnych za nieustanne zarazy i straszne choroby. „A potem się ludzie jeszcze dziwią i nie wiedzą, skąd te nieustanne zarazy, skąd te straszne choroby, skąd te częste klęski, skąd to różnorodne i wielkie ludzi umieranie”³⁰. Hostilianus, syn cesarza Decjusza, był jedną z ofiar zarazy w 251 r. n.e.³¹.

Epidemia towarzyszyła również, jak relacjonuje Zosimos, wojnie Gallusa ze Scytami. Wojna, która była nie mniej groźna od szalejącej zarazy, dokończyła dzieła wyniszczenia ocalałej podczas wojny ludności³². Wtedy to właśnie „(...) spadła na miasta zaraza, jakiej nie było nigdy przedtem i ukazała nieszczęścia spowodowane przez barbarzyńców jako mniejsze, dotkniętym chorobą dała uczucie zadowolenia, a zdobyte miasta zostawiła całkowicie pozbawione ludności”³³.

Według *Historia Augusta* „(...) w Rzymie, i w miastach achajskich wybuchła tak straszna zaraza, że w ciągu jednego dnia umierało na tę samą chorobę pięć tysięcy ludzi”³⁴. Zarazę poprzedziły klęski wojenne, trzęsienie ziemi i być może tsunami³⁵. Paweł Janiszewski sugeruje, aby liczby pięć tysięcy ofiar dziennie nie taktować jako dokładnej. Bardziej realne byłoby określenie, że było dużo zgonów. Również stwierdzenie, że miała miejsce w Rzymie i miastach achajskich, należy rozumieć, że zaraza objęła swoim zasięgiem łacińską i grecką część imperium³⁶.

W 253 r. n.e., skąpy i tak naprawdę nie wiadomo, czy zgodny z rzeczywistością opis, przekazał nam na temat tej epidemii Cyprian z Kartaginy w traktacie *O śmiertelności*. Zawiera on objawy do złudzenia przypominające niektóre z ob-

³⁰ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, VII 22 1, w: tenże, *Historia Kościelna. O męczennikach palestyńskich*, tłum. A. Lisiecki, Kraków 1993, Pisma Ojców Kościoła, t. III, s. 333.

³¹ Por. Eutropiusz, *Breviarium ab urbe condita*, IX 5, 1-6, wyd. C. Santini, Leipzig 1979, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, s. 89.

³² Por. Zosimos, *Nowa historia*, I 26, tłum. H. Cichočka, Warszawa 1993, s. 63.

³³ Tamże, I 37, s. 69.

³⁴ Trebeliusz Polion, *Dwaj Galienowie*, 5-6, w: *Żywoty cesarzy...*, dz. cyt., s. 317-318.

³⁵ Wiele miast zalało morze. Por. tamże.

³⁶ Por. P. Janiszewski, *Natura w służbie propagandy. Kataklizmy i rzadkie fenomeny w łacińskich brewiarzach historycznych w „Historia Augusta”*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. II, red. T. Derda i E. Wipszycka, Kraków 1999, s. 63.

jawów zarazy w Atenach z V w. p.n.e., z tym, że dla Cypriana choroba zaczynała się od żołądka i rany w gardle, które powodowały dokuczliwą gorączkę, ciało zaś targane było nieustannymi wymiotami, a oczy zachodziły krwią. Niektórym chorym w wyniku gangreny amputowano nogi lub inne części ciała. Słaby chód, przytępiiony słuch i utrata wzroku, to jedne z wymienionych przez Cypriana z Kartaginy następstw choroby.

Zaraza trwała dziesięć lat. Wiadomo też, że była aktywna podczas rządów Klaudiusza Gotikusa. „W tym czasie Scytowie dotarli także w pobliże Krety i usiłowali spustoszyć Cypr; pokonano ich jednak, ponieważ wojsku wszędzie jednako dokuczała zaraza. Najbardziej przybrała na sile po zakończeniu wojny z Gotami, kiedy i Klaudiusz dotknięty chorobą opuścił ludzi i odszedł do nieba, które należało się jego zasługom”³⁷.

Na początku IV w. odnotowana została zaraza przez Euzebiusza z Cezarei. Opis jej został poprzedzony przytoczeniem reskryptu Maksymina Dai z 312 r. n.e., w którym to władca między innymi dziękuje Tyryjczykom, że wypędzili chrześcijan z miasta, co w konsekwencji doprowadziło do powszechnego dobrobytu i szczęścia³⁸. Euzebiusz z Cezarei z niemałą satysfakcją napisał, że wysłannicy z obwieszczeniem byli jeszcze w drodze, gdy Bóg obrońca pośpieszył chrześcijanom z pomocą. Zaraza miała być karą dla Maksymina Dai i jego wizji dobrobytu i szczęścia bez chrześcijan.

„Otóż ostatniej zimy zwykłe nawałnice i deszcze, jak to zazwyczaj bywało, ziemi długu swego nie spłaciły. Nastął tedy głód niespodziany, a przytem zaraza i jeszcze w dodatku jakaś inna choroba. Był to wrzód zapalny jak ogień i dlatego dano mu nazwę: *antrax*. Wzerał się w całe ciało i tym, których dotknął, poważnem groził niebezpieczeństwem. Przeważnie zaś tworzył się zwłaszcza przy oczach tak, że bardzo wielu mężczyzn, niewiast i dzieci wzrok traciło”³⁹.

Zaraza i, jak wspominał Euzebiusz z Cezarei, głód. Umierało tysiące ludzi. Nie można było wyegzekwować należnego podatku, bowiem masowo umierali chłopci. Za odrobinę żywności wyzbywano się ziemi i rzeczy najcenniejszych. Ludzie żuli trawę i z braku pożywienia za pokarm służyły im trujące rośliny. Kobiety, nawet z dobrych rodzin, sprzedawały na rynkach swe ciała. Wyczerpani i wygłodzeni ludzie błagali o odrobinę pożywienia. Na ulicach przez wiele dni leżały zwłoki ludzkie. Ludzie zaczęli zabijać psy z obawy, by te nie oszalały i nie zaczęły atakować ludzi. Umierali wszyscy, bogaci, biedni, namiestnicy, wojskowi, urzędnicy. Często była to śmierć gwałtowna. W orszaku pogrzebowym niesiono zwłoki dwóch czy trzech zmarłych jednego dnia w tej samej rodzinie⁴⁰.

³⁷ Trebeliusz Polion, *Boski Klaudiusz*, 12 1, w: *Żywoty cesarzy...*, dz. cyt., s. 363.

³⁸ Por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna...*, dz. cyt., IX 7-8, s. 401.

³⁹ Tamże, IX 8 1, s. 402.

⁴⁰ Por. tamże.

Euzebiusz z Cezarei, który nie był świadkiem naocznym zarazy i wypadki 312 r. n.e. znał jedynie z przekazu świadków, stworzył opis klęski zbudowany z topicznych elementów⁴¹. Wydaje się jednak, że nie ma podstaw, aby celowa propagandowość pracy Euzebiusza podważyła wiarygodność istnienia samej zarazy. Można mieć jedynie wątpliwości, co do jej ogromu i zasięgu.

Zupełnie inaczej pokazał zarazę Ammian Marcellinus. Ammian w swoim dziele *Rerum gestarum libri XXXI* (w polskim tłumaczeniu *Dzieje Rzymskie*) opisuje zarazę, która dotknęła mieszkańców obleganej przez Persów Amidy w 359 r. n.e. „Tymczasem do różnych nieszczęść miasta, w którym nie nadążano chować trupów leżących na ulicach – pisał – doszła jeszcze zaraza”⁴². Opisana przez Ammiana zaraza trwała 10 dni i pochłonęła niewiele ofiar⁴³.

Zaraza i wszystkie inne nieszczęścia, jakie dotknęły broniącą się przed Persami Amidę, dodatkowo wzmacniają tragiczne przeżycia jej mieszkańców. Może te klęski wymienione są dla podkreślenia beznadziejnej sytuacji obleganych Rzymian, dla usprawiedliwienia nieuchronnej porażki, która po 464 r. n.e. odebrała Rzymowi Amidę? Pomimo niejasnych intencji autora, nie wydaje się zasadnym podważanie w najmniejszym stopniu wiarygodności opisanej przez niego zarazy.

3. „PLAGA JUSTYNIANA”

Gdy w VI wieku myślano, że Justynian doprowadzi do scalenia ziem Cesarstwa Rzymskiego, podzielonego przez Teodozjusza Wielkiego, na drodze do przywrócenia jedności imperium stanęła zaraza, która według Prokopiusza z Cezarei miała spowodować, że „(...) cała ludzka rasa prawie wyginęła”⁴⁴. Nazwana przez potomnych „plagą Justyniana”, opanowała prawie całą Europę.

Głównym źródłem dla poznania zarazy są *Księgi o wojnach* Prokopiusza z Cezarei⁴⁵. Autor był w Konstantynopolu, kiedy w 542 r. n.e. do miasta dotarła zaraza. Kontynuatorem opowieści Prokopiusza z Cezarei był Agatiasz Scholastyk. W swoim dziele, *Historia*, Agatiasz odnotowuje powrót zarazy w 558 r. n.e.⁴⁶. Wiadomość o zarazie potwierdził również Jan z Efezu, który swoją *Historię* pisał,

⁴¹ Por. P. Janiszewski, *Żywioły w służbie propagandy, czyli po której stronie stoi Bóg. Studium klęsk i rzadkich fenomenów przyrodniczych u historyków Kościoła IV i V wieku*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. III, red. T. Derda i E. Wipszycka, Kraków 2000, s. 33.

⁴² Ammianus Marcellinus, *Dzieje rzymskie*, 19 4 1, t. I-II, tłum. I. Lewandowski, Warszawa 2002, s. 276.

⁴³ Por. tamże, 19 4 8, s. 276-277.

⁴⁴ Prokopios of Cezarea, *History of the Wars*, II, XXII-XXXIII, London, Harvard University Press, Cambridge 1914-1928, s. 48.

⁴⁵ Por. tamże, s. 52.

⁴⁶ Por. Agathias, *The Histories*, w: *Corpus Fontium Historia Bizantinae*, Berlin 1975, s. 164.

podróżując po Cesarstwie w czasie trwania zarazy. Druga część dzieła zawarta została w *Kronice* Pseudo-Dionizego z Tell Mahre⁴⁷. To właśnie tam pojawiła się, zaczerpnięta od Jana z Efezu, informacja dotycząca tej samej zarazy, o której pisał Prokopiusz z Cezarei.

Zaraza bezpośrednio dotknęła Ewagriusza Scholastyka, który sam zachorował i w jej wyniku stracił wiele bliskich osób. Przed 594 r. n.e. napisał *Historię Kościelną*, w której zamieścił opis zarazy⁴⁸.

Zaraza dotarła również do Galii. Źródłem, które o tym informuje, jest *Historia Franków* Grzegorza z Tours, napisana w II połowie VI w.⁴⁹

Prokopiusz z Cezarei twierdził, że zaraza zaczęła się od Egipcjan mieszkających w Peluzjum. Potem rozeszła się w dwóch kierunkach: do Aleksandrii i do Palestyny. Z Egiptu rozprzestrzeniła się natomiast na cały świat. Często zdarzało się, że nie atakowała całego miasta. Czasami zostawiała nietknięte całe dzielnice, gdy w innych wymierali wszyscy mieszkańcy⁵⁰. Ewagriusz Scholastyk podał, że na chorobę składało się kilka objawów. Powodowała przekrwienie oczu oraz opuchliznę twarzy. Potem przechodziła do krtani i kończyła się śmiercią. Niektórzy cierpieli na rozwolnienie⁵¹. „U niektórych pojawiały się ropnie w okolicy pachwiny – pisał – a na tym tle występowała silna gorączka i w przeciągu dwu lub trzech dni chorzy umierali, w tym samym stanie przytomności umysłowej i ogólnego zdrowia jak i ci, którzy nie zostali tym nieszczęściem dotknięci”⁵². Ludzie umierali także z powodu wrzodów pojawiających się na skórze.

Prokopiusz z Cezarei wymienia jeszcze jeden z objawów chorobowych, dopełniając przekazu Ewagriusza Scholastyka: „Lecz w niektórych przypadkach jeszcze tego samego dnia, w innych przypadkach w następnym dniu, a w pozostałych niewiele dni później zaczęły rozwijać się guzy dymieniczne; nie były one umiejscowione tylko w jednej, szczególnej części ciała, która nazwana jest «pachwina» i znajduje się poniżej brzucha, ale występowały także wewnątrz pachy, a w niektórych przypadkach też w okolicach uszu i w różnych miejscach na udach”⁵³.

Opiekunom chorych współczuli inni przede wszystkim z powodu trudu opieki, bowiem – jak podawał Prokopiusz z Cezarei – „Ani lekarze, ani inne osoby nie

⁴⁷ Por. *The Pseudo-Dionysius Of Tell-Mahre*, tłum. W. Witakowski, Liverpool 1996, s. 63.

⁴⁸ Por. *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, t. III, red. E. Wipszycka, Warszawa 1999, s. 122.

⁴⁹ Por. Grzegorz z Tours, *Historie. Historia Franków*, tłum. K. Liman, T. Richter, Kraków 2002, s. 165.

⁵⁰ Por. Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, IV 29, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1990, s. 200-201.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² Tamże.

⁵³ J.A. Evans, *Justynian i imperium bizantyjskie*, tłum. B. Godzińska, Warszawa 2008, s. 34.

zarażyły się chorobą przez kontakt z chorymi czy ze zmarłymi⁵⁴. Odmiennej informację na ten sam temat znajdujemy u Ewagriusza Scholastyka, który pomimo że zaznaczył, iż niektórzy chociaż przebywali z chorymi w ogóle się nie zarażali, to zwrócił uwagę na taką kwestię: „Jedni bowiem ginęli na skutek samego przebywania razem z chorym i dotrzymywania mu towarzystwa, drudzy – w wyniku jednorazowego tylko dotknięcia chorego, inni – po odwiedzinach wewnątrz mieszkania pacjenta, inni wreszcie zarażali się na targowym placu”⁵⁵. Ten sam autor podał również ciekawą informację o osobach, które przebywając z chorymi, dotykając ich i dotykając zmarłych, same nie chorowały, ale zarażały inne osoby⁵⁶.

Agatiasz, który kontynuował *Historię* Prokopiusza z Cezarei, opisał drugi wybuch zarazy w Konstantynopolu, który nastąpił w kilkanaście miesięcy po pierwszym⁵⁷. Ludzie umierali w każdym miejscu, gdzie się znajdowali. Zdaniem Agatiasza, choroba największe żniwo zbierała wśród młodych i energicznych mężczyzn, najmniejsze zaś wśród kobiet⁵⁸. Z wyjątkiem ciężarnych, o których wspominał już Prokopiusz z Cezarei, że jedne umierały w trakcie poronienia, inne po porodzie umierały wraz z dzieckiem. Podobno trzy kobiety przeżyły, pomimo, że ich dzieci zmarły, przeżyło także jedno dziecko, ale matka zmarła⁵⁹. Zdaniem Jana z Efezu, choroba najbardziej atakowała biedotę⁶⁰. „Bywało, że dziennie umierało 16 tys. osób. W czasie trwania zarazy doliczono się ponad 300 tys. trupów. Ci, którzy liczyli, przy liczbie 230 tys. powiedzieli, że zmarli na ulicy są nie do policzenia”⁶¹. Zebrane ciała układano w stosy składające się z dwóch, trzech a nawet pięciu tysięcy zwłok. Niezliczone były stosy rozkładających się ciał. Układano martwych także na łodziach, a do morza dostawała się ropa z rozkładających się szczątków⁶².

Zaraza dotknęła również zwierzęta, zarówno dzikie jak i domowe. Zatakowała też gady. Koty, psy, szczury i inne zwierzęta przewracały się, leżały i zdychały⁶³.

Na rozkaz cesarza Justyniana, straż pałacowa w Konstantynopolu miała za zdanie pomagać przy uprzątnięciu ciał wyrzucanych na ulice lub składanych nad brzegiem morza. Odpowiedzialnym za to uczynił Teodora, swojego sekretarza.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., s. 29.

⁵⁶ Por. tamże.

⁵⁷ Nawrót choroby nastąpił w 558 r. n.e.

⁵⁸ Por. Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., s. 37.

⁵⁹ Por. J.A. Evans, *Justynian...*, dz. cyt., s. 34.

⁶⁰ Por. *The Pseudo-Dionysius...*, dz. cyt., s. 67.

⁶¹ Tamże.

⁶² Por. tamże.

⁶³ Por. tamże.

Teodor kazał wykopać olbrzymie doły, mieszczące po około 70 tys. zwłok, wzdłuż „Złotego Rogu”⁶⁴ i rozkazał je wypełniać ciałami zmarłych⁶⁵.

Grzegorz z Tours, w *Historii Franków*, o „pladze Justyniana” pisze w kontekście czynu św. Galla⁶⁶, który modlitwą skierowaną do Boga, uratował Clermont przed zarazą. W czasie jego rządów, w różnych okolicach szerzyła się owa zakaźna choroba, którą zwano syfilisem. Największe spustoszenia poczyniła ona wówczas w prowincji Arles⁶⁷. Grzegorz z Tours w swoim dziele wspomina jeszcze o jednej zarazie, która szalała w mieście Narbonne, dwukrotnie je nawiedzając. Jak również o mieście Albi, które też ucierpiało na skutek tej samej epidemii⁶⁸.

ZAKOŃCZENIE

Próba usystematyzowania epidemii według jakiegoś z góry przyjętego klucza wydaje się niemożliwa, chociaż wszystkie opisy poświadczają fakt ich istnienia. Bez względu na intencje, jakimi kierowali się autorzy, pisząc o nich, nie można podważyć ich wiarygodności.

Wiele czynników sprawia, że trudno jest jednoznacznie ocenić przypadki śmiertelne „plagi Antoninusa” czy „plagi Justyniana”. Wydaje się, że przekazy starożytne znacznie wyolbrzymiają straty poniesione podczas trwania zaraz, przypisując ogromne liczby zmarłych jedynie jednemu miastu np. Rzymowi czy Konstantynopolowi. Nie zbierano przecież danych statystycznych z całej prowincji, a już tym bardziej z całego cesarstwa⁶⁹. Śmiertelność w danym mieście zależęć mogła od następujących czynników: zaludnienie, warunki sanitarne, pora roku, rodzaj wtórnych infekcji, które towarzyszyły zarazie w poszczególnych miejscach, sposób, w jaki miasto radziło sobie z zarazą. W 1995 r. zdawało się, że znana jest już odpowiedź, jaki wirus czy bakteria ponosi odpowiedzialność za zarazę w Atenach w 429 r. p.n.e.. W latach 1994-1995, z masowego grobu na ateńskim cmentarzu Kerameikos, wydobyto blisko 150 szkieletów ludzkich, ułożonych w kilku warstwach. Większość znalezionych w grobie waz datowano na 430 r., a tylko kilka na 420 r. p.n.e.

Pospieszny i chaotyczny sposób pochowania 150 szczątków, jak również chronologia powstania przedmiotów sprawiły, że połączono to makabryczne od-

⁶⁴ Złoty Róg, jest to wąska, głęboko wcięta zatoka Bosforu ograniczająca od północy starożytny Konstantynopol.

⁶⁵ Por. *The Pseudo-Dionysius...*, dz. cyt., s. 38.

⁶⁶ Por. Grzegorz z Tours, *Historia Franków*, IV 5, s. 165.

⁶⁷ Por. tamże, IV 5, s. 165.

⁶⁸ Por. tamże, VI 33, s. 284.

⁶⁹ Por. R. Littman, *Galen...*, dz. cyt., s. 248.

krycie z wybuchem zarazy ateńskiej w latach 430-426 p.n.e.⁷⁰. Masowy grób nie nosił znamion rytualnego pochówku. Prawdopodobnie duża ilość ciał została tu w pośpiechu wrzucona z obawy przed dalszym rozprzestrzenianiem się epidemii. Tym należy tłumaczyć również rozmiary i nieregularny kształt mogiły.

Odkrycie tego masowego pochówku z czasu wojny peloponeskiej umożliwiło biomedyczne przebadanie wydobytych szkieletów ludzkich. Odpowiednią próbką do uzdrowienia materiału genetycznego mikroorganizmów powodujących bakteriamię (obecność bakterii we krwi) okazała się miazga zębowa, która ma dobre unaczynienie, trwałość i naturalną odporność⁷¹.

Wyniki badań wykazały, że starożytna odmiana *salmonella enterica serovar typhi* obecna była w miazdze trzech losowo wybranych zwłok pochowanych w masowym grobie⁷². Naukowcy twierdzą, że zachowana sekwencja DNA była bardzo dobra do molekularnego wykrycia i analizy we wszystkich trzech zębach, co może wskazywać na bakteriamię, a dur brzuszny jest faktycznie śmiertelnym posocznicowym patogenem⁷³.

Aby brać pod uwagę daną chorobę zakaźną, jako przyczynę epidemii ateńskiej, musi taka choroba istnieć w danym okresie historycznym. Czy opisy intensywnych biegunek i dyzenterii przekazane przez starożytność są wystarczające, aby wysnuć hipotezę, że dur brzuszny był endemicznym problemem w starożytności?

Kolejne odkrycie masowego pochówku w Gloucester w Wielkiej Brytanii, identyfikowane wstępnie z ofiarami epidemii nękającej Imperium Rzymskie w II w. n.e., być może umożliwi dalsze badania nad starożytnym DNA, pobranym z odnalezionych szczątków. Takie badania nie są jednak możliwe do przeprowadzenia w Istambule, gdzie wykopaliska zostały przerwane w wielu miejscach. Jedną z przyczyn ich przerwania była niemożność pogodzenia funkcjonowania współczesnego miasta z koniecznością dotarcia do warstwy kulturowej starożytnego

⁷⁰ Por. M.J. Papagrigorakis, Ch.Y. Philippos, S.E. Baziotopoulou-Valavani, *DNA examination of ancient dental pulp incriminates typhoid fever as a probable cause of the Plague of Athens*, <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/16412683>>, (data dostępu: 26.12.2007).

⁷¹ Wybrany materiał do badań były zęby, gdyż resztki DNA patogenów były obecne w miazdze. Drancourt i Raoult przedstawili ją jako najlepsze zachowane i niezanieczyszczone źródło. Użycie miazgi zostało zakwestionowane przez Gilberta, który uważał, że zanieczyszczenie środowiskowe DNA może pozostawać na zewnętrznych warstwach zębów pomimo odkażania. Zanieczyszczenia te przenikają do wydobywanego DNA po podłużnym rozłupaniu zęba i wyskrobananiu miazgi, również przez rękawiczki. Jednak, jak twierdzą Drancourt i Raoult, w badaniu zostały podjęte wszystkie możliwe środki ostrożności. Wykluczono również pochodzenie produktów otrzymanych z mikroorganizmów pochodzących z gleby, gdyż przebadanie gleby nie dało takiego samego rezultatu.

⁷² Por. M.J. Papagrigorakis, Ch.Y. Philippos, S.E. Baziotopoulou-Valavani, *DNA examination....*

⁷³ Por. tamże.

Konstantynopola. Tak więc, na razie, nie można skutecznie przeanalizować następstw i konsekwencji tzw. „plagi Justyniana”.

Według źródeł pisanych epidemia na długo ucichła w Europie i zaatakowała dopiero w XIV w. Zabiła około 1/3 ludności Europy.

EPIDEMICS IN ANTIQUE SOURCES WRITTEN GREEK AND ROMAN

Summary

The present article aims at showing the way Greek and Roman historians saw epidemics, and what role these epidemics served. The causes, treatment and prevention of epidemics are also shown in various historical and literary source. The first paragraph presents epidemics as shown in Greek literature. To start with, epidemic in Athens in 429 BC described by Thucydides is shown. The same paragraph deals also with epidemics in ancient Rome under the guidance of Titus Livius and his *History of Rome* and descriptions of epidemics in *Natural history* by Plinius the Older. The biggest epidemics in Rome from the 2nd and 3rd century AD are presented on the basis of *Life of Constantine* and *Church History* by Eusebius of Caesarea. The only saved description of Galen's *Antonine Plague* in *Clavdi Galeni Opera Omnia*, editionem curavit C. G. Kuhn, tom X, Hildesheim 1965 is shown. Next, the description of epidemic witnessed by Cyprian of Carthage and included in his treatise *On Mortality*. Also based on the description by Eusebius of Caesarea, the epidemic from 312 AD is mentioned. Epidemic in Amid appears thanks to the materials by Ammianus Marcellinus in *The Roman History*. The 6th century is dominated by the epidemic called 'Plague of Justinian' which was described by Procopius of Caesarea in *History of the Wars*, John of Ephesus in *Ecclesiastical History*, Evagrius Scholasticus also in *Ecclesiastical History* and Agathias in *The Histories*. The scope of this epidemic is also observed in the description by Gregory of Tours in *The History of the Franks*. Each of the epidemics is presented together with the preceding and accompanying events.

To explain why problems of this kind are used in this article, M. Grmk's word can be used. To present all the important problems connected with this subject: "The history of contagious diseases would be the size of an epic. Legions of the dead would have to be described together with inexpressible pain, great variety of micro-organisms, their biological changeability, the role of population density etc."

Keywords: epidemic, pestilence, plague

Nota o Autorze: dr Judyta Iwańska – adiunkt w Katedrze Historii Starożytnej na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Słowa kluczowe: epidemia, zaraza, mór

ZYZEK KACPER
UKSW, Warszawa

POCZĄTKI RELIGII POGAŃSKICH WEDŁUG JUSTYNA MĘCZENNIKA

Święty Justyn Męczennik urodził się około 100 roku we Flavia Neapolis, prawdopodobnie w rodzinie pogańskiej. Po okresie poszukiwań w młodości, między innymi pod wpływem świadectwa męczenników, nawrócił się na chrześcijaństwo. Założył w Rzymie szkołę filozoficzną, jedną z pierwszych szkół chrześcijańskich. Zmarł w tym mieście śmiercią męczeńską około 165 roku. Był autorem prawdopodobnie kilkudziesięciu dzieł, do naszych czasów zachowały się tylko trzy: *1 i 2 Apologia* oraz *Dialog z Żydem Tryfonem*. Informacje na temat jego życia, działalności i twórczości czerpiemy przede wszystkim z tych jego pism oraz z *Akt męczeńskich* z procesu Świętego i jego towarzyszy oraz z *Historii Kościelnej* Euzebiusza z Cezarei¹.

Dzieła Justyna Męczennika przedstawiają ciekawy opis pierwotnej genezy mitów i obrzędów pogan, który – aby zrozumieć go właściwie – należy rozłożyć na poszczególne elementy i każdy z nich wnikliwie opisać. Ważne jest, aby zwrócić uwagę na stosowaną przez Apologetę terminologię i odnieść się do źródeł, z których korzystał. Dzięki temu to, co na początku może wydawać się dziwne i zaskakujące w myśli tego Filozofa, zyskuje nowe światło i staje się zrozumiałe

¹ Wprowadzenie to jest bardzo ogólne i skrótowe. Dla szerszego zapoznania się z życiorysem św. Justyna i jego spuścizną literacką, szczególnie apologetyką, polecam przeczytać: L. Misiarczyk, *Wstęp do: Justyn Męczennik, 1 i 2 Apologia*, w: *Pierwsi apologeteci greccy*, z j. greckiego przełożył, wstępami i komentarzami opatrzył L. Misiarczyk, Kraków 2004, s. 161-206. W swoim wprowadzeniu opieram się właśnie na tym opracowaniu oraz na wymienionych źródłach: *1 Apologia*, w: tamże, dz. cyt., s. 207-270; *2 Apologia*, w: tamże, s. 271-284 oraz wydanie krytyczne: Justin, *Apologie pour les chrétiens*, Sources Chrétiennes 507, Paris 2006 [dalej: SCh 507]; *Dialog z Żydem Tryfonem*, Pisma Ojców Kościoła 4, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926, s. 97-351 oraz wydanie krytyczne: Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon*, Paradosis 47, Fribourg 2003; *Akta męczeńskie św. Justyna i towarzyszy*, Pisma Ojców Kościoła 4, dz. cyt., s. XXIII-XXV. Numeracje i skróty stosuję za ww. wydaniem krytycznym: 1 Apol. dla *1 Apologii*, 2 Apol. dla *2 Apologii* oraz Dial. dla *Dialogu z Żydem Tryfonem*.

w kontekście czasów, w których żył. Justyn bowiem nie był wyłącznym twórcą przedstawianych koncepcji, lecz czerpał je ze znanej sobie tradycji interpretacji Biblii oraz filozofii.

Znającemu współczesne przekłady Pisma Świętego czytelnikowi z pewnością pomogą odniesienia do *Septuaginty*², z której przy omawianiu analizowanego zagadnienia Autor *Apologii* korzystał, a także do przykładów interpretacji stosowanych przez niego fragmentów dokonanej przez innych pisarzy jego epoki lub wcześniejszych. Dokonam tego wszystkiego ze staranną dbałością o szczegóły, aby naświetlić możliwie najwięcej aspektów jego nauki. Odwołam się też w tym celu do znanych mu koncepcji i terminów filozoficznych, które stosował przy opisie pewnych związanych z tematem pracy zagadnień, nie przypisując mu jednak z założenia przejęcia całej ich treści. Odniesień tych dokonam przeważnie w przypisach, ponieważ nie one są głównym tematem artykułu.

Dogłębne zbadanie myśli Justyna może sprawić wrażenie, że brakowało jej oryginalności. Czy połączenie znanych z przejętej tradycji schematów przepowiadania Słowa Bożego i jego analizy oraz konceptów filozofów sprawiło, że Apologeta stworzył własną teorię na temat genezy mitów i obrzędów pogan, a może raczej było ono powtórzeniem wcześniejszych tez, tyle że dokonany innym językiem? Nie zamierzam odpowiadać na to pytanie – ograniczę się tylko do zanalizowania powstałych z tej syntezy owoców

1. BEZROZUMNOŚĆ ORAZ PODDANIE NAMIĘTNOŚCIOM – ELEMENTAMI POPRZEDZAJĄCYMI GENEZĘ WIERZEŃ I OBRZĘDÓW POGAŃSKICH

Początki wierzeń i kultu religii pogańskich – według fragmentów zachowanych dzieł Justyna Męczennika – miały miejsce w bliżej nieokreślonych pradziejach ludzkości³. Piąty rozdział 2 *Apologii* opowiedział o nich zaraz po opisie stworzenia świata i człowieka oraz przyporządkowania poszczególnych rzeczywistości ludziom, żywiołom i aniołom. Geneza fałszywej w oczach Apologety wiary nastąpiła wtedy, gdy pierwotna harmonia została zaburzona poprzez przekroczenie przez aniołów granic wskazanej im przez Boga opieki „nad ludźmi i tym wszystkim co znajduje się pod niebem”⁴. Ów upadek miał się dokonać przez ich współżycie z kobietami⁵. Aniołowie, nauczał Justyn, wkraczając w bezpośredni sposób w świat człowieka, wzbudzili w ludziach postrach i sami zaczęli odbierać Boską cześć⁶.

² Korzystam z wydania: *Septuaginta*, ed. Rahls-Hanhart, Stuttgart 2006 [dalej: *Septuaginta*]. Polskie przekłady podaję za *Biblią Jerozolimską*, Poznań 2006.

³ Por. 1 Apol. 5,2; 2 Apol. 4(5),2-6.

⁴ 2 Apol. 4(5),2, w: *Pierwsi apologetyci...*, dz. cyt., s. 274.

⁵ Por. 2 Apol. 4(5),2-3.

⁶ Por. 2 Apol. 4(5),3-5; 1 Apol. 5,2.

Wraz ze swoimi zrodzonymi ze związku z kobietami dziećmi – demonami – zostali więc uznani za bogów⁷. Ich imiona, wygląd i czyny przypisano utworzonym w ten sposób bóstwom⁸.

Czym charakteryzowali się pierwsi ludzcy bogowie? Mieli cechy doprawdy diabelskie, bo sami byli upadłymi aniołami i demonami. Nie jest zadaniem tego artykułu wgłębiać się szczegółowo w naturę tych istot, należy jednak wskazać na podstawowy czynnik ich postawy, kluczowy dla zrozumienia także dalszych etapów genezy mitów i obrzędów pogan.

Justyn, opisując aktywność upadłych aniołów, jako jeden ze sposobów zniewalania przez nich rodzaju ludzkiego wymienił naukę składania ofiar, palenia kadzideł i praktykowania libacji. Zaznaczył w tym miejscu, że pragnęli oni otrzymania tego rodzaju czci po tym, jak zostali poddani „namiętnościom pożądań” (*páthesin epithymiōn*)⁹. Te namiętności przypisywane były przez Justyna nie tylko upadłym aniołom i ich dzieciom, ale także wszystkim ludziom, którzy tych istot posłuchali, oddalając się w ten sposób od Boskiego Logosu¹⁰. Śmiało można stwierdzić, że są one w myśli filozofa warunkiem koniecznym do przyjęcia i rozwinięcia w sobie każdej fałszywej nauki. Właśnie przez nie zrodziła się wiara w bogów i ich kult. Ze strony upadłych aniołów i ich potomstwa owe namiętności wyrażały się w chęci odbierania przez nie czci należnej Bogu. Natomiast natrafienie na zniewolonych pożądlivością ludzi umożliwiło im realizację tych pragnień, tacy bowiem, jako podobni demonom¹¹, byli otwarci na ich działanie.

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. 2 Apol. 4(5),5-6.

⁹ Por. 2 Apol. 4(5),4: „Kai (...) tò anthrópeion génon eautoīs edoúlosan (...) dià didachēs thumáton kai thumiámáton kai spondōn, hōn endeeīs gegónasi metá tò páthesin epithymiōn doulōthēnai (...)”, SCh 507, s. 330. Należy tu dostrzec podobieństwo leksykalne do określenia, jakiego św. Paweł użył przy opisie rozpustnego życia pogan w 1Tes 4,3-5: „Albowiem wołą Bożą jest wasze uświęcenie: powstrzymywanie się od rozpusty, aby każdy umiał utrzymywać własne ciało w świętości i we czci, a nie w pożądlivej namiętności (*en páthei epithumiáv*), jak to czynią nie znający Boga poganie”.

Warto też już teraz zwrócić uwagę na wyrażenie, które padło w przytoczonej właśnie wypowiedzi Apostoła: „nie znający Boga poganie” (*tà éthne tà mé eidóta tòn theón*). Nauka chrześcijańska od swoich początków wskazywała na to, że brak poznania Boga łączy się z uleganiem pożądanom i, co za tym idzie, czynieniem zła (por. także: 1J 2,3-14; 3,6-19; 4,8). Justyn, o czym będzie mowa dalej, także dostrzegał tę zależność. Widoczna jest ona również u filozofów greckich, począwszy od Heraklita, por. D. Mrugański, *Logos. Filozoficzne i teologiczne źródła idei wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2006, s. 36-66. Szczególnie dużo uwagi namiętnościom, uczuciom czy cierpieniom (różne warianty tłumaczenia greckiego *páthos*) przeciwstawnym idealnej postawie oddanemu boskiemu logosowi mędrca – beznamiętności (*apátheia*) – poświęcali stoicy, por. D. Mrugański, dz. cyt., s. 63-65; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 3, Lublin 2004, s. 376-436.

¹⁰ Por. 1 Apol. 9,1-5; 12,3-11; 58,3.

¹¹ Por. 2 Apol. 9,4. Por. także: 1 Apol. 5,4; 9,1-4; 58,2-3.

¹² Por. 1 Apol. 5,2; 12,5.

Ludzie ci, poza namiętnościami, ogarnięci mieli być także bezrozumnością¹². Cecha ta była właściwie uprzednia do popadnięcia w same namiętności. Pisząc na temat danej ludzom przez Boga zdolności do używania rozumu, Filozof zestawiał ją z umiejętnością odróżnienia prawdy i dobra od fałszu i zła oraz nieskrępowaną żadną koniecznością możliwością wyboru między nimi¹³. Sam rozum jasno miałby wskazywać właściwą drogę – ci, którzy żyją bezrozumnie (*alogōs bioúntes*) zostają zwiedzeni przez demony i składają im ofiary oraz oddają cześć¹⁴. Właśnie tacy ludzie – którzy „nie oceniali przy pomocy rozumu (*logō ouk ékrinon*) dziejących się wydarzeń” – wpadli w sidła demonów i „nazwali [je] bogami”¹⁵. Apologeta wyrażał się tu bezwzględnie – nie minimalizował jednostkowej winy, lecz twierdził, że człowiek z natury dobry zawsze ma możliwość poznania i wyboru dobra, a jeśli je odrzuca, zasługuje na karę¹⁶. Dlatego ludzie niepodążający za tym, co miłe Bogu, żyjący w grzechu i niesprawiedliwości, zawinili uprzednio niewykorzystaniem rozumu.

Dowiedziona na przykładzie wypowiedzi Apologety o „bezrozumnych” ludziach zależność, występować miała także u aniołów. Ci upadli mieli stać się zły mi z własnej winy, niczym nie przymuszeni wypowiedzieli posłuszeństwo ustanowionemu przez Boga porządkowi¹⁷. Życie bez rozumu – *alogōs* – w myśli Justyna stało się równoznaczne zejściu na drogę fałszu zarówno u ludzi, jak i u aniołów.

2. ZWIĄZEK TEORII JUSTYNA NA TEMAT LOGOSU Z GENEZĄ MITÓW I OBRZĘDÓW

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na słowo *logos* i pochodzące od niego wyrazy, których filozof używał w swoich wypowiedziach na powyższy temat. Chodzi tu między innymi o terminy, które oddaje się przez polskie „bezrozumnie” (*alogōs*) czy „za pomocą rozumu” (*logō*). Oczywiście, właśnie to oznaczają one w swoim znaczeniu potocznym, w takim też Justyn je zwykle stosował. Filozofia, judaizm oraz chrześcijaństwo termin *logos* zaaplikowały jednak na określenia bardziej techniczne¹⁸. Prolog Ewangelii według świętego Jana Jezusa Chrystusa nazwał właśnie Logosem, Słowem Boga¹⁹. Apologeta, prawdopodobnie niezależnie

¹³ Bezrozumność należy zatem łączyć z dobrowolnym wyborem zła. Por. 1 Apol. 10,4-5; 28,2-4; 43-44; 46,5; 2 Apol. 7(6),3-8.

¹⁴ Por. 1 Apol. 12,5: „Pepeismetha d' ek daimónon faúlon, hoí kai pará tōn alógos bioúnton aitoúsi thúmata kai therapeías (...)”, SCh 507, s. 154-156.

¹⁵ 1 Apol. 5,2, w: *Pierwsy apologeti...*, dz. cyt., s. 210; SC 507, s. 138.

¹⁶ Por. 1 Apol. 28,2-4; 43-44. Por. także: Dial. 88,5; 102,4; 140,4-141,2; 1 Apol. 10,4-5; 46,4-5; 2 Apol. 6(7),3-8.

¹⁷ Por. Dial. 88,5; 102,4; 140,4-141,2; 2 Apol. 4(5),3; 6(7),5-6.

¹⁸ Por. M. Osmański, Hasło *Logos*, w: *Encyklopedia PWN Religia*, t. 6, Warszawa 2002, s. 283-291; G. Reale, dz. cyt., t. 5, Lublin 2005, s. 113-114.

¹⁹ Por. J 1,1-14.

od ewangelisty, na podstawie *Septuaginty* i myśli judaizmu palestyńskiego oraz, być może, hellenistycznego, a przede wszystkim w świetle przyjętego przez siebie chrześcijaństwa, również odniósł to słowo do osoby Jezusa²⁰. Dodatkowo używał stoickiego terminu *lógos spermatikós* – *logos rozsiany*. Cały rodzaj ludzki miałyby w świetle tej koncepcji udział w Boskim Logosie (*lógos theōs*²¹), tożsamym z Logosem-Chrystusem, dzięki obecnemu w każdym człowieku Jego nasieniu²².

²⁰ Na temat niezależności Justyna od św. Jana Ewangelisty, por. D. Mrugalski, dz. cyt., s. 186-190. Polski uczony przytoczył tu wyniki badań A.J. Bellinzonego i W. Barnarda. Na temat oparcia Justyna na *Septuagincie* odnośnie do koncepcji Chrystusa-Logosu, por. tamże, s. 196-199, 218-219. Na temat korzystania przez Apologetę z myśli judaizmu palestyńskiego, a ściślej, z midraszów żydowskich, por. tamże, s. 225-229. D. Mrugalski bazował tu na analizach L. Misiarczyka. Na temat związków z judaizmem hellenistycznym, por. tamże, s. 219-224, 235-244. Autor przytoczył tu następujące opinie: wedle H.A. Wolfson'a i C.J. de Vogel'a Justyn był zależny od Filona Aleksandryjskiego; zależność tę wykluczali W. Barnard i W.A. Shotwell; pośrednie stanowisko, według którego Justyn poddany był ogólnym wpływom judaizmu hellenistycznego, przyjęli H. Chadwick i E.F. Osborn. Sam Mrugalski przychylił się ku tezie jakiejś zależności Justyna od teologii Filona, chociaż nie wykluczał, że paralele mogły się pojawiać niezależnie, ze względu na korzystanie z *Septuaginty* przez obu autorów i ich głęboką znajomość filozofii greckiej.

Apologeta, mniej lub bardziej zależny od wymienionych źródeł, dokonywał oczywiście ich chrześcijańskiej interpretacji, odczytując na ich podstawie wypełnienie się prorocत्व starotestamentalnych w Jezusie Chrystusie. Żydowi Tryfonowi uzasadniał swoje stanowisko źródłami znanymi odbiorcy, a więc związanymi z teologią judaizmu, natomiast adresatom *Apologii* wykladał je na podstawie filozofii popularnej w Rzymie. Czy wskazanych źródeł oraz filozofii Justyn używał więc tylko instrumentalnie, w celu lepszej prezentacji chrześcijaństwa, mniej natomiast liczyły się one w utwierdzeniu jego własnej wiary? Por. D. Mrugalski, dz. cyt., s. 205-212, 243-244.

²¹ 1 Apol. 10,6; Sch 507, s. 150.

²² Por. 1 Apol. 46,2: „Chrystus jest pierworodnym Synem Boga i jednocześnie Logosem, w którym ma udział cały rodzaj ludzki”, w: *Pierwsii apologeti...*, dz. cyt., s. 240. Por. także: 2 Apol. 7(8), 3: „większą pałają nienawiścią owe demony przeciwko tym, którzy mają udział [nie] tylko w nasionach owego Logosu (*katà spermatikōū lógou méros*), ale znają i kontemplują cały Logos (*katà tou pantòs lógou*), czyli Chrystusa”, w: *Pierwsii apologeti...*, dz. cyt., s. 277; Sch 507, s. 340.

Justyn nie przejmował terminu *lógos spermatikós* wraz z całym jego stoickim rozumieniem, wedle którego ów *logos* jest „wyraźnie materialny, przybiera postać pneumu lub ognia”, M. Osmański, dz. cyt., s. 284, por. też: D. Mrugalski, dz. cyt., s. 213-215. M. Osmański tłumaczy go jako „logos nasienny”, inaczej niż L. Misiarczyk, za którym, opierając się na jego przekładzie *Apologii* Justyna, stosuje wyrażenie „logos rozsiany”, por. M. Osmański, dz. cyt., s. 284; L. Misiarczyk, *Wstęp do: Justyn Męczennik, 1 i 2 Apologia*, w: *Pierwsii apologeti...*, dz. cyt., s. 187-188. Łacinnicy oddali grecki termin *lógoi spermatikoí* przez *rationes seminales*, co można tłumaczyć jako „racje zalążkowe”, por. G. Reale, dz. cyt., t. 3, s. 386-387. Język polski zwykle przekłada stoickie *lógoi* na „wątki rozumowe”, por. D. Mrugalski, dz. cyt., s. 59.

Boski Logos (*lógos theōs*) jest także określeniem filozoficznym, różniącym się od Słowa Boga z *Septuaginty* (*lógos tou theōū*). Termin ów występował już u Heraklita, gdzie oznaczał porządkującą i kierującą wszystkim zasadę kosmosu. Stoicy połączyli tę koncepcję z nauką o logosie rozsianym. Za nimi oba terminy zaaplikował Filon Aleksandryjski w swojej nauce o Logosie. Por. D. Mrugalski, dz. cyt., s. 32-45, 54-66, 73-97, 134-178.

Wydaje się zrozumiałym, że Justyn, zwracając się do świątliwych przedstawicieli kultury grecko-rzymskiej, jakimi byli cesarze (nazywa ich filozofami, por. 1 Apol. 1-2), używał znanego im języka

Tłumacz, napotykając u Justyna słowo *lógos* lub pochodne może mieć trudności z jego odpowiednim przekładem i siłą rzeczy musi dokonać jego interpretacji²³. Można postawić pytanie: czy gdy Justyn mówił o oddzieleniu od logosu, chodziło mu o brak rozsądku i bezrozumność, czy o sprzeciw wobec Słowa Boga – Jezusa Chrystusa? A może miał na myśli i jedno, i drugie? Są fragmenty, które jasno przedstawiają rozumienie przez Justyna tego wyrazu w danym miejscu: kontekst wskazuje na to, czy jest ono potoczne czy specjalistyczne²⁴. Nie będę się zatrzymywał nad każdym z nich. Chciałbym natomiast zwrócić uwagę na poniższy tekst, mogący pomóc w głębszym pojęciu znaczenia oddzielenia od logosu w myśli filozoficznej i teologicznej Apologety:

„Chrystus jest pierworodnym Synem Boga i jednocześnie Logosem (*tòn chrístòn ... lógon ónta*), w którym ma udział cały rodzaj ludzki. Ci więc, którzy wiedli życie zgodne z Logosem (*metà lógou biósantes*), są chrześcijanami, nawet gdyby byli nazywani ateistami, jak na przykład Sokrates, Heraklit i im podobni, a także wśród barbarzyńców Abraham, Ananiasz, Azariasz, Miszael, Eliasz i wielu innych (...). Tak więc ci, którzy żyli wbrew Logosowi (*áneu lógou biósantes*), byli ludźmi beзуżytecznymi, wrogami Chrystusa i mordercami tych, którzy żyli zgodnie z Nim (*metà lógou bioúnton*), natomiast ci, którzy żyli i żyją zgodnie z Logosem (*metà lógou biósantes kai bioúntes*), są chrześcijanami i nie znają ani lęku, ani trwogi”²⁵.

filozoficznego. Niech pozostanie otwartym pytanie, czy język ów uznawał on za równie ważny w przepowiadaniu nauki apostołskiej samym chrześcijanom. Jest pewne, że wyrażenia *lógos spermatikós* nie stosował w *Dialogu z Żydem Tryfonem*.

²³ Należałoby z pewnością dokładnie przebadać pod kątem filologicznym użycie przez Justyna terminu *lógos* oraz wyrazów od niego pochodzących w związku z powszechnym jego użyciem w języku koine, co wykracza poza ramy tego artykułu. Jak było ono częste i jak różnie można oddawać jego znaczenie na język polski, niech pokaże poniższy fragment jednego tylko rozdziału *Apologii*:

„Nas (...) nie chcecie sądzić, lecz bez zastanowienia kierując się emocjami (*alógo páthei*) (...) skazujecie bez wyroku. A prawda (...) jest taka: kiedyś w dawnych czasach złe demony (...) cudzołożyły z kobietami, deprawowały dzieci i ukazywały ludziom straszne widziadła, by przerazić tych, którzy nie oceniali przy pomocy rozumu (*hoi lógo ouk ékrino*) dziejących się wydarzeń (...). Gdy potem Sokrates w sposób rozumowy (*lógo*) usiłował te rzeczy wyjaśnić (...), same owe demony (...) wydały go na śmierć (...). Nie tylko (...) wśród Greków za pośrednictwem Sokratesa Logos objawił te rzeczy (*dià Sokrátous hupò lógou elégthe taúta*), ale także wśród barbarzyńców objawił to sam Logos, przyjmując widzialną postać (*hup' autoū toū lógou morthéntos*), i stał się człowiekiem zwanym Jezusem Chrystusem”, 1 Apol. 5,1-4, w: *Pierwsi apologetci...*, dz. cyt., s. 210; SCh 207, s. 138-140.

²⁴ Por. np. 1 Apol. 3,2, gdzie Justyn pisał o prawie do obrony „własnego życia i poglądów (*toū eautōn bíou kai lógou*)” (w: *Pierwsi apologetci...*, dz. cyt., s. 208; SCh 507, s. 130) z 1 Apol. 10,6, gdzie na właściwą interpretację terminu *lógos* wskazuje jego określenie: *lógos theōs* – Boski Logos (SCh 507, s. 150).

²⁵ 1 Apol. 46,2-4, w: *Pierwsi apologetci...*, dz. cyt., s. 240; SCh 507, s. 250-252.

Powyższy fragment ostro przeciwstawił ludzi żyjących zgodnie z logosem²⁶ i tych, którzy żyli przeciw niemu. Tych drugich z pewnością można utożsamić z tymi, których wcześniej określiłem jako bezrozumnych. Potwierdza to nie tylko podobieństwo semantyczne użytych przez Justyna określeń, lecz także sposób, w jaki Apologeta opisał owych ludzi: byli to bezużyteczni, pogrążeni w fałszu wrogowie tego, co Boskie, a także, na co wskazywał w innych częściach swoich dzieł: czciciele i niewolnicy demonów²⁷. Widać wyraźnie, że brak logosu-rozumu i brak logosu-Słowa Boga znaczyły u Justyna to samo (przynajmniej jeśli chodzi o widoczne w postępowaniu owoce), zgodnie zresztą z jego koncepcją logosu rozsianego²⁸. Oddzielenie się od logosu, którego nasiona zostały zasiane u wszystkich ludzi, jest więc wedle tej teorii zarówno zaprzestaniem trzeźwego myślenia, jak i odrzuceniem Boga. Stąd już tylko krok do popadnięcia w namiętności pożądań i tym samym – w przypadku ludzi – w niewolę demonów, wyrażającą się w pogańskich wierzeniach i kultach.

3. STRACH JAKO ELEMENT WZBUDZAJĄCY CZEŚĆ FAŁSZYWYCH BÓSTW

Oddzieleni od logosu i pogrążeni w namiętnościach aniołowie „upadli, współżycząc z kobietami i spłodzili potomstwo, tzw. demony”²⁹. Ta podana przez Justyna teoria była zgodna ze współczesnymi mu poglądami zakorzenionymi w apokaliptycznej żydowskiej, widocznymi szczególnie w apokryficznych *Księdze Henocha* i *Księdze Jubileuszów*³⁰. Wzięła się ona ze szczególnej interpretacji fragmentu szóstego rozdziału Genesis, przedstawiającego opowieść o synach Boga, którzy wzięli sobie za żony „córki człowiecze (...) jakie im się tylko podobały”³¹ oraz o zrodzonych z tych związków gigantach, czyli sławnych w dawnych czasach mocarzach³².

²⁶ Słowo „logos” zapisuję małą literą, jeśli kontekst nie wskazuje wyraźnie, że jest ono wyłącznie określeniem Osoby Boskiej oraz jeżeli można tłumaczyć je także jako „rozum”. Robię to niekiedy wbrew interpretacji tłumaczy dzieł Justyna. Apologeta, tak jak inni autorzy starożytni, nie znał podziału na wielkie i małe litery.

²⁷ Por. np. 1 Apol. 5,1-4.

²⁸ Nie znaczy to, że można przypisywać Apologeci zrównanie rozumu z Chrystusem. Por. D. Karłowicz, *Sokrates i inni święci*, Warszawa 2005, s. 56-68.

²⁹ 2 Apol. 4(5), 3, w: *Pierwsi apologetyci...*, dz. cyt., s. 274.

³⁰ Por. *Księga Henocha etiopska*, 6-7; 15; 69; 106,14; *Księga Jubileuszów* 4,22; 5,1; 7,21-22; 10,1-5. Korzystałem z polskich tłumaczeń powyższych źródeł: *Księga Henocha etiopska*, tłum. R. Rubinkiewicz, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, oprac. i wstępy R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, s. 141-189; *Księga Jubileuszów*, tłum. A. Kondracki, w: tamże, s. 259-342. Por. także: H. Oleschko, *Aniołowie w apokryfach Starego i Nowego Testamentu*, w: *Księga o aniołach*, red. H. Oleschko, Kraków 2003, s. 365-393; H. Pietras, *Aniołowie w teologii Ireneusza z Lyonu na tle tradycji judeo-chrześcijańskiej*, w: tamże, s. 131-150.

³¹ Rdz 6,2.

³² Por. Rdz 6,3.

Oryginalne wyrażenie Biblii hebrajskiej „synowie Boga”³³ zrównano w tej tradycji z aniołami. Nawet w znanej z jednej z redakcji Kodeksu Aleksandryjskiego wersji *Septuaginty* zastąpiono je sformułowaniem „aniołowie Boga” (*ànggeloí tou theoũ*). Prócz Justyna, spośród innych pisarzy epoki bliskiej czasom Apologety, na tę wersję omawianego fragmentu powoływał się także Filon Aleksandryjski w dziele *De gigantibus*³⁴.

Księga Henocha potomstwo owych aniołów, którym byli giganci, nazywała także złymi duchami: „giganci, którzy zrodzili się z duchów i z ciała, otrzymają na ziemi nazwę złych duchów”³⁵. Podobne określenie znajduje się w *Księdze Jubileuszów*, będące tam synonimem demonów: „skażone demony zaczęły zwodzić dzieci synów Noego (...). On modlił się Pana mówiąc: »(...) Niech Twoja łaska wzniesie się nad moich synów, nie pozwól, by rządziły nimi złe duchy (...). Ty wiesz, co uczynili Czuwający [jedna z grup aniołów – przyp. KZ], ojcowie tych duchów, za dni moich. Te duchy teraz żyją«³⁶.

Justyn utożsamiał gigantów z dziećmi upadłych aniołów, czyli demonami, zgodnie z przedstawioną powyżej tradycją. W łączności z nią, Apologeta wyliczył, że po upadku ukazywali ludziom „straszne widziadła”, które tak przerażyły ludzi żyjących wbrew logosowi (a zatem ludzi sobie podobnych), że ci, „przejęci lękiem i nie wiedząc, że są to właśnie złe demony, nazywali [je] bogami i wzywali każdego tym imieniem, jakie sobie każdy z owych demonów sam nadał”³⁷. Podobne w skutkach uwiedzenie ludzi przez upadłe anioły opisała *Księga Henocha*:

„(...) duchy [aniołów – przyp. KZ] przyjmując różnorakie kształty zepsuły ludzi, uwiodły ich doprowadzając ich do składania ofiar demonom jako bogom”³⁸.

Zrównanie bogów pogańskich z demonami, charakterystyczne dla myśli żydowskiej, którą – co pokazał przykład Justyna – przejęli w tym zakresie i chrze-

³³ Rdz 6,2, por. Hi 1,6.

³⁴ Por. *De gigantibus*, w: *Les ōvres de Philon d'Alexandrie*, t. 7, Paris 1963. Filon Aleksandryjski twierdził, że same upadłe anioły, nazwane aniołami przez Mojżesza, w języku filozofów określane są jako demony, czyli latające w powietrzu, niewidoczne dla człowieka dusze: „Hoũs ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας, ἀγγέλους Μοϋσῆς ἐγόθεν ὀνομᾶδζειν: ψυχαὶ δ' εἰσι κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι. (...) Ἔστιν οὖν ἀναγκαῖον καὶ τὸν ἀέρα δζὸον πεπλερῶσθαι: ταῦτα δὲ ἡμῖν ἐστὶν ἀόρατα, ἡοίερ καὶ αὐτὸς οὐχ ἡορατὸς αἰσθῆσει”, *De gigantibus* 2, w: tamże, s. 24-26. Gigantów interpretował alegorycznie, dowodząc, że pisząc o nich, Mojżesz chciał przedstawić prawdę o trzech kategoriach ludzi: zrodzonych z ziemi (pragnących przyjemności cielesnych), zrodzonych z nieba (wykorzystujących swój umysł dla sztuki, nauki i kontemplacji) i zrodzonych z Boga (kapłanów i proroków uniesionych w swej percepcji do świata idei), por. *De gigantibus* 13. Justyn nie znał tej interpretacji omawianego fragmentu Genesis lub nie korzystał z niej.

³⁵ *Księga Henocha etiopska* 15,8, w: *Apokryfy...*, dz. cyt., Warszawa 2000, s. 149.

³⁶ *Księga Jubileuszów* 10,1.3.5, w: tamże, s. 281.

³⁷ 1 Apol. 5, 2, w: *Pierwsi apologetci...*, dz. cyt., s. 210.

³⁸ *Księga Henocha etiopska* 19,1, w: *Apokryfy...*, dz. cyt., s. 150.

ścijanie, widoczne jest także w tłumaczeniu Psalmu 95 w Septuagincie. Zamiast oryginalnego „wszyscy bogowie pogan to włuda” pojawiło się tam: „wszyscy bogowie pogan to demony”³⁹. Apologeta niejednokrotnie odwoływał się do tego fragmentu⁴⁰.

Wystraszenie ludzi nie było według teorii podanej przez Justyna efektem ubocznym brutalnego wtargnięcia aniołów w ziemskie życie, ale zamierzonym celem ich działań. Wraz ze stosowaniem pism magicznych, kar oraz z nauką podstawowych obrzędów (ofiar, kadzideł i libacji), było ono elementem poddania sobie człowieka, zniewolenia go⁴¹. Upadli aniołowie mogli tego dokonać tylko, jak to już wcześniej wspomniano, z upadłymi ludźmi, podobnymi im w życiu wbrew logosowi i w poddaniu namiętnościom⁴².

Po powyższej analizie można dostrzec dwa występujące u Justyna dodatkowe czynniki niezbędne dla ulegnięcia włudzie, a tym samym powstania wierzeń i obrzędów pogańskich. Pierwszym była premedytacja złych aniołów i ich dzieci, a więc ich celowe oszustwo. Drugim – odpowiedni materiał, na który te istoty musiały trafić: ludzie bezrozumni i ulegający požądaniom. Pierwszym dostrzegalnym owocem jednoczesnego zaistnienia tych dwóch czynników był powstały u ludzi strach. Ów strach natomiast spowodował, że ludzie utożsamili upadłych aniołów i demony z istotami boskimi i zaczęli oddawać im należną Bogu cześć⁴³. Można je uznać za stały element demonicznej genezy mitów i obrzędów pogańskich.

4. UŻYCIĘ TERMINU „BÓG” NA OKREŚLENIE UPADŁYCH ANIOŁÓW I ICH DZIECI ORAZ GENEZA ICH KULTU

Według Justyna, ludzie wzięli złych aniołów i ich dzieci za bogów⁴⁴. Było to dla Apologety bolesne, gdyż określenie „bóg” zostało użyte na opisanie innej niż Boska rzeczywistości. W ten bowiem sposób czyny upadłych aniołów i demonów – morderstwa, wojny, cudzołóstwa, rozwiązłość i wszelkie zło – zostały przypisane samemu Bogu, któremu poeci i twórcy mitów dodali także potomstwo, braci i innych krewnych⁴⁵.

³⁹ Ps 95,5: „pántes hoi theoi tōn ethnōn daimónia”.

⁴⁰ Por. Dial. 73,2-3; 83,4; 1 Apol. 41,1. Innym tekstem *Septuaginty*, zrównującym pogańskich bogów z demonami, na który powoływał się Justyn, jest Iz 65,11: „wy zaś, (...) zastawiający stół dla demona (*humēis dē hoi ... hetoimádzontes tō daimoni trápēdzan*)”, por. Dial. 135,4. *Biblia Jerozolim-ska* tłumaczy: „stół na cześć Gada”, tj. – jak podaje przypis – aramejskiego bożka fortuny. Także inne miejsca w dziełach Apologety poświadczają, że utożsamiał on bogów z demonami, por. Dial. 19,6; 30,2-3; 73,6; 133,1.

⁴¹ Por. 2 Apol. 4(5),4.

⁴² Por. 2 Apol. 9,4. Por. także: 1 Apol. 9,1-4; 58,2-3.

⁴³ Por. Dial. 7; 1 Apol. 29,4.

⁴⁴ Por. 2 Apol. 4(5),4-5.

⁴⁵ Por. 2 Apol. 4(5),5.

Przedstawivszy w 2 *Apologii* powyższą genezę wiary w bogów, Justyn wyłożył, co oznacza samo słowo „Bóg” (*theòs*), a także pokrewne mu określenia:

„Terminy (...) »Ojciec«, »Bóg«, »Stwórca«, »Pan« czy »Władca« nie są imionami, lecz raczej określeniami dobrodziejstw i dzieł [Ojca – przyp. KZ]. (...) termin »Bóg« nie jest imieniem, ale właściwym naturze ludzkiej wyobrażeniem rzeczywistości, której nie można opisać”⁴⁶.

Termin „Bóg”, odnoszący się do prawdziwego w oczach Filozofa Boga, został więc użyty nieadekwatnie. Poeci i twórcy mitów, przejęci strachem przed złymi aniołami i ich potomstwem, utworzyli fałszywą przestrzeń wierzeń. Widząc te groźne istoty, utożsamili je z bytami rzeczywistości Boskiej, przypisując każdemu określenie „bóg”. Innymi słowy, oddaleni od logosu i ulegli strachowi, rzeczywistość Boską zrozumieli niewłaściwie i przypisali ją owym złym istotom. Zrobili to w ten sposób, że tego, który był demonem, nazwano bogiem – i odwrotnie: źle pojętemu Bogu, czyli oczyszczonemu z właściwej treści pojęciu „Bóg” nadano imię konkretnego diabła, a sam termin został powielony, poprzez analogię do wielości upadłych aniołów i ich dzieci. Wskutek tego każdy z tych aniołów i demonów został odzwierciedlony w konkretnym bóstwie⁴⁷.

Przypisanie demonom nazwy „bóg”, a więc uznanie ich za bogów, szło w parze z oddawaniem im czci, która według myśli żydowskiej i chrześcijańskiej powinna być zarezerwowana dla samego tylko Boga⁴⁸. Apologeta jasno wyraża się na ten temat w następującym fragmencie:

„Żadnych licznych ofiar ani wieńców uplecionych z kwiatów nie składamy ku czci tych, których ludzie sami sobie stworzyli i umieszczając w świątyniach, bogami nazwali, gdyż wiemy, że owe istoty bezduszne i martwe nie posiadają kształtu prawdziwego Boga. Nie sądzimy bowiem, by prawdziwy Bóg posiadał taką właśnie formę, jaką ich zdaniem ku jego czci odtworzono, lecz że ci bogowie posiadają raczej kształt i imiona owych ukazujących się złych demonów. Nie trzeba Wam przecież mówić, iż twórcy materiał obrabiają, wygładzają, tną, topią i kują. Tak to właśnie poprzez swoją działalność zmieniają tylko wygląd pospolitych naczyń, nadając im kształt, i potem nazywają bogami. Nam wydaje się to nie tylko nierozumne (*álogon*), lecz uważamy to wręcz za zniewagę okazaną prawdziwemu Bogu, który posiada niewypowiedzianą chwałę i kształt, a tutaj Jego imieniem nazywa się przedmioty niszczone i wymagające opieki”⁴⁹.

Powyższy fragment zawiera w sobie dwa kluczowe elementy, przejęte przez chrześcijan z tradycji żydowskiej. Pierwszy to ten, który utożsamia bogów pogan

⁴⁶ 2 Apol. 5(6),1.3, w: *Pierwsi apologetci...*, dz. cyt., s. 275.

⁴⁷ Por. 2 Apol. 4(5),6: „[poeci i twórcy mitów – przyp. KZ] nadali każdemu [bogu – przyp. KZ] takie imiona, jakie każdy z aniołów nadał sam sobie i swoim dzieciom”, tamże.

⁴⁸ Por. np. Wj 32.

⁴⁹ 1 Apol. 9,1-3, w: *Pierwsi apologetci...*, dz. cyt., s. 212; SCh 507, s. 148.

z demonami. Wedle tej koncepcji cześć posągów tych bóstw oraz pogański kult świątynny adresowane są właśnie do upadłych aniołów i ich dzieci⁵⁰. Drugi element zawiera w sobie sprzeciw wobec wszelkiej idolatrii, uznający posągi bogów za martwy, zniszczalny materiał, niemający w sobie żadnej mocy⁵¹. Te dwie idee, połączone razem, utworzyły pogląd, któremu wierny pozostał sam Justyn: wierzenia i kult pogan to ułuda, obraza dla Boga i cześć dla demonów.

Opisane powyżej utożsamienie upadłych aniołów i ich dzieci z bogami miało przybrać naturalną konsekwencję nie tylko, jak zostało już dostrzeżone, w nadawaniu tymże bogom imion demonów, ale również – co stwierdził przytoczony właśnie fragment – w rzeźbieniu posągów bóstw na podstawie kształtów, w jakich owe istoty ukazywały się ludziom. Tym bardziej staje się zrozumiałe, dlaczego cześć wobec tych martwych przedmiotów otrzymywały demony, a świątynie, w których były umieszczone, Apologeta nazywał świątyniami demonów⁵².

Te złe istoty, uległe namiętności pożądania czci, same zainspirowały ów kult. Justyn stwierdził to wprost: „przez ludzi bezrozumnych (*parà tōn alógos bioúnton*) każą sobie składać ofiary i oddawać cześć”⁵³. Miały one nauczyć ludzi ofiar, kadzideł, libacji⁵⁴ i innych obrzędów, wzorując się na biblijnych prorocत्वach⁵⁵.

* * *

Mam nadzieję, że udało mi się dokładnie i jasno przedstawić stanowisko Justyna Męczennika w kwestii początków religii pogańskich. Było to o tyle trudne, że – jak zauważyli B. Altaner i A. Stuiber – Apologeta „często odbiega od omawianego przedmiotu, aby poczynić dygresje; rozdrobnienie materiału i powtórzenia zakłócają tok myśli”⁵⁶, a jego opinie na omawiany temat rozrzucone były po różnych miejscach jego dzieł.

Wnioski, które wyklarowały się po dokonanej analizie są następujące: Filozof, zgodnie z przejętą w pewnym stopniu przez chrześcijan tradycją żydowską, uznawał upadłe anioły i ich dzieci, czyli demony, za istoty, które zainspirowały wiarę w bogów i ich kult już u początków wszelkich bałwochwalczych religii. Co więcej – idąc za tą tradycją – utożsamił bóstwa pogan z demonami.

Apologeta, opisując genezę mitów i obrzędów pogan, wyróżnił kilka jej elementów: oddzielenie od logosu, popadnięcie w namiętności pożądań, wejście w przestrzeń fałszywych wierzeń oraz strach. Kluczowym wśród nich był motyw

⁵⁰ Por. Iz 65,11 według *Septuaginty*.

⁵¹ Por. Wj 32,1-10; Ps 113,10-16 (*Biblia Jerozolimska*: Ps 115,2-8); Mdr 13-14; Iz 40,18-20; 44,7-20; Jer 2,26-28; 10,1-6.

⁵² Por. 1 Apol. 62,1.

⁵³ 1 Apol. 12,5, w: *Pierwsi apologetci...*, dz. cyt., s. 214; SCh 507, s. 154.

⁵⁴ Por. np. 2 Apol. 4(5),4.

⁵⁵ Por. np. 1 Apol. 62,1-3.

⁵⁶ B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 128.

odwrócenia się od logosu, który dotykał nie tylko teologicznych aspektów myśli chrześcijańskiej, ale wiązał się także z koncepcjami filozoficznymi, takimi jak logos rozsiany (ewentualnie: nasienny) i boski logos. Omawiana tematyka łączyła się w tym zakresie z całością nauki Filozofa, będącą szczególnym przedstawieniem idei chrześcijańskich na płaszczyźnie dialogu z kulturą grecko-rzymską. Wedle jego wywodów, chrześcijanami byli wszyscy ci, którzy szli za nauką logosu – jej przeciwnicy natomiast byli przyjaciółmi i niewolnikami diabła. Początek mitów i obrzędów – oraz ich dalsze powstawanie w dziejach ludzkości – jawi się w tym kontekście jako owoc zniewolenia przez demony.

Przedstawiona analiza nie wyklucza dalszych badań. Warto zastanowić się jeszcze na ile wyłożone poglądy Justyna były owocami jego własnych przemyśleń, a na ile wyrażoną w szczególnej formie nauką Kościoła drugiego wieku. Czy – fantastyczna dla dzisiejszego czytelnika – koncepcja demonicznej kreacji mitów i obrzędów nie była po prostu powtórzeniem przyjmowanych w tamtych czasach opinii oraz, tym samym, nie wyrażała w tym zakresie żadnej oryginalności Apologety? Czy, pisząc o mitach, sam Filozof nie uległ swoistej mitologizacji? Należałoby głębiej zastanowić się nad tymi aspektami, co jednak wykracza poza ramy niniejszego artykułu.

THE ORIGIN OF PAGAN RELIGIONS IN WORKS OF JUSTIN MARTYR

Summary

The article shows the theory of creation of pagan myths and rites presented by Justin Martyr. According to it, in the early beginning of human history some angels came down on earth and intercoursed with men's daughters. They sired demons which terrified people who treated them as gods. Therefore, cult due to real God was given to those diabolic creatures.

Justin added to this theory some philosophical concepts of his age. Angels went down from heaven and demanded worship, because they fell into passion of cupidities (*pathe epithumion*). It was connected with rejection of *logos*, that is unreasonable acting and disdain for God's Word. People who delivered to demons also had this attitude.

The apologist probably exerted the early Church's interpretation of the Bible. He took some aspects of foregoing conception from jewish apocaliptics, platonism and stoicism.

Keywords: Justin Martyr, apologists, Church in second century, critique of paganity

Nota o Autorze: Kacper Zyzek – student na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie na kierunku historia ze specjalnością historia literatury wczesnochrześcijańskiej. Zainteresowania badawcze: Kościół trzech pierwszych wieków, mentalność starożytna, historia idei.

Słowa kluczowe: Justyn Męczennik, apologetci, Kościół drugiego wieku, krytyka pogaństwa

KS. ARKADIUSZ JASIEWICZ
Seminarium Polskie w Paryżu

„WIDZIEĆ BOGA W SPOSÓB NIEWIDZIALNY” – POJĘCIE *VISIO DEI* U ŚW. AUGUSTYNA

Pod koniec *Listu 147*, czyli traktatu *O oglądaniu Boga*, napisanego przez Augustyna około 413 roku, powiada on: „Pan jest duchem (2Kor 3,17), a więc ktokolwiek przyłgnie do Pana, jest [z nim] jednym duchem (1Kor 6,17). Stąd ten, kto jest w stanie widzieć Boga w sposób niewidzialny, może przyłgnąć do Niego w sposób bezcielesny”¹. Określenie „widzieć Boga w sposób niewidzialny” daje nam dostęp do jednej z centralnych kwestii w mistyce Biskupa z Hippony. Jak ujmuje to R.J. O’Connell: „Jeśli istnieje jakiś element, który przenika całą myśl Augustyna, to jest nią jego zaabsorbowanie kwestią szczęścia (...). Odpowiedź jest jednak zawsze taka sama: tym, co czyni człowieka szczęśliwym, jest posiadanie Boga, posiadanie, do którego dochodzi się poprzez oglądanie”².

Jakkolwiek Augustyn szczegółowo omawia *visio Dei* w wielu swoich obszernych dziełach, to tylko w niektórych tekstach przekazuje bez wątpienia swoje własne doświadczenia. Wśród Ojców Kościoła osobiste opisy formy religijnego doświadczenia są czymś bardzo rzadkim. W dziełach koncentrują się oni na nauczaniu i Tradycji Kościoła, nie zaś na swoim własnym życiu religijnym. Stąd przy analizie tematu *visio Dei* u Augustyna sięgniemy najpierw do jego osobistego świadectwa, jakim są *Wyznania*, a także do kilku innych tekstów dotyczących interesującego nas zagadnienia.

1. WYZNANIA

Dzieło to prawdopodobnie zostało napisane pomiędzy 397 a 401 r., wkrótce po tym, jak ich autor został biskupem. W tym osobistym świadectwie szczególne

¹ Augustyn, *List 147*, 15, 37. (PL 33, 613): „Dominus enim spiritus est, unde qui adhaeret Domino unus spiritus est. Proinde qui potest Deum invisibiliter videre, ipse Deo potest incorporaliter adhaerere”.

² R.J. O’Connell, *St. Augustine’s Early Theory of Man, A.D. 386-391*, Cambridge 1968, s. 205.

znaczenie mają dwa opisane doświadczenia mistyczne. Jedna wizja miała miejsce w Mediolanie, kiedy to rozczytany w „księgach platoników” i zasłuchany w nauczanie Ambrożego, przeżywa ostateczne nawrócenie (słynna scena w ogrodzie – *Wyznania* VII, 8-12). A drugie znamienne zdarzenie miało miejsce w rzymskim porcie Ostii, kiedy to zarówno Augustyn, jak i jego matka przeżyli doświadczenie „dotknięcia” Boga, tak sugestywnie opisane przez niego w księdze IX. Spróbujmy, więc w skrócie przeanalizować te dwa zdarzenia z życia Biskupa Hippony.

a) Wizja w Mediolanie

W siódmej księdze *Wyznań* Augustyn opisuje doświadczenie, które miał w Mediolanie w 386 r., po lekturze „ksiąg platoników”³. Autor zaznacza, iż księgi platońskie, w jasny sposób uczą o wiecznych narodzinach Słowa z Ojca, o których mówi prolog *Ewangelii św. Jana*, nie wiedzą jednak nic o tym, że Słowo przyjęło ciało i umarło za nasze grzechy. Jak sam zaznacza: „Te książki zachęcały mnie, abym powrócił do samego siebie. Zacząłem więc wchodzić w głębie mej istoty za Twoim przewodnictwem. Mogłem w nią wnikać, ponieważ Ty mnie wspomógłś. Wszedłem tam i takim wzrokiem duchowym, jaki był mi dany, dojrzałem w górze, ponad owym wzrokiem, ponad moim umysłem, światłość Boga niezmienną (...). Kto zna prawdę, zna tę światłość, a kto zna tę światłość, zna wieczność. To jest światłość, którą miłość zna. Wieczna Prawdo! Wieczna Miłości! Umilowana Wieczności! Tyś Bogiem moim, do Ciebie wdycham dniem i nocą (...). Schłostałeś słabość mego wzroku, przemożnym uderzywszy we mnie blaskiem, aż zadrzałem z miłości i zgrozy. Zrozumiałem, że jestem daleko od Ciebie – w krainie, gdzie wszystko jest inaczej”⁴.

Widzimy więc tutaj potrójny wzorzec wstępowania do Boga, zaczerpnięty od Plotyna⁵: najpierw jest wycofanie się ze świata zmysłów i kontemplacja piękna wszechświata: „ita gradatim a corporibus ad sentientam per corpus animam (...)

³ Na ten temat zob. J.J. O’Mear, *Augustine and Neoplatonism*, Recherches augustiniennes 1(1958), s. 91-111.

⁴ Augustyn, *Wyznania* VII, 10, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1999, s. 184-185 [dalej: *Wyzn.*]. (PL 32, 742): „Et inde admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea, duce te; et potui, quoniam factus es adjutor meus. Intravi, et vidi qualicumque oculo animae, meae, supra eumdem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem (...). Qui novit veritatem, novit eam; et qui novit eam, novit aeternitatem. Charitas novit eam. O aeterna veritas, et vera charitas, et chara aeternitas! Tu es Deus meus; tibi suspiro die ac nocte (...). Et reverberasti infirmitatem aspectus mei, radians in me vehementer, et contremui amore et horrore; et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis”.

⁵ Klarowną prezentację potrójnego *anabasis* stanowi dzieło Plotyna *Enneady* I, VI, tekst z pewnością znany Augustynowi. W kwestii znaczenia tego wzorca u biskupa Hippony – zob. S. Poque, *L’expression de l’anabase plotinienne, dans la prédication de saint Augustin et ses sources*, Études augustiniennes 18(1975), s. 187-215.

subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum” [Wyzn. VII, 17]. Po tym następuje wewnętrzny ruch, prowadzący w głębinę duszy: „intravi in intima anima” [Wyzn. VII, 10]. Ostatecznie zaś dochodzi do wyjścia ponad duszę, do oglądania Boga: „et vidi qualicumque oculo animae meae, supra eumdem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem” [Wyzn. VII, 10]. Dla Plotyna dusza, chociaż upadła, to jednak z racji swych boskich korzeni pozostaje ciągle zdolna do podniesienia się w kierunku oglądania Boga; dla Augustyna dusza jest upadłym stworzeniem, spętany zarówno przez grzech pierworodny, jaki i indywidualny, i dlatego jakiegokolwiek tego rodzaju wyniesienie jest zawsze skutkiem Bożego w nas działania⁶.

Zauważamy więc pierwszą rzecz u Augustyna, jego wielki nacisk na konieczność i pierwszorzędność Bożej interwencji w tym doświadczeniu. Już Orygenes nauczał, iż „ludzka natura jest zbyt słaba, by szukać Boga i znaleźć Go, jeśli nie wesprze jej sam Poszukiwany” [Przeciw Celsusowi VII, 42]. Kiedy św. Paweł przyznał, że Grecy „znali Boga”, powiedział również, że nie otrzymali tego bez pomocy Boga, ponieważ „Bóg im to objawił” (Rz 1,19). Inaczej niż w przypadku innych dziedzin wiedzy, poznanie Boga zaczyna się od ruchu Boga w kierunku człowieka, co w języku teologii chrześcijańskiej nazywane jest łaską. Augustyn stanie się prekursorem tej nauki i zapisze się w historii jako *doctor gratiae*.

Jeszcze jest drugi wymiar tego doświadczenia z Mediolanu, a mianowicie jego noetyczny charakter. Z wizji tej wynika nie tylko jasne i pewne przekonanie o istnieniu i dobroci Boga, ale również nowe rozumienie zarówno natury zła, problemu od dawna zajmującego umysł Augustyna [por. Wyzn. VII, 12-13], jak i sposobu istnienia wszystkich innych rzeczy: „inspexi caetera infra te” [Wyzn. VII, 11]. Bóg jest obecny w świecie jako Prawda, która kieruje wszystkimi rzeczami [por. Wyzn. VII, 15]; kiedykolwiek poznajemy jakąś prawdę, tym samym poznajemy, choć niebezpośrednio, Prawdę, jaką jest Bóg. Prawdziwym szczęściem bowiem jest radość w Bogu, który jest Prawdą [por. Wyzn. X, 22-23].

b) Wizja w Ostii

Słynniejszy od poprzedniej wizji z księgi VII, jest prezentowany pod koniec księgi IX opis *visio Dei* w Ostii. Augustyn podaje dwa paralelne opisy tego doświadczenia: pierwszy w obrębie bezpośredniego wywodu, jak gdyby wspominając samo wydarzenie, drugi zaś w podsumowaniu rozmowy, w której stara się on wyrazić jego znaczenie. Tekst jest zbyt długi, żeby go w całości zacytować, istotne jest skomentowanie pewnych wzbogacających elementów, które opis ten dodaje do tego, z czym mieliśmy do czynienia w przypadku doświadczenia z Mediolanu.

⁶ Por. B. McGinn, *Fundamenty mistyki*, tłum. T. Dekert, Kraków 2009, s. 333-335.

„Ogrodowy” kontekst, w jakim Augustyn umieszcza tę scenę, pozwala na wysunięcie przypuszczenia, że Biskup Hippony w subtelny sposób sugeruje tu, że prawdziwą wizję można osiągnąć tylko w zbawczej społeczności Chrystusowego Kościoła. Ogród w Ostii był otoczony murem i zamknięty, a w swojej antydonatystycznej propagandzie, tworzonej właśnie w latach, kiedy pisał *Wyznania*, Augustyn utożsamiał Kościół z „zamkniętym ogrodem” [*O chrzcie* 5, 27; 6, 29; 7, 51]. Biskup Hippony nie wyobraża sobie „ogładania Boga” poza Kościołem, ale tylko i wyłącznie w ramach wspólnoty eklezjalnej. Nie bez znaczenia jest tutaj fakt, że wizja w Ostii stanowiła wspólne doświadczenie Augustyna i jego matki Moniki.

W obu paralelnych opisach znaczący jest sposób, w jaki, aby opisać to, co się dokonało, Augustyn gromadzi metafory związane raczej ze zmysłami dotyku i słuchu niż wzroku, pomimo że cała analiza umieszczona jest ewidentnie w obrębie kontekstu wizualnego [por. *Wyzn.* IX, 10]. Ponadto, gdy w opisie z Mediolanu Biskup Hippony mimochodem tylko zauważa, iż to *caritas* ma dostęp do prawdziwej wizji, to opis doświadczenia z Ostii jest napisany językiem dużo bardziej emocjonalnym: „Ku Temu Jedynemu się wznoszę uczuciem coraz gorętszym”⁷; „dotknęliśmy jej (Mądrości) na krótkie mgnienie całym porywem serca (...) Jego samego, którego we wszystkich tamtych rzeczach kochamy, usłyszelibyśmy już poza nimi”⁸. Należy jednak koniecznie zauważyć, że opisane w analizowanym tekście krótkotrwałe dotknięcie Boskiej Mądrości stanowi zarazem *ictus cordis* i *rapida cogitatio*. W mistycznej świadomości Augustyna miłość i poznanie są z sobą nierozzerwalnie splecione.

To doświadczenie wizji, jak wiemy z księgi X, dla Augustyna było czymś ciągle obecnym. Poszukiwanie Boga „na rozległych polach i w przestronnych pałacach pamięci”⁹ prowadzi poza samą pamięć, aż do „pragnienia, aby w jedyny możliwy sposób Ciebie dosięgnąć i w jedyny możliwy sposób do Ciebie przylgnąć”¹⁰. Potwierdza w sposób bardziej bezpośredni fragment znajdujący się pod koniec księgi X, w którym Biskup Hippony jeszcze raz streszcza potrójny Plotyński wzorzec wstępowania i mówiąc w pierwszej osobie, stwierdza dalej: „I czasem pozwalasz mi zaznać bardzo niezwykłego stanu duszy, jakiejś przedziwnej słodczy, która gdyby we mnie osiągnęła pełnię, nie wiem, czym by była – bo tym tu życiem już by nie była. Lecz brzemień trosk znowu mnie stamtąd ściąga, znowu

⁷ Tamże IX, 10, s. 249. „Errigentes nos ardentiore affectu in idipsum”.

⁸ Tamże, s. 250. „Attigimus eum modice toto ictu cordis (...) sed ipsum quem in his amamus, ipsum sine his audiamus”.

⁹ Tamże X, 8, s. 269. „In campos et lata praetoria memoriae”.

¹⁰ Tamże X, 17, s. 282. „Volens et attingere unde attingi potes, et inhaerere tibi unde inhaerere tibi potest”.

mnie wchłaniają zwykłe sprawy i mocno mnie trzymają. Łzy mi z oczu płyną, ale one mnie nie puszczają”¹¹.

2. INNE DZIEŁA

Dla studiów nad mistyką Augustyna istotne są co najmniej dwa z pięciu jego głównych dzieł. Największe znaczenie mają *Objaśnienia Psalmów* [*Enarrationes in Psalmos*]¹², które częściowo wygłosił jako homilie, a częściowo podyktował. Dla interesującej nas problematyki duże znaczenie ma także dzieło zatytułowane *O Trójcy* [*De Trinitate*]¹³, podstawowa praca w dziedzinie teologii spekulatywnej, ale także – zwłaszcza w księgach od VIII do XV – dotycząca jego myśli mistycznej. Spróbujmy więc, poddać krótkiej analizie temat *visio Dei* w wymienionych dziełach.

a) *Objaśnienia Psalmów*

Medytacja Augustyna nad 4 i 5 wersem starołacińskiej wersji Psalmu 27 koncentruje się na znaczeniu tekstu: „Ażeby z podziwem wpatrywał się w piękności Pańskie” („ut contempler delectationem Domini”). Jakkolwiek używa on tego fragmentu przede wszystkim dla podkreślenia, że prawdziwa i pełna kontemplacja jest możliwa dopiero w niebie, kiedy będziemy wolni od ziemskich więzów. Ta wczesna homilia zawiera wiele z tych podstawowych Augustyńskich idei dotyczących relacji pomiędzy wizją możliwą do osiągnięcia w tym życiu a tą w życiu przyszłym, które będą cechowały jego późniejszą myśl. Pierwszy z nich jest bliski związek między *domus Domini*, czyli niebiańskim domem, w którym będzie „wpatrywanie się z podziwem w niezmiennie dobro, wieczne i zawsze w ten sam sposób pozostające”¹⁴, a *templum Domini*, to jest Ciałem Jego Kościoła, którego Chrystus utworzył z wiernych i w którym jest obecny jako wewnętrzne sanktuarium. Ponieważ „Pozostanę (...) Jego świątynią, abym był przez Niego strzeżony”¹⁵, to chociaż nawet nie doświadczam jeszcze czystej kontemplacji lub radości w Absolutnym Dobru, które jest Bogiem, mam w Nim na tym świecie udział

¹¹ Tamże X, 40, s. 314. „Et aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum introrsum ad nescio quam dulcedinem, quae si perficiatur in me, nescio quid erit quod vita ista non erit. Sed recido in haec aerumnosis poderibus, et resorbeor solitis, et teneor, et multum fleo, sed multum teneor”.

¹² *Enarrationes in Psalmos* zostały wydane w PL 36-37; *Objaśnienia Psalmów*, t. I-VI, tłum. J. Sulowski, red. E. Stanula, Warszawa 1986 [dalej: *Obj. Ps.*].

¹³ *De Trinitate* można znaleźć w PL 42, 819-1098; *O Trójcy*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996.

¹⁴ *Objaśnienie Psalmów* 27,2.8, PSP 37, s. 204. „Contemplatio incommutabilis boni, aeterni, semper eodem modo manentis”.

¹⁵ Tamże 2, 9, s. 204. „Ero templum eius, et protegar ab eo”.

przez moją więź z Chrystusem – Głową [Obj. Ps 26,2.11]. Sugerując, że odpowiedź na pytanie, czy istnieje w tym życiu jakaś świadomość obecności Boga, jest mniej istotna od realnej, choć nieświadomej unii z Bogiem, którą każdy chrześcijanin posiada przez uczestniczenie w Kościele, ów pierwszy tekst *Objaśnień Psalmów* pozostawia to pytanie otwarte.

Objaśnienie Psalmu 42 posiada wiele wątków. Jednym z nich jest kontrast pomiędzy *tabernaculum*, czyli *ecclesia peregrina*, która stanowi dla nas w tym życiu jedyną drogę do Boga, a doskonałą radością z obcowania z Bogiem w niebie, *domus Dei mei* [Obj. Ps 41,9]. Mocniej nawet niż wcześniej Augustyn utrzymuje, że wszelki postęp na drodze do Boga jest możliwy tylko w Kościele. Z nich wszystkich najbardziej widoczny jest nacisk na osobiste pragnienie, głód Boga: „Jak łania pragnie wody ze strumieni, tak dusza pragnie moja Ciebie, Boże” (Ps 42,2). Dokonana przez Biskupa alegoryzacja obrazu łani czy też jelenia pozwala mu na sformułowanie dwóch ważnych punktów dotyczących przygotowania do wewnętrznego oświecenia, a mianowicie tego, że wymaga ono pozbycia się naszych wad i grzechów oraz że potrzebne jest do niego wzajemne wsparcie, które można znaleźć w społeczności chrześcijańskiej [Obj. Ps 42,3-4]. Aby być w stanie „dotknąć” Boga, nie mogę pozostać w sobie, lecz muszę przekroczyć siebie w ekstazie, jak mówi Ps 42,5: „Rozmyślałem nad tym i ponad siebie wylałem swą duszę”. Ekstaza ta jest opisana jako przejście ze znajdującego się na ziemi *tabernaculum* Kościoła do niebiańskiego *domus Dei*. Wstąpienie jest możliwe tylko za pośrednictwem Kościoła. Taka jest jednak dola duszy: dopóki pozostaje ona na ziemi, to żyje w nadziei na wielką nagrodę, której krótkotrwałego przedsmaku, przynajmniej czasami, Bóg jej udziela.

W *Objaśnieniu Psalmu 100* Augustyn nawiązuje do wspomnianego moralnego oczyszczenia i kładzie nacisk na jego wewnętrzne znaczenie, czyli odnowienie dzięki postępowi w *caritas*, a zwłaszcza w miłości do wszystkich ludzi: „Ile bardziej upodobnisz się, tyle postąpisz w miłości i o tyle zaczniesz odczuwać Boga”¹⁶. Cóż oznacza owo „odczuwanie Boga”? Nie chodzi o to, że Bóg przychodzi do nas tak, jakby wcześniej był nieobecny, ani nawet że to my „idziemy” do Niego. Bóg jest zawsze obecny w nas i we wszystkich rzeczach; to raczej my, będąc ślepcami, nie mamy oczu, aby Go widzieć: „Nie jest dalekie od ciebie to, co chcesz ujrzeć”¹⁷. Aby Go uchwycić, musimy się upodobnić do Niego w dobroci i w „myśli pełnej miłości” (*diligens cogitatione*). Tylko taki kontakt z Bogiem wytwarza wyższą formę poznania, dzięki której czujemy, że w rzeczywistości nie możemy nic o Nim powiedzieć: „A skoro upodobniony zaczniesz się zbliżać i od-

¹⁶ *Objaśnienie Psalmów 100*, 5, PSP 40, s. 322. „Quantum accedis ad similitudinem, tantum proficis in caritate, et tanto incipis sentire Deum”.

¹⁷ Tamże, s. 323. „Non est a te longe quod vis videre”.

czuć Boga, ponieważ i miłość to Bóg, odczujesz coś, o czym mówiłeś i czego nie wypowiedziałeś. Albowiem zanim odczułeś, sądziłeś, że mówisz o Bogu: zacząłeś odczuwać i doznałeś, że niepodobna wypowiedzieć tego, co czujesz”¹⁸. Augustyn zaznacza w tym fragmencie, iż po etapie oczyszczenia należy wejść na drogę poznawania i upodabniania się do Boga. Ale trzeba mieć świadomość ograniczonego ludzkiego poznania, gdy nie towarzyszy mu łaska, pochodząca od Boga.

b) *O Trójcy*

To wielkie dzieło przedstawia wiarę Kościoła w Trójcę Świętą, a szczególnie księgi VIII-XV mówią nam o doświadczeniu obecności Boga w człowieku stworzonym na Jego obraz i podobieństwo. Dążenie Biskupa Hippony do zrozumienia największej tajemnicy wiary chrześcijańskiej stanowi duchową terapię ukierunkowaną na pomoc w odnowieniu w nas Bożego obrazu, tak abyśmy mogli w pełniejszy sposób uczestniczyć w tym życiu w doświadczeniu Boskiej obecności. Jak mówi Augustyn we wspaniałej modlitwie wieńczącej dzieło: „Ty sam daj mi siły na poszukiwanie. Tyś bowiem pozwolił, abym Cię znalazł. Tyś mi dał nadzieję, że odnajdę Cię coraz więcej (...). Niech o Tobie *pamiętam*, niech Ciebie *zrozumiem*, niech Ciebie *pokochoam*. Wzmocnij we mnie te trzy dziedziny, aż mnie do cna otworzysz”¹⁹. Pamięć o Bogu, poznanie Go i miłość względem Niego są kluczowymi terminami związanymi z *visio Dei* u Augustyna.

Podobnie jak w analizowanych poprzednio fragmentach *Objaśnień Psalmów*, Biskup Hippony w księdze VIII zaznacza, że Boga możemy kochać tylko poprzez miłość bliźniego, a zatem miłość sama daje nam dostęp do oglądania Boga, zarówno w tym życiu, jak i w przyszłym. Streszcza w niej znane nam już trzy etapy Plotyńskiego modelu wstępowania do Boga. Kiedy słyszymy biblijne słowa *Deus Veritas est* (Mdr 9,15), doświadczamy widzianego raczej sercem niż oczami błysku wizji, który – podobnie jak kontemplacyjne doświadczenie opisane w *Wyznaniach* – jest krótkotrwały²⁰. Oto rada naszego Mistrza: „Jeśli więc zdołasz oderwać się od tych dóbr, a dostrzec Dobro samo w sobie, to dostrzeżesz Boga. A jeśli przyłgniesz do Niego miłością, to znajdziesz szczęście”²¹. Problem bowiem

¹⁸ Tamże, s. 323. „Et cum accedere coeperis similis, et persentiscere Deum, quantum in te caritas crescit, quia et caritas Deus est, senties quiddam quod dicebas, et non dicebas. Ante enim quam sentires, dicere te putabas Deum: incipis sentire, et ibi sentis dici non posse quod sentis”.

¹⁹ *O Trójcy* XV, XXVIII, 51, s. 526. „Tu da quaerendi vires, qui invenire te fecisti, et magis magisque inveniendi te spem dedisti. (...) Menimerem tui, intelligam te, diligam te. Auge in me ista, donec me reformes ad integrum”.

²⁰ Por. tamże VIII, II, 3, s. 266. „Ecce in ipso primo ictu quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur, Veritas, mane si potes”.

²¹ Tamże VIII, III, 5, s. 267. „Si ergo potueris illis detractis per se ipsum perspicere bonum, perspexeris Deum. Et si amore inaeseris, continuo beatificaberis”.

polega na tym, że aby „cieszyć się w pełni obecnością tego Dobra, które nas darzy istnieniem, bez którego istnieć nie możemy, winniśmy stać bardzo blisko Niego i zespolić się z Nim miłością”²². Idąc dalej za myślą Biskupa, aby ujrzeć Boga, musimy Go pragnąć, a żeby Go pragnąć, musimy Go w jakiś sposób znać. Augustyn nie poszukuje koncepcji teologicznej ani samego wyjaśnienia, lecz żywego Boga, który jest Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Dana chrześcijanom wiara, jakkolwiek nie stanowi pełnego poznania otrzymanego w wizji, dostarcza motywacji do wstępowania w celu ujżenia Boga.

Rozszerzając to, co widzieliśmy już wcześniej, wiemy, iż Kochamy Boga w wierze tylko dzięki miłości, którą okazujemy naszym bliźnim, ta zaś jest zarazem miłością cnót wielkich chrześcijan, takich jak apostoł Paweł, i miłością okazywaną każdemu człowiekowi [*O Trójcy* VIII, VII, 10]. Augustyn przy końcu tego dzieła stwierdza, iż miłość bliźniego jest miłością Boga: „jeśli ktoś bliźniego miłuje, to z konieczności miłuje samą Miłość. Bo *Bóg jest miłością, a kto trwa w miłości, w Bogu trwa* (1J 4,16)”²³.

PODSUMOWANIE

Na podstawie powyższych rozważań nad Augustyńskimi opisami wizji Boga, można zauważyć, iż głównym ich celem było doprowadzenie wierzącego do doświadczenia Bożej obecności, które rozpoczyna się na ziemi, w obrębie wspólnotowego życia Kościoła, lecz swoją pełnię osiąga dopiero w chwale nieba. Augustyn chce zaprosić swoich wiernych do głębszego, bardziej intensywnego, a nawet bezpośredniego doświadczenia Boga w tym życiu, które to doświadczenie opisuje głównie terminami biblijnymi.

Podobnie jak Ambroży, również i Biskup Hippony wiele zaczerpnął od Plotyna, jednak błędem byłoby uważać, że w jakimkolwiek momencie swojego życia reprezentował czysty neoplatonizm. Choć w całej swojej pisarskiej działalności używał ciągle podstawowego modelu Plotyńskiej *anabasis*, to stosował go w formie przetworzonej na potrzeby kontekstu chrześcijańskiego – biblijnego, chryzologicznego i eklezjologicznego. „Widzieć Boga w sposób niewidzialny” oznacza zatem dla Biskupa z Hippony, przede wszystkim, oczyszczenie własnej duszy od wszelkich złych myśli i słabości. Tak przygotowana dusza otwiera się na przyjęcie łaski Bożej, która zawsze przychodzi do niej w obrębie społeczności eklezjalnej i pozwala „dotknąć” umysłem tajemnicy Boga. Wreszcie, doświadczenie

²² Tamże VIII, IV, 6, s. 268. „Sed dilectione standum est ad illum et inherendum illi, ut presente perfruamur a quo sumus”.

²³ Tamże VIII, VII, 10, s. 280. „Sed et hoc ideo, quia et qui proximum diligit, concequens est ut et ipsam praecipue dilectionem diligit. Deus, autem dilectio est, et qui manet in dilectione, in Deo manet”.

visio Dei doprowadza chrześcijanina do jeszcze większego pragnienia miłowania Boga i bliźniego.

Religijny geniusz Augustyna kazał mu poruszać wiele fundamentalnych religijnych kwestii, mistyka stanowi tylko jedną z nich. Był teologiem dogmatycznym i spekulatywnym, wykształconym teoretykiem, kościelnym przywódcą, twórcą reguły monastycznej, kaznodzieją i polemistą – zarazem jednak był autorem, który poświęcał dużo uwagi mistycznemu elementowi w chrześcijaństwie, do którego odwoływali się prawie wszyscy późniejsi mistycy zachodni. W tym sensie uprawnione jest nazywanie go nie tylko mistykiem, ale także „Księciem mistyków”²⁴ albo „Ojcem mistyki chrześcijańskiej”²⁵.

GOD IS SEEN AND UNSEEN – AUGUSTINE ON “*VISIO DEI*”

Summary

Augustine’s visions are one of the most influential accounts of mystical experience in the Western tradition, and a subject of persistent interest to Christians, philosophers and historians. This article explores Augustine’s account of his experience as set down in the Confessions, and explores his mysticism and *visio Dei*. Even so, if, broadly described, the characteristics of mysticism generally defined as being the possession of a most penetrating intellectual vision into things divine, and a love of God that was a consuming passion, then Augustine merits consideration.

Keywords: *visio Dei*, vision, mystical experience, mysticism, contemplation

Nota o Autorze: ks. dr Arkadiusz Jasiewicz – kapłan diecezji przemyskiej, doktor nauk humanistycznych w zakresie historii na UKSW w Warszawie. Przebywa na stażu naukowym we Paryżu. Publikuje swoje artykuły i recenzje z dziedziny literatury wczesnochrześcijańskiej i bizantyńskiej.

Słowa kluczowe: *visio Dei*, wizja, mistyczne doświadczenie, mistycyzm, kontemplacja

²⁴ C. Bulter, *Western Mysticism: The Teaching of SS. Augustine, Gregory; and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, New York 1923, s. 24.

²⁵ J. Burnaby, *Amor Dei a study of the religion of St. Augustine*, London 1938, s. 23.

Ks. JANUSZ NOWIŃSKI SDB
Instytut Historii Sztuki, UKSW – Warszawa

AGNUSKÓW ZAPOMNIANA MOC, SŁAWA I PIĘKNO
– RZECZ O PAPIESKIM *AGNUS DEI*

*Strzeże od śmierci nagłej i diabelskie zakusy niweczy
Jeśli go ktoś ze czcią zachowa wróg nad nim tryumfu nie zazna
Najmniejsza jego drobina ma moc całości rzeczy*

Te brzmiące niczym zagadka wersy, zapisane w starym modlitewniku, sławią duchową moc i skuteczność *Agnuska*¹ – poświęconego przez papieża niewielkiego medalionu z wosku z wyciśniętym na awersie wizerunkiem Paschalnego Baranka. Trudno dziś, gdy historia *Agnusków* to już czas przeszły dokonany, wyczerpująco opisać bogactwo znaczeń i form, jakimi zapisały się przez wieki swego istnienia w religijności, obrzędowości, sztuce i innych obszarach kultury chrześcijańskiej Europy. Wielce ceniony przez wszystkie stany, *Agnusek* traktowany był – dzięki papieskiemu błogosławieństwu – jako znak i pośrednik Bożej łaski, *panaceum* na wszelkiego rodzaju choroby duszy i ciała, broń przeciw zakusom złych duchów i złych ludzi, gwarancja szczęśliwej podróży, ochrona przed niszczącą gwałtownością żywiołów natury oraz jako środek niosący ulgę w połogu, a także w godzinie konania. Otrzymywany z rąk Wikariusza Chrystusa na ziemi, stanowił osobliwy symbol i znak papieskiej łaskawości oraz łączności ze Stolicą Piotrową. Blisko 1000-letnią obecność *Agnusków* w życiu religijnym Europy zamyka reforma Kościoła katolickiego zapoczątkowana na Soborze Watykańskim II oraz towarzyszące jej głębokie przemiany w duchowości i religijności wiernych drugiej połowy XX wieku. Ostatni raz poświęcił i rozdał *Agnuski* pa-

* Artykuł jest opracowaną na nowo i uzupełnioną wersją tekstu, który opublikowałem w: *Trwać oznacza ocalić dobro i piękno. Pamięci księdza Janusza St. Pasierba w 15 rocznicę śmierci*, Pelplin 2008, s. 336-352.

¹ *Agnusek* lub też *Agnus* to staropolskie odpowiedniki łacińskiej nazwy woskowych medalionów *Agnus Dei*. Por. *Agnus(ek)*, w: *Encyklopedia Staropolska*, oprac. Aleksander Brückner, t. 1, Warszawa 1937, szp. 8.

pież Paweł VI w 1. roku swego pontyfikatu w 1964 r., pod koniec obrad Soboru Watykańskiego II.

1. *IN SIMILITUDINEM AGNORUM* – DZIEJE WOSKOWYCH *AGNUS DEI*

Początek woskowych medalionów *Agnus Dei* należy związać z kulturowym w rzymskich bazylikach starożytnym zwyczajem rozdawania wiernym cząstek pokruszonego paschału, pozostałego z ubiegłorocznej liturgii wielkanocnej². Aby obdarować wszystkich chętnych posiadania tej szczególnej pamiątki przeżywania wielkanocnej liturgii w Wiecznym Mieście, we wczesnym średniowieczu pojawiła się praktyka święcenia wraz z paschałem większej ilości wosku, z którego formowano następnie niewielkie krążki, odciskając na nich pieczęć z wizerunkiem Paschalnego Baranka. Praktyka ta przekształciła się wkrótce w zwyczaj święcenia w Rzymie w Wielką Sobotę wosku pomieszanego z olejami świętymi i wykonywania z niego *agnos* [baranków], które rozdawano wiernym podczas oktawy wielkanocnej po komunii świętej. Praktykę tą, sięgającą bez wątpienia co najmniej VIII wieku, opisuje ok. 820 r. Amalariusz z Metz, nadmieniając przy okazji, iż wierni używali owych *agnos* do sporządzania kadzidła dla okadzania swych domostw w każdej potrzebie³. Tekst Amalariusza jest dziś najstarszym udokumentowanym świadectwem istnienia w Rzymie zwyczaju sporządzania woskowych wyobrażeń Paschalnego Baranka oraz relacją o towarzyszącej im obrzędowości. Zgodnie z dodatkiem do *Ordo Romanus I* z przełomu IX i X wieku, obrzęd święcenia wosku pomieszanego z olejem miał miejsce w Wielką Sobotę w bazylice Św. Jana na Lateranie. Dokonywał tego archidiacon, on również formował ów wosk *in similitudinem agnorum* [na podobieństwo baranków], zachowując je w miejscu czystym aż do oktawy wielkanocnej, kiedy to rozdawał je wiernym w bazylice po mszy i komunii świętej⁴. Właśnie z bazyliki laterańskiej

² Zwyczaj ten sięga najprawdopodobniej V wieku i pontyfikatu papieża Zozyma (417-418). Por. R. Lesage, *Agnus Dei*, w: *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, red.G. Jacquement, t. 1, Paris 1948, szp. 225.

³ *Romanus libellus narrat eodem die benedici ceram oleo mixtam, indeque fieri agnos, eosque reservari usque in octavas Paschae. In octavis vero post communionem dari populo ex his incensum ad adolendum, et ad suffumigandum domibus suis: et narrat similiter nos facere debere de cereo consecrato.* Amalarius, *De ecclesiasticis officiis*. Lib I c.17, PL CV, szp.1033. Zob. również A. Franz, *Kirchliche Benediktionen im Mitteralter*, Freiburg im Breisgau 1905, t.1, s. 554-555. Analizując świadectwo Amalariusza, Franz uważa za prawdopodobną legendę, wg której papież Leon III podarował Karolowi Wielkiemu *Agnuska*, którego ten miał wielce sobie cenić, włączając do kolekcji relikwii zgromadzonych w pałacowej kaplicy w Akwizgranie.

⁴ *Nam i catholica ecclesia infra civitatem Romana mane primo, sabbato sancto, in Lateranis venit archidiaconus in ecclesia et fundit ceram in vas mundum maiorem et misciat ibidem oleo et benedicit ceram et ex ea fundit in similitudinem agnorum et servat eos in loco mundo. In octavas vero Paschae dantur ipsi agni ab archidiacono in ecclesia post missas et communionem populo (...).* *Ordo Romanus I*, PL LXXVIII, szp. 960.

pochodzi najstarszy, bo sięgający czasów Amaraliusza, przykład woskowego *Agnus Dei*, znaleziony w 1905 r. w skarbcu relikwii ołtarza kaplicy *Sancta Sanctorum* tej bazyliki⁵. Na płycie wosku o wymiarach 62x64 mm, z obu jej stron, odcisnięte jest reliefowe przedstawienie leżącego baranka z podniesioną głową oraz litery K E, będące inicjałami wezwania *Kyrie eleison* (il. 1). Zdaniem odkrywcy znaleziska, o. Hartmana Grisara, *Agnus Dei* pochodzi z IX w., z czasów panowania papieża Leona III (795-816), który też miał zdeponować go w skarbcu relikwii kaplicy⁶.

Od około połowy XII wieku zaczęto dodawać do wosku, który uprzednio składano na ołtarzu-konfesji św. Piotra na Watykanie, również olej Krzyżma. *Agnos* formowali z wosku akolici, rozdawał je natomiast już sam papież w sobotę po Wielkanocy (*sabbato in albis*)⁷. Dodanie oleju Krzyżma⁸ oraz fakt uprzedniej depozycji wosku, z którego miały być wykonane *Agnus Dei*, na ołtarzu-konfesji św. Piotra czynił z nich – zgodnie ze starożytną tradycją – *brandeum*⁹. Te innowacje w procesie powstawania i składzie materii *Agnusków* są świadectwem rosnącego ich znaczenia, a równocześnie same stały się powodem coraz większego szacunku i czci, jakimi darzono woskowe medaliony pochodzące z Rzymu. Nie bez znaczenia dla tego procesu stał się fakt rozdawania *Agnusków* przez samego papieża. Świecenie wosku na *Agnuski*, oraz obdarowywanie nimi w okresie wielkanocnym, do XIV wieku miało miejsce każdego roku. Od pontyfikatu Klemensa VI (1342-1352) datuje się zwyczaj, honorowany również przez jego następców aż do XX wieku, że papież uroczyście obdarowywał *Agnuskami* co 7 lat¹⁰, począwszy od pierwszej Wielkanocy swego pontyfikatu¹¹. To ograniczenie praktyki dodatkowo wpłynęło na postrzeganie *Agnus Dei* w kategoriach wyjątkowego daru, a posiadanie go jako szczególne wyróżnienie.

Wiek XV przyniósł istotną zmianę w sposobie sporządzania oraz rycie poświęcenia woskowych medalionów z Paschalnym Barankiem. Zaprzestano mie-

⁵ W maju 1905 r., za zgodą papieża Piusa X, profesor uniwersytetu w Innsbrucku, o. Hartman Grisar SJ, otworzył skarbiec relikwii zdeponowanych w cyprysowej skrzyni/arce pod ołtarzem kaplicy *Sancta Sanctorum*, w której – oprócz licznych relikwiarzy i tkanin – znalazł trzy fragmenty woskowych baranków, dwa zachowane szcążkowo i jeden w całości, por. H. Grisar, *Die Römisch Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz*, Freiburg im Breisgau 1908, s. 133-134, il. 74.

⁶ Por. tamże.

⁷ Por. *Ordo Romanus XI*, PL LXXVIII, szp. 1041.

⁸ Warto dodać w tym momencie, że olej Krzyżma od XII w. występuje jako materia namaszczenia w liturgicznym obrzędzie konsekracji, por. *Ordo Romanus X*, PL CXXVIII, szp. 1009.

⁹ *Brandeam* to rodzaj relikwii drugorzędnych, czczonych z przekonania, że niezwykła moc ciała męczennika obejmuje także przedmioty, które były z nim w bezpośrednim lub pośrednim kontakcie (*reliquiae per contactum*). Por. H. Leclercq, *Dictionnaire d'archeologie chretienne et de liturgie*, t. II, szp. 1132-1137.

¹⁰ Liczba 7 jest w swoim symbolicznym wymiarze w szczególności związana z wizją Apokaliptycznego Baranka opisaną w Księdze Apokalipsy 5, 1-7.

¹¹ Por. A. Franz, dz.cyt., s. 557.

szania wosku z olejem i Krzyżmem. *Agnuski* wykonywano teraz z czystego wosku, zaś gotowe medaliony były poświęcane przez zanurzenie w wodzie święconej, do której dodawano poświęcony balsam oraz Krzyżmo¹². Ryt ten bywał też określany jako „chrzest *Agnus Dei*”¹³ i utrwalił się, pozostając obowiązującą formą ich poświęcenia po wiek XX. Istotna zmiana w obrzędzie poświęcenia *Agnusków* nastąpiła z rozporządzenia papieża Marcina V (1417-1431), który zarezerwował prawo święcenia *Agnusków* wyłącznie papieżowi, potwierdzając zarazem zwyczaj ich edycji co 7 lat¹⁴. Dodatkową datą święcenia *Agnus Dei* był każdorazowy Rok Święty, który od pontyfikatu Pawła II (1464-1471) obchodzony jest co 25 lat. Marcin V zrezygnował również ze zwyczaju święcenia *Agnusków* w Wielką Sobotę, przekładając tą ceremonię na dni wielkanocnej oktawy, zwykle był to czwartek po Wielkanocy. Po poświęceniu i osuszeniu każdy z medalionów spowijany był w bawełnianą watę i przewiązywany fioletową tasiemką i w takiej postaci wręczany przez papieża w Białą Niedzielę (*Dominica in Albis*)¹⁵.

Wielka popularność, a nawet swoisty kult *Agnusków*, stały się przyczyną rosnącego wciąż zapotrzebowania na nie wśród wiernych Rzymskiego Kościoła. O popularności woskowych *Agnus Dei* najlepiej świadczy coraz to większa ilość wosku przygotowywanego do ich sporządzenia. Jeśli w XV wieku używano na ten cel 24 funty wosku (czyli ok. 12 kilogramów, przy przeliczeniu że 1 funt to 367,2 grama), to w XVI wieku notuje się już 400 funtów¹⁶. Papież Juliusz II poświęcił *Agnuski* o łącznej wadze 1200 funtów! Nie dziwi zatem fakt, że w całej Europie zaczęły się pojawiać woskowe medaliony sporządzane i poświęcane przez duchownych, naśladujące swą formą papieskie oryginały. Skala zjawiska musiała być znaczna, skoro Sykstus IV w 1471 r. wydał surowy zakaz tego rodzaju praktyk, przypominając, że wyłącznie papież ma prawo święcenia *Agnus Dei*. Bardzo szybko *Agnuski* innej proveniencji przestano cenić, chociaż naśladownictwa papieskich medalionów pojawiać się będą w różnej formie do końca XVIII wieku.

Niepowtarzalna moc papieskiej benedykcji oraz wielkie zapotrzebowanie na uświęcone nią *Agnuski* zrodziły w XV wieku praktykę przynoszenia do subdiakona bazyliki Św. Piotra wosku przez osoby pragnące otrzymać medalion z *Agnus Dei*¹⁷. Wkrótce, zamiast wosku, zaczęto przynosić już uformowane medaliony

¹² Por. tamże, s. 556.

¹³ Od XV wieku *terminus technicus* określający ceremonię poświęcenia *Agnus Dei* to *baptizare*.

¹⁴ Ceremoniariusz papieski Agostino Patrizi Piccolomini, w opracowanym przez siebie *Caeremoniale romanum* [Roma 1482], zdefiniował ów zwyczaj jako obowiązującą zasadę: *Agnus dei soliti sunt benedici a summo pontifice primo anno pontificatus et deinde septimo quoque, dum vivit*.

¹⁵ Por. B. Rothemund, *Barocke Klosterarbeiten*, Autenried 1982, s. 24.

¹⁶ Waga pojedynczego *Agnuska* wahała się, w zależności od jego wielkości, od 2-3 do 15-20 gram.

¹⁷ Poświadcza to wspomniany wyżej dekret Marcina V, w którym zaleca, aby ci, którzy pragną otrzymać *Agnus Dei*, złożyli w odpowiednim czasie u subdiakona papieskiego wosk biały i czysty: *Quare omnes volentes habere Agnos dei deferant bona hora ceram albam, puram et mundam ad domum domini nostri subdiaconi*. Cyt za: A. Franz, dz. cyt., s. 558, przypis 10.

z wizerunkiem baranka zebrane w siatkach, w których były zanurzane w wodzie święconej podczas papieskiej ceremonii poświęcenia. Stąd, obok *Agnusków* wykonanych oficjalnie na Watykanie, powstawała niemal taka sama liczba medalionów wykonanych na zamówienie kardynałów, prałatów, szlachty oraz aptekarzy (ci ostatni sprzedawali je z niemałym zyskiem¹⁸). Znamienna dla charakterystyki rozwoju tej praktyki stała się sytuacja zaistniała podczas drugiej ceremonii święcenia *Agnusków* za pontyfikatu Julisza II w 1510 r. Gdy papież zakończył święcenie papieskich *Agnus Dei*, tłum napierający z siatkami wypełnionymi woskowymi medalionami tak go rozsierdził, że odmówił święcenia *Agnusków* przyniesionych z zewnątrz, czyniąc wyjątek jedynie dla tych, które należały do kardynałów i wybitnych osobistości. Na usilne prośby zlecił ciąg dalszy ceremonii jednemu z duchownych, sam zaś opuścił kaplicę „chrztu *Agnusków*”, który to chrzest zakończył się dopiero dnia następnego!¹⁹ Nietrudno się domyśleć mnogich nadużyć, do jakich dochodziło w takich okolicznościach święcenia i dystrybucji woskowych *agnos*. Papieże ganili zwłaszcza świętokradczą praktykę handlu medalionami *Agnus Dei*²⁰. Ostatecznie, aby położyć kres gorszącym praktykom i nadużyciom w tej materii, Klemens VIII (1592-1605) powierzył przygotowywanie woskowych medalionów z Paschalnym Barankiem cystersom z rzymskiego opactwa Santa Croce, który to przywilej potwierdził Paweł V bullą z 24 marca 1608 r.²¹

2. PAPIESKI DAR – SPOSÓB DYSTRYBUCJI *AGNUS DEI*

„Oddano nam, acz nierychło, to Agnus Dei, któreś nam Wasza Miłość przez pocztę posłać raczył, któreśmy tak wdzięcznie przyjęli, jako się godzi przyjąć i sam przez się upominek taki, który nam na pamięć przywodzi onego baranka niewinnego, który na sobie odniósł grzechy wszystkie świata; i upominek zasię od takiego papieża poświęcony i od takiego kardynała darowany. A tak zań W. M. dziękujemy”²². Tymi słowami królowa Anna Jagiellonka dziękowała w liście, datowanym z Łomży 16 listopada 1572 r., kardynałowi Hozjuszowi za ofiarowanie jej *Agnuska*²³. Jest to najstarsze znane mi świadectwo obecności *Agnus Dei*

¹⁸ Podczas święcenia *Agnusków* przez Leona X w 1519 r. 4 aptekarzy, uzyskawszy zgodę papieskiej kancelarii, przyniosło w siatkach po 50 funtów woskowych medalionów!

¹⁹ Szerzej na ten temat A. Franz, dz. cyt., s. 559-560.

²⁰ Już Paweł II w 1470 r. zakazał prywatnego wytwarzania *Agnusków* i handlu nimi.

²¹ Por. J. Roux, *Agnus Dei*, w: *Dizionario pratico di liturgia Romana* (...), Roma 1956, s. 15; A. Franz, dz. cyt., s. 560.

²² Cyt. za: A. Przeździecki, *Jagiellonki polskie w XVI wieku*, t. 4, Kraków 1868, s. 270.

²³ Był to najprawdopodobniej *Agnusek* Piusa V (1566-1572), pochodzący z pierwszej i jedynej edycji *Agnus Dei* za jego pontyfikatu na Wielkanoc roku 1567. Egzemplarz *Agnuska* z tej edycji zachował się w zbiorach Musée National du Moyen Âge (Musée de Cluny) w Paryżu, jest wtórnie polichromowany i oprawiony w złotą oprawę pozwalającą nosić go zawieszonym na podobieństwo medalionu.

w Rzeczypospolitej²⁴. Ceniąc wartość samego daru i godność darujących go osób, wdzięczna królowa swym listem zaświadczyła również pośrednio o sposobie dystrybucji poświęconych na Watykanie woskowych medalionów.

Od XVI wieku, zgodnie z opracowanym przez Agostino Patriziego *Caeremoniale romanum*, papież rozdzielał *Agnus Dei* w sobotę przed Białą Niedzielą w Kaplicy Sykstyńskiej podczas mszy celebrowanej przez jednego z kardynałów, w której uczestniczył, zasiadając na tronie. Po komunii świętej subdiakon wnosił w procesji srebrną tacę z *Agnuskami*, śpiewając przed papieżem: *Pater sancte, isti sunt Agni novelli, qui annunciarunt vobis Alleluja, modo veniunt ad fontes, repleti sunt claritate, alleluja*. Siedząc na tronie, papież rozpoczynał obdarowywanie medalionami *Agnus Dei* – zgodnie z porządkiem precedencji – zebranych na ceremonii gości. Kardynałowie otrzymywali papieski dar do trzymanyh w dłoniach kardynalskich biretów, biskupi do mitr, prałaci, opaci i pozostali z obecnych na dłoń okrytą starożytnym zwyczajem białą chustą. Ilość i wielkość darowanych *Agnusków* zawsze zależała od samego papieża i wahała się od kilku do kilkudziesięciu sztuk; nie bez znaczenia była tu także od godności osoby – duże medaliony w pojedynczych egzemplarzach otrzymywali zwykle kardynałowie²⁵. *Agnuski* pozostałe po ceremonii rozdzielano pomiędzy proszących o nie wiernych, część z nich zachowywano do dyspozycji samego papieża²⁶. Zatem w posiadanie woskowego *Agnus Dei* – powszechnie cenionego *sakramentalium*, będącego szczególnym znakiem Bożej łaski i błogosławieństwa papieża, można było wejść tylko drogą papieskiej donacji lub otrzymać je od osoby wcześniej przez papieża obdarowanej.

3. KSZTAŁT I SPOSÓB DEKORACJI *AGNUS DEI* W OKRESIE NOWOŻYTNYM

Zanim wyrób *Agnusków* został całkowicie objęty papieską kuratelą dochodziło do różnorodnych modyfikacji i przekształceń ich formy. Medaliony polichromowano, złożono a nawet, zamiast z wosku, wykonywano ze srebra lub alabastru. Stanowczy sprzeciw wobec wszelkiego rodzaju zmian w formie i materii *Agnus Dei* wyraził Grzegorz XIII. Bullą *Omni* z 24 maja 1572, pod karą ekskomuniki (sic!), zabronił jakiegokolwiek ingerencji w kształt i materię *Agnusków*²⁷.

²⁴ Wiele leksykonów i opracowań encyklopedycznych, w tym ostatnio *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1985, k. 189, początek historii *Agnusków* w Polsce łączy z panowaniem Zygmunta III Wazy.

²⁵ Por. A. Franz, dz. cyt., s. 567, a zwłaszcza przypis 1.

²⁶ Zdarzało się, że papieski zapas *Agnus Dei* wyczerpał się zanim poświęcono nowe, wówczas z matryc zachowanych po ostatniej edycji sporządzano potrzebną ilość medalionów, które były święcone na Watykanie bez uroczystej ceremonii, często też przez duchownego specjalnie delegowanego przez papieża.

²⁷ Por. J. Szymak, *Agnusek*, w: *Encyklopedia Kościelna*, wydana przez ks. Michała Nowodworskiego, Warszawa 1873, t. 1, s. 79.

Ponowne odkrycie rzymskich katakumb w 1578 r. w znaczący sposób wpłynęło na odnowienie kultu relikwii oraz zmiany w rozumieniu historii Rzymu jako miasta-świadka początków chrześcijaństwa. Grobowce katakumb potraktowano wówczas w większości jako miejsce spoczynku męczenników, historycznych świadków chrześcijaństwa rzymskiego²⁸. Do wosku papieskich *Agnus Dei*, sporządzanych teraz w zaciszu klauzury cysterskiego opactwa, zaczęto dodawać pył z katakumb, co nie tylko znacząco ubogaciło dotychczasową materię medalionów, powodując też lekko żółtawe ich zabarwienie oraz ciemnobrązowe żyłkowania na ich powierzchni, ale przede wszystkim w istotny sposób podniosło ich znaczenie i sakralną wartość w oczach wiernych. W XVII i XVIII wieku *Agnuski* powszechnie postrzegane były i traktowane na równi z relikwiami²⁹.

Ważną konsekwencją decyzji Klemensa VIII stało się ujednoczenie formy woskowych medalionów z wizerunkiem *Agnus Dei* oraz jednoznaczne kojarzenie ich z Watykanem i darem samego papieża. Forma medalionów, które przez wieki przybierały kształt figurki woskowego baranka, okrągłej lub owalnej tarczy, kwadratowej plakiety, a nawet serca lub gwiazdy z odcisniętym wizerunkiem Paschalnego Baranka, pod koniec XVI wieku ustaliła się, pozostając niezmienną aż po kres ich istnienia. Poprzednik Klemensa VIII, Grzegorz XIV, święcąc *Agnuski* w 1591 roku zainicjował zwyczaj zdobienia również rewersu medalionów reliefowym przedstawieniem. Matryce, z których odciskano woskowe medaliony, wykonywali medalierzy pracujący dla papieskiego dworu. Dlatego też, niezależnie od ich religijnej wartości, *Agnus Dei* prezentują wysoki poziom sztuki medalierskiej i również w tych kategoriach mogą być rozpatrywane. Awers medalionu prezentował niezmiennie Paschalnego Baranka, program rewersu określał każdorazowo sam papież.

Agnusek, w ukształtowanej definitywnie formie, to owalny (rzadziej okrągły) woskowy medalion, o wysokości od 2,5 do 25 cm. W okresie nowożytnym każdorazowa edycja *Agnus Dei* przewidywała medaliony w małym i dużym formacie, przy czym otrzymanie tego ostatniego traktowane było jako szczególnie rodzaj wyróżnienia ze strony papieża. Na awersie medalionu wyciśnięty jest wizerunek apokaliptycznego Baranka Paschalnego w nimbie krzyżowym i z proporcem, spoczywającego na księdze³⁰. Na krawędzi awersu umieszczony jest napis: ECCE AGNUS DEI QUI TOLLIT PECCATA MUNDI (na mniejszych medalionach inskrypcja zapisana bywa skrótami). U dołu, pod księgą, widnieje imię, na większych medalionach również i herb, papieża święcącego *Agnusek*, data po-

²⁸ Na temat tzw. „świętych katakumbowych” zob. R. Mączyński, *Nowożytnie konfesje polskie*, Toruń 2003, s. 72-95, oraz J. Kracik, *Relikwie*, Kraków 2002, s. 228-232.

²⁹ Po 1900 roku zaprzestano praktyki dodawania do wosku *Agnus Dei* pyłu z katakumb.

³⁰ Por. Lamm, Lamm Gottes, w: *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, Herausgegeben von Engelbert Kirschbaum i in., Freiburg im Breisgau 1970, t. 3, szp. 10.

święcenia lub/i rok pontyfikatu liczony w siedmiolaciach. Przykładowo, na *Agnusku* Klemensa XIII z 1759 r.³¹ (il. 2) pod księgą znajduje się inskrypcja: CLEM. XIII / P. M. AN. I / 1759, którą należy odczytać w postaci: CLEMENS XIII / PONTIFEX MAXIMUS ANNO I / 1759. W roku 1759 przypadała pierwsza Wielkanoc za pontyfikatu Klemensa XIII (1758-1769), rok ten był zarazem pierwszą datą edycji *Agnus Dei* przez tego papieża, drugą datą ich święcenia za jego pontyfikatu był rok 1766. Na rewersie medalionów umieszczano wizerunek świętego, lub grupy świętych, szczególnie czczonych (a zwłaszcza kanonizowanych) przez święcącego *Agnuski* papieża. Na krawędzi rewersu widnieje inskrypcja identyfikująca postać świętego, u dołu medalionu pojawić się może powtórzenie daty jego poświęcenia oraz imię – a niekiedy także herb – papieża. Dobrym przykładem takiej kompozycji jest rewers *Agnuska* z tablicy relikwiarzowej z Łądu³² (il. 3), gdzie stojącym postaciom SS Piotra i Pawła z klęczącą nad nimi w obłokach Madonną towarzyszą inskrypcje: S. PETRUS / S. PAULUS oraz data 1707 umieszczona u dołu na cokole. Data ta wskazuje na drugie siedmiolecie pontyfikatu Klemensa XI (1700-1721).

Warto w tym miejscu przywołać przykład *Agnus Dei* z profilowym wizerunkiem św. Piusa V³³ (il. 4), któremu towarzyszy inskrypcja: S. PIUS V / PONT. MAX. [SANCTUS PIUS V / PONTIFEX MAXIMUS]. Piusa V kanonizował Klemens XI w roku 1712, i to on w 1714 roku, u początku trzeciego siedmiolecia pontyfikatu, polecił umieścić na rewersie święconych *Agnusków* podobiznę swego świętego poprzednika. Na rewersie *Agnus Dei* może się również pojawić przedstawienie świętego bez identyfikującej inskrypcji. Sytuacja taka ma miejsce w przypadku, gdy postać świętego występuje z jednoznacznie identyfikującym go atrybutem. Dobrym przykładem takiej kompozycji rewersu medalionu jest *Agnusek* z wizerunkiem św. Augustyna ukazanego frontalnie z księgą w prawej i płonącej sercem w lewej ręce³⁴ (il. 5).

4. DUCHOWA MOC *AGNUS DEI*, CZYLI OD CZEGO MIAŁ CHRONIĆ PAPIESKI DAR?

Wielkie poważanie dla woskowych medalionów *Agnus Dei* i powszechne pragnienie ich posiadania oraz pełne nabożnej czci ich przechowywanie, to efekt

³¹ *Agnusek* o wymiarach 5x4,5 cm, umieszczony pośród relikwii w predelli bocznego ołtarza w kościele SS. Wizytek w Warszawie.

³² Tablica relikwiarzowa, filigran zwijany ze złożonych taśm papierowych na tekstylnym tle, 53 x 37 cm, 1. tercja XVIII w., *Agnusek* o wymiarach 4,5 x 3 cm. Łąd nad Wartą, Archiwum Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego.

³³ *Agnusek* o wymiarach 5 x 4,5 cm, umieszczony pośród relikwii w predelli bocznego ołtarza św. Alojzego Gonzagi w kościele SS. Wizytek w Warszawie.

³⁴ *Agnusek* o wymiarach 5 x 4,5 cm, umieszczony pośród relikwii w predelli bocznego ołtarza św. Alojzego Gonzagi w kościele SS. Wizytek w Warszawie.

trwającej przez wieki wiary w ich nadprzyrodzoną moc i skuteczność. Jak nadmieniał we wstępie, trudno dziś wyczerpująco opisać bogactwo znaczeń i form, jakimi *Agnuski* zapisały się przez ponad 1000 lat swego istnienia w religijności, obrzędowości i różnorodnych obszarach kultury chrześcijańskiej Europy. Ważnym, jeśli nie najważniejszym, kluczem do zrozumienia trwającego przez stulecia fenomenu *Agnusków* są treści modlitw towarzyszących ich poświęceniu. Zredagowane przez Petriziego w 1482 roku *Caeremoniale romanum*³⁵ zawiera osiem następujących bezpośrednio po sobie oracji, jakie papież odmawiał, poświęcając *Agnuski*. Każda z tych modlitw, odwołując się do biblijnych wydarzeń będących świadectwem działania Boskiej Wszeczmocy i Opatrzności w dziejach świata, w formie prośby zanoszonej do Boga w intencji święconych *Agnus Dei*, wylicza *expressis verbis* różnorakie niebezpieczeństwa, nieszczęścia i przypadłości złego losu, od których mają chronić tych, którzy z wiarą i nabożnie będą je nosić, dotykać czy tylko na nie spoglądać. Oto od czego miały skutecznie chronić *Agnuski* (podaję zgodnie z kolejnością w oracjach³⁶): od gradobicia, huraganowych wiatrów, gwałtowności burz, piorunów i nawałnic, podstępnych oszustw i pokus szatana, napaści złych ludzi i wrogów, od zepsutego oraz morowego powietrza, od padaczki, od nieszczęścia na morzu, od wylewu rzek, od pożaru, od niegodziwości ludzkiej, od nieszczęścia w połogu dla matki i dziecka i bólów porodowych, od fałszywych oskarżeń, od namiętności pokus, od napastliwości złych duchów.

Po lekturze modlitw poświęcających *Agnuski* trudno oprzeć się wrażeniu, że zarówno w intencji Kościoła, jak też w oczekiwaniach wiernych, poświęcony uroczyście woskowy medalion z wizerunkiem *Agnus Dei* miał być *panaceum* na wszelkie dolegliwości ciała i duszy, a także orężem i puklerzem przeciwko różnorodnym zagrożeniom godzącym zarówno ze strony sił natury, jak i złych mocy duchowych. Chociaż Kościół zaliczył je do sakramentaliów, napominając, aby odnoszono się do nich z szacunkiem i nie traktowano w sposób zabobonny i magiczny, bardzo trudno dziś rozstrzygnąć, ile w postrzeganiu *Agnusków* w dawnych wiekach szczerzej wiary w Bożą Moc i Opatrzność działającą za ich pośrednictwem, a ile zabobonnego przeświadczenia o cuda czyniącej mocy samego medalionu.

Wystarczy przywołać tu kilka osobliwych praktyk związanych z wiarą w apotropaiczną moc woskowych *Agnus Dei*³⁷: wieszano je w oborach, aby uchronić bydło od chorób; zakopywano na polu dla uzyskania dobrych plonów; zabierano na rozprawę w sądzie, aby uniknąć krzywoprzysięstwa i niepomysłnego wyroku;

³⁵ PL LXXVIII, szp. 1399-1402.

³⁶ Korzystałem z tekstu modlitw konsekracji *Agnus Dei* z weneckiej edycji *Caeremoniale romanum* z 1582 roku, przytoczonych przez A. Franza, dz. cyt., s. 562-566.

³⁷ Szerzej na ten temat zob. *Mittel zum Heil. Religiöse Segens- und Schutzzeichen in der Sammlung Dr. Edmund Müller*, Beromünster 2005.

zanurzano w wodzie i napojach, aby się ustrzec trucizny; umieszczano w kapliczkach przydrożnych, aby oddalić od wioski zło, a zwłaszcza morowe powietrze; wieszano na strychach domostw lub zamykano z dokumentami w kulach wieżowych celem ochrony przed uderzeniami pioruna; spożywano też okruchy *Agnuska* jako lekarstwo w chorobie; wieszano na szyi lub zamykano w pierścieniu jako talizman³⁸. Praktykę umieszczania *Agnus Dei* w kulach wież dobrze ilustrują depozyty złożone w tym miejscu w kościele cysterskiego opactwa w Łądzie nad Wartą w 1720 r. Obok dokumentów fundacyjnych, oraz partykuł relikwii świętych, złożono tam również fragment *Agnuska* papieża Innocentego XI³⁹.

Powszechne przekonanie o niezwykłym charakterze poświęconych *Agnus Dei* utwierdzały ustne i pisemne relacje o cudownych zdarzeniach zaisnionych za ich przyczyną, jak chociażby wydane w Rzymie za pontyfikatu Innocentego XI (1676-1689) *Miracoli operati dall'onnipotenza divina per mezzo degli Agnus Dei*, czy też dzieło jezuickiego teologa Antonio Baldassari: *I Pontifici Agnus Dei dilucidati* [Roma 1700]⁴⁰. Baldassari przypominał w nim m.in. cudowne uratowanie Rzymu od powodzi przez Piusa V, który wrzucając *Agnuska* w wezbrane wody Tybru miał powstrzymać je od zalania Wiecznego Miasta. Oficjalne stanowisko Kościoła w kwestii cudownej mocy *Agnus Dei* jednoznacznie naświetla kazus, wobec którego stanął Benedykt XIV (1740-58) podczas procesu beatyfikacyjnego Innocentego XI⁴¹. Jednym z argumentów przemawiających za świętością Innocentego XI były cudowne uzdrowienia, jakich dostąpili wierni, modląc się przy relikwiarzu, w którym obok jego relikwii umieszczony był również *Agnusek*. Wątpliwość, czy cud dokonał się za przyczyną *Agnuska* czy też za przyczyną przyszłego świętego, Benedykt XVI rozstrzygnął jednoznacznie: *Agnuski* same z siebie nie mogą być źródłem cudu; cuda należy przypisywać wyłącznie wstawiennictwu świętych⁴². Tenże Benedykt XIV zapoczątkował zwyczaj, trwający aż po kres historii *Agnusków*, wręczania wraz z woskowym medalionem karty

³⁸ Synod w Pradze w 1605 roku zabronił umieszczania cząstek *Agnus Dei* w pierścieniach, zezwolił natomiast nosić je oprawione w kapsułach na szyi.

³⁹ Szerzej na ten temat: J. Nowiński, *Czy na wieżach barokowych świątyń montowano pioronochrony? Czyli co i dlaczego złożono w 1720 roku w kulach hełmów wież kościoła opactwa w Łądzie*, w: *Homo creator et receptor artium – Księga pamiątkowa Księdzu Profesorowi Stanisławowi Kobieltowskiemu ofiarowana*, Warszawa 2010, s. 213-224.

⁴⁰ Drugie wydanie tego dzieła ukazało się w Wenecji w 1714 roku pod tytułem *Degli Agnus Dei pontifici*.

⁴¹ Proces beatyfikacyjny Innocentego XI został pomyślnie zakończony w 1744 r., jednak z racji politycznych Benedykt XIV odroczył beatyfikację, która nastąpiła dopiero w 1956 r.

⁴² Por. *Agnus Dei*, w: A. Vacant, E. Mangenot, *Dictionnaire De Theologie Catholique Contenant L'Expose Des Doctrines De La Theologie Catholique Leurs Preuves et Leur Histoire*, t. 1, Paris 1930, s. 227.

z komentarzem o duchowych i doczesnych łaskach, jakie wierni mogą otrzymać za pośrednictwem poświęconych *Agnus Dei*⁴³.

5. MIEJSCA I SPOSOBY EKSPOZYCJI *AGNUS DEI*

Wielkie poszanowanie i atencja, z jaką traktowano *Agnuski*, ich krucha materia, a nade wszystko różnorakie okoliczności i miejsca, w których pożądaną ich obecność, zrodziły potrzebę odpowiedniej ich oprawy. Zaraz na wstępie należy odróżnić *Agnusy* obecne w liturgii i w sakralnym wnętrzu od tych, które przechowywane były z petyzmem w domach prywatnych. Do naszych czasów zachowało się najwięcej woskowych *Agnus Dei* w świątyniach i kościelnych skarbcach.

Prawdopodobnie jedną z najstarszych form obecności *Agnusków* w liturgii jest umieszczanie ich w kompozycjach pacyfikałów – ozdobnych krzyży lub tabliczek używanych w ceremonii przekazywania liturgicznego pocałunku pokoju (łac. *pacificalis, instrumentum pacis, osculatorium*)⁴⁴. Taką funkcję pełnił najprawdopodobniej pacyfikał z ok. 1450 r. (określany dziś jako krzyż relikwiarzowy) ze zbiorów Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie⁴⁵. Na przecięciu ramion krzyża znajduje się okrągła przeszklona kapsuła stanowiąca osłonę dla oprawionego w filigran medalionu *Agnus Dei*⁴⁶. Wybitnym przykładem pacyfikału z papieskim *Agnuskim* jest tzw. *Monstrancja Uniwersytecka* z Bazylei – dzieło Hansa Rutenzweiga z ok. 1460 r.⁴⁷ (il. 6). Pacyfikał ten został ufundowany przez Piusa II jako dar z racji fundacji uniwersytetu w Bazylei i zawiera papieski medalion *Agnus Dei* oprawiony w srebro. Oryginalnym przykładem pacyfikału z *Agnuskim* jest tzw. *relikwiarz Sanguszków* z 1732 r., ze zbiorów Muzeum Prowincji OO. Kapucynów w Zakroczymiu⁴⁸ (il. 7). *Agnusek*, z mocno wytartym awersem, stanowi tu centrum filigranowej kompozycji, której częścią są rozmieszczone na obwodzie partykuły relikwii świętych. Całość osadzona jest za szkłem w rzeźbionej w drewnie i polichromowanej oprawie w formie rozpostartego gronostajowego płaszcza zwieńczonego książęcą mitrą.

⁴³ Oficjalny tekst takiego komentarza wydany w Drukarni Watykańskiej w 1903 r. przytacza A. Franz, dz. cyt., s. 569, przypis 1.

⁴⁴ Por. J. Braun, *Das christliche Altargerät*, München 1932, s. 557-572.

⁴⁵ Por. K. Szczepkowska-Naliwajek, *Złotnictwo gotyckie Pomorza Gdańskiego, Ziemi Chełmińskiej i Warmii*, Warszawa 1987, s. 224, kat. nr 126, il. 246.

⁴⁶ Medalion umieszczony obecnie jest wyraźnie nowożytnej proveniencji, należy jednak pamiętać, że kruchość materii *Agnusków*, a także nowe ich nabytki, były przyczyną wymiany zawartości pacyfikałów. Przykładem takiej praktyki może być pacyfikał z opactwa Ebrach-Rheingau z ok. 1500 r., w którym pierwotny *Agnusek* Aleksandra VI (1492-1503) został zastąpiony ok. 1830 r. *Agnuskim* Piusa VIII (1829-1830).

⁴⁷ Berlin, Kunstgewerbemuseum Inv. Nr. K 3862, srebro złocone, wys. 60, 2 cm.

⁴⁸ Pochodzi z klasztoru OO. Kapucynów w Lublinie, dokąd został ofiarowany przez księcia Pawła Karola Sanguszkę, drewno polichromowane, wys. 27 cm. *Agnusek* średnicy 3,5 cm, oprawiony w filigran ze złoconych papierowych taśm.

Wspomniany kazus z procesu beatyfikacyjnego Innocentego XI przywołał praktykę łączenia *Agnusków* i relikwii świętych w oprawie jednego relikwiarza. Woskowe *Agnus Dei*, traktowane w kategoriach *brandeum*, rangi równej rzeczywistym relikwiom nabrały w momencie, gdy zaczęto dodawać do wosku pył z katakumb – miejsca uświęconego relikwiami męczenników. W praktyce – o czym świadczą zachowane przykłady – nie czyniono różnicy pomiędzy relikwiami świętych a poświęconymi woskowymi medalionami. Co więcej, atrakcyjna forma i regularny kształt *Agnusków* plasowały je zazwyczaj w centrum relikwiarzowych kompozycji. Doskonałym tego przykładem są *panneaux* i tablice relikwiarzowe popularne w XVII i w 1. połowie XVIII wieku, jak chociażby tablica relikwiarzowa z kościoła Zwiastowania NMP w Czerwińsku nad Wisłą⁴⁹ (il. 8), czy też, wspomniana już, tablica relikwiarzowa z Łądu⁵⁰ (il. 9). Jeśli przyjąć, że awers umieszczonego w centrum kompozycji medalionu prezentuje wizję tryumfującego Baranka Apokaliptycznego, który jest centrum i słońcem Niebiańskiego Jeruzalem⁵¹, a złote wici filigranowych taśm będziemy postrzegać jako symboliczne wyobrażenie rajskiego ogrodu, wówczas święci – obecni tu w swych relikwiach – to szczęśliwi mieszkańcy Raju, towarzyszący Barankowi jako jego orszak⁵². Tablice takie eksponowano na podobieństwo obrazów – oprawione w ramy i zawieszane na ścianie.

Podobną zasadę centralnego lokowania *Agnusków* pośród relikwii spotykamy w kompozycjach relikwiarzowych predelli barokowych ołtarzy oraz wolnostojących na mensach ołtarzy ostensoriach relikwiarzowych. Bogatą kolekcję tak eksponowanych medalionów *Agnus Dei* zachował kościół SS. Wizytek w Warszawie, gdzie w rokokowych predellach bocznych ołtarzy partykuły relikwii świętych, spowite w jedwab i oprawione filigranowymi taśmami i sztucznymi kamieniami, rozlokowane są symetrycznie wokół mniejszych i większych medalionów *Agnus Dei* (il. 10). Podobnie liczną kolekcję kilkudziesięciu *Agnusków* z XVII i XVIII wieku prezentują ostensoria relikwiarzowe z lat 1728-1731, stojące na tle predelli bocznych ołtarzy w pobenedyktyńskim kościele w Legnickim Polu⁵³. Tu także medaliony *Agnus Dei* i relikwie, oprawione w srebrne taśmy, sztuczne ka-

⁴⁹ Tablica oprawiona w ramę z ok. połowy XVII w., o wymiarach 55 x 43 cm, posiada *Agnusek* papieża Innocentego X (1644-1655), o wymiarach: 10 x 8 cm, na rewersie przedstawiona jest postać Matki Bożej jako *Niewiasty Apokaliptycznej* i herb papieża, por. *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. X: Dawne województwo warszawskie, z. 16: Płońsk i okolice, oprac. I. Galicka, H. Sygietyńska, T. Mroczko, Warszawa 1979, s. 23.

⁵⁰ Tablica relikwiarzowa z Łądu zawierała pierwotnie 5 *Agnusków*, 4 małe i jeden duży. Być może pozbawienie jej oprawy stało się powodem zaginięcia brakujących dziś medalionów.

⁵¹ Por. Ap 21.

⁵² Por. Ap 7, 9.

⁵³ Warsztat Karola Józefa Hirmla, por. K. Kalinowski, *Rzeźba barokowa na Śląsku*, Warszawa 1986, s. 146-147.

mienie i filigranowe obramienia, tworzą symetryczne kompozycje o dekoracyjnym charakterze, których zdecydowaną dominantę stanowią jasne pola woskowych medalionów.

„Agnuski alabastrowe, złote i kamieniami zdobne, jakie matrony nasze dawniej nosiły, były to raczej medale formy agnusków; prawdziwe zaś agnuski chowano w domach jak świętość i cudowną obronę przeciwko chorobom, ogniom, piorunom i zalewom”⁵⁴. Na zakończenie rozważań nad zapoznaną mocą, sławą i pięknem woskowych *Agnus Dei* przywołuję tę relację XIX-wiecznego autora, jako jeszcze jedno świadectwo ich popularności i różnorodnej obecności w życiu i domach naszych przodków. Zwyczaj naśladowania formy *Agnusków* w wyrobach złotniczych jest poświadczony od XV wieku i trwał po wiek XIX⁵⁵. Złote i srebrne medaliony z wizerunkiem *Agnuska* były popularne zarówno wśród kobiet, jak i mężczyzn. Pani polska – jak pisał w XVII w. Łukasz Opaliński – przyozdabiała się chętnie klejnotami w kształcie *Agnusków*, a nawet chętnie haftowała baranka jako ozdobę dla stroju i domu⁵⁶. Zygmunt August, według relacji jednego z posłów weneckich, posiadał „*Agnus Dei* z wielkich diamentów mający z jednej strony herby hiszpańskie, z drugiej dwie kolumny z napisem *plus ultra*”⁵⁷. Najbardziej cenione były jednak medaliony, a właściwie enkolpiony, z ukrytym w nich oryginalnym *Agnus Dei*. Z takim medalionem na piersi, oprawionym w złoto i diamenty i zawierającym też relikwie drzewa Krzyża Świętego, pielgrzymował do Ziemi Świętej, w latach 1582-1584, Mikołaj Krzysztof Radziwiłł (Sierotka)⁵⁸. Przykładem takiej oprawy może być, wspominany już, *Agnus Dei* papieża Piusa V, zachowany w zbiorach Musée National du Moyen Âge (Musée de Cluny) w Paryżu. Woskowy medalion, oprawiony w złotą cargę z zawieszka, był noszony w srebrnej kapsule z ok. 1320 r., posiadającej ażurowe wieczko dekorowane emalią przezroczystą⁵⁹.

Pojedyncze *Agnuski* przechowywane w domach oprawiano w drewno lub metal tak, aby zabezpieczyć ich kruchą materię, a równocześnie eksponować cenną zawartość. Dobrze to ilustruje ramiarska oprawa medalionu *Agnus Dei* Piusa XI (z pierwszej edycji w 1922 r.) skomponowana w taki sposób, aby widocznym był zarówno jego awers, jak i rewers⁶⁰ (il. 11). Od XVIII w. w południowych

⁵⁴ J. Szymak, *Agnusek*, dz. cyt., s. 80.

⁵⁵ Por. W. Dürrig, *Agnus Dei*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 1, Freiburg im Breisgau 1986, szp. 204.

⁵⁶ Podaję za: T.M. Narolewski, *Agnus Dei*, Arkady (1936)4, s. 200.

⁵⁷ Cyt za: tamże.

⁵⁸ Por. tamże.

⁵⁹ Paryż, Musée National du Moyen Âge, inw. nr CL 11460, srebro złocone, rytowane, repusowane, emalia przezroczysta, złotnik sienieński pracujący prawdopodobnie w Awinionie ok. 1320-1330 r.

⁶⁰ Na awersie, pod klasycznym przedstawieniem Paschalnego Baranka, umieszczona jest inskrypcja: PIUS XI / PONT. MAX. / ANNO I. Na rewersie ukazany jest Chrystus z krzyżem na lewym ramieniu, wskazujący prawą dłońią na gorejące serce. Obiekt z kolekcji prywatnej.

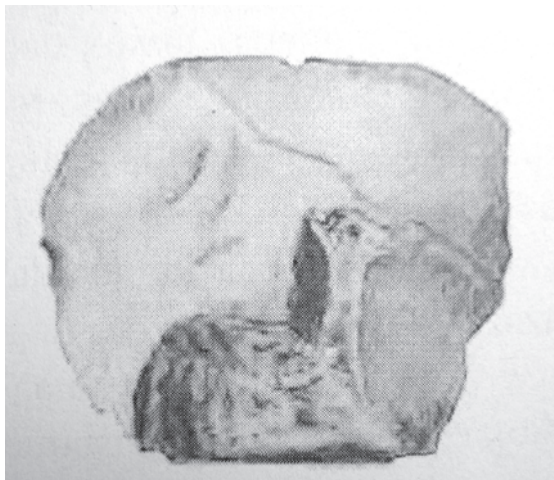
Niemczech, ale również i w krajach alpejskich, popularny stał się sposób oprawy medalionów *Agnus Dei* techniką znaną dziś pod pojęciem *Klosterarbeiten* (robótka/prace klasztorne)⁶¹. Oprawy tego typu, bogato dekorowane filigranowymi taśmami z barwionego papieru, srebrnymi i złożonymi wstążkami, sztucznymi kwiatami i kamieniami, naśladowały formę bogato zdobionych tablic relikwiarzowych. Wykonywane początkowo w klasztorach pracowniach, głównie zakonów żeńskich, szybko znalazły naśladownictwo również wśród świeckich rzemieślników i ludowych artystów, stając się poszukiwaną i popularną formą sztuki dewocyjnej. W przypadku wyrobów ludowych artystów mamy najczęściej do czynienia z wykonanym z wosku naśladownictwem oryginalnych medalionów *Agnus Dei*.

Z racji powszechnego na nie zapotrzebowania, a zarazem trudności ich zdobycia, częsta była praktyka dzielenia *Agnusków* na małe cząstki, z których każda – jak podaje tekst przytoczony jako motto na wstępie – posiadała *moc całości rzeczy*, identycznie postrzegano świętość i moc partykuł relikwii świętych. W XIX i w 1. poł. XX wieku, okruchy *Agnus Dei* pracownice klasztorne zaczęły umieszczać w torebkach i pakiecikach, wykonanych często z fragmentów tkaniny zakonnych habitów, przypominających niekiedy jedną z części karmelitańskiego szkaplerza. Z czasem oprawy te przybierały różną formę, np. krążków, serduszek lub tarcz, których jedna strona dekorowaną była często religijnym obrazkiem bądź haftowanym motywem, natomiast na drugiej przyklejony był pasek papieru z napisem *Agnus Dei* (il. 12). Pakieciki z okrucem *Agnuska* noszone były przez wiernych w kieszeniach odzieży lub w portfelach i portmonetkach, z intencją pozyskania łaski i ochrony, jakie zapewniał papieski dar.

Cenione i szanowane przez wieki woskowe medaliony z wizerunkiem Paschalnego Baranka być może zbyt pochopnie zostały odesłane do lamusa religijnych praktyk. Spotykamy je dziś coraz częściej jako obiekty muzealnych ekspozycji i cenne egzemplarze prywatnych kolekcji, lub też, jako ocalałe relikty, w kompozycjach barokowych relikwiarzy i predellach barokowych nastaw ołtarzowych. Pozostają tu nie tylko cennym świadectwem dawnej pobożności. Ich forma to w każdym przypadku wysokiej klasy dzieło sztuki medalierskiej. Podobnie wysoki poziom otrzymywały kunsztowne oprawy *Agnus Dei*, służące ich przechowywaniu i ekspozycji.

⁶¹ Szerzej na ten temat zob. B. Rothemund, dz. cyt., passim.

„AGNUSKÓW ZAPOMNIANA MOC, SŁAWA I PIĘKNO” – ILUSTRACJE



1. *Agnus Dei* ze skarbca relikwii kaplicy Sancta Sanctorum bazyliki laterańskiej, IX w.
Fot. wg H. Griesar.



2. *Agnusek* Klemensa XIII z 1759 r. (awers), kościół SS. Wizytek w Warszawie, predella bocznego ołtarza. Fot. autora.



3. *Agnusek* Klemensa XI z 1707 r. (rewers), Łąd nad Wartą, tablica relikwiarzowa
1. tercja XVIII w. Fot. autora.



4. *Agnusek* Klemensa XI z 1714 r. (rewers z wizerunkiem św. Piusa V), kościół SS.
Wizytek w Warszawie, predella bocznego ołtarza św. Alojzego Gonzagi. Fot. autora.



5. *Agnusek* z wizerunkiem św. Augustyna na rewersie, kościół SS. Wizytek w Warszawie, predella bocznego ołtarza św. Alojzego Gonzagi. Fot. autora.



6. Pacyfikał z *Agnus Dei* Piusa II – tzw. „Monstrancja Uniwersytecka” z Bazylei, oprawa złotnicza Hans Rutenzweig ok. 1460 r., Kunstgewerbemuseum w Berlinie. Fot. z archiwum autora.



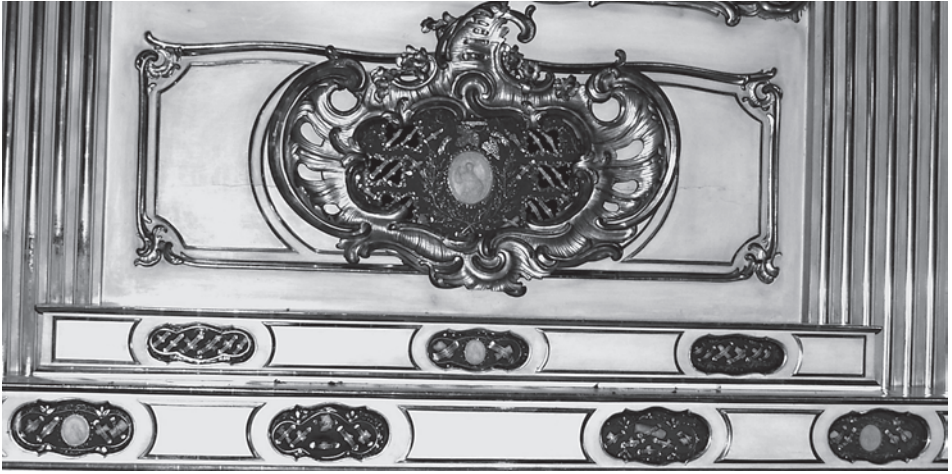
7. Pacyfikał z *Agnuskim* i relikwiami – tzw. „Relikwiarz Sanguszków”, 1732 r., Muzeum Prowincji OO. Kapucynów w Zakroczymiu. Fot. autora.



8. Tablica relikwiarzowa z *Agnus Dei* Innocentego X, poł. XVII w.,
Czerwińsk nad Wisłą Bazylika Zwiastowania NMP. Fot. autora.



9. Tablica relikwiarzowa z zachowanym *Agnus Dei* Klemansa XI, 1. tercja XVIII w., Łąd nad Wartą, Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego. Fot. autora.



10. Predella z *Agnuskami* pośród relikwii, kościół SS. Wizytek w Warszawie, predella bocznego ołtarza. Fot. autora.



11. *Agnus Dei* Piusa XI z 1922 r. w ramiarskiej oprawie, kolekcja prywatna. Fot. z archiwum autora.



12. Różne formy tekstylnych pakiecików z partykułami *Agnus Dei*, 1. poł. XX w.
Fot. z archiwum autora.

FORGOTTEN POWER, FAME AND BEAUTY OF THE “AGNUSES” – PAPAL *AGNUS DEI*

Summary

An *Agnus Dei* is an oval or round wax medallion (between 2.5 and 25 cm). It features Paschal Lamb and the inscription reading: *Ecce Agnus Dei qui tollit peccata mundi* on the obverse, as well as a representation of a saint on the reverse. It is signed with the name and in some cases the coat-of-arms of the pope who blessed the medallion.

The history of the wax *Agnus Deis* started together with the custom of handing pieces of the Paschal candle preserved from the year before to the participants of the Easter liturgy in Roman basilicas. With time, the wax was being formed into plates with the picture of lamb pressed in it. These were given to the pilgrims who came to Rome to celebrate Easter there. The custom is recorded by Amalarius of Metz (d. 850) and *Ordo Romanus* from the turn of the ninth century. Starting from the 12th century, the *Agnus Dei* medallions were handed by the pope himself on the Saturday following Easter. Pope Clement VI ((1342-1352) initiated the routine of the popes editing *Agnus Dei* medallions every 7 years, beginning from their first year in office. From the 15th century onwards, the popes solemnly blessed the “Agnuses” by immersing them in holy water and saying special prayers. The rite was called “Christening of the *Agnus Dei*”. A wax medallion featuring the *Paschal Lamb* and blessed by the pope was considered a panacea for all ailments of the soul and body, as well as a protection against any powerful natural forces and evil spiritual powers. It was treated as a *brandeum* (substitute relics), since starting from the 16th century, the wax was mixed with ashes from the Roman catacombs.

In order to avoid any abuse, especially selling of the *Agnus Dei*, Pope Clement VIII (1592-1605) commissioned the Roman Cistercians from Santa Croce Abbey to make the wax medallions. They were regarded as a special form of the papal gift and a sign of his blessing. Beginning from the 16th century, the pope, adhering to the rules defined in *Caeremoniale Romanum*, distributed the “Agnuses” every seven years on the Saturday preceding White Sunday (*Dominica in Albis*) during the Mass said at the Sistine Chapel by one of the cardinals.

Agnus Dei medallions were displayed in reliquaries together with relics, in peace-reliquaries (*pacificale, instrumentum pacis*), or in the predella of the altar-piece; they were worn as pendants or, exquisitely framed, they were hanged on walls to protect houses; placed in special spheres at the top of spires, they were to protect against lightening striking.

The almost entire millennium of the presence of the *Agnus Dei* medallions in the religious life of Europe began to come to a close with the reform of the Catholic Church initiated at the Vatican Council II. The last of them were blessed and distributed by Pope Paul VI in 1964 in the first year of his pontificate.

Keywords: *Agnus Dei*, Agnuses, sacramentals, medallic art, relics, reliquaries

Notka o Autorze: ks. dr Janusz Nowiński SDB – salezjanin, historyk sztuki, pracownik naukowy Instytutu Historii Sztuki UKSW; Kustosz Zabytków Dawnego Opactwa w Łądzie; konsultant Towarzystwa Salezjańskiego Inspektorii pw. św. Wojciecha w zakresie sztuki sakralnej i konserwacji zabytków; organizator i współautor wystaw sztuki współczesnej; twórca koncepcji i współautor projektów wystroju wnętrz sakralnych.

Słowa kluczowe: Agnus Dei, Agnusek, Agnuski, sakramentalia, medalierstwo, relikwie, relikwiarze

CZESŁAW GRAJEWSKI
UKSW, Warszawa

PRZYCZYNEK DO HISTORII RUCHU CECYLIAŃSKIEGO W POLSCE

Postać i działalność księdza Bronisława Maryańskiego (1863-1912), kapłana diecezji płockiej, działacza społecznego i narodowego jest dopiero rozpoznawana. Drobne prace przyczynkarskie oraz wzmiankowania¹ pozwalają jednak uchwycić troskę, jaką wykazywał w odniesieniu do liturgii, zwłaszcza jej muzycznego elementu. Wyłania się z nich osoba, która nie szczędziła własnych środków finansowych w celu podniesienia poziomu wykonawstwa muzyki liturgicznej oraz wiedzy i umiejętności niezbędnych dla poprawnej gry organowej muzyków pracujących w parafiach, przede wszystkim na Mazowszu.

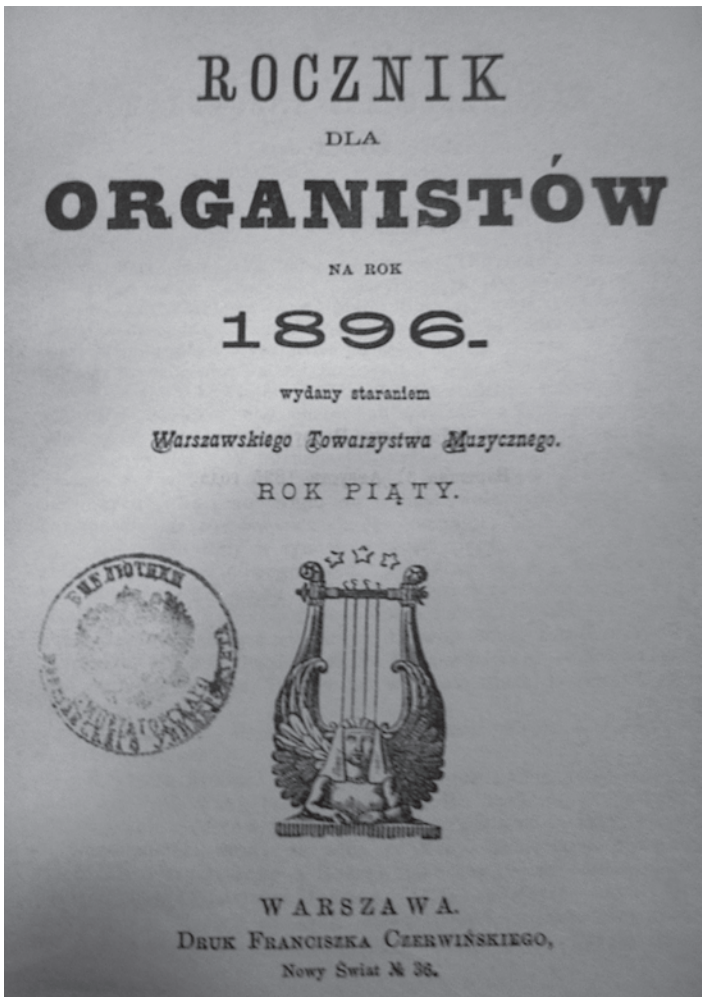
1. NOWA INICJATYWA WYDAWNICZA NA MAZOWSZU

Ks. B. Maryański zaszczepiał w diecezji płockiej idee cecyliańskie, w tym czasie coraz śmielej wkraczające na ziemię polskie pod zaborami². W 1891 r. rozpoczął wydawanie *Kalendarza dla wiejskich organistów*, mającego stanowić wieloraką pomoc dla muzyków kościelnych, zwłaszcza pełniących posługę w mniejszych parafiach. Zawartość *Kalendarza*, który po dwóch wydaniach stał się *Kalendarzem dla organistów* (już bez przydawki „wiejskich”, a od czwartego zeszytu zmienił swój tytuł na *Rocznik dla organistów*), dostosowana była do potrzeb i warunków, w jakich działali ówczesni organiści: od porad dotyczących czynności codziennych przez wiadomości ściśle muzyczne po wyjaśnienia historyczne i przypomnienia liturgiczne.

¹ Por. W. Bugajczyk, *Śp. ks. prof. Bronisław Maryański, Śpiew Kościelny* 17(1912)19, s. 121-123; J. Zieliński, *Maryański Bronisław*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 20, red. E. Rostworowski i in., Warszawa-Wrocław-Kraków 1975, s. 103; A. Leleń, *Religijna kultura muzyczna Mazowsza Płockiego 1864-1918*, Płock 2001, s. 200-207.

² Cecylianizm, to ruch odnowy muzyki kościelnej zainicjowany w Niemczech w II połowie XIX w. Por. K. Mrowiec, *Cecylianizm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 2, red. F. Gryglewicz i in., Lublin 1976, k. 1382.

Co istotne, ks. B. Maryański finansował wydawanie periodyków z własnych środków. Inicjatywę publicystyczną podjął, będąc jeszcze wikariuszem w Płocku (1889-1891) i kontynuował po przeniesieniu na wikariat w Krzynowłodze Małej (1891-1894). Zbyt wielki ciężar ekonomiczny przedsięwzięcia dał o sobie znać już po wydaniu czwartego zeszytu. Po przeniesieniu do parafii w Czyżewie (1894-1895), prawdopodobnie słabiej ekonomicznie, *Rocznik* planowany na rok 1895 nie ukazał się, stąd od 1896 r. jego wydawaniem zajęło się Warszawskie Towarzystwo Muzyczne [dalej: WTM].



Karta tytułowa *Rocznika* 1896. Ze zbiorów Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego

Ks. B. Maryański okazał się jednak wytrwałym działaczem. Po otrzymaniu pierwszego probostwa w Radzanowie (1895-1898) i następnie w Kleczkowie (1898-1903), ponownie podjął myśl wydawania *Rocznika*, co zbiegło się z kolei z kryzysem finansowym WTM. Przed wyjazdem na studia (Sorbona, 1903-1905), zdecydował się na dłużej oddać inicjatywę wydawania *Rocznika* w ręce znanego muzyka-cecylianisty, ks. dr. Józefa Surzyńskiego (1851-1919), redaktora podobnego profilowo *Śpiewu Kościelnego*. Kolejne probostwo, w Sobowie (1905-1906), prawdopodobnie znów okazało się na tyle niewystarczające finansowo, bądź zaistniały inne przeszkody w ponownym odzyskaniu kierowania wydawnictwem, że *Rocznik* nie tylko nie wrócił już do ks. Maryańskiego, ale wkrótce zakończył swój żywot, a niedługo później, w 1912 r. zginął także jego założyciel i wydawca, który przez ostatnie lata życia (1906-1912) funkcję proboszcza par. Brwilno.

2. GŁÓWNE TREŚCI WYDAWNICTWA

*Rocznik*³ wydawany przez księdza B. Maryańskiego jest dziś cennym źródłem wiedzy o roli, zadaniach i statusie materialnym muzyków kościelnych w końcu XIX i na początku XX w. w Polsce, zwłaszcza w diecezji płockiej i warszawskiej. Warto zatem prześledzić, jakim przemianom uległy poglądy na powyższe zagadnienia w przeciągu ostatnich dziesięcioleci.

2.1. Objasnienia

W rozdziale tak zatytułowanym, autor stara się przybliżyć i wyjaśnić trudniejsze momenty liturgiczne w roku kościelnym. Dziś, analizując te treści, można stwierdzić koegzystencję elementów tradycji i obrzędowości zarówno liturgicznej, jak i świeckiej. Od strony muzycznej, najbardziej interesujące wydają się te informacje, które dotyczą wykonawstwa muzyki w czasie liturgii. Przykładowo, potwierdzony został zwyczaj całkowitego milczenia organów podczas Triduum Paschalnego⁴. Zwyczaj, choć usankcjonowany historycznie, niemający dostatecz-

³ Niestety, nie udało się dotrzeć do historycznie pierwszego numeru *Kalendarza* wydanego w roku 1891. Niniejszy artykuł powstał w oparciu o zawartość kolejnych wydań z lat 1892, 1893, 1894. Egzemplarze *Kalendarza* (na lata 1892 i 1893) oraz *Rocznika* (1894) udostępnił do wglądu ks. dr Z. Kołodziejczak, za co w tym miejscu autor opracowania składa mu należne podziękowanie. Treść niniejszego artykułu opiera się głównie na rocznikach 1892-1893 ze względu na brak szerszego dostępu do nich.

⁴ „16 kwietnia Wielka Sobota. (...) Po skończeniu tej ceremonii należy śpiewać litanję o wszystkich świętych (...); na *Peccatores* celebrans udaje się do zakrystji; zapalić należy świece na ołtarzu. Organista tymczasem śpiewa litanję aż do *Kyrie elejson*, po czym udaje się na chór i tam bez organu, powoli śpiewa po trzykroć *Kyrie elejson*, *Christe elejson*, *Kyrie elejson*, jak jest w kancjonale ks. Siedleckiego. Na *Gloria* organy grają i wszystkie dzwony dzwonią”. *Kalendarz* (1892), s. 46-48.

nych podstaw w przepisach liturgicznych, często jeszcze dziś jest źle interpretowany, także przez duchownych⁵.

W *Roczniku* ks. redaktor stara się doprecyzować warunki tego zakazu, ale wydaje się, że sprawę jeszcze bardziej zaciemnił: „W niedzielę wielkiego postu, z wyjątkiem niedzieli czwartej, nie gra się na organach. Zakaz ten tyczy się tylko uroczystej sumy i niesporów; tak iż na innych nabożeństwach, np. na wotywie, tudzież podczas *Gorzkich żali* można grać na organach. Nie wolno prócz tego grać na organach w Popielec, w pierwsze trzy dni wielkiego tygodnia, w wielki piątek, tudzież w te dni wielkiego postu, których odprawia się oficyum de ea. Lecz i w te dni kościół grać pozwala, jeżeli z ważnej jakiej przyczyny odprawia się uroczyste nabożeństwo”⁶.

Opisując w *Roczniku* powinności organisty, autor powtórnie umieszcza wyraźne przypomnienie w tej kwestii: „[w Wielki Czwartek organista] po zaintonowaniu przez celebransza *Gloria in excelsis Deo* przegrywa rozpuszczonymi organami tak długo, aż ustanie dzwonicie⁷, a następnie, zamknawszy silniejsze rejestra, śpiewa *Et in terra pax* aż do końca. Skoro zaś skończy śpiew ten, zamyka organy, **by czasem nie zapomniął się** i do następnego *Et cum spiritu tuo* na nich nie zagrał [podkr. Cz. G.]”⁸. Wynikałoby z tego, że w tamtym czasie nawet nieumyślny akompaniament, choćby tylko do odpowiedzi liturgicznej celebransowi, postrzegany był jako przejaw braku profesjonalizmu i odpowiedzialności zawodowej.

Co do adwentu *Rocznik* zalecał: „Ponieważ we wszystkie niedziele Adwentu (oprócz trzeciej) nie wolno grać na organach, przeto zamiast recytacji, lepiej głośno odczytywać zmienne części mszy świętej w zwykłym tonie mowy, jeżeli nie można śpiewać choralnie”⁹.

⁵ Współcześnie już, bardzo wyraźnie przeciwko bezpodstawnemu usuwaniu muzyki instrumentalnej z obrzędów Triduum Paschalnego wypowiedział się ks. I. Pawlak: „Dziś nie pytamy: grać czy nie grać, ale pytamy: co grać i jak grać. Przecież nawet w W. Piątek kapłan ubrany jest w uroczyste szaty koloru czerwonego i nie celebrytuje bez szat. Podobnie jest w muzyce. Decydować ma jej koloryt, a nie brak dźwięków. Muzyka poważna nie wyklucza radości. W przeciwnym przypadku msze za zmarłych (zwł. pogrzebowe) powinny być pozbawione w ogóle muzyki. A przecież śpiewamy wtedy i nawet gramy, tylko muzykę innego rodzaju. Decyduje o tym zarówno tekst, jak i charakter obchodzonej uroczystości. Jeśli w W. Poście usuwa się kwiaty z pobliza ołtarza, to dlaczego razem z nimi pozbywać się muzyki? Jeśli zaś w W. Piątek przy Bożym Grobie mamy nadmiar kwiatów, to dlaczego nie mamy tam nadmiaru muzyki?”. Por. I. Pawlak, *Muzyka – radością liturgii*, w: *Materiały z II sesji naukowej dla organistów i muzyków kościelnych diecezji płockiej*, red. P. Wiśniewski, Płock 2007, s. 30-31.

⁶ *Rocznik* (1894), s. 13.

⁷ Jest to świadectwo odmiennej od dzisiejszej praktyki, kiedy dzwony są uruchomione podczas śpiewu całego hymnu. *Rocznik* (1894), s. 17.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 58.

Wydaje się, że mamy tu do czynienia z pewną niejednorodnością interpretacyjną i jednocześnie świadectwem siły utartych stereotypów. Przepisy zawsze stanowiły, że w niektóre dni roku liturgicznego zabroniona jest jedynie solowa gra na organach, trudno zatem dociec, na jakiej podstawie redaktor powtarza tę niesłuszną obiegową interpretację.

Pozostając jeszcze przy towarzyszeniu organowym, warto odnotować fakt, że pod koniec XIX w. dość powszechna jeszcze mogła być praktyka alternatim. Autor *Kalendarza* zamieścił tekst księdza o inicjałach W. B. na temat teologii i wykonawstwa nieszporów. Interesujący passus brzmi następująco: „Hymny śpiewa organista na przemiany z chórem, jeśli takowy ma – jeśli sam tylko stanowi chór, to każdą drugą zwrotkę może odegrać na organach”¹⁰.

Z treści *Objaśnień* można także dowiedzieć się wiele o powinnościach organistów, zwłaszcza w małych ośrodkach, o ich zadaniach i roli w funkcjonowaniu Kościoła parafialnego. Odnosząc je do sytuacji dzisiejszej, spostrzec można, że ówczesny organista był obciążony różnymi zadaniami. W niektórych parafiach urządzenie dekoracji oraz przynajmniej część obowiązków wykonywanych przez dzisiejszych zakrystianów, w końcu XIX w. należała do organistów¹¹. Mimo, że zakrystianie wykonywali podobne czynności¹², można spotkać się z opinią, że

¹⁰ *Kalendarz* (1893), s. 70. Podobnie części *Ordinarium missae*: niektóre wersy można było odegrać na organach, lub odrecytować *recto tono* z akompaniamentem organów. Por. A. Leleń, *Religijna kultura*, s. 103-105.

¹¹ Przykładowo: „6 stycznia przypada uroczystość Trzech Króli (...) Kościół należy ubrać jak najuroczyściej, zwłaszcza wielki ołtarz. Kolor aparatów biały. W tym dniu przed sumą odbywa się poświęcenie złota, kadzidła i myrry. Organista oprócz aparatu na sumę, przygotowuje w zakrystii kapę i krzyż albo pacyfikał; na ołtarzu zaś postawi pudełko z kadzidłem, złotem i myrrą, nadto położy rytuał; przy boku ołtarza postawi kociołek z wodą święconą i poleci przygotować ogień w trybularzu”. *Kalendarz* (1893), s. 40.

Inne przykłady: „Wielki Czwartek. Dzisiaj po południu należy przybrać inną kaplicę lub ołtarz na grób. Organista głównie zając się tem powinien. Nie należy szczędzić pracy i starania. Wszystko, co się znajduje z ozdób w kościele, jak: kobierce, posągi, świece, lampy, kwiaty naturalne, girlandy, drzewka świerkowe i jodłowe, wszystko to gustownie użyte i ustawione powinno służyć do ozdoby miejsca, gdzie utajony w N. Sakramencie Pan Jezus będzie przebywał w monstancji przez Piątek i Sobotę”. *Kalendarz* (1893), s. 44-45.

„Boże Ciało. W środę z rana należy przygotować hostję odpowiednią do monstancji i podać kapłanowi do konsekracji (...) We czwartek z rana po większych miastach, a nawet małych miasteczkach, obywatele pospolicie sami urządzają przed swojemi mieszkaniem ołtarze. Na wsi organista zając się tem powinien”. *Kalendarz* (1893), s. 50. Jednak już w następnym roku ks. Maryański widzi przy tej pracy kościelny: „Kościelny uważać powinien, by cztery ołtarze, na których w czasie procesji ma być postawiony Najśw. Sakrament, mocno zbudowane i gustownie ubrane były”. *Rocznik* (1894), s. 42.

¹² Przykładowo: „15 kwietnia – Wielki Piątek. Po pasji i skończonych modlitwach celebrans zdejmuje ornat, bierze krzyż i śpiewa *Ecce lignum*; organista odpowiada *In quo ...* przy czem wszyscy klękają. Podczas tego śpiewu albo i wcześniej zakrystian powinien rozłożyć dywanik i poduszkę na miejscu, gdzie zwykle odbywa się adoracja t.j. przy wejściu do prezbiterjum”. *Kalendarz* (1892), s. 46.

organista odpowiedzialny był nie tylko za muzykę¹³. Istnieją jednakże zapisy, z których można wnosić, że proste czynności mógł także zlecić do wykonania innym osobom: „2 listopada, Dzień Zaduszny (...) Z rana organista ubierze lub poleci ubrać katafalk, jak można najwspanialej”¹⁴. Z kolei, pod datą Wniebowstąpienia, autor napisał m.in.: organista „poleci zawczasu, aby po ewangelii zgaszono paschał, a po sumie schowano krzyż procesjonalny”¹⁵. W innej sytuacji, przy okazji opisywania czynności przygotowawczych do liturgii wielkopiątkowej, ks. Maryański wyraźnie uwalnia organistę od tych powinności: „Kościelny przygotowuje w zakrystii: a) czarne aparaty żałobne, b) komże i świece dla kapłanów na procesyą, c) trybularz i świece dla ministrantów”¹⁶.

Z treści *Objaśnień* dotyczących tzw. „wypominków” wynika, że na przełomie XIX i XX w. zajmowali się nimi właśnie organiści. Kapłan-redaktor przy tej okazji przestrzega przed jakimkolwiek postępowaniem organisty, które mogłoby spowodować nieuszanowanie miejsc i czynności świętych: „Jeżeli organista zapisuje w zakrystji «wypominki» powinien to robić sumiennie, pisać wyraźnie i przestrzegać, aby nie było zgiełku i targowiska”¹⁷.

2.2. Problematyka uposażenia organistów

Kalendarz zawiera szereg artykułów o treści głównie historyczno-muzycznej, dydaktycznej oraz liturgicznej. Analiza ich treści pozwala na wyodrębnienie dwóch zasadniczych problemów, diskutowanych także w listach do redakcji nadsyłanych od organistów zwłaszcza z terenu Mazowsza, do czego zresztą zachęcał sam wydawca.

Stan muzyki liturgicznej oraz związane z nim zagadnienie stanu technicznego organów, a także status materialny organisty, to zasadnicze wątki poruszane w *Kalendarzu* i później *Roczniku*. O ile pierwszy temat diskutowany był w warunkach niemal pełnego koncyliaryzmu obu zainteresowanych stron, to w kwestii uposażenia organistów, ksiądz redaktor nie potrafił zająć jednoznacznego stanowiska. Był to najbardziej drażliwy i trudny problem, w istotny sposób wpływający na jakość muzyki kościelnej.

Mając świadomość, że swój *Kalendarz* kieruje do organistów wiejskich, ks. B. Maryański zgadza się z powszechną opinią, że organista na parafii „ma szczer-

¹³ „Porządek w zakrystji, ład pomiędzy kościelnymi sprzętami, poszanowanie rzeczy poświęconych, to nie lada przymiot dobrego organisty, i po tem się pozna godnego kościoła służbistę”. G. Grabowski, *Słówek o nadużyciach organistów i innych sług kościelnych*, w: *Kalendarz* (1892), s. 83.

¹⁴ *Kalendarz* (1892), s. 53.

¹⁵ *Rocznik* (1894), s. 36.

¹⁶ Tamże, s. 20.

¹⁷ *Kalendarz* (1892), s. 53.

ple i niepewne dochody i niezabezpieczony byt. Organista zwykle godzi się u proboszcza na rok podobnie jak oficjalista dworski. Po roku, gdy nie umie się podo-
bać, musi się z miejsca wynosić, a ponieważ nie wie, gdzie potrzebują organisty,
przeto często przez kilka lat pozostaje bez chleba, lub szuka innego zarobku¹⁸.

Jednak nieco dalej, w tym samym tekście prezentuje zgoła odmienną opinię,
częściowo sobie zaprzeczając: „Dużo jest wprawdzie organistów, co zdołają uzbie-
rać sobie jakiś kapitał na stare lata. Niektórzy nawet kupują majątki, wyposa-
żają córki, kształcą synów na uniwersytetach¹⁹, lub innych wyższych zakładach
naukowych, ale to są wybrańcy fortuny, którzy wyszukują sobie rozmaitych po-
bocznych źródeł dochodu²⁰. **Przyznać należy, że w większości parafii utrzy-
manie organisty jest dostateczne, a nawet bardzo przyzwoite. Mówiąc wszakże
w ogóle rzecz nie jest godna zazdrości [podkr. Cz. G.]²¹.**

Nie odnaleziono dotąd dokumentów, które mogłyby zaświadczyć, jakim sta-
tusem materialnym legitymował się choćby organista parafii Brwilno, w której
(do roku 1912, czyli do śmierci) ks. Maryański był proboszczem, jednak powyż-
sze sprzeczne sformułowania pozwalają ostrożnie sformułować tezę, że owszem,
stan muzyki liturgicznej bardzo go niepokoił, jednak wyraźnie mniej niż stan
materialny organisty. W tym samym czasie, ks. Eugeniusz Gruberski, syn organi-
sty, kilkakrotnie oficjalnie zajmował w tej kwestii odmienne stanowisko od ks.
B. Maryańskiego²². Ten problem zresztą do dziś nie znalazł satysfakcjonującego
dla obu stron rozwiązania.

¹⁸ *Kalendarz* (1892), s. 58.

¹⁹ Chlubnym wyjątkiem w tym względzie, na który w tym miejscu autor w domyśle się powo-
łuje jest ks. Eugeniusz Gruberski, syn wieloletniego organisty katedralnego w Płocku. W 1886 r.
rozpoczął on studia w warszawskim konserwatorium muzycznym, które jednak po roku przerwał,
wstępując do płockiego seminarium duchownego. Por. A. Leleń, *Religijna kultura*, s. 217-218.

²⁰ Mimo wszystko, trudno wyobrazić sobie, by organista pracujący w małej parafii mógł rze-
czywiście kupić sobie majątek, choć rzecz jasna, nie było to wykluczone. Wystarczy skonfrontować
ten fragment tekstu z biogramem St. Moniuszki, aby wyobrazić sobie różnicę w spojrzeniu na ów-
czesną rzeczywistość. Moniuszko, choć pracował jako organista w kościele św. Jana w Wilnie, to
podstawą utrzymania, nawiasem mówiąc lichego, stały się prywatne lekcje muzyki. Nawet, będąc
dyrektorem Opery Warszawskiej, z trudnością utrzymywał rodzinę. Por. E. Dziebowska, *Moniusz-
ko Stanisław*, w: *Encyklopedia Muzyczna PWM. Część biograficzna M*, Kraków 2000, s. 303-304.
Zresztą, nie ma potrzeby odwoływania się do życiorysów wielkich kompozytorów; fragment listu
nadesłanego do redakcji zdaje się zaprzeczać obserwacjom ks. Maryańskiego: „Mogłoby i u nas
w pewnej mierze coś z tego być kiedyś [tzn. poprawa poziomu muzyki kościelnej – Cz. G.], wpi-
erw jednak wypadałoby o tyle poprawić materialny byt organistów, ażeby byli w stanie kształcić synów
swoich odpowiednio do tego celu”. *Kalendarz* (1893), s. 119.

²¹ *Kalendarz* (1892), s. 59.

²² W referacie odczytanym na konferencji dziekańskiej w obecności biskupa płockiego, ks.
E. Gruberski uznał za powszechny lekceważący stosunek duchowieństwa do organistów i niskie
wynagrodzenie. Por. A. Leleń, *Religijna kultura*, s. 224.

Jednym z celów działania stowarzyszenia cecylińskiego była, obok poprawy warunków materialnych, poprawa statusu zawodowego organistów. Warto uprzytomnić sobie dzisiaj, że w tamtym czasie człowiek pracujący w małej parafii na stanowisku organisty wypełniać musiał zadania, które ze sztuką, nie tylko muzyczną, nie miały nic wspólnego.

I. Maliński, organista w Rogotwórsku, w dekanacie (ówczesnym) plockim, pisze w liście do redakcji: „Co do grania i śpiewu na nas biednych organistów, to dosyć by było, abyśmy mieli tylko śpiewnik do niesporów za 40 kop. i jakąkolwiek starą książkę z paru pieśniami do nabożeństwa, bo na małych parafiach to nie mamy ani organu, ani utrzymania. (...) A wiadomo Szanownemu Ks. Redaktorowi, że na zarobek nie można iść od kościoła, bo potrzeba być przy nim, bo może przybyć jakiegokolwiek zdarzenie: to do chorego, to ze chrztem, to ks. proboszcz może gdzie posłać za swym interesem, to jest takie położenie organisty na małej parafii. Kościelnego, zdarza się, nie ma wcale, bo tu organista niema z czego żyć, a cóżby tu kościelny robił. A ty, organisto, rób wszystko w kościele, a tem bardziej w gospodarstwie proboszcza. (...) I zkądże można dobrze grać, kiedy przy fortepianie nie można posiedzieć, bo gospodyni albo służąca leci i woła organistego, że go Ks. proboszcz potrzebuje w podwórzu do jakiegokolwiek roboty? I cóż można zrobić?”²³ Częściowym potwierdzeniem przytoczonej wypowiedzi jest głos organisty z S., który relacjonuje w liście do redakcji, że podręcznik ks. J. Surzyńskiego – dzieło obszerne, a więc kosztowne pozostaje poza możliwościami nabywczymi dużej części organistów.

Zwraca jednak uwagę fakt, że ksiądz redaktor nie przyjmuje roli jedynie obserwatora, lecz daje dość szczegółową, choć nie autorską propozycję zaradzenia złej sytuacji ekonomicznej organistów. Otóż, na wzór – założonego w 1882 r. przez ks. Leonarda Soleckiego w Galicji – *Towarzystwa Wzajemnej Pomocy Organistów*, proponuje powołać na Mazowszu (czy generalnie na terenach pod zaborem rosyjskim) podobną organizację.

Celem takiego towarzystwa, zorganizowanego w oparciu o jednostki terytorialne administracji kościelnej, miałyby być wszechstronna pomoc organistom i ich rodzinom począwszy od dokształcania zawodowego, poprzez pośrednictwo pracy, stworzenie zawodowej komisji weryfikacyjnej aż po system zapomogowo-pożyczkowy tak doraźny, jak i stały. Autor nawet zasugerował wysokość składki miesięcznej na ten cel w wysokości 50 kopiejek: „Jeżeli więc w dekanacie jest 20 parafij, to suma rocznych składek wyniesie 120 rubli. Pieniądze te będą użyte na wspieranie ubogich organistów, dawanie emerytury starym i niedołężnym, udzielanie wsparcia wdowom i sierotom, pozostałym po organistach itp. (...) Oprócz członków rzeczywistych niech będą honorowi, którzyby przyczyniali się

²³ *Rocznik* (1894), s. 167-168.

do rozwoju towarzystwa, ale nie korzystali z niego materialnie. Takimi członkami byliby księża i osoby inteligentniejsze²⁴.

Ks. Maryański wspomniał, że „jest zamiar także w Warszawie założenia podobnego towarzystwa”²⁵, jednak w dalszej części *Kalendarza* wyraźnie powątpiewa w powodzenie takiej inicjatywy²⁶. Zachowane źródła historyczne dowodzą wzrostu aktywności organistów, którzy zawiązali swoją organizację²⁷. Brak jednak szerszej informacji o jej działalności, okresie istnienia, a przede wszystkim – o efektach. Prawdopodobnie, nie przetrwała zbyt długo, o ile w ogóle mogła jakoś zaznaczyć swoją obecność, być może z powodu braku energicznego organizatora, być może z powodu chętnych do roli członków honorowych („księży i osób inteligentniejszych”, jak sugerował ks. redaktor²⁸).

W pewnym stopniu, z zagadnieniem statusu materialnego łączy się kwestia poszanowania godności osoby organisty. Piszący listy skarżą się, że nierzadko są publicznie poniżani i podają konkretne przykłady niedopuszczalnej praktyki strofowania organisty przez celebrycę w trakcie liturgii. Można do tego dodać także przypadki postaw księży zniechęcające do większego wysiłku artystycznego, zwłaszcza po pierwszych, z natury słabszych występach. Wspomniany już organista z S. napisał: „Pewien organista wyuczył chłopców Mszy na głosy i na chórze zaśpiewali: to zamiast podziękowania, usłyszał od ks. Proboszcza że «to się na nic nie zdało». Może było trochę kulawo, ale jednak przy zachęceniu ze strony ks. Proboszcza, mogło czasem być wcale dobrze”²⁹.

Z drugiej strony, organiści delikatnie, acz stanowczo, zwracają uwagę księdzu redaktorowi, że wydobywa na plan pierwszy negatywy stanu organistowskie-

²⁴ *Kalendarz* (1892), s. 60. Dla porównania: w tym samym numerze zamieszczona została informacja ks. Maryańskiego, że nauczycielska pensja jest śmiesznie niska i wynosi 4-6 rubli miesięcznie. Tamże, s. 110. Sam pomysł spotkał się z uznaniem organistów, jednak w przeświadczeniu ich samych zaproponowana składka odzwierciedla brak orientacji ks. Maryańskiego w rzeczywistym położeniu organistów: „Pensja dla organistów jest kwestją zasadniczą (...) Skąd że bowiem organista weźmie 50 kop. miesięcznie jeżeli i bez tego jada kartofle bez okrasy? Jeżeliby zasobniejsi zdobyli się na to, a ubożsi by zalegali, to cel nie zostałby osiągnięty”. *Kalendarz* (1893), s. 121.

²⁵ *Kalendarz* (1892), s. 59.

²⁶ Por. tamże, s. 109. Może to z jednej strony wskazywać na świadomość sytuacji społecznej na Mazowszu; ks. Maryański wiedział przecież o udanych próbach założenia podobnych organizacji w Galicji i w zaborze pruskim, z drugiej strony, takie słowa mogą świadczyć o braku wiary w powodzenie przedsięwzięcia.

²⁷ Por. A. Leleń, *Religijna kultura*, s. 224.

²⁸ Por. przyp. 21.

²⁹ *Kalendarz* (1892), s. 107. Odpowiedź ks. B. Maryańskiego na ten fragment listu dowodzi, że zapewnienie odpowiedniego poziomu muzyki w czasie liturgii było dla niego priorytetem, nawet za cenę milczenia: „Przykład o chłopcach niczego jeszcze nie dowodzi, bo jak sami mówicie, było trochę kulawo. **Jeżeli** [podkr. Cz. G.] zaś w dodatku śpiewali coś Nieliturgicznego, to proboszcz miał słuszność, że powiedział, iż «to się na nic nie zdało»”. Zdumiewa jednak, że osoba wygłaszająca i publikująca kazania pedagogiczne aprobeje niewłaściwe metody wychowawcze. Tamże, s. 109.

go. Co ważne, autorzy listów nie negują faktów złego nieraz zachowania swoich kolegów, znają je także z własnego doświadczenia, lecz protestują przeciw zbyt niemu uogólnianiu i powielaniu takich opinii.

Pomiędzy głosami zniechęcenia brzmią jednak takie, które świadczą o niezrządco tytanicznej pracy ludzi świeckich, którzy rzeczywiście traktowali muzykę kościelną jako powołanie. Warto np. odnotować historię Adolfa Świerkockiego z „Gubernji Płockiej”, który opisuje swoje zmagania uwieńczone sukcesem i pochwałą proboszcza. Przytoczony fragment jest może nieco dłuższy, ale ukazuje wytrwałość tego organisty na drodze do sukcesu:

„Gdym nastał do tej parafji, w której obecnie mieszkam, gdym począł się krzątać nad zgromadzeniem amatorów do śpiewu, powiedziano mi, że się to nie uda, gdyż lud tu nie śpiewny, a więc nie wybierze się z niego zdolnych do śpiewu chórowego. Tak istotnie, przekonałem się że lud w tej parafji dziwnie tępy do śpiewu, nie ma tu ani głosu ani słuchu; gdy śpiewa cały kościół, uciekaj z niego, zwłaszcza jeśli delikatne masz ucho i nieco nerwowego jesteś usposobienia. Po paru tygodniach jednak zgłosiło się do mnie kilku mężczyzn przeważnie żonatych, oświadczając wielką ochotę do nauki śpiewu. Potem zapisało się osiem dziewczyn i tak rozpocząłem w Imię Boże lekcje śpiewu. (...) Zacząłem od odpowiedzi podczas Mszy świętej, potem od psalmów nieszpornych, tak, że po dwóch tygodniach śpiewaliśmy unisono nieszpory, wprawdzie niecałe, bo tylko trzy psalmy niedzielne, cały hymn *Lucis Creator optime* i *Magnificat*. Sprowadziłem śpiewniczki księdza Siedleckiego wszystkim, ztamtąd nauczyłem mszy polskiej unisono *Na stopniach Twego*, niektórych ładniejszych pieśni; potem douczałem nieszpory na główne uroczystości. Taki był początek. (...) Kolendy śpiewaliśmy już na głosy. (...) Potem kupiłem Mszę na trzy głosy t.j. Sopran, Alt i Bass Oswalda Joosa in hon. ś. Annae (...) i śpiewaliśmy ją długo. (...)

Nastał czas, że chór mój z rozmaitych przyczyn się rozpierzchnął. W czasie ogólnej ruchawki Brazylijskiej mężczyźni z najlepszymi głosami poszli za morze szukać szczęścia dla siebie, bez wiedzy nawet mojej; inni poszli do wojska, a inni z braku tamtych, okazali się obojętnymi i na śpiewy przestali uczęszczać.

Utraciwszy w ten sposób mężczyzn, wziąłem się do dzieci, wybrałem ośmioro i te okazały się pojętniejszymi, niż dawni, przeto prędko nauczyły się na pamięć tekstu liturgicznego ze Mszy świętej. Teraz te dzieci same, bez starszych, wcale dobrze śpiewają całe Msze łacińskie, całe *Gloria* i całe *Credo*. (...)

Mam więc tę pociechę, że w kościele, przy którym służyć, już podczas summy całą Mszę liturgiczną się śpiewa, nawet offertorja co święto nowe (to jest ze mszału). Ksiądz Proboszcz pracę moją pochwalił, przez co dodał więcej chęci i wytrwałość moją wzmocnił. (...)

Dodaję tu jeszcze swoją uwagę, że niektórzy organiści boją się wziąć do śpiewu, wymawiając się brakiem głosów i chęci w parafianach. Lecz chyba w żadnej innej parafji niema większej tępoty pod tym względem, jak w mojej, a jednak

udało mi się coś zrobić. Trzeba jednak chęci, zamięłowania i przejścia się swym obowiązkiem, a przede wszystkim kamiennej wytrwałości i pracy”³⁰.

Opinii o szczególnym braku predyspozycji do śpiewu ludu mazowieckiego, choć potwierdzonej w innych źródłach³¹, nie należy przeceniać. Powszechnie znana jest, zwłaszcza u ludzi młodych, predylekcja zarówno do nadużywania kwantyfikatorów ogólnych, jak i skrajności ocen. Dziś, bardziej niż subiektywna ocena możliwości śpiewaczych, dziwi przytoczenie treści listu *in extenso* w publikacji, która w założeniach twórcy właśnie na Mazowszu miała szukać swojego głównego pola czytelniczego.

2.3. Troska o organy

Przytoczony wcześniej list I. Malińskiego jest źródłem do badań także nad stanem instrumentów w kościołach w końcu XIX w.: „Ale cóż ja zrobię, kiedy popadł parafię S., tysiąc dusz, to ksiądz proboszcz nie chciał słuchać o muzyce, tylko o gospodarstwie, a Organ w tamtejszym kościele o czterech oktavach, to tylko w tych czterech oktavach jest 7 półtonków, a reszty nie ma; jest 6 głosów, to trzeba silnego człowieka i sznurki przywiązywać, dopiero tak wyciągać, i dopiero na takiej starodawnej popsutej pozytywie jak można było grać?”³².

Potwierdza to Feliks Sadowski, organista w Jedwabnem (obecnie diecezja łomżyńska): „w wielu kościołach jako dało się widzieć i słyszeć, organy bywają najostatniej zrujnowane: piszczałki porozklejane, inne powywracane, jedna warczy, druga piszczy; klawiatura klekocze; miech dziurawy fuka; słowem więcej stukania niż grania. Pytam się raz sąsiedniego organisty, dla czego u was organ w tak lichym stanie? A on mi na to: cóż ja mogę zrobić, sam nie umiem zreperować, fundusze kościelne nie wielkie, a ks. proboszcz nie stara się, aby był naprawiony”³³.

Fragment innego listu ukazuje także nie tylko brak poszanowania dla ksiąg liturgicznych wycofanych z użytku, ale również brak świadomości posiadania przedmiotów zabytkowych: „W kościołach wiejskich mniej bywa mszałów niż ołtarzy; jeżeli gdzie jest stary to jeszcze przed naszymi czasy powyrywano z niego karty do obsadzania świec”³⁴. Dalszy tekst, na szczęście już optymistyczny, wskazuje na wewnętrzne poczucie ducha muzyki liturgicznej: „Gdyby nawet był i cały, to cóż z tego? Kiedy do śpiewu recitativo potrzeba znać łacinę, znać longę i brewę, **rozumieć tekst, który odnośnie do zawartego sensu oddać należy (...)**

³⁰ *Kalendarz* (1893), s. 112-115.

³¹ Por. A. Leleń, *Religijna kultura*, s. 113-114.

³² *Rocznik* (1894), s. 169.

³³ Tamże, s. 170.

³⁴ *Kalendarz* (1893), s. 118.

kuszenie się na recitativo bez pojęcia rzeczy z sylabizą i jąkaniem byłoby obrazą Boga i publiczności [podkr. Cz. G.]”³⁵.

Jeszcze gorzej, gdy sam organista nie dba o instrument, bo i takie zjawiska miały miejsce: „na miłość Pana Boga! uciążajcie jakiego rubla na żelazo do oskrobywania błota z butów, przed wejściem na chór. Niech to żelazo wbitem będzie przed schodami, a przy niem słomianka do wycierania nóg. Uczyńcie to dla dobra waszych organów. Organista pracuje od świtu, a gdy dziad na Mszę zadzwoni, on śpieszy do kościoła w butach błotem oblepionych, leci na chór i tam z dnia na dzień, odpadające od obuwia jego błoto tworzy tak gruby pokład pod pedałami, że niektóre z nich napróżno będziesz deptał (...)”³⁶.

Nie było tak wszędzie. Wspomniany F. Sadowski pisze o organach we własnym kościele: „U nas, mogę się pochwalić, kościółek chociaż drewniany i nie bardzo wielki ale czysty, wewnątrz i zewnątrz wspaniały i dosyć bogaty”³⁷. Organ nowej konstrukcji, ładny i melodyjny, dwie klawiatury z pedalem”³⁸.

Trzeba odnotować, że ks. B. Maryański przejawiał uzdolnienia także i w dziedzinie organmistrzostwa. Samodzielnie dokonywał napraw organów, a nawet zbudował nowe instrumenty w trzech z czterech kościołów, których kolejno był proboszczem: Radzanowie (1895-1898), Kleczkowie (1898-1903) i Brwilnie (1906-1912). Nie zdążył, bądź nie było takiej potrzeby jedynie w Sobowie (1905-1906)³⁹.

* * *

Nie jest to pełne spektrum zagadnień poruszanych przez ks. B. Maryańskiego w jego wydawnictwie. Szczupłość artykułu nie pozwala na choćby krótką prezentację pozostałych, nie mniej interesujących problemów związanych z wykonawstwem muzyki liturgicznej w końcu XIX wieku, jak choćby kształcenie muzyków, rola i zadania chórów w kształtowaniu liturgii. Kwestie te, mimo obecności w przedmiotowym piśmiennictwie, nadal budzą zainteresowanie badaczy, którzy coraz pełniej oświetlają poszczególne zagadnienia historii ruchu cecylińskiego. Temu celowi służyć ma także powyższy artykuł.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, s. 122-123.

³⁷ Zbudowany w 1738 r. spłonął w czasie wojny w 1915 r. Por.: <<http://www.kuria.lomza.pl/index.php?wiad=65>>, (data dostępu: 02. 09. 2010).

³⁸ *Rocznik* (1894), s. 170-171.

³⁹ Por. A. Leleń, *Religijna kultura*, s. 201.

FEW REMARKS ABOUT THE HISTORY OF THE CAECILIAN MOVEMENT
IN POLAND

Summary

The Caecilian movement (XIX century) was mainly supposed to contribute to the increase in the standards of church music performances. Its ideas reached Poland relatively quickly and amongst honoured propagators of church music renewal, there was priest B. Maryański. In 1891, first issue of *Calendar for rural organists* (soon converted into yearbook), edited by B. Maryański, and was issued. These writings were supposed to help church musicians.

The content of the article was prepared basing mainly on these yearbooks, which were considered as not remained. Their subject matter concentrates on the issue of the increase of the abilities and the extension of knowledge necessary to fulfil the organist's tasks. Perfectly then, it fits religious journalistic mainstream of that period.

Priest B. Maryański's publication was definitely crucial, yet nowadays its hard to determine how wide range and level of influence it had.

transl. by Agnieszka Sałuch

Keywords: Caecilian movement, organist, liturgical music, rev. Bronisław Maryański

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: cecylianizm, organista, muzyka liturgiczna, ks. Bronisław Maryański

MAREK PODHAJSKI

KOMPOZYTORZY POLSCY 1918-2000 – KONTYNUACJA¹

Moja wypowiedź jest refleksją, jaka zrodziła się po publikacji tej oto książki: *Kompozytorzy polscy 1918-2000*. Ukazała się ona drukiem w 2007 roku i została wydana przez uczelnie muzyczne w Warszawie i Gdańsku. To praca zbiorowa, nad którą pracowałem przez osiem lat. Składa się z dwóch tomów – *Eseje i Biogramy*. W pierwszym przedstawiona jest szeroka panorama zdarzeń społecznych, politycznych, kulturowych, na tle których rozwijała się muzyka polska XX wieku. Wśród autorów – wybitne nazwiska: Norman Davies, Włodzimierz Kotoński, Witold Lutosławski, Jan Nowak-Jeziorański, Janusz Żarnowski. Tom drugi zawiera z kolei około 1300 biogramów, napisanych przez blisko 150 autorów.

Książka w języku polskim była pierwszym krokiem w działaniach zmierzających do szerokiego upowszechnienia wiedzy o dokonaniach polskiej kultury, a w szczególności – polskich kompozytorów. Krokiem pierwszym, bardzo ważnym, ale niewystarczającym, bo adresowanym jedynie do polskiego czytelnika. Już wcześniej miałem świadomość, że wersja w języku polskim nie może być jedynym środkiem na drodze do osiągnięcia celu. A cel ten widziałem szeroko, jako promocję wiedzy o Polsce, o polskiej kulturze, o dokonaniach polskich kompozytorów, adresowaną do czytelnika zagranicznego. Byłem przekonany i nadal jestem, że należało podjąć trud takiej promocji, jeśli nie chcemy być postrzegani jako pariasi w rodzinie narodów europejskich. Wszyscy wiemy, że możemy się szczycić osiągnięciami polskich kompozytorów. Nie musimy mieć pod tym względem żadnych kompleksów, bo mamy czym się chwalić. Problem w tym, że się za mało chwalimy. I dlatego świat postrzega nas przez pryzmat dokonań 4 kompozytorów, o czym nieco dalej.

¹ Jest to zmodyfikowana wersja referatu: *Polish Music. Polish Composers 1918-2007*, jaki wygłosiłem 30.04.2010 w Canterbury na międzynarodowej konferencji *Polish Music Since 1945*, zorganizowanej przez Canterbury Christ Church University. Tekst ten przedstawiłem na posiedzeniu Instytutu Muzykologii KUL w dniu 24.11.2010.

Z takich to inspiracja zrodziła się idea książki w języku angielskim. Nie będzie ona bynajmniej prostym przekładem wersji w języku polskim. Ulegną zmianie zarówno granice czasowe, rozszerzone do roku 2010, zawartość tomu *Eseje*, jak i dokonane zostaną uaktualnienia haseł i wzbogacenia treści tomu *Biogramy*. Te nowe elementy oddaje inny tytuł przygotowywanej publikacji: *Polish Music. Polish Composers 1918-2010*.

Jest rzeczą oczywistą, że realizacja tak ambitnego projektu wymaga współpracy instytucjonalnej, a przede wszystkim – niezwyklej aktywności ludzi „dobrej woli”. Tak ich określam. To są badacze, często ludzie młodzi, którzy rozumieją doskonale ważność podjętego projektu i z pełnym zaangażowaniem wykonują rozliczne, często żmudne i pracochłonne prace, nie oglądając się na gratyfikacje finansowe. Takich ludzi znalazłem zarówno w Gdańsku, jak i tu, na KUL-u. Myślę nie tylko o pełnym zrozumieniu ważności podjętych badań przez władze Wydziału Teologii, Instytutu Muzykologii, Instytutu Historii, Wydawnictwa, lecz także o wielu zaangażowanych pracownikach i współpracownikach lubelskiej Uczelni. Nie ukrywam swojej głębokiej wdzięczności w stosunku do tych ludzi, za ich trud. Cieszę się, że po żmudnych poszukiwaniach właśnie na KUL-u znalazłem pełne zrozumienie, akceptację i pomoc w realizacji tak ważnych dla nas, ludzi kultury, inicjatyw badawczych.

Powróćmy do wątków merytorycznych. Były dwa główne źródła inspiracji powstania książki w języku polskim, które wzajemnie się dopełniają. Pierwsze z nich to przekonanie, że osiągnięcia polskich kompozytorów XX wieku są w równym stopniu wybitne, co mało znane. Drugie, to inspiracja płynąca z konstatacji Andrzeja Chłopeckiego. Przytacza on takie fakty. Na przełomie lat 1991/1992 Leo Gerhartz, koordynator trzech sezonów koncertowych Europejskiej Unii Radiowej, rozesłał do radiofonii zrzeszonych w Unii spis najwybitniejszych, jego zdaniem, utworów muzycznych XX wieku, obejmujący 289 pozycji. Utwory te, zdaniem Gerharta, powinny zostać uwzględnione w programach cyklu kilkudziesięciu koncertów, których celem byłyby właśnie prezentacja arcydzieł muzycznych mijającego stulecia. Chłopecki², analizując spis Gerharta zauważa m.in., że muzyka polska jest usytuowana na tej liście na 12 miejscu i reprezentowana przez 10 utworów 4 kompozytorów: W. Lutosławskiego (5 utworów: trzy symfonie, *Koncert na orkiestrę i 3 Poèmes d’Henri Michaux*)³, K. Szymanowskiego (2 utwory: *IV Symfonia i Stabat Mater*), K. Pendereckiego (2 utwory: *Tren i Pasja według św. Łukasza*) i I.J. Paderewskiego (1 utwór: *Symfonia h-moll*).

² Por. A. Chłopecki, *O recepcji polskiej muzyki 1945-1995*, w: *Muzyka polska 1945-1995*, Akademia Muzyczna w Krakowie, Kraków 1996, s. 357-381.

³ Lista była układana przed powstaniem *IV Symfonii*.

Oczywiście, spis Gerhartza, jak każdy wybór, jest propozycją subiektywną. Daje jednak do myślenia. Narzucają się zwłaszcza następujące spostrzeżenia. Po pierwsze, bardzo mała jest grupa kompozytorów, z którymi opinia światowa kojarzy sobie najwybitniejsze dokonania polskiej muzyki XX wieku. Po drugie, twórcy, z którymi te skojarzenia są związane, to przede wszystkim ludzie doskonale znani na Zachodzie, nie tylko jako kompozytorzy. Po trzecie, co narzuca się jako wniosek, wiele jest jeszcze do zrobienia w sprawie promocji muzyki polskiej za granicą. Nawet w Polsce odczuwa się brak opracowania, które by w sposób zwarty i przystępny prezentowało dokonania polskich kompozytorów. I to nie tylko biogramy twórców, ale także teksty omawiające polityczne, społeczne i kulturowe uwarunkowania rozwoju muzyki polskiej w XX wieku, bez których trudno byłoby zrozumieć meandry rozwoju polskiej kultury w minionym stuleciu.

W układzie treści opublikowanej już książki *Kompozytorzy polscy 1918-2000* można wyróżnić syntezy i hasła osobowe. Syntezy obejmą trzy rozdziały dotyczące dziejów Polski w XX wieku: jej historii, szeroko rozumianej kultury i kultury muzycznej. Za ramy czasowe badań przyjęliśmy daty wyznaczające okres istnienia Polski Odrodzonej, tj. od momentu odzyskania niepodległości w 1918 do końca 2000 roku. Pierwotny zamysł przesunięcia dolnej granicy czasowej na rok 1901 został zaniechany. Implikowałby on bowiem badania nad kulturą muzyczną w okresie, gdy państwo polskie zostało wymazane z mapy Europy przez zaborców.

Już na początku badań trzeba było udzielić sobie jednoznacznej odpowiedzi na dwa, pozornie proste pytania. A więc, kogo nazywamy kompozytorem i dalej – kto jest kompozytorem polskim. Wydaje się, że pytania te graniczą z banałem, bo intuicja podpowiada oczywiste odpowiedzi, np. takie: kompozytor, to profesjonalista zajmujący się komponowaniem, a kompozytor polski, to obywatel Polski. Gdy się jednak bliżej przyjrzymy tym pytaniom, okaże się, że sprawa nie jest taka prosta.

Poszukując odpowiedzi na pierwsze pytanie – kogo nazywamy kompozytorem – skorzystałem z doświadczeń, które nabyłem przy pisaniu książki *Dictionary of Icelandic Composers*, pierwszego tego rodzaju słownika w historii muzyki. Krótka dygresja. Życie muzyczne w Islandii ma swoją specyfikę. Mogłem się jemu bliżej przyjrzeć w czasie 15 letniego pobytu w tym kraju. Otóż, co najważniejsze, rzuca się w oczy wysoki stopień umuzykalnienia społeczeństwa, wysoki status społeczny muzyki. Dość powiedzieć, że w tym małym liczebnie kraju, o populacji mniejszej niż 300 tys. mieszkańców, działa 5 orkiestr symfonicznych, w tym dwie stałe, opera, balet, dziesiątki chóralnych i instrumentalnych zespołów. Życie koncertowe wzbogacają występy licznych zespołów kameralnych i chóralnych oraz festiwale muzyczne. W kraju działa szereg organizacji muzycznych, w tym Islandzkie Centrum Informacji Muzycznej (*Íslensk tónverkamiðstöð*) założone

już w 1968 roku. Islandzki system edukacji muzycznej opiera się na unikalnych założeniach prawnych z roku 1975, które umożliwiają różnym grupom społecznym zakładanie szkół muzycznych przy szkołach ogólnokształcących, dzięki czemu nauczanie muzyki może być wplecione w codzienny rytm zajęć szkolnych. W konsekwencji, w Islandii działa przeszło 70 szkół muzycznych, do których uczęszcza blisko 20% młodzieży szkolnej⁴.

Ale początki nie były łatwe. Musimy o tym pamiętać, że od 1380 roku aż do 1918 Islandia była pod panowaniem duńskim. W 1918 przyznano jej status niepodległego państwa będącego w unii personalnej z Danią. Pełną niepodległość uzyskała Islandia dopiero w 1944 roku.

Począwszy od XIX wieku zaznaczają się jednak tendencje zmierzające nie tylko do odzyskania państwowości, ale i także powrotu do źródeł narodowej tożsamości – do tradycji kulturalnej. „Wiosna Ludów” wyrażała w pełni idee wolnościowe, jakie ogarnęły wówczas liczne, zniewolone dotąd kraje. Sztuka, głównie literatura, ale też i muzyka, staje się nośnikiem tego wolnościowego przesłania. W muzyce wyrażało się ono w nawiązaniu do korzeni narodowej kultury, do muzyki ludowej. Folklor muzyczny staje się źródłem inspiracji artystycznej i dokumentem narodowej tożsamości. Tendencje te przenikają także do Islandii i z czasem zaowocują dynamicznym rozwojem sztuki, przypadającym zwłaszcza na drugą połowę XX wieku. W tym kontekście symbolicznego znaczenia nabierają następujące daty: 1840 – wyposażenie Katedry w Reykjavíku w organy, 1861 zbiór hymnów po islandzku opublikowany we współczesnej notacji, 1874 – skomponowanie przez Sveinbjörna Sveinbjörsona uroczystego hymnu, który stanie się później hymnem narodowym, 1906-1909 – wydanie drukiem kolekcji pieśni ludowych, 1926 – pierwsze koncerty symfoniczne w Reykjavíku w wykonaniu orkiestry z Hamburga, 1930 – założenie pierwszej szkoły muzycznej w Reykjavíku oraz powołanie Rozgłośni Radiowej, 1945 – założenie przez Jóna Leifsa Związku Kompozytorów Islandzkich, 1950 – powstanie Teatru Narodowego i Islandzkiej Orkiestry Symfonicznej.

O ile dokonania muzyczne w XIX wieku były związane z osiągnięciami kilku zaledwie kompozytorów, to w drugiej połowie XX wieku dotyczą już grupy twórców, która zasługuje na miano środowiska kompozytorskiego. Środowisko to stanowi szczególnie ważny element życia muzycznego Islandii. W 1996 roku Związek Kompozytorów liczył około 60 osób. Zakres ich zainteresowań obejmuje wszystkie gatunki muzyczne, a kompozycje odbijają charakterystyczne tendencje stylistyczne panujące w muzyce naszego stulecia.

⁴ Stan szkolnictwa muzycznego i sytuacja materialna muzyków zmieniły się na niekorzyść po roku 2008, w związku z ogólnoswiatowym kryzysem rynków finansowych, który szczególnie dotkliwie dotknął Islandię.

Dwie specyficzne cechy środowiska kompozytorskiego Islandii zasługują na uwagę. Pierwsza z nich dotyczy kwalifikacji kompozytorów. Tak więc, obok profesjonalistów, działa tu liczna grupa kompozytorów-amatorów tworzących głównie pieśni, często wraz z tekstami. Ta grupa twórców zdecydowanie dominowała w XIX stuleciu, ale jest również wyraziście obecna w naszych czasach. Cecha druga dotyczy rodzajów muzyki szczególnie preferowanych. Są nimi muzyka kameralna i wokalna; ta ostatnia na głos solowy z akompaniamentem i na chór. Obie wspomniane cechy osadzone są głęboko w lokalnej tradycji muzycznej i wiążą się niewątpliwie z kultywowaniem muzyki w małym i izolowanym środowisku.

Prace nad słownikiem kompozytorów islandzkich rozpocząłem od skompletowania listy kompozytorów. I wówczas okazało się, że lista kompozytorów zrzeszonych w Związku nie obejmuje nazwisk wielu twórców, których utwory były mi znane, emitowane przez radio, nagrywane na płytach. To prawda, że trzon tego środowiska stanowią dobrze wykształceni zawodowi muzycy. Są wśród nich nie tylko osoby po studiach kompozytorskich, ale też skrzypkowie, wiolonczeliści, kontrabasisci, śpiewacy, fleciści, organiści, pianiści, dyrygenci itp. Jednakże, co godne podkreślenia, wiele utworów kompozytorów niezrzeszonych, muzyków-amatorów, cieszy się znaczną popularnością. Ich muzyka żyje, jest grywana i nagrywana, wykonywana, śpiewana. Jakże nie uznać ich za kompozytorów?

Tak krystalizowało się moje przekonanie, kogo można nazwać kompozytorem. Dałem jemu wyraz nie tylko w słowniku kompozytorów islandzkich, ale także w publikacji o polskich kompozytorach. Tak więc, w moim przekonaniu, kompozytorem jest twórca chociażby jednej kompozycji, utworu, który zaistniał jako fakt artystyczny. „Zaistnienie” rozumiem przede wszystkim jako publiczne wykonanie utworu. „Wzmacniają” je wszelkiego rodzaju formy upowszechnienia utworu, takie jak: druk, powielanie, afisze, programy, nagrania, transmisje w mediach, opinie, recenzje itp.

Takie rozumienie terminu „kompozytor” wyznaczało jednak nadal zbyt szerokie pole badawcze, wymagające ograniczeń. Skupiłem się więc na kompozytorach tzw. muzyki klasycznej. Jest to wprawdzie termin nieostry, ale intuicyjnie dobrze wyczuwalny. Eliminuje twórców, których sfera zainteresowań ogranicza się wyłącznie do tworzenia tzw. muzyki lekkiej, rozrywkowej, pozostawia natomiast w polu badawczym kompozytorów uprawiających oba te rodzaje muzyki, a także piszących muzykę sceniczną, filmową, teatralną, podejmujących próby syntezy muzyki klasycznej z inną, np. z jazzową.

Drugie ograniczenie dotyczyło kwalifikacji kompozytorów. Przyjąłem, zgodnie z definicją terminu „kompozytor”, że takie czynniki jak: wykształcenie muzyczne, przynależność do związków twórczych itp. nie będą miały pierwszoplanowego znaczenia w uznaniu danego twórcy za kompozytora.

Podobnie działałem, kompletując listę do książki o polskich kompozytorach. Pragnąłem nie pominąć nikogo, kto swym twórczym trudem, chociażby najmniejszym, wpisał się w bieg historii muzyki polskiej w XX wieku. Wraz z gronem współpracowników staraliśmy się być w równym stopniu rzetelni, co skromni i nie dopuścić do sytuacji, by subiektywne oceny dorobku przeszłości zepchnęły w zapomnienie jakiegokolwiek z twórców tego dorobku. Nasze zadanie rozumieliśmy bowiem jako dokumentowanie dokonań polskich kompozytorów, a nie wartościowanie ich dorobku. Szczególnie jest mi bliska idea wyrażona przez Guido Adlera: „gmach stylu składa się zarówno z postaci wielkich jak i małych; by uzyskać pełny jego wizerunek należy badać wszystkie”⁵. Dążyliśmy więc do nadania książce maksymalnej pojemności, z punktu widzenia liczby przedstawionych w niej haseł osobowych. Stąd też znajdziemy w niej nie tylko hasła rozbudowane treściowo, ale i także hasła szczątkowe, rejestrujące jedynie najprostsze fakty, wymagające pogłębienia. Obecność tego rodzaju haseł jest jednak ważna, gdyż wskazuje na kierunek, w którym mogłyby być prowadzone dalsze badania w przyszłości.

Udzielenie odpowiedzi na pytanie, kogo można uznać za kompozytora polskiego też nie było łatwe. Była to sprawa o podstawowym znaczeniu przy ustalaniu listy kompozytorów. Narzucające się zdroworozsądkowe rozwiązanie tego problemu sugerujące, że kompozytorem takim będzie po prostu kompozytor polskiej narodowości mogłoby, co najwyżej, i to w ograniczonym zakresie, okazać się przydatne wyłącznie do badań nad polskim środowiskiem kompozytorskim po II wojnie światowej. A więc w czasie, kiedy to, w wyniku zbiorowych mordów, masowych deportacji i zasadniczych zmian granic struktura etniczna społeczeństwa polskiego stała się homogeniczna. Nie może być natomiast odnoszone do wielonarodowościowego państwa polskiego w okresie międzywojennym.

Bliskie jest mi stanowisko Joachima Lelewela, który już w 1836 roku pisał: „Ukrainiec, Kaszub, Rusin, Wielko- lub Małopolanin, Litwin, Podolanin, Żmudzian, Mazur, Wołynianin i jakiej bądź ziemi dawnej Rzeczypospolitej syn jest Polakiem i w tym jedynie nazwisku całość naszą widzimy”⁶. Wielu współczesnych polskich uczonych wypowiada się w tym samym duchu. Tadeusz W. Łepkowski efektownie i lapidarnie wyraża tę samą myśl stwierdzając: „Naród polski był, jeśli się tak można wyrazić, wielonarodowy”⁷. Antonina Kłoskowska pisze: „(...) każda duża zbiorowość narodowa musi być «wspólnotą wyrażoną» (...)

⁵ Cytuję za: *Introductio musicae 4. Analiza i interpretacja dzieła muzycznego. Wybór metod*, AM w Krakowie, AM w Gdańsku 1990, s. 39.

⁶ *Polska myśl demokratyczna w ciągu wieków. Antologia*, oprac. M. Kridl, W. Malinowski, J. Wittlin, Warszawa 1987, s. 113.

⁷ T. Łepkowski, *Uparte trwanie polskości*, Londyn-Warszawa 1989, s. 27.

Oznacza to, że musi odwoływać się do całego zasobu symboli, wartości, wiedzy i przedstawień, które mogą być wspólne różnym grupom, kategoriom i jednostkom w obrębie tej zbiorowości”⁸. Polakiem, w świetle tej wypowiedzi, jest więc członek owej „wspólnoty wyrażonej”, a więc po prostu wspólnoty kultury. O „polskości” nie będzie więc rozstrzygać ani narodowość, ani też język, lecz współuczestnictwo w polskiej kulturze, świadomość przynależności do tej kultury.

Co się tyczy tej ostatniej Jerzy Tomaszewski powiada, że świadomość narodowa nie jest „właściwością istniejącą zewnątrz, lecz powstaje, trwa (a niekiedy zanika lub się zmienia) jedynie w umyśle ludzi. Świadomość możemy analizować przede wszystkim na podstawie deklaracji zainteresowanych”⁹. A Henryk B. Samsonowicz dodaje: „Strzeżcie się tych, którzy chcą mieć monopol na ocenianie, kto należy do takiej wspólnoty jak naród. Może do niej należeć każdy, kto dobrowolnie poczuwa się do związku z tą wspólnotą”¹⁰.

To byłyby najważniejsze problemy związane z budową książki *Kompozytorzy polscy 1918-2000*. Planowana książka w języku angielskim *Polish Music. Polish Composers 1918-2010* nie będzie, jak wspomniałem, prostym tłumaczeniem wersji polskiej. Z tomu *Eseje* wypadną niektóre teksty, natomiast dojdą dwa nowe: o minimalizmie oraz o nowym pokoleniu kompozytorów polskich na początku XXI wieku. Tom *Biogramy* obejmie hasła, których wybór zostanie dokonany według następujących kryteriów:

- laureaci kompozytorskich nagród międzynarodowych,
- kompozytorzy, laureaci innych niż kompozytorskie nagród międzynarodowych,
- muzycy polscy znani dobrze za granicą z innej niż kompozytorska działalności, zajmujący się także marginalnie działalnością kompozytorską (np. Jerzy Maksymiuk, Stanisław Skrowaczewski, Jan Krenz, Paweł Klecki, Henryk Czyż, Witold Rowicki),
- polscy kompozytorzy żyjący i tworzący za granicą, bez względu na odnoszone sukcesy kompozytorskie,
- polscy kompozytorzy tworzący i zamieszkujący w kraju, laureaci krajowych konkursów kompozytorskich,
- polscy kompozytorzy tworzący i zamieszkujący w kraju, nie będący laureatami konkursów kompozytorskich, ale wyróżnieni nagrodami państwowymi lub związków twórczych,

⁸ A. Kłosowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996, s. 45.

⁹ Cytuję za: M. Jagiełło, *Partnerstwo dla przyszłości. Szkice o polityce wschodniej i mniejszościach narodowych*, PWN, Warszawa 2000, s. 11.

¹⁰ Wypowiedź H.B. Samsonowicza, skierowana do młodzieży, zamieszczona na łamach *Rzeczpospolitej*, nr 35063X z dnia 06.06.2000, s. 3.

- polscy kompozytorzy, nie będący laureatami krajowych konkursów kompozytorskich, posiadający jednak bezsporne zasługi dla rozwoju regionalnej kultury muzycznej,
- polscy muzycy, znani z osiągnięć innych niż kompozytorskie, zajmujący się także marginalnie kompozycją (np. W. Gieburowski, H. Feicht, K. Mrowiec, I. Pawlak),
- księża-kompozytorzy,
- kompozytorzy związani ze środowiskiem kościelnym,
- kompozytorzy najmłodszej generacji, którzy zaistnieli po 2000 roku, cieszący się uznaniem za dokonania kompozytorskie.

Tak zbudowany tom *Biogramy* będzie mniejszy niż w wersji polskiej i objęciem nie 1300, lecz około 800 haseł. Dokonane zostaną także uaktualnienia haseł żyjących kompozytorów za lata 2000-2010, które obejmą nowe, ważne fakty biograficzne oraz spisy kompozycji. Całość książki planowana jest jako edycja jednotomowa.

Takie są założenia projektu, nad którego realizacją przyszło mi współpracować z przedstawicielami KUL – władzami i pracownikami wiodącego polskiego uniwersytetu. Cieszę się, że do takiej współpracy doszło i że przebiega ona harmonijnie i efektywnie. Mam jednak świadomość, że osiągnięcie finalnego celu – publikacji książki w języku angielskim – nie będzie łatwe. Żyjemy w czasach, w których sprawy kultury wysokiej spychane są na margines. Na nic zdał się apel tzw. „obywateli kultury”, obejmujących blisko 500 wybitnych twórców z różnych dziedzin sztuki oraz menedżerów kultury. W 2010 roku apelowali oni do naczelnych władz państwowych o powiększenie środków finansowych przeznaczonych na kulturę z 0,37% PKB do 1% PKB. Nic się jednak nie zmieniło; w budżecie na rok 2010 utrzymano ten wyjątkowo niski wskaźnik¹¹. Przypominam także inne, nie przynoszące nam chluby liczby. A więc, jesteśmy 6 gospodarką w Unii Europejskiej, a w wydatkach na kulturę zajmujemy przedostatnie miejsce¹². I drugi wskaźnik – Francja przeznaczą na kulturę 6% PKB, a więc 16 razy więcej niż Polska¹³.

Cóż więc robić? Zrezygnować z ambitnych planów, z działań? Poddać się? Pograć w rezygnacji, apatii? Frustracja nie jest dobrym doradcą. Mamy moralny i patriotyczny obowiązek działania. Wzorce i inspiracje możemy czerpać z postaw i wskazań wybitnych Polaków, których nie brak w naszej historii. Poszukajmy więc najpierw odpowiedzi na pytanie *co robić?* A dalej – *jak to robić?* Odpowiedź na pierwsze z tych pytań ukryta jest, jak się zdaje, w przesłaniu wiersza *Kiedy biało-czerwona* Ks. Janusza Stanisława Pasierba¹⁴. Brzmi on:

¹¹ Por. <<http://obywatelektury.pl/2010/06/331>>, (data dostępu: 20 grudnia 2010).

¹² *List Obywateli Kultury do Premiera* z dnia 25.02.2010.

¹³ Por. <<http://obywatelektury.pl/2010/06/331>>.

¹⁴ Ks. J.St. Pasierb, *Zdejmovanie pieczęci*, Czytelnik, Warszawa 1982, s. 71.

„kiedy
biało-czerwona
stajesz się
szaro-czarna
kiedy się zmierzchasz
gdy w cień się cofasz
...
gdy nam
pełna świetności dawnej
wielobarwna
ciemniejszy w oczach
...
której nam nikt nie zazdrości
która nie umiesz ocalić
w godzinę klęski
...
ty, którą ciężko jest dźwigać
której nie można zostawić
...
niech nie zabraknie nam siły
gdy taką przychodzi cię kochać”

Ciężko jest dźwigać balast obciążeń, w jaki koleje losu wpisują „biało-czerwoną”. W trudnych chwilach nie możemy jej zostawić; „niech nie zabraknie nam sił gdy taką przychodzi cię kochać”, mówi poeta. Darzyć miłością, bez względu na okoliczności.

A jak my, ludzie związani z kulturą mamy na co dzień postępować, czym się kierować? Jaki winien być nasz stosunek do narodowej tradycji, do dokonań i dorobku kulturowego? Drogę wskazuje nam Jan Paweł II. Tak mówił w Gnieźnie 3 czerwca 1979 o polskim dziedzictwie kulturowym:

„Proszę Was:

Pozostańcie wierni temu dziedzictwu! Uczynicie je podstawą swojego wychowania! Uczynicie je przedmiotem szlachetnej dumy! Przechowajcie to dziedzictwo! Pomnóżcie to dziedzictwo! Przekażcie je następnym pokoleniom!”

Idźmy tą drogą. Mamy wówczas szansę pokazać światu, że do dorobku narodów europejskich wnosimy wartości najwyższej rangi – wybitne dokonania w dziedzinie kultury. Książka, nad którą pracujemy, będzie przyczynkiem na tej drodze, świadectwem tych dokonań.

POLISH COMPOSERS 1918-2000 – CONTINUATION

Summary

The author discusses his inspirations and premises behind *Polish Composers 1918-2000*, which appeared in print in 2005, jointly published by the Warsaw and Gdańsk Academies of Music. It consists of two volumes – *Essays* and *Biographical Entries*. The former presents a wide panorama of social, political and cultural phenomena, which influenced the development of Polish music in the 20th century. The second volume consists of around 1300 biographical entries. This paper contains remarks about the contents planned for the English version of the book.

Two complementary sources of inspiration determined the book's coming into being. The first, a belief that the accomplishments of Polish composers of the 20th century are just as outstanding as they are little-known. The second inspiration comes from an observation that the list of the finest musical compositions of the 20th century (289 items), compiled in 1992 by Leo Gerhartz from the European Radio Union, ranks Polish music as no. 12. It is represented by 10 compositions by 4 composers: Witold Lutosławski (5 compositions), Karol Szymanowski (2 compositions), Krzysztof Penderecki (2 compositions), and Ignacy Jan Paderewski (1 composition).

At the outset of the research, two seemingly simple but essential questions had to be answered. The first one being *who* do we call a composer, and the other, who do we consider to be a *Polish* composer. In the author's view, a composer is a person who has composed at least one musical composition, a piece which became known as an artistic fact. Here, "become known" means primarily a public performance of a piece. The author's attention focused on the lives and works of the so-called classical composers. While searching for an answer to the question as to who can be considered a Polish composer, the author analyses statements made by outstanding Polish researchers. He shares their view that 'Polishness' should not be determined by nationality or language, but by participation in Polish culture, and an affiliation to it.

The last part of the paper concerns the structure and contents of the English version of the book. It will be published jointly by the John Paul II Catholic University of Lublin and Stanisław Moniuszko Academy of Music in Gdańsk. The book will not be a simple and direct translation of the Polish version. The contents of the *Essays* volume will be different, and the *Biographical Entries* volume will include, first of all, the following entries: winners of Polish and international composition competitions, composers who have rendered great services to Polish musical culture, priests-composers or other persons, whose creative activities are closely linked to the music of the Catholic Church, and representatives of the younger generation of composers, who have become known after the year 2000. The goal of the planned book is an attempt at proving the thesis that the contribution of Polish composers to the European cultural achievements, their outstanding accomplishments in the area of culture, are of the highest value.

Keywords: XX century, Polish history, Polish Culture, Polish Music, Polish Composers

Nota o Autorze: prof. dr hab. Marek Podhajski, urodzony w 1938 roku w Nowogródku, Polska. Teoretyk muzyki, muzykolog, kompozytor. Obywatel Polski i Islandii. Ukończył Akademię Muzyczną w Gdańsku w zakresie teorii muzyki (1961) i kompozycji (1966). Doktor nauk humanistycznych w zakresie teorii muzyki (Dyplom No. 2, Akademia Muzyczna w Warszawie, 1972), doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie historii-muzykologii (Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1993), Profesor sztuki muzycznej, tytuł naukowy przyznany przez Radę Państwa, Warszawa 1982. Zatrudniony w AM w Gdańsku od 1961 roku, od 1982 jako profesor. W gdańskiej uczelni pełnił funkcje: dziekana Wydziału Wychowania Muzycznego (1972-1975),

dziekana Wydziału Kompozycji i Teorii Muzyki (1975-1978), kierownika Katedry Kompozycji i Teorii Muzyki (1972-1978), prorektora (1982-1984). Założyciel i pierwszy dyrektor (1978-81, 1987-1990) Instytutu Teorii Muzyki przy AM w Gdańsku. Organizator życia naukowego gdańskiej uczelni. Profesor AM w Warszawie (1994-2008). Nauczyciel teorii muzyki w *Tónlistarskólinn á Akureyri*, Islandia (1990-2005) Organizator I Festiwalu Islandzkiej Muzyki Fortepianowej w Akureyri (Islandia 1992) i redaktor książki w języku islandzkim i angielskim wydanej z tej okazji. Autor 7 książek i około 100 drukowanych artykułów. Do najważniejszych książek należą: *Formy muzyczne* (1991), *Nowy system muzyki X. Jana Jarmusiewicza w perspektywie polskich prac z harmonii XIX wieku* (1992), *Dictionary of Icelandic Composers* (1997) – pierwszy tego rodzaju słownik w historii muzyki, *Kompozytorzy polscy 1918-2000. T. 1: Eseje. T. 2: Biogramy* (redaktor naczelny, 2005). Uehonorowany licznymi polskimi i zagranicznymi odznaczeniami. Członek ZKP, Międzynarodowego Towarzystwa Muzykologicznego (do 2009), International Biographical Centre Advisory Council w Cambridge, Członek dożywotni American Biographical Institute Research Association.

Słowa kluczowe: XX wiek, historia Polski, polska kultura, polska muzyka, polscy kompozytorzy

SPRAWOZDANIA

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI TOWARZYSTWA NAUKOWEGO FRANCISZKA SALEZEGO W ROKU 2010

Działalność TNFS, w okresie od 1 stycznia do 31 grudnia 2010, można przedstawić w pięciu kategoriach: sprawy organizacyjne, działalność naukowa, działalność wydawnicza, popularyzacja osiągnięć nauki oraz integracja środowiska naukowego TNFS. Wskazane kategorie wyznaczają strukturę niniejszego sprawozdania.

I. SPRAWY ORGANIZACYJNE

Do najważniejszych działań organizacyjnych w okresie sprawozdawczym należy zaliczyć działalność Władz Towarzystwa oraz sprawy członkowskie.

Walne Zebranie TNFS

Walne Zebranie, które jest najwyższą władzą Towarzystwa i tradycyjnie zbiera się podczas rocznego zjazdu TNFS, w roku 2010 odbyło się w domu salezjańskim w Kutnie-Woźniakowie w dniach 11-12 czerwca.

III Zjazd TNFS rozpoczął się w piątek w godzinach popołudniowych od spotkania Redakcji *Seminare*, następnie miało miejsce zebranie Zarządu TNFS i Komisji Rewizyjnej. Walne Zebranie odbywało się w sobotę w ramach dwóch sesji. Podczas pierwszej sesji ks. prof. Kazimierz Misiaszek wygłosił laudację z okazji przyznania ks. prof. dr. hab. Romanowi Murawskiemu *Nagrody TNFS*. Po wygłoszeniu laudacji, przemówił Laureat i wyraził podziękowania za docenienie jego dorobku naukowego i dydaktycznego. Statuetkę i dyplom wręczyli zaczemu Laureatowi księża inspektorzy: ks. Marek Chrzan i ks. Marek Chmielewski. Następnie zostały wygłoszone trzy referaty, których celem było przybliżenie tematyki jaką w najbliższym czasie członkowie TNFS podejmą w swoich badaniach – „Młodzież w przestrzeni «wolności demokratycznej»”.

W ramach drugiej sesji Walnego Zebrania odbyła się dyskusja nad kierunkami badań prowadzonych przez Towarzystwo, a ze względu na rezygnację ks. dr. Roberta Bielenia z funkcji Skarbnika dokonano koniecznych zmian we Władzach TNFS. Podczas tej sesji odbyła się formalna część obrad, w ramach której podjęto następujące uchwały:

- Uchwała WZ-2010/06/12/1 *W sprawie odwołania Skarbnika TNFS* – (odwołanie ks. R. Bielenia);
- Uchwała WZ-2010/06/12/2 *W sprawie odwołania członka Komisji Rewizyjnej TNFS* – (odwołanie ks. J. Niewęglowskiego);
- Uchwała WZ-2010/06/12/3 *W sprawie powołania członka Komisji Rewizyjnej TNFS* – (powołanie ks. D. Stępkowskiego);

- Uchwała WZ-2010/06/12/4 *W sprawie powołania Skarbnika TNFS* – (powołanie ks. J. Niewęglowskiego);
- Uchwała WZ-2010/06/12/5 *W sprawie zatwierdzenia sprawozdania finansowego*;
- Uchwała WZ-2010/06/12/6 *W sprawie podziału zysku*;
- Uchwała WZ-2010/06/12/7 *W sprawie przyjęcia protokołu Komisji Rewizyjnej TNFS*;
- Uchwała WZ-2010/06/12/8 *W sprawie przyjęcia sprawozdania z działalności TNFS*.

Zarząd TNFS

W okresie sprawozdawczym Zarząd TNFS zebrał się czterokrotnie: 9.01.2010 (Łomianki); 13.03.2010 (Warszawa); 11.06.2010 (Kutno) oraz 16.10.2010 (Łomianki).

Do najważniejszych decyzji podjętych na spotkaniu Zarządu w Łomiankach w dniu 9 stycznia należy zaliczyć:

1. przyznanie *Nagrody TNFS*, którą został uhonorowany Ksiądz prof. Roman Murawski SDB;
2. przyjęcie projektu budżetu TNFS na rok 2010;
3. nakreślenie wstępnego programu III Zjazdu TNFS w Woźniakowie;
4. podjęcie decyzji w sprawie nowej serii wydawniczej TNFS „*Studia i Rozprawy*”.

Marcowe zebranie Zarządu TNFS było poświęcone następującym kwestiom:

1. podjęciu uchwały rekomendującej Walnemu Zebraniu przyjęcie sprawozdania finansowego z działalności TNFS za okres od 1.01.2009 do 31.12.2009;
2. podjęciu uchwały o zgodę na elektroniczny dostęp do konta bankowego TNFS dla Sekretarza TNFS – ks. dr. R. Sadowskiego;
3. podjęciu uchwały w sprawie sposobu finansowania III Zjazdu TNFS;
4. przyjęcie do TNFS nowych członków: Pani dr Elżbiety Talik; Ks. dr. hab. Stanisława Łupińskiego prof. Akademii Polonijnej; Ks. mgr. Andrzeja Mikuckiego; Pana dr. hab. Krzysztofa Łojka.

Spotkanie Zarządu, które odbyło się w ramach III Zjazdu TNFS w Kutnie, było poświęcone:

1. zmianie terminów zjazdów TNFS z czerwca na maj;
2. zmianie na stanowisku Skarbnika TNFS;
3. zmianie składu Komisji Rewizyjnej;
4. zmianie osoby zajmującej się pozyskiwaniem środków na publikację *Seminare*.

Październikowe zebranie Zarządu TNFS w Łomiankach podjęło następujące tematy:

1. miejscem IV Zjazdu TNFS będzie dom salezjański w Kutnie-Woźniakowie;
2. komitet organizacyjny IV Zjazdu TNFS w składzie: ks. J. Gocko, ks. J. Niewęglowski i ks. R. Sadowski;
3. wstępny program IV Zjazdu oraz osoby prelegentów;
4. wyniki prac komisji TNFS – Kapituła Nagrody im. Ks. prof. Adama Duraka SDB, której celem jest wypracowanie miejsca Kapituły w strukturze Towarzystwa;
5. decyzja o publikacji książki habilitacyjnej ks. dr. Dariusza Stępkowskiego w ramach serii „*Studia i Rozprawy*”.

Zgodnie z § 13 p. 4 Regulaminu Zarządu TNFS, obecne sprawozdanie musi zawierać zbiorczą listę obecności członków Zarządu na jego posiedzeniach:

	9.01.2010	13.03.2010	11.06.2010	16.10.2010	Łącznie obecny
Ks. H. Skorowski	+	+	+	-	3
Ks. J. Gocko	+	+	+	+	4
Ks. R. Sadowski	+	+	+	+	4
Ks. R. Bieleń	-	-	+		1
Ks. J. Niewęglowski				+	1
Ks. S. Jędrzejewski	-	+	+	+	3
Ks. P. Przesmycki	-	-	+	-	1
Ks. H. Stawniak	+	+	+	+	4
Łącznie	4	5	7	5	

Oprócz najważniejszych spraw przedstawionych powyżej, na swych posiedzeniach Zarząd rozpatrywał bieżące sprawy związane z normalnym funkcjonowaniem Towarzystwa. Zgodnie ze Statutem TNFS (§ 27, p. 5), w posiedzeniach Zarządu brali udział z głosem doradczym przedstawiciele Komisji Rewizyjnej.

Komisja Rewizyjna TNFS

W roku 2010 Komisja Rewizyjna spotkała się trzykrotnie: 9 stycznia w Łomiankach; 12 czerwca w Kutnie oraz 16 października ponownie w Łomiankach. W roku 2010 nie wpłynęły do Komisji żadne wnioski i jedyną uchwałą tego gremium było sprawozdanie z kontroli finansów Towarzystwa oraz działalności organizacyjno-naukowej. W opinii Komisji Rewizyjnej, Towarzystwo działa zgodnie ze statutem i realizuje wyznaczone tam cele. Nie stwierdzono też żadnych nieprawidłowości.

II. SPRAWY CZŁONKOWSKIE

Po bardzo dynamicznym przyroście liczby członków TNFS w pierwszych dwóch latach istnienia Towarzystwa, liczba członków TNFS w końcu grudnia 2010 roku wynosiła 105. Wydaje się, że integracja środowiska naukowego polskich salezjanów została w dużej mierze osiągnięta. Obecnie, wśród kandydatów do TNFS większość stanowią osoby, którym bliskie są idee humanizmu św. Franciszka Salezego i czują się związane z Towarzystwem Salezjańskim lecz do niego nie należą.

Szczegóły dotyczące przyjęć nowych członków, aktualnego stanu osobowego TNFS oraz podziału członków naszego Towarzystwa wg różnych kategorii przedstawiają kolejne tabele.

Tabela 1: członkowie zwyczajni TNFS w latach 2007-2010:

	Założyciele	2007	2008	2009	2010	Łącznie
Nowoprzyjęci	21	22	50	8	4	105
Zmarli	0	0	0	0	0	0
Rezygnacje	0	0	0	0	0	0
Łącznie	21	22	50	8	4	105

Liczba członków wspierających i honorowych naszego Towarzystwa w roku 2010 nie zmieniła się.

Tabela 2: podział członków TNFS wg różnych kategorii:

	2007-2008	2009	2010
Duchowni	64	69	71
Osoby zakonne	52	56	56
Salezjanie	45	48	48
Świeccy	28	31	33
Mężczyźni	64	70	73
Kobiety	29	31	32
Obywatele polscy	92	100	104
Obcokrajowcy	1	1	1
z tytułem zawodowym magistra	13	13	13
ze stopniem doktora	43	48	50
ze stopniem doktora habilitowanego	3	4	5
na stanowisku profesora	29	29	30
z tytułem profesora	5	7	7

Dane zawarte w Tabeli 2 zostały przedstawione w oparciu o informacje, jakimi dysponował Sekretariat TNFS w dniu 31.12.2010 roku.

Zgodnie z informacjami, jakie dotarły do Sekretariatu TNFS, w roku 2010 dwaj nasi członkowie osiągnęli kolejne szczeble kariery naukowej. Pan mgr Dariusz Wesołowski uzyskał stopień doktora nauk humanistycznych na podstawie rozprawy pt. *Kwestia katolicyzmu społecznego na Mazowszu w pierwszej połowie XX wieku*, którą przedstawił na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie. Ks. dr Stanisław Chrobak habilitował się na podstawie rozprawy pt. *Podstawy pedagogiki nadziei*, kolokwium habilitacyjne odbyło się na Wydziale Pedagogicznym UW. Panu Dariuszowi i ks. Stanisławowi gratulujemy osiągnięć naukowych i życzymy dalszych sukcesów.

TNFS realizuje swoje cele statutowe w oparciu o fundusze zgromadzone ze składek członkowskich oraz różnego rodzaju dotacji. Wpływy ze składek w omawianym okresie przedstawia **Tabela 3.**

	2007	2008	2009	2010
Wpłaty dokonane	42	80	62	49
Wpłaty zaległe	1	13	39	56
Odsetek zaległości	2,3%	14%	38,6%	53,3%
Łączna kwota wpłat	1 260 zł	2 400 zł	1 860 zł	1470 zł

Stan wpłat przedstawiony w Tabeli 3 odzwierciedla sytuację na dzień 31.12.2010 roku.

III. DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA

Działalność naukowa naszego Towarzystwa w roku 2010 przedstawia się obiecująco. Po okresie, gdy zjazdy Towarzystwa były poświęcone głównie sprawom organizacyjnym i refleksji nad kierunkami rozwoju, na III Zjeździe TNFS w Kutnie miała miejsce konferencja naukowa z trzema wykładami, które zakończyły się ożywioną dyskusją. Wśród prelegentów znaleźli się znani uczeni reprezentujący zarówno szerokie spektrum tematyczne, jak i różnorodne środowiska naukowe. Pan dr Jacek Janiszewski z Torunia wygłosił referat pt. *Polska przestrzeń wolności po 1989 roku* – w którym przedstawił kwestię wolności na płaszczyźnie ekonomicznej. Ks. prof. Tadeusza Biesaga z krakowskiego UPJPII zaprezentował temat *Zagrożenia sumienia w demokracji*, naświetlając kwestię wolności z perspektywy etycznej. Ks. prof. Henryk Skorowski z UKSW wygłosił natomiast referat pt. *Chrześcijańska koncepcja wolności* omawiający kwestię wolności z perspektywy społecznej. Pełny tekst wystąpień oraz nagrania audio są dostępne na witrynie internetowej www.tnfs.pl.

Wygłoszone wykłady stanowiły podstawę do szerszego cyklu programowego zatytułowanego *Młódzież i jej świat*, który w najbliższych latach będzie realizowany w ramach badań prowadzonych przez członków TNFS. W ramach tego cyklu, tematem przewodnim na najbliższy okres stało się hasło *Młódzież w przestrzeni «wolności demokratycznej»*.

Ze względu na niską frekwencję, na III Zjeździe TNFS nie udało się dokonać naboru do poszczególnych sekcji, które zostały powołane do życia jeszcze w roku 2009:

- Sekcja I: Nauk o wychowaniu;
- Sekcja II: Nauk społecznych;
- Sekcja III: Nauk teologicznych;
- Sekcja IV: Nauk humanistycznych.

Wydaje się, że dynamizacja prac nad podjętym projektem będzie możliwa wraz z pojawieniem się sekcji i animacją ich prac przez wybranych przewodniczących.

Interdyscyplinarny charakter TNFS stwarza możliwości wieloaspektowego badania sytuacji współczesnej młodzieży i – jak mamy nadzieję – za jakiś czas nasze Towarzystwo będzie stanowić ważny głos we współczesnej debacie naukowej nad zagadnieniami młodzieżowymi.

IV. DZIAŁALNOŚĆ WYDAWNICZA

Działalność wydawnicza TNFS ogniskuje się przede wszystkim wokół czasopisma *Seminare. Poszukiwania naukowe*. O rosnącym prestiżu, poziomie wydawniczym i rozwoju naszego czasopisma świadczy fakt, że od roku 2010 ukazuje się ono jako półrocznik i jego publikacja w roku 2010 została dofinansowana przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Mamy nadzieję, że zwiększenie częstotliwości ukazywania się *Seminare* przyczyni się do jeszcze większej popularyzacji tego periodyku i wzrostu jego rangi wśród polskich czasopism naukowych.

W ramach powołanej do życia w 2009 roku serii wydawniczej Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego o nazwie „Studia i Rozprawy” w okresie sprawozdawczym ukazały się dwie pozycje:

- Kazimierz Misiaszek, *Koncepcja nauczania religii katolickiej w publicznej szkole polskiej*, TNFS 2010 (książka profesorska);
- Dariusz Stępkowski, *Pedagogika ogólna i religia. (Re)konstrukcja zapomnianego wątku na podstawie teorii Johanna F. Herbarta i Friedricha D.E. Schleiermachera*, TNFS 2010 (książka habilitacyjna).

V. DZIAŁALNOŚĆ POPULARYZUJĄCA OSIĄGNIĘCIA NAUKI

TNFS popularyzuje osiągnięcia nauki przede wszystkim przez publikacje oraz sympozja, w których upowszechniana jest wiedza z różnych dyscyplin naukowych, szczególnie z zakresu wychowania oraz historii i aktualnej działalności salezjanów w Polsce i na świecie. Dlatego, oprócz publi-

kacji i sympozjów organizowanych bezpośrednio przez TNFS, chętnie obejmujemy patronatem inicjatywy bliskich nam środowisk. W okresie sprawozdawczym TNFS objęło patronatem konferencję pt. *System wychowawczy ks. Bosko w realiach współczesnych*, która odbyła się w Krakowie 17 kwietnia 2010 roku.

VI. INTEGRACJA ŚRODOWISKA NAUKOWEGO

Wydaje się, że integracja środowiska TNFS jest ważnym zadaniem, przed którym stoi obecny Zarząd. Elementami, które konsolidują nasze młode Towarzystwo naukowe są przede wszystkim doroczne zjazdy. Ukształtowała się już tradycja, że ich dwudniowy charakter jest okazją nie tylko do naukowej dyskusji, ale także do osobistych spotkań, wymiany pomysłów i nawiązania indywidualnej współpracy. Mamy nadzieję, że powołanie sekcji tematycznych będzie jeszcze bardziej sprzyjało procesowi integracji członków TNFS pracujących w różnych środowiskach naukowych w Polsce i poza jej granicami.

Ważnym czynnikiem integrującym nasze Towarzystwo jest także tworzenie wspólnoty na modlitwie. Tegoroczny Zjazd TNFS w Kutnie był okazją zarówno do debaty naukowej, jak i wspólnej modlitwy przez wstawiennictwo św. Franciszka Salezego – patrona naszego Towarzystwa.

Ważną rolę integracyjną pełni też nasza witryna internetowa oraz rozsyłane drogą elektroniczną wiadomości. Witryna TNFS nie jest jedynie platformą wymiany informacji naukowych, stanowi bowiem także środek, przy pomocy którego przekazywane są m.in. życzenia świąteczne i inne ważne wiadomości na temat działalności TNFS.

* * *

Wydaje się, że na obecnym etapie działalności naszego Towarzystwa Naukowego mamy już dość wyraźnie zarysowane kierunki badań. Teraz przychodzi czas na konsekwentną realizację wyznaczonych celów. Miejmy nadzieję, że rok 2011 zaowocuje dynamicznym wkroczeniem na tę drogę i przyczyni się do zrealizowania ambitnych celów, jakie sobie wyznaczaliśmy.

W imieniu władz naszego Towarzystwa oraz własnym pragnę podziękować wszystkim członkom TNFS, którzy swoim zaangażowaniem przyczynili się do aktywnego funkcjonowania Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego.

Sekretarz TNFS
Ks. Ryszard Sadowski SDB

NAGRODA IM. KSIĘDZA PROFESORA ADAMA DURAKA SDB Z ZAKRESU TEOLOGII ZE SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIEM TEOLOGII LITURGII. EDYCJA 2010

Dnia 21 czerwca 2010 r. odbyło się posiedzenie Kolegium Kapituły Nagrody im. Księdza Profesora Adama Duraka SDB z zakresu teologii ze szczególnym uwzględnieniem teologii liturgii¹.

¹ Kapituła Nagrody powstała w 2010 r. Jej zasadniczym celem jest zachowanie pamięci o osobie ks. prof. dra hab. Adama Duraka SDB, wybitnego teologa, liturgisty, wychowawcy i przyjaciela młodzieży, wykładowcy w seminariach duchownych i profesora Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Drugim celem Nagrody jest wspieranie zarówno kontynuatorów naukowcy koncepcji ks. prof. Duraka, jak i młodych teologów, liturgistów. Por. K. Niegowski, *Laureaci Nagrody im. księdza profesora Adama Duraka SDB. Edycja 2009*, *Seminare. Poszukiwania naukowe* 28(2010), s. 300-301.

Jej członkowie² dyskutowali nad koniecznością zmian w Regulaminie *Nagrody*, która od roku 2011 zostanie włączona w strukturę Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. Zebrani wyłonili też laureata *Nagrody* – edycja 2010.

W regulaminie *Nagrody* czytamy, że jest ona przyznawana w dwóch kategoriach: (1) praca magisterska, licencjacka lub doktorska; (2) publikacja naukowa. Artykuł 5 regulaminu podaje informację, że nagroda dotyczy prac w dziedzinie teologii. Preferowane są prace z zakresu liturgiki z zastosowaniem metody hermeneutycznej³.

Do sekretariatu Kapituły nie wpłynął żaden wniosek w kategorii: publikacja naukowa. W kategorii: praca magisterska, licencjacka lub doktorska, zgłoszono natomiast jedną pracę. Członkowie Kapituły wyrazili zaniepokojenie wciąż małym jeszcze zainteresowaniem ośrodków naukowych tak wzniosłą ideą, która przecież wspiera młodych naukowców, teologów. Jedyna praca, którą nadesłano do rozpatrzenia okazała się na tyle dobrym opracowaniem, że Kapituła nie miała wątpliwości, by podjąć uchwałę o przyznaniu nagrody w tejże kategorii.

Laureatem piątej edycji *Nagrody ks. prof. A. Duraka* w kategorii praca magisterska, licencjacka lub doktorska, został ks. Waldemar Bartocha, autor pracy doktorskiej zatytułowanej: *Biskup jako liturg diecezji w świetle „Katechizmu Kościoła Katolickiego”*, napisanej pod kierunkiem ks. dra hab. Jacka Nowaka, prof. UKSW, i obronionej w UKSW, Warszawa 2010 (wydruk komputerowy ss. 256). Ksiądz dr Waldemar Bartocha jest kapłanem diecezji łódzkiej. Napisał kilka artykułów naukowych z zakresu prawa kanonicznego i teologii liturgii oraz uczestniczył czynnie w teologicznych sympozjach naukowych. Odbywał także kwerendy naukowe we Włoszech i Szwajcarii. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół teologii liturgii, eklezjologii oraz statusu teologicznego i prawnego Konferencji Episkopatów w przestrzeni prawa kanonicznego. Laureat *Nagrody* posiada także doświadczenie dydaktyczne, prowadził m.in. zajęcia ze studentami teologii na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie.

Uroczyste wręczenie nagrody odbyło się 15 października 2010 r. w Salezjańskim Wyższym Seminarium Duchownym w Łądzie n. Wartą, w ramach odbywającego się tam zjazdu księży kwinkwennistów⁴. Przewodniczący Kolegium Kapituły, ks. dr hab. Henryk Stawniak SDB, prof. UKSW, przedstawił zebranym w auli seminaryjnej sylwetkę Laureata. Sam zaś Laureat, w krótkim referacie, zaprezentował zasadnicze tezy ze swojej pracy o biskupie jako liturgu diecezji. Po Jego wystąpieniu odbyło się wręczenie, przewidzianej przez Kolegium Kapituły, nagrody. Laureat, otrzymał: Dyplom laureata *Nagrody im. Księdza Profesora Adama Duraka SDB z zakresu teologii* – w kategorii *Praca magisterska, licencjacka bądź doktorska* (edycja 2010), pamiątkowy Medal oraz kwotę

² Obecnie skład Kolegium stanowią: Redaktor Naczelny czasopisma *Seminare. Poszukiwania naukowe*, ks. prof. UKSW dr hab. Henryk Stawniak SDB – przewodniczący; J.M. Rektor UKSW, ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski SDB; przedstawiciel dziekana Wydziału Teologicznego UKSW; kierownik Sekcji Liturgiki na Wydziale Teologicznym UKSW, ks. prof. UKSW dr hab. Jacek Nowak; Inspektor Salezjańskiej Prowincji św. Wojciecha z siedzibą w Pile, ks. dr Marek Chmielewski SDB; dyrektor salezjańskiej wspólnoty zakonnej w Łomiankach, ks. dr Arkadiusz Domaszek SDB; przedstawiciel rodziny śp. ks. prof. A. Duraka SDB, dr hab. Zdzisław Gajewski z Warszawy; ks. dr Ryszard Sadowski SDB (Rektor WSD TS w Łądzie) oraz ks. dr Krzysztof Niegowski SDB, sekretarz Kolegium Kapituły.

³ Por. *Regulamin przyznawania „Nagrody im. Księdza Profesora Adama Duraka SDB z zakresu teologii”*, Dokument dostępny (wydruk komputerowy) w archiwum Kapituły *Nagrody* (Wspólnota Salezjańska w Łomiankach), Warszawa 2005, s. 1.

⁴ Kwinkwenniści, to duchowni salezjańscy o stażu od 1 do 5 lat kapłaństwa. Corocznemu zjazdowi tejsze grupy salezjanów towarzyszą specjalnie dobrane wykłady, referaty, konferencje, panele dyskusyjne i spotkania mające na celu wymianę doświadczeń i wzmocnienie więzi braterskiej.

pieniężną w wysokości 4.000 złotych. Nagrodę wręczył Przewodniczący Kolegium Kapituły, ks. dr hab. H. Stawniak SDB.

Gratulując Laureatowi tegorocznej edycji *Nagrody im. ks. prof. A. Duraka* tego wyjątkowego wyróżnienia, życzymy Mu dalszego rozwoju i kolejnych sukcesów naukowych. Pomysłodawcom i organizatorom *Nagrody* życzyć należy wytrwałości w promowaniu rozwoju nauki i większego zainteresowania ośrodków naukowych w Polsce dla tak szlachetnej idei. Być może *Nagroda im. ks. prof. A. Duraka*, funkcjonując od 2011 r. w strukturach Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, będzie bardziej zauważalna w środowisku naukowym i łatwiej będzie zadbać o jej promocję.

ks. Krzysztof Niegowski SDB
UKSW – Warszawa

KONFERENCJA NAUKOWA
WIARA I PSYCHOLOGIA POZYTYWNA
ZORGANIZOWANA PRZEZ OŚRODEK EDUKACYJNY GEELONG GRAMMAR SCHOOL
(Geelong – Australia, 27 lipca 2010)

We wtorek 27 lipca 2010 roku odbyła się pierwsza Konferencja Naukowa na temat wiary i psychologii pozytywnej. Uczestniczyło w niej blisko 100 osób z różnych środowisk: wychowawcy, nauczyciele, psychologowie i duszpasterze. W skrócie, uczestniczyli w niej ludzie, którym zależy na dobrostanie człowieka i ci, którzy wierzą, że poza nauką i tym, co empiryczne i weryfikowalne, istnieje coś więcej. Gospodarzem tej jednodniowej konferencji był ośrodek edukacji Geelong Grammar School oddalony ok. 70 kilometrów na południe od Melbourne. Innymi ważnymi współorganizatorami były takie ośrodki, jak: Anglikańskie Stowarzyszenie Kapelanów, Wiktoriańskie Stowarzyszenie Edukacji Religijnej, Anglikańska Diecezja w Melbourne.

Chociaż sama idea zwrócenia się w stronę pozytywnych stron doświadczenia ludzkiego nie jest czymś nowym w psychologii, a tym bardziej w pedagogice wychowawczej, to jednak kontekst, w jakim ona się dziś rozwija, i istotny wkład badań naukowych uwzględniających metodologię oraz praktyczne aplikacje sprawiają, że psychologia pozytywna rozwija się coraz szybciej na całym świecie. Obok badaczy akademickich, psychologów, psychoterapeutów, wspomnianym kierunkiem interesują się wychowawcy, politycy, świat biznesu, sportowcy oraz duszpasterze. Ta ostatnia grupa stawia dopiero pierwsze kroki, czego konferencja w Geelong w Australii jest najlepszym przykładem. Jednym z podstawowych celów konferencji było zainicjowanie dialogu interdyscyplinarnego pomiędzy wiarą a psychologią pozytywną, innymi słowy – ukazanie pewnego pomostu nie tylko teoretycznego, ale także praktycznego pomiędzy tym, co określamy mianem wiary, a nauką szukającą zrozumienia.

Psychologia pozytywna zaczęła się rozwijać pod koniec lat 90. w Stanach Zjednoczonych (Filadelfia) jako odpowiedź na potrzebę przywrócenia pełnej misji psychologii naukowej. Psychologia jako nauka o człowieku i jego zachowaniu zwłaszcza po II wojnie światowej utraciła bowiem kontakt z pozytywnymi wymiarami ludzkiego doświadczenia na rzecz troski i naprawy tego, co w nim nie funkcjonuje. Tematy takie, jak mądrość, odwaga, uprzejmość, sprawiedliwość, przebaczenie czy wdzięczność prawie całkowicie były pomijane w poszukiwaniach naukowych na rzecz innych zjawisk, takich jak agresja, przemoc, trauma, depresja, nerwice, stres itd. Mówiąc w skrócie, psychologia poświęciła się diagnozowaniu i leczeniu patologii, a nie temu, co człowieka wzmacnia, nadaje połotu i sprawia, że jest szczęśliwy. Toteż jednym z głównych celów niedawno powstałego nurtu w psychologii jest przywrócenie balansu w zainteresowaniu naukowym całym człowiekiem.

Konferencja rozpoczęła się krótką modlitwą w kaplicy, której przewodniczył biskup północno-zachodniej części anglikańskiej diecezji Melbourne, Jego Ekscelencja John Noble. Następnie wszyscy zgromadzili się w auli konferencyjnej, gdzie mowę powitalną wygłosił dyrektor unikato-

wej szkoły w Geelong, pan Stephan Meek. Unikatowej, ponieważ ośrodek ten jako pierwszy na świecie podjął próbę całościowej synchronizacji myśli psychologii pozytywnej z konkretnym systemem wychowawczym. Barwnym i czytelnym wprowadzeniem w świat edukacji pozytywnej oraz całego sympozjum była prezentacja zaproponowana przez Justina Robinsona, dyrektora działu pozytywnej edukacji w GGS, pt. *Przegląd edukacji pozytywnej w kontekście doświadczenia szkoły w Geelong*. Przypomniwał wyraźnie, że cele pozytywnej edukacji są promocją dobrostanu uczniów poprzez pracę w zakresie rozwoju emocji pozytywnych, zaangażowania w cnoty i kształtowanie silnego charakteru oraz przeżywanie tych wartości w głębszym sensie w lokalnej wspólnocie.

Po powitaniach i wprowadzeniu rozpoczęła się część zasadnicza konferencji, którą rozpoczęła referat miejscowego kapelana dr. Hugh Kempstera pod tytułem *Teologiczne refleksje nad nauką psychologii pozytywnej*. Autor w interesujący sposób ukazał zbieżność klasyfikacji cnót według św. Tomasza z Akwinu oraz według prekursorów psychologii pozytywnej M. Seligmana i C. Petersona zaprezentowanej w podręczniku *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*. Ponadto, wspomniął o mistykach, których myśl może być dobrą przestrzenią dialogu pomiędzy wiarą a psychologią pozytywną z racji doświadczenia miłości względem Boga, drugiego człowieka i siebie samego.

Po wspomnianym wykładzie zaproponowano uczestnikom wybór jednego z trzech warsztatów tematycznych. Pierwszy dotyczył zagadnień związanych z duszpasterstwem: *Przebaczenie i działania pastoralne*. Drugi nawiązywał do edukacji: *10 lat nauczania programu edukacji pozytywnej*. Trzeci odpowiadał na potrzeby kapelanów: *Psychologia pozytywna, kapelaństwo oraz edukacja religijna*. Prace w grupach zakończyły poranny blok zajęć.

Po krótkiej przerwie obiadowej rozpoczęła się popołudniowa część programu, którą dr Craig Hassed zainicjował wykładem zatytułowanym *Świadomość, medytacja i nauka o umyśle*. Jego referat nie tylko dostarczył imponującej wiedzy na temat świadomości i jej związku z dobrostanem i zdrowiem człowieka, ale również wprowadził słuchaczy w doświadczenie medytacji (*mindfulness*), które potwierdzało treść jego konferencji o ważności życia w harmonii, pokoju oraz świadomym kontakcie z sobą samym. Analogicznie do przedpołudniowego bloku, po konferencji dr. Craiga, ponownie można było wybrać jeden z trzech różnych warsztatów. 1. Duszpasterstwo/duchowość – *Realizacja programów dobrostanu w szkole*; 2. Nauczanie/duszpasterstwo – *Zdolność budowania przywództwa z perspektywy ludzkich zalet (silnych cech)*; 3. Kapelaństwo – *Pilotażowy program psychologii pozytywnej dla duszpasterzy*.

Miłą niespodzianką był nieujęty w programie wykład profesora dr. Jamesa Pawelskiego z Uniwersytetu w Pensylwanii na temat *Promowania psychologii pozytywnej poprzez nauki humanistyczne*. W nowatorski sposób pokazał on, co ma wspólnego matematyka, teatr, historia czy literatura z psychologią pozytywną oraz jak można – przez tego typu szkolne przedmioty – promować pozytywny rozwój u studentów. Profesor James Pawelski, jako aktualny dyrektor MAPP [Master of Applied Positive Psychology] i jeden z najbliższych współpracowników prof. Marina Seligmana, miał okazję wielokrotnie podczas trwania sympozjum dzielić się z jego uczestnikami szerokim spojrzeniem na psychologię pozytywną oraz jej aktualnymi wyzwaniem.

Konferencja „uchyliła drzwi” do bardzo istotnego spotkania interdyscyplinarnego między wiarą a psychologią pozytywną. Z jednej strony, co prawda, „tylko uchyliła”, ponieważ pokazała dalekie horyzonty i wielkie możliwości dla badaczy interesujących się tym zagadnieniem, ale z drugiej, „aż uchyliła”, ponieważ bez wątpienia publicznie jako pierwsza podjęła ten temat. Kiedy więc patrzemy na młodość psychologii pozytywnej jako dyscypliny naukowej, to nie dziwi fakt, że w tym zakresie wciąż brakuje teoretycznych badań i praktycznych modeli, ale patrząc na tempo rozwijania się tej nauki, można spodziewać się szybkich zmian w tym zakresie. Stąd, w podsumowaniu konferencji, którą prowadził dr James Pawelski, jednogłośnie wybrzmiała potrzeba dalszego rozwijania dialogu interdyscyplinarnego między psychologią pozytywną a wiarą oraz organizacji dalszych konferencji poświęconych temu tematowi.

Miejsce konferencji, choć dalekie nie tylko dla Europejczyków, zostało wybrane nie bez powodu. Australia bowiem jest jednym z silniejszych i aktywniejszych ośrodków psychologii pozytywnej na świecie, a na poziomie praktycznym – jedynym, który globalnie realizuje postulaty edukacji pozytywnej. Odwaga i nowatorstwo tego ośrodka szkolnego na nowo dały się zauważyć w zaproponowaniu oryginalnego i przyszłościowego tematu dotyczącego relacji wiary i psychologii pozytywnej.

O. Piotr Kwiatek OFM Cap
Filadelfia, USA

MIĘDZYKRAJOWA KONFERENCJA POLONIJNA
„DUSZPASTERSTWO MIGRANTÓW – DUSZPASTERSTWEM RODZIN”
(Poznań, 12 października 2010 r.)

Problematyka duszpasterstwa rodzin przebywających na emigracji była głównym tematem Międzynarodowej Konferencji Polonijnej, zorganizowanej w dniu 12 października 2010 roku przez Instytut Duszpasterstwa Emigracyjnego oraz Ruch Apostolatu Emigracyjnego w Poznaniu, a także Ośrodek Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, w siedzibie Domu Głównego Towarzystwa Chrystusowego w Poznaniu. Patronat medialny nad konferencją objął Tygodnik Katolicki „Niedziela”, „Magazyn Familia” – miesięcznik współczesnej rodziny, Miesięcznik biblijno-liturgiczny „Msza Święta”, Wydawnictwo „Hlondanium”, „Radio Rodzina” Diecezji Kaliskiej oraz stowarzyszenie „Małopolskie Forum Współpracy z Polonią”. Uczestnicy konferencji reprezentowali duszpasterstwa emigracji polskiej z takich krajów, jak Hiszpania, Włochy, Dania, Szwecja, Niemcy, Irlandia, Polska i Brazylia. Z okazji konferencji, Papieska Rada ds. Migrantów i Podróżujących skierowała do zebranych na konferencji m.in. następujące słowa: „Rodzina migranta powinna być przekształcona w efektywny czynnik ewangelizacji i konsolidacji wartości chrześcijańskich ubogacający nie tylko działanie duszpasterskie i charytatywne Kościoła, ale także czyniący rodzinę miejscem ewangelizacji. (...) Kościół pragnie być tam, gdzie są migranci, aby dzielić z nimi radości i nadzieje, jak również smutki i cierpienia migracji”.

Konferencja rozpoczęła się Mszą św. koncelebrowaną pod przewodnictwem J.E. Ks. Bpa Wojciecha Polaka, Delegata Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Emigracji Polskiej, który w homilii poruszył zagadnienie potrzeby wzajemnej solidarności z Polakami, którzy przebywają na emigracji i z tymi, których bliscy zdecydowali się na wyjazd za granicę. Zwrócił także uwagę na potrzebę dużej wrażliwości i zrozumienia przy pochylaniu się nad faktem decyzji o opuszczeniu własnego kraju oraz konieczności poszukiwania wciąż nowych, adekwatnych do sytuacji metod towarzyszenia w nowych warunkach, ale też zapewnienia duszpasterstwa zgodnego z istniejącymi już w danym miejscu praktykami.

Część roboczą rozpoczęto od powitania, które skierował do zgromadzonych Ks. Wiesław Wójcik TChr – Dyrektor Instytutu Duszpasterstwa Emigracyjnego i Krajowy Moderator Ruchu Apostolatu Emigracyjnego. Nawiązując do słów Jana Pawła II, powtarzanych często w orędziach na Światowe Dni Migranta i Uchodźcy, że „(...) rodziny emigrantów powinny znaleźć wszędzie w Kościele swą ojczyznę oraz właściwe duszpasterstwo”, postawił zgromadzonym robocze, fundamentalne pytanie: jak prowadzić dzisiaj duszpasterstwo nie tylko dla przybyłych, ale wśród tych i z tymi, którzy zostali oderwani od swoich korzeni?

Podczas Konferencji zaprezentowane zostały następujące wystąpienia: ks. dr Andrzej Pryby MSF (Poznań, UAM) – „Duszpasterstwo rodzin podstawowym zadaniem Kościoła”; dr Czesława Ryszki (Warszawa, Senator RP, publicysta) – „Rodzina w prawie polskim oraz Unii Europejskiej”; ks. prof. dr hab. Wojciecha Necela TChr (Warszawa, UKSW) – „W poszukiwaniu duszpasterskiej definicji migranta”. Po południu można było wysłuchać następujących wystąpień: ks. Sławomira

Wiktorowicza MSF (Hiszpania) – „Europa ludzi w drodze – przezwyciężyć lęki i nakreślić perspektywy. VIII Kongres Biskupów Europy w Maladze, jego przesłanie i realia pracy duszpasterskiej w dzisiejszej Hiszpanii”; o. Marcina Lisaka OP (Rzym) – „Rodzinne plany i codzienność polskich katolików w Dublinie”; dr Jadwigi Plewko (Lublin, KUL) – „Strategie migracji rodzinnych – problemy i konsekwencje”; ks. dra Stanisława Hajkowskiego TChr (Irlandia Północna) – „Rekonstrukcja polskiej rodziny emigracyjnej w Stanach Zjednoczonych w latach 30. XX w.”; ks. Jana Zalewskiego (Dania) – „Mazurek Dąbrowskiego – pieśń przez wieki jednocząca Polaków na świecie”; ks. dra Zdzisława Malczewskiego TChr (Brazylia, Rektor PMK) – „Duszpasterstwo polskie w Brazylii”; dra Pawła Sieradzkiego (Ośrodek Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym – OBPD, Lublin, KUL) – „Relacje ojciec – syn w kontekście emigracyjnym”; ks. Wiesława Wójcika TChr, Moderadora Krajowego RAE – „25 lat działalności Ruchu Apostolatu Emigracyjnego”. Po zakończonej części wystąpień, nastąpił czas podsumowania konferencji, którego dokonał ks. Krzysztof Grzelak TChr – Wikariusz Generalny Towarzystwa Chrystusowego.

W części komunikatów zabrali głos: Małgorzata Garstka, Warszawa – „Spotkania Rodzin Polonijnych”; ks. Mariusz Krawiec SSP, Warszawa, red. nac. „Magazynu Familia”; O. Marek Grubka OP, duszpasterz z Dublinu; ks. Zbigniew Stefaniak, kapelan Lotniska F. Chopina w Warszawie.

Konferencja o duszpasterstwie rodzin na emigracji, zorganizowana przez Instytut Duszpasterstwa Emigracji (IDE) prowadzony przez Towarzystwo Chrystusowe, wpisała się w bardzo aktualne i żywe zagadnienie poruszane często w kręgach duszpasterstwa emigracyjnego w całej Europie i poza nią. Inicjatywa ta koresponduje z oddolnymi oczekiwaniami polskich emigrantów poszukujących wsparcia i pomocy w kontynuacji wewnętrznego rodzinnego życia także w sytuacji przebywania na emigracji – z wszystkimi zewnętrznymi konsekwencjami tego faktu. Rodzinny klimat wiary, przechowywany i pielęgnowany w Kościele Domowym (o którym pisał Jan Paweł II w adhortacji „Familiaris consortio” – jak przypomniał w swym wystąpieniu ks. dr A. Pryba z UAM), jest owocem głębokiego pragnienia budowania życia na wartościach ewangelicznych i rozwijania wspólnoty, która staje się środowiskiem przygotowującym do ewangelizowania innych. Jeśli takie przesłanie będzie realizowane w codziennym życiu polskich emigrantów i ich duszpasterzy, to założenia konferencji zostaną wypełnione treścią.

Ks. Mariusz Chamarczuk SDB

XX MIĘDZYKRAJOWY FESTIWAL MUZYKI SAKRALNEJ *GAUDE MATER*

(Częstochowa, 30 kwietnia – 6 maja 2010 r.)

Międzynarodowy Festiwal Muzyki Sakralnej *Gaude Mater* w Częstochowie obchodzi w tym roku dwudziestolecie swojego istnienia. Powstał w 1991 roku jako pierwsza w Polsce, po obaleniu komunizmu, impreza w całości poświęcona promocji muzyki sakralnej. Inicjatorem i twórcą artystyczno-organizacyjnego kształtu był Krzysztof Pośpiech. Do jego najbliższych współpracowników należeli: ks. Lucjan Nowakowski, Małgorzata Zuzanna Nowak, która przejęła później dyrekcję festiwalu i kieruje nim do dziś, ks. prof. dr Kazimierz Szymonik i ks. prof. dr hab. Jerzy Pikulik. W latach następnych, w Radzie Artystyczno-Programowej znaleźli się m.in.: Henryk Mikołaj Górecki, Wojciech Kilar, Andrzej Koszewski, Juliusz Łuciuk, Józef Świder, Romuald Twardowski, Marian Borkowski, Krzesimir Dębski, Marek Jasiński i Paweł Łukaszewski¹.

¹ Por. M.T. Łukaszewski, *Festiwal „Gaude Mater” jako promotor muzyki polskiej i nowych dzieł sakralnych*, w: *Książka programowa XX MFMS Gaude Mater*, red. M.Z. Nowak, M.T. Łukaszewski, Częstochowa 2010, s. 88.

Głównym założeniem festiwalu jest prezentacja „sacrum w jego wielowymiarowym znaczeniu”². W centrum zainteresowania pozostaje muzyka, zwłaszcza ta związana z trzema największymi religiami monoteistycznymi: chrześcijaństwem, judaizmem i islamem. Prezentowane są utwory współczesne oraz wybitne kompozycje epok minionych. Dialog odmiennych kultur i tradycji prowadzony jest także na innych płaszczyznach. Odbywają się koncerty muzyki jazzowej oraz różnych form tzw. muzyki rozrywkowej. Towarzyszą im wystawy i przedstawienia teatralne³.

Organizatorzy *Gaude Mater* przywiązują wielką wagę do polskiej muzyki współczesnej. W ciągu minionych dwudziestu lat na estradach festiwalowych zabrzmiało m.in. *Requiem* Romana Maciejewskiego, *Credo, Te Deum i Pasja wg św. Łukasza* Krzysztofa Pendereckiego, *Beatus Vir* Henryka Mikołaja Góreckiego, *Exodus i Missa pro pace* Wojciecha Kilara oraz wiele wybitnych kompozycji Mariana Borkowskiego, Marka Jasińskiego, Andrzeja Koszewskiego, Juliusza Łuciuka, Pawła Łukaszewskiego, Stanisława Moryty, Mariana Sawy, Józefa Świdra i Romualda Twardowskiego⁴. Wiele dzieł zostało przez Festiwal zamówionych.

Kompozytorzy zawsze podkreślali doniosłe znaczenie takiej polityki repertuarowej. Marian Borkowski stwierdza: „(...) Festiwal, stwarzając kompozytorom szerokie możliwości twórczo-rozwojowe w obszarze kreacji sakralnego dzieła muzycznego, staje się prawdziwie wielkim świętem pięknej oraz głęboko symbolicznej i ekspresyjnej muzyki o ponadczasowej nośności artystycznej i duchowej. W tym wymiarze przyczynia się do wzbogacenia dorobku i rozwoju polskiej i światowej kultury muzycznej”⁵. Marek Jasiński dodaje: „Z inspiracji festiwalu powstał cały szereg moich utworów sakralnych (...). Część z nich doczekała się w Częstochowie prawykonań, co poczytuję sobie za zaszczyt i wyróżnienie. Każda prezentacja kompozycji w tym szczególnym miejscu to autentyczne przeżycie z pogranicza metafizyki. Uważam, iż z pominięciem festiwalowych inspiracji moja twórczość byłaby znacząco uboższa i niepełna”⁶.

W każdej edycji odbywa się specjalny koncert poświęcony nowo powstałym polskim kompozycjom. Tym razem, ze względu na jubileuszowy charakter festiwalu, program wieczoru 3 maja w kościele seminaryjnym był przypomnieniem najważniejszych prawykonań z historii festiwalu. Usłyszeliśmy kolejno: *Canticum Canticorum* Romualda Twardowskiego, *Missa Angelica* Józefa Świdra, *Magnificat* Pawła Łukaszewskiego, *Hymnus* Mariana Borkowskiego, fragmenty oratorium *Sanctus Adalbertus Flos Purpureus* Juliusza Łuciuka oraz *Psalm 150* Marka Jasińskiego. Utwory te wykonali: Katarzyna Suska-Zagórska (mezzosopran) – *Canticum Canticorum* i *Sanctus Adalbertus*, Marta Wróblewska (sopran) – *Missa Angelica*, Paweł Gusnar (saksofon) – *Magnificat*, Bartłomiej Jan Łochnicki (tenor), Dawid Dubec (baryton) – *Psalm 150*, Dariusz Siedlik (baryton) – *Sanctus Adalbertus* oraz Chór i Orkiestra Opery i Filharmonii Podlaskiej pod dyrekcją Szymona Bywalca (dyrygent). Najbardziej wyrazistym utworem okazał się *Hymnus* Mariana Borkowskiego, utwór o wielkiej skali ekspresji, skonstruowany na zasadzie bardzo dużych kontrastów, doskonale reprezentujący charakterystyczny idiom wyrazowy swojego twórcy. *Magnificat* Pawła Łukaszewskiego przyciągał uwagę pięknie brzmiącym połączeniem barwy saksofonu solo (światny Paweł Gusnar!) z chórem i orkiestrą. Wykonanie *Psalmu 150* Marka Jasińskiego miało szczególny charakter. Cały bowiem koncert poświęcony był pamięci tego niedawno zmarłego szczecińskiego twórcy.

W ramach promocji polskiej współczesnej muzyki religijnej organizowany jest Międzynarodowy Konkurs Kompozytorski *Musica Sacra* dla młodych kompozytorów. Jego pomysłodawcą był Paweł Łukaszewski. Dotychczas odbyło się 9 edycji ogólnopolskich i 6 międzynarodowych. Wśród laureatów znajdują się m.in. Bartosz Kowalski-Banasewicz, Miłosz Bembinow, Marcel Chyrzyń-

² Tamże, s. 90.

³ Por. tamże, s. 91.

⁴ Por. tamże, s. 93-94.

⁵ Tamże, s. 14.

⁶ Tamże, s. 17.

ski, Weronika Ratusińska, Wojciech Widłak i Maciej Zieliński⁷. W tym roku zdobywcami nagród zostali: Aldona Nawrocka (I nagroda), Hylary Jocelyn Campbell (II nagroda), Alexander Campkin (III nagroda).

Ogłoszenie wyników, wręczenie nagród i wykonanie nagrodzonych utworów nastąpiło 2 maja w kościele seminaryjnym. Wystąpił Wileński Chór Kameralny *Jauna Muzika* pod dyrekcją Vaclovasa Augustinasa. Na wstępie, usłyszeliśmy *Adoramus te, Christe* Alexandra Campkina, *O lux beata trinitas* Hylary Jocelyn Campbell oraz *Asperges me, Domine* Aldony Nawrockiej. Potem, litewski zespół zaśpiewał *Ubi Caritas et Amor* Mortena Lauridsena, *O ignis Spiritus Paracliti* Jurgity Mieželytė, *Honor, Virtus et Potestas* Gabriela Jacksona, *Nunc dimittis* Pawła Łukaszewskiego, *Sleep* Erica Whitacre'a oraz *Lobet den Herrn* Svena-Davida Sandstroma. Wśród konkursowych utworów swój prymat potwierdziło *Asperges me, Domine* Aldony Nawrockiej. Była to kompozycja najciekawsza pod względem harmonicznym, wszechstronnie ukazująca możliwości faktury chóralnej. W pozostałej części programu bardzo dobrze zabrzmiały utwory, w których zastosowane były różne odmiany polichóralności: *Nunc dimittis* Łukaszewskiego oraz *Lobet den Herrn* Sandstroma. Umiejętne wykorzystanie przestrzeni pomieszczenia, w którym odbywa się koncert, należy zresztą do największych walorów litewskiego zespołu. *Jauna Muzika* dysponuje ponadto bardzo szlachetnym, ciepłym brzmieniem, umożliwiającym wykonanie zarówno soczystego forte, jak i najbardziej subtelnego piano.

Ważne miejsce w programach festiwalowych zajmuje muzyka epok minionych. 1 maja w kościele seminaryjnym wykonano jedno z najwybitniejszych i najbardziej znanych dzieł sakralnych: oratorium *Mesjasz* Jerzego Fryderyka Haendla. Wykonawcami byli: Gillian Keith (sopran), Iestyn Davies (kontratener), James Gilchrist (tenor), Andrew Foster Williams (bas), Retrospect Ensemble oraz Matthew Halls (dyrygent). Oratoria Haendla określa się często jako pewnego rodzaju kontynuację jego twórczości operowej, rodzaj teatru muzycznego obywającego się bez sceny, wzbogaconego za to o inne środki kompozytorskie, w operze Haendrowskiej spotykane dość rzadko (partie chóralne). Ten właśnie dramaturgiczny aspekt *Mesjasza* został znakomicie uwypuklony. Był wyraźnie dostrzegalny nie tylko w przebiegu warstwy muzycznej, lecz także w swoistym „ruchu scenicznym” solistów i chóru. Soliści nie zajmowali tradycyjnego miejsca obok dyrygenta, pozostawali na drugim planie, wychodząc przed chór jedynie w momencie wykonywania swojej partii. Te „wejścia” były często równie sugestywne jak sama muzyka, a szczególnie słowa uznania w tym względzie należą się Jamesowi Gilchristowi.

W ramach festiwalowego nurtu historycznego istotną rolę odgrywają koncerty i sesje muzykologiczne poświęcone kompozytorom związanym poprzez swoją działalność lub twórczość z Kapelą Jasnogórską. Dotychczas byli to: Eryk Brykner, Józef Elsner, Jan Engel, Cyryl Florian Gieczyński, Amando Ivančić, Władysław Leszczyński, Jan Ponikowski, Jan Rutha i Marcin Józef Żebrowski⁸. W tym roku utwory najwybitniejszych twórców muzyki jasnogórskiej zabrzmiały 5 maja w Bazylice Jasnogórskiej, w interpretacji Aleksandry Zamojskiej (sopran), Jolanty Kowalskiej (sopran), Eweliny Rakocy (mezzosopran), Jamesa Oxley'a (tenor), Piotra Szewczyka (tenor), Marcina Wola (bas), Chóru Kameralnego *Cantores Minores Wratislavienses* oraz Polskiej Orkiestry XVIII Wieku pod dyrekcją Paula Esswooda.

Inauguracja liturgiczna festiwalu odbywa się zazwyczaj 2 maja. Podczas mszy wspólnie modlą się organizatorzy, zaproszeni goście, władze miasta, wykonawcy, kompozytorzy i publiczność. Oprawę muzyczną liturgii stanowi cykl mszalny napisany przez polskiego kompozytora. Zazwyczaj jest to prawykonanie utworu współczesnego (m.in. Łuciuk, Łukaszewski, Twardowski, Jasiński), czasami jednak organizatorzy sięgają do epok minionych (Pękiel, Żebrowski, Moniuszko, Nowowiejski)⁹. W tym roku, podczas nabożeństwa, Chór Uniwersytetu Kardynała Stefana Wy-

⁷ Por. tamże, s. 101.

⁸ Por. tamże, s. 96.

⁹ Por. tamże, s. 95.

szynskiego oraz Zespół Instrumentów Dętych pod dyrekcją ks. Kazimierza Szymonika wykonali *Mszę* op. 22 Józefa Elsnera, dopełnioną ze względów liturgicznych kompozycjami Stanisława Morzyty i Mariana Sawy. Doceniając rangę wykonania prapremierowego oraz zachowując uznanie dla dorobku Józefa Elsnera, muszę jednak przyznać, że jego opus 22 wzbudziło we mnie mieszane uczucia. Być może utwór ten lepiej zabrzmiałby w sali koncertowej.

Ciekawym punktem festiwalu był koncert muzyki synagoidalnej (4 maja, Teatr im. Adama Mickiewicza). Wystąpił Joseph Malovany, najsłynniejszy współczesny kantor żydowski, towarzyszył mu Chór Synagogi pod Białym Bocianem z Wrocławia oraz Orkiestra Filharmonii Częstochowskiej pod dyrekcją Stanisława Rybarczyka. Artyści zaprezentowali m.in. utwory Chayima Kirscha, Meyera Machtenberga, Meira Finkelsteina, Mordechaia Gebirtiga, Abrahama Nadala, a także pieśni chasydzkie.

Z przyczyn obiektywnych, piszący te słowa nie mógł być obecny na całym festiwalu. Z tego też powodu, szczegółowe omówienie dotyczy tylko wybranych koncertów. Mimo to już samo zestawienie pozostałych wydarzeń festiwalu zdumiewa swoją różnorodnością, budzi wielki szacunek i uznanie. Na festiwalowych estradach wystąpili: Bobby McFerrin i Morphing Vienna Chamber Orchestra pod dyrekcją Tomasza Wabnica, zespół Rozaneh z Iranu, Schola Gregoriana Pragensis, zespół De Caelis z Francji, Sakala Brothers z Zambii, Zespół Staroruskiej Muzyki Cerkiewnej *Sirin*, Ensemble Al-Kindi (Syria/Turcja) oraz Wirujący Derwisze z Aleppo. Z okazji obchodów Roku Chopinowskiego, odbył się spektakl muzyczny *Chopin*. Zaprezentowano także widowisko *Logos – Międzynarodowy Projekt Różnych Kultur*. W trakcie festiwalu odbyło się seminarium naukowe oraz III Międzynarodowa Konferencja Naukowa z cyklu *Człowiek – Wiara – Kultura*. Jej główne hasło brzmiało *W poszukiwaniu prawdy. Chrześcijańska Europa – między wiarą a polityką*. W Galerii Ośrodka Promocji Kultury *Gaude Mater* można było oglądać wystawę cyklu obrazów Stanisława Rodzińskiego *Droga Krzyżowa*.

Godnym ukoronowaniem jubileuszowej edycji *Gaude Mater* był koncert finałowy, w programie którego znalazło się *Siedem Bram Jerozolimy* Krzysztofa Pendereckiego. W wykonaniu tego monumentalnego dzieła udział wzięli: Iwona Hossa (sopran), Sandra Tratingg (sopran), Ewa Wolak (alt), Rafał Bartmiński (tenor), Tomasz Konieczny (bas), Jerzy Trela (narrator), Chór Polskiego Radia, Chór Opery i Filharmonii Podlaskiej, Polski Chór Kameralny *Schola Cantorum Gedanensis*, Zespół Śpiewaków Miasta Katowice *Camerata Silesia*, Narodowa Orkiestra Symfoniczna Polskiego Radia, całość poprowadził sam Krzysztof Penderecki.

Artur Cieślak
(Akademia Sztuki, Szczecin)

RECENZJE

M. Lo Giacco, *Pellegrini, Romei e Palmieri. Il pellegrinaggio fra diritto e religione*, Wydawnictwo Cacucci, Bari 2008, ss. 223.

Komisja Konferencji Episkopatu Włoch ds. duszpasterstwa czasu wolnego, turystyki i sportu w dokumencie *Pielgrzymowanie u progu trzeciego tysiąclecia (Venite, saliamo al monte del Signore)*, opublikowanym 29 czerwca 1998 roku (tekst polski: „Salvatoris Mater” 1(1999)4, s. 311-335), zwraca uwagę na współczesny wzrost zainteresowania pielgrzymowaniem. Autorzy piszą, że „coraz częstszy powrót do pielgrzymowania w jego tradycyjnej formie oraz przeróżnych odmianach głęboko dociera do sumień współczesnych ludzi wierzących. Nie ma bowiem wątpliwości, że w pielgrzymowaniu, będącym uzewnętrznieniem sumienia poszukującego, pragnienia dokonania wewnętrznej odmiany oraz uzyskania pociechy i nadziei, znajdują swój wyraz potrzeby o dużym znaczeniu ludzkim i religijnym” (nr 1). Istotnie, pielgrzymowanie do sanktuariów stanowi w Kościele wielowiekową i sprawdzoną, sięgającą jego początków, praktykę pobożności. Przez wieki nie utraciło ono swych wartości, lecz zakorzeniło się coraz mocniej, przynosząc obfite duchowe owoce, co wyraźnie widać we współczesnym odradzaniu się państwa, będącym zjawiskiem budzącym nadzieję wobec licznych zjawisk religijnego zubożenia we współczesnym świecie.

W ostatnich latach obserwuje się coraz większe zainteresowanie ruchem pielgrzymkowym. Oblicza się, iż w skali światowej na pątnicze drogi wyrusza, w różnych formach około 240 milionów osób, w tym około 150 milionów chrześcijan.

Zainteresowanie i troska o pielgrzymowanie nie jest rzeczą nową w Kościele, w jego działalności pastoralnej. „Wystarczy wspomnieć o różnego rodzaju trosce w przeszłości, która konkretyzowała się w specjalnych formach katechez, mających objaśniać znaczenie teologiczno-duchowe pielgrzymowania, a także o związanych z nim specjalnych celebracjach liturgicznych. Ponadto, Kościół wspierał pielgrzymowanie także poprzez budowanie schronisk, klasztorów ze specjalnymi miejscami dla gości, domów pielgrzymów” (*Pielgrzymowanie u progu trzeciego tysiąclecia*, nr 3). Wszystko to miało służyć jak najlepszej opiece duchowej nad pątnikami.

Zarówno w przeszłości, jak i obecnie kompetentna władza kościelna dokonuje także rozmaitych unormowań prawnych odnoszących się do pielgrzymowania do sanktuariów i spełnianej tam opieki duszpasterskiej w celu ich podporządkowania dyscyplinie kanonicznej poprzez zabezpieczenie religijnego charakteru pielgrzymowania, chronienia przed nadużyciami, zapewnienie odpowiedniego poziomu duchowego, duszpasterskiego i organizacyjnego państwa, danie jasnych kryteriów, według których uznaje się pielgrzymki za kościelne i odróżnia je od wycieczek turystycznych.

W to zainteresowanie się pielgrzymowaniem na płaszczyźnie kanonicznej, prawnej i historycznej, wpisuje się – wydana w 2008 roku przez wydawnictwo Cacucci z Bari – monografia *Pellegrini, Romei e Palmieri. Il pellegrinaggio fra diritto e religione*. Autorką wspomnianej książki jest włoska kanonistka Maria Luisa Lo Giacco będąca pracownikiem naukowym wydziału prawa uniwersytetu w Bari. Jest ona także m.in. redaktorem książki *La famiglia e i suoi soggetti. Temi giuri-*

dici (Cacucci Editore Bari 2008) oraz autorem pozycji książkowej *Le competenze delle regioni in materia ecclesiastica* (Cacucci Editore Bari 2004).

Odnosnie do tytułu omawianej publikacji *Pellegrini, Romei e Palmieri. Il pellegrinaggio fra diritto e religione* (Pielgrzymi, Romei i Palmieri. Pielgrzymowanie w prawie i religii), trzeba wyjaśnić, że włoskie *romei* (francuskie: *romieu*) oznaczało pielgrzymów udających się do Rzymu, natomiast włoskie *palmieri* (francuskie: *palmier*) oznaczało pielgrzymów udających się do Jerozolimy, którzy nieśli palmy zrywane w Jerycho. Wymieniona książka jest ósmą pozycją z serii wydawniczej *Società – Diritti – Religioni* kierowanej przez profesora Gaetano Dammacco. Posiada ona formę broszury i wydana jest w miękkiej oprawie.

Struktura recenzowanej publikacji jest ściśle powiązana z jej istotnym celem, jakim jest ukazanie pielgrzymowania w prawie i religii, jak na to wskazuje jej podtytuł (*Il pellegrinaggio fra diritto e religione*). Wspomniana książka składa się ze wstępu oraz pięciu rozdziałów. W końcowej części zamieszczono indeks cytowanych autorów.

We wstępie autorka snuje rozważania na temat wzajemnej relacji naturalnej ludzkiej potrzeby ruchu (mobilności), który jest znakiem życia i postępu naprzód, a otwarciem człowieka na nieskończoność i Boga (religia). Wyrazem tej relacji jest odradzający się ruch pielgrzymkowy w zsekularyzowanych społeczeństwach Zachodu. Następnie włoska kanonistka przechodzi do ukazania przesłanek metodologicznych do studium pielgrzymowania z punktu widzenia prawnego, by w końcu ukazać zjawisko pielgrzymek w tradycjach religii monoteistycznych, takich jak religia Izraela, gdzie na święta Paschy do Jerozolimy, mimo rzymskiej okupacji, w I wieku przed Chrystusem przybywała ogromna liczba pielgrzymów – 125 tysięcy (dwa razy tyle ile wynosiła liczba mieszkańców miasta), czy religia islamu (pielgrzymki do Mekki).

Pierwszy rozdział jest poświęcony powstaniu zwyczaju i początkowym prawnym regulacjom pielgrzymowania. Omawia się tu powstanie i specyfikę pielgrzymek chrześcijańskich, pielgrzymki pokutne oraz „złoty wiek” pielgrzymowania (średniowiecze), gdzie pątnictwo stało się niemal powszechną praktyką.

Rozdział drugi traktuje o ewolucji prawnej i społeczno-ekonomicznych skutkach pielgrzymek. Najpierw ukazuje się *lex peregrinorum* (ochrona prawna pątników podczas całej drogi pielgrzymiej), którym cieszyli się zmierzający do sanktuariów, niezależnie od rozmaitych motywacji peregrynowania, potem autorka omawia pielgrzymki do Ziemi Świętej czy na Cypr odbywane morzem na statkach, dalej ukazuje pielgrzymowanie jako wypełnienie ślubów religijnych oraz zasady wypraw krzyżowych. Wreszcie, eksponuje odbywanie pielgrzymek jubileuszowych w celu uzyskania odpustu, by na końcu omówić sprawę opieki nad pielgrzymami i konfraternie zajmujące się tą opieką.

Meritum rozdziału trzeciego stanowi kwestia pielgrzymek jako kary nakładanej przez Inkwizycję na dopuszczających się przestępstw (od XIII wieku), następnie ukazuje się ustawy i zarządzenia cywilne oraz kościelne dotyczące pielgrzymów (od XV wieku), które przewidywały określone kary dla żebraków i włóczęgów podszywających się pod pielgrzymów. W końcowej części tego rozdziału omawiane są pielgrzymki w poświeceniowej Europie i ich prawne unormowania w dyscyplinie Kodeksu Pio-benedyktyńskiego oraz w innych dokumentach kościelnych.

Treścią rozdziału czwartego jest dyscyplina pielgrzymki w prawie kościelnym posoborowym, gdzie omawia się najpierw unormowania tej kwestii w ustawodawstwie po 1917 roku, prawie posoborowym, Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku i prawie pokodeksowym, w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich, jak również w posoborowym magisterium kościelnym, w którym uwydatnia się różnice między pielgrzymką a turystyką religijną.

W ostatnim (piątym) rozdziale autorka zajmuje się kwestią pielgrzymowania we współczesnym prawodawstwie świeckim, szczególnie włoskim. Podejmuje także zagadnienie wolności pielgrzymowania we współczesnym świecie, zwłaszcza w Europie.

Recenzowana książka, napisana przystępnym językiem, jest cenną pomocą dla kanonistów zainteresowanych prawną i historyczną stroną pielgrzymowania w Kościele katolickim. Jest tym bardziej wartościowa, że problematyka omówionej publikacji bywa niezwykle rzadko poruszana w literaturze kanonistycznej. Może ona przynieść wiele korzyści także innym zainteresowanym historią peregrinacji oraz tym, w jaki sposób do tego fenomenu odnosi się zarówno autorytet kościelny, jak i władza świecka.

Ks. Jerzy Adamczyk

Per Stobaeus, *Från biskop Brasks tid*, Artos & Norma bokförlag, Malmö 2010, ss. 585.

Dla historyków i socjologów szwedzkich, tematy dotyczące czasu, okoliczności, przyczyn, osób i skutków wprowadzenia wyznania protestanckiego, były, są i z pewnością będą zagadnieniami ciekawymi, rozbudzającymi pasję poszukiwawczą oraz wzbudzającymi wiele emocji. Postacią, o której napisano już bardzo wiele, będącą jednym z głównych bohaterów ówczesnej sceny życia publicznego, religijnego, politycznego i kulturalnego Szwecji, jest bp Hans Brask (1464-1538), jeden z ostatnich pasterzy Kościoła niepodzielonego, pozostającego w łączności z Watykanem. Zainteresował się nim młody historyk z uniwersytetu w Lund (Szwecja) Per Stobaeus, który obrał sobie za cel pracy naukowej analizę dotychczasowych wyników badań nad tą postacią. Efekty opublikował w 2008 roku jako rozprawę doktorską pt.: *Hans Brask – en senmedeltida biskop och hans tankevärld* (Hans Brask – późnośredniowieczny biskup i świat jego myśli, tłum. własne MCh). Z racji bardzo bogatego materiału poddanego badaniom, po opublikowaniu głównego dzieła, postanowił podzielić się z czytelnikami dalszymi informacjami w obszernym opracowaniu pt. *Från biskop Brasks tid* (Z czasów biskupa Braska, tłum. MCh). Dzieło składa się z dwunastu rozdziałów, z których drugi i trzeci są bardzo obszerne, pozostałe zaś stanowią ich cenne uzupełnienie.

Pierwszy rozdział zatytułowany: *Uppväxt, studier och tjänst i Linköpings domkapitel* (Młodość, studia i posługa w diecezji Linköping, tłum. MCh), jest prezentacją osoby H. Braska, w której Stobaeus zajmuje się źródłosłowem pochodzenia nazwiska, linią genealogiczną, prezentacją bliższych i dalszych krewnych oraz herbem rodowym i biskupim. Następnie, autor prezentuje czasy studenckie w Rostoku, Greifswald oraz w Rzymie. Ostatnia analiza w tej części dotyczy okresu pełnienia odpowiedzialnej funkcji proboszcza katedry w Linköping. Taki układ treści stanowi tło do dalszych rozważań.

Drugi rozdział nosi nazwę *Kyrkoledaren* (Kościelny przywódca, tłum. MCh). Rozpoczyna ją podtytuł *Sverige och Rom* (Szwecja i Rzym, tłum. MCh), przedstawiający relacje między Szwecją a Rzymem w kontekście późnośredniowiecznej kondycji Kościoła w Szwecji i jego powiązań z innymi regionami ówczesnej Europy. Następnie autor uzasadnia wagę korespondencji bpa H. Braska z byłym nuncjuszem Johannesem Magnusem zmuszonym do opuszczenia Szwecji, przebywającym wówczas w Rzymie, a także prezentuje ówczesną praktykę wyboru i zatwierdzenia biskupów przez papieża. Następny podtytuł *Biskup som domare* (Biskup jako sędzia, tłum. MCh), zajmuje się analizą tego, jak H. Brask uzasadniał istnienie granicy między obszarem władzy duchowej i świeckiej oraz jak wypełniał posługę biskupią w tym kontekście. Kolejnymi tematami odnoszonymi do pełnionej przez niego funkcji są sprawy decyzji komorniczych, konflikty między księżmi a zarządami parafii, reakcje na nadużycia w zakresie dziesięciny, spory o dobra kościelne. Następnie omówiona jest postawa H. Braska jako sędziego w sprawach małżeńskich: przedstawione są ówczesne prawa i zwyczaje, sposób świętowania i odprawiania ceremonii, egzekwowanie praw małżonków i kwestia dopełnienia małżeństwa, podzielność obowiązków małżeńskich, zakazane przez prawo formy małżeństwa, prawa i obowiązki kobiet w okresie narzeczeństwa, porównania form i zwyczajów zaręczyn, nieporozumienia w sprawach łoża i miejsca zamieszkania, doprowadzanie do zgody

między małżonkami, rozwód w ramach prawa kościelnego. Kwestie te kończy temat nadawania pokuty w odniesieniu do spraw małżeńskich.

Kolejny podrozdział *Biskopen utfärdar avlat* (Biskup rozdzielający odpusty, tłum. MCh), w związku, lecz bardzo konkretny sposób tłumaczy postawę i pogląd H. Braska na temat odpustów – podstawowego i najbardziej kontrowersyjnego zagadnienia tego okresu w Szwecji.

Po nim następuje podrozdział obszernych rozmiarów: *Hans Brasks förhållande till kloster och hospital* (Stosunek Hansa Braska wobec klasztorów i szpitali, tłum. MCh). Poruszone są w nim sprawy dotyczące święceń kapłańskich w klasztorach, a w tle tego zagadnienia także omówiona jest rola klasztoru w Vadstanie i jego polityczne znaczenie w okresie Reformacji w odniesieniu do władzy biskupiej i władzy królewskiej. Ważną część stanowi omówienie współpracy biskupa z zakonem franciszkańskim i cystersami (których był mecenasem i dobroczyńcą, lecz także ostrym krytykiem jego przeora, gdy ten przyjął pod dach klasztorny zaciężne wojsko królewskie – H. Brask uznał, że zostało w ten sposób naruszone prawo niezależności Kościoła od królestwa w sprawach sztuki wojennej). Ostatnim tematem poruszonym w tej części jest troskliwa opieka biskupa nad szpitalami, ludźmi chorymi i samotnymi.

Kolejny podtytuł *Vadstenabröderna och den internationella teologin* (Klasztor w Vadstanie a międzynarodowa teologia, tłum. MCh) prezentuje trendy w teologii uprawianej przez szarych braci z klasztoru w Vadstanie, którzy próbowali łączyć ówczesną myśl teologiczną z prądami reformacyjnymi. Na kanwie tych rozważań, autor bada odkrywcze teksty kilku myślicieli odnoszących się do nowej teologii: Clemensa Martiniego, Erazmusa, Melangtona oraz Georga z Sachsen. Ukazuje także wpływ nowych tendencji teologicznych na życie duchowe, na przykładzie modlitewnika autorstwa Christiny Nilsdotter.

Kolejne podrozdziały, skromniejsze objętościowo, zajmują się tematyką uzupełniającą obszerny materiał je poprzedzający. Pierwszy z nich: *Tryckte Hans Brask nidvisor om lutheranerna?* (Czy H. Brask wydawał paszkwile o luteranach?, tłum. MCh), nawiązuje do działalności bardzo nowoczesnej na ówczesne czasy drukarni w Söderköping, która podlegała bp. H. Braskowi. W jej warsztatach wydrukowano wiele polemicznych tekstów krytykujących sympatyków nowego wyznania. Autor stawia pytanie, czy te ze znanych tekstów, które dzisiaj budzą poważne kontrowersje, były drukowane za zgodą H. Braska będącego zwolennikiem otwartej debaty prowadzonej w oparciu o prawdę oraz zasady sprawiedliwości i uczciwości. Drugi temat: *Hans Brask och översättningen av Nya Testamentet 1526* (Pogląd H. Braska na tłumaczenie Nowego Testamentu z 1526 roku, tłum. MCh) podejmuje bardzo ciekawe zagadnienie z okresu rozwoju idei reformacyjnych, dotyczące konieczności podjęcia nowych tłumaczeń tekstów biblijnych z języków oryginalnych na języki narodowe, a także koncepcje H. Braska w odniesieniu do sytuacji szwedzkiej.

Kolejny, trzeci rozdział opracowania, zatytułowany *Politykern och historikern* (Polityk i historyk, tłum. MCh), rozpoczyna się przybliżeniem okoliczności historycznego wydarzenia tzw. *Braskklappen* (kartka Braska, tłum. MCh), od którego H. Brask do dzisiaj jest przedstawiany w Szwecji jako sprytny, a nawet niejednoznaczny i przebiegły polityk, potrafiący wykorzystać zaistniałe niekorzystne okoliczności do swych celów. Współczesne badania na ten temat, między innymi autora omawianej pozycji, odkładają tę pseudohistoryczną teorię jako bezpodstawną i spreparowaną przez siedemnastowieczną propagandę antykościelną. Po prezentacji tego tematu, autor analizuje stosunek H. Braska do koncepcji rozwiązania Unii Kalmarskiej oraz dokonuje porównania argumentacji biskupa w tej kwestii z poglądami przyszłego króla Gustawa I Wazy odnośnie do współpracy z Duńczykami.

Kolejny podrozdział omawianej części sięga do źródeł historyczno-kulturowych regionu działalności H. Braska i jest zatytułowany: *Göticismen och dess rötter* (Gotyzm i jego korzenie, tłum. MCh). Autor wykorzystuje najstarsze, udokumentowane podania o pochodzeniu Szwedów i starożytniej nazwy Szwecji – *Gothia*. Korzysta więc z dzieł autorstwa Orosiusa, Isidoriusa i Jordanesa – historyków pierwszych wieków n.e., analizuje najstarsze pisma, pieśni i opowiadania skandynawskie i starszszwedzkie oraz uzasadnia sposób tytułowania pierwszych władców szwedzkich od Ma-

gnusa Ladulása do Gustawa I tytułem *Rex Gothorum* lub *Rex Sueorum*. Rozprawia się także ze zwyczajem duńskich władców czasów unijnych przyjmujących tytuł *Rex Danorum atque Gottorum* lub *Dacie*, *Sclauorum Gotorumque Rex* jako niekoniecznie uprawnionym historycznie.

Kolejny podtytuł – *Hans Brask som historiker* (H. Brask jako historyk, tłum. MCh) – jest kontynuacją zagadnień historycznych. Zajmuje się osobą bohatera opracowania w kontekście jego zainteresowań historycznych, związanych z problemem ekspansji królów duńskich wysuwających pretensje do objęcia swoimi wpływami wyspy Gotland oraz regionu Skåne. H. Brask, analizując dostępne wówczas materiały źródłowe, katalogi historyczne, kroniki (głównie *Kronikę Saksońską*) z okresu Cesarstwa Rzymskiego, średniowieczne encyklopedie historyczne (zwłaszcza *Historiarium adversus paganos* – V wiek, *Etymologiae* – VII wiek, *De proprietaribus rerum* – XIII wiek) oraz polemizując z teoriami ówczesnych znawców tematu, zwłaszcza niemieckimi historykami Albertem Krantzem, Willibaldem Pirkckheimerem i Franciscusem Irelicusem, przy wsparciu głowy Kościoła w Szwecji, abpa Johanna Magnusa (także pasjonata historii), stara się uzasadnić historyczne prawo Szwecji do wyspy Gotland jako kolebki dziejów i kultury Gotów – Szwedów. Jako uzupełnienie powyższego tematu zaprezentowano materiał świadczący o szerokim zainteresowaniu H. Braska pismem runicznym – pierwotnym systemem pisemnego porozumiewania się Gotów.

Kolejny, czwarty rozdział opracowania *Godsherren* (Właściciel dóbr ziemskich, tłum. MCh), ukazuje H. Braska jako zaradnego, zręcznego, przewidującego, pomysłowego i opiekuńczego gospodarza i zarządcę, z którym liczyli się nie tylko właściciele ziemscy kręgów kościelnych, ale także kupcy i handlarze z regionu Szwecji oraz innych krajów. P. Stobaeus dokonuje także analizy wpływu H. Braska na powstanie kopalni miedzi w regionie Ätvidaberg, nie dając jednoznacznej odpowiedzi na postawione pytania co do jego faktycznego udziału w realizacji tego pomysłu, ale sugerując, że taki wpływ byłby zgodny z jego praktycznym i wizjonerskim wręcz sposobem wykorzystywania napotkanych na własnych ziemiach bogactw naturalnych. Dobrze udokumentowana działalność w dziedzinie zarządzania dobrami ziemskimi wskazuje na doniosły rys osobowości H. Braska (odstającego od zachowań wielu średniowiecznych dostojników kościelnych), charakteryzujący się tym, że dobra wypracowane dzięki właściwemu zarządzaniu przeznaczał na rozbudowę infrastruktury kościelnej, dbając w ten sposób o rozwój powierzonej sobie części Kościoła.

W następnym rozdziale, zatytułowanym *Kolleger, vänner och fiender* (Koleździ, przyjaciele i wrogowie, tłum. MCh), autor wymienia osoby, które – wg materiałów archiwalnych – miały największy wpływ na codzienne życie, działalność, posługę biskupią, zaangażowanie polityczne, poszukiwania historyczne oraz zarządzanie dobrami ziemskimi H. Braska. Analizowane są więc kontakty z ówczesnym światem nauki szwedzkiej, biskupami niemieckimi – w kontekście rozwijającej się schizmy protestanckiej, z biskupami francuskimi i angielskimi, z ważną postacią, jaką był Johannes Magnus – arcybiskup, kolega z młodości, zmuszony przez króla do opuszczenia Szwecji, a także relacje z największymi wrogami: Laurentiusem Andreae – jednym z głównych propagatorów luteranizmu w Szwecji oraz Lasse Nillsonem – burmistrzem Linköping, próbującym za wszelką cenę wpływać na najważniejsze decyzje biskupa. W końcowej części niniejszego podrozdziału autor prezentuje sylwetkę wspomnianego już wcześniej abpa Johanna Magnusa jako kompetentnego geografa, znającego najnowsze ówczesne osiągnięcia tej dziedziny nauki, z sugestią, że były to wspólne zainteresowania zaprzyjaźnionych pasterzy Kościoła, co potwierdzają zapiski H. Braska z okresu pobytu w Gdańsku i Łądzie.

Rozdziały końcowe podejmują następujące zagadnienia: rozdział szósty, zatytułowany *Hans Brasks ordspråk – en spegling av hans karaktär* (Przysłowia H. Braska odzwierciedleniem jego charakteru, tłum. MCh), jest poświęcony nie tylko analizie sformułowań i powiedzonek H. Braska, ale także stylowi słownictwa, finezji stylu pisania, bogactwu zasobu słów, charakterowi pisma oraz doborowi źródeł do formułowania treści oficjalnych listów i przemówień. Następnie, w rozdziale siódmym o tytule *Hans Brask i landsflykt* (H. Brask na emigracji, tłum. MCh), zarysowane są trzy zagadnienia odnoszące się do czasów, gdy H. Brask zdecydował się na opuszczenie swego rodzin-

nego kraju, wyczuwając rosnące zagrożenie ze strony króla i jego popleczników. Zagadnienia te dotyczą głównie dziesięcioletniego pobytu w klasztorze cystersów w Gdańsku-Oliwie, rocznego pobytu w klasztorze cystersów w Łądzie nad Wartą – gdzie zmarł, a także prezentacji jego zainteresowań kartograficznych z okresu pobytu w Polsce. Rozdział ósmy zajmuje się nekrologami o śmierci H. Braska w źródłach europejskich i skandynawskich oraz poszukuje odpowiedzi na pytanie, czy papież Pius VI był jego krewnym – co sugerują niektórzy historycy badający dzieje Szwecji okresu od XV do XVII wieku.

Ciekawy załącznik do prezentowanego dzieła stanowi zbiór listów H. Braska do diecezjan, przyjaciół i oponentów z lat 1521-1539 oraz bardzo bogaty zestaw fotografii przedstawiających miejsca pobytu biskupa, jego podobizny w formie grafik i obrazów, ubiory, szaty i naczynia liturgiczne, herb biskupi, listy, próbki pisma. Także bardzo cenne źródło informacji stanowi rejestr osób, które w mniej lub bardziej bezpośredni sposób były związane z osobą H. Braska.

Dzieło Pera Stobaecusa, zatytułowane *Från biskop Brasks tid*, wpisuje się bardzo dojrzałe i kompetentnie w obszar historycznych i religioznawczych poszukiwań zajmujących się późnośredniowiecznym okresem zmian religijno-społecznych w Europie i Skandynawii. Po raz pierwszy w prezentacji życia H. Braska został poruszony temat jego pobytu w Polsce, uzyskania schronienia i opieki u króla polskiego, utrzymywania kontaktów z pozostawionymi wiernymi poprzez listy pasterskie, wspierania rozwoju zakonu cystersów na ziemiach polskich oraz ówczesnych opisów pobytu w cysterskim klasztorze w Łądzie nad Wartą. Wielkim walorem estetycznym, zachęcającym do przestudiowania owoców pracy szwedzkiego historyka, jest staranne wydanie dzieła, a jedynym mankamentem dla polskiego czytelnika jest fakt, że wydanie posiada tylko wersję szwedzkojęzyczną.

Ks. Mariusz Chamarczuk SDB

Andrzej Zwoliński, *Sekty w Internecie*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2009, ss. 171.

Poznanie rzeczywistości wymaga dostępu do informacji. Rozwój komputerów, a następnie Internetu, z wielokrotniła możliwości poznawcze człowieka. Z elektronicznej sieci korzysta coraz więcej ludzi, którzy poszukują m.in. wartości duchowych. Do pozytywnych skutków korzystania z Internetu dołączyły niestety także te negatywne. Jednym z nich jest problem obecności sekt w cyberprzestrzeni.

Kwestia działania sekt w przestrzeni medialnej, a zwłaszcza w światowej sieci elektronicznej jest tematem książki zatytułowanej *Sekty w Internecie*. Autorem publikacji jest ks. prof. dr hab. Andrzej Zwoliński, pracownik Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (Wydział Nauk Społecznych).

Książka składa się ze wstępu, dziewięciu rozdziałów, zakończenia oraz bibliografii. Pierwszy rozdział (*Z dziejów świata wirtualnego*) ukazuje rozwój techniki komputerowej, nowych zastosowań tych technologii, dyskusje nad sztuczną inteligencją oraz wirtualną rzeczywistością. Po tym częściowo historycznym wprowadzeniu, drugi rozdział (*Człowiek w sieci*) przybliża etapy powstawania Internetu. Najpierw wojskowe i naukowe zastosowanie komputerów połączonych w sieć stopniowo wykraczało poza te pierwotne zastosowania. Doszło komercyjne używanie Internetu. A następnie wprowadzenie na rynek komputerów osobistych zrewolucjonizowało światową sieć WWW. Funkcjami Internetu, obok dostępu do olbrzymiego zasobu informacji oraz poczty elektronicznej, stały się także inne, np.: zdalna praca, edukacja czy zakupy w sieci, itd. Z tym nowym medium łączą się takie pojęcia jak: hipertekstowość, interaktywność, surfowanie, uzależnienie od Internetu. Społeczny wymiar Internetu zagospodarowują różne grupy, choćby cyberpunkowie. Światowa sieć niesie poważne zagrożenia, co widać na stronach erotycznych, rasowych, terrorystycznych, niektórych subkulturowych i innych.

Następny, trzeci rozdział (*Sekty wobec świata*) omawia zagadnienie, czym są sekty i co je charakteryzuje. Stosunek członków sekt do rzeczywistości można opisać na pomocą przeciwstawienia „swój – obcy”. Autor publikacji następująco grupuje sekty: 1. Dążące do zmiany świata przez samodoskonalenie (np. „Kościół Scjentologiczny”), 2. Agresywne wobec świata zewnętrznego (np. „Towarzystwo Świadomości Kryszny”, „Ruch Dzieci Bożych”), 3. Uciekające od świata z powodu zanegowania jego wartości (np. „Białe Bractwo”, „Świadkowie Jehowy”). Jednym z zadań członków sekt jest „praca misjonarska”, o której mówi kolejny rozdział (*Obowiązek agitacji*). Każde miejsce i okazja jest dobra do pozyskiwania nowych adeptów, nawet np. pielgrzymki Kościoła katolickiego. Tę część opracowania ilustrują wypowiedzi osób, m.in. byłych członków sekt. Często metodą chodzenia „od domu do domu” dopełniają inne formy agitacji: zorganizowane kursy, wakacje, wykłady publiczne, rozprowadzanie literatury, imprezy kulturalne (np. koncerty), działalność charytatywna, itd.

W rozwoju kultury każdej społeczności ważną rolę pełni religia. Społeczności religijne korzystają m.in. ze środków społecznego przekazu. Podobnie i sekty docierają do szerokich mas przez przekaz społeczny. To zagadnienie stanowi treść piątego rozdziału (*Sekty w mediach*). Zauważa się wiele form praktycznych: publikacje książkowe, prasa i broszury, muzyka popularna (m.in. rockowa), telewizja i film. Następny rozdział (*Sekty w Internecie*) bezpośrednio koresponduje z tematem książki. Agitację i wyszukiwanie nowych adeptów znacznie ułatwił rozwój Internetu. Każdy, kto korzysta z cybersieci, może być zarazem dziennikarzem (redaktorem?) tamże. Już nie tylko większe sekty dysponujące znaczącymi środkami materialnymi, ale także niewielkie grupy korzystają z Internetu. Bez wielkich pieniędzy, każdy, nawet pojedyncza osoba, jest w stanie głosić swoje „prawdy” i przekonania. W Internecie występują znaczące religie, ale również sekty, np. „Towarzystwo Świadomości Kryszny”, „Kościół Scjentologiczny”, „Kościół Zjednoczeniowy Moona”, „Rodzina Miłości-Dzieci Boże”, itd., a także mało znaczące grupy religijne i sekty. Do tych ostatnich należą przykładowo: ruch „wicca” (czarownic), „Temple of Psychick Youth” i inne. Zarysowaniu tychże grup (swoistych „cyberreligii”) i ich działalności towarzyszy wskazanie na negatywne oddziaływanie sekt. Chodzi o podżeganie do samobójstw, niebezpieczne w znaczeniu duchowym rytuały satanistyczne, szamańskie, magiczne, itp. Należy również zauważyć takie zagrożenia moralne, jak: zafalszowanie prawdy, błędna idea wolności czy oderwanie wolności od odpowiedzialności.

Równoległe z rozwojem technologicznym, w tym także Internetu, powszechne stały się gry komputerowe. Tej sprawie poświęcony jest kolejny rozdział książki. Gry tego rodzaju nie zawierają w sobie tylko wymiaru ludycznego. Ich treści i założenia niosą także elementy magiczne. Walka często łączy się tu z kontekstem ciemności, magii, piekła, np. *Dungeons and Dragons*, *Hell*, itd. W wielu grach wyraźne są elementy satanistyczne, przemoc i gwałt. Oczywiście dostępne są także, czy to proste czy bardziej złożone, gry edukacyjne i rozrywkowe, zręcznościowe, „komiksowe” i batalistyczne. Obok pozytywnej rozrywki, gry mogą niestety nieść również zagrożenia. Chodzi też o to, że dzieci i młodzież przeznaczają zbyt wiele czasu na grę, a nawet dochodzi do uzależnień od tej rozrywki oraz „siecioholizmu”. Nadmierne korzystanie z komputerów niesie w sobie ryzyko zagrożeń zdrowotnych, co także jest zasygnalizowane w opracowaniu. Autor książki pogłębia swoją myśl na temat zagrożeń duchowych, a połączonych z rozwojem technologicznym, w rozdziale ósmym (*Magia komputerowa*). Magia może się tu pojawiać także w sposób niebezpośredni, przez ukazywanie symboli i pojęć, albo nawet ich przededefiniowanie i przedstawianie pozytywne, np. aprobujące wartościowanie czarownicy. Zagrożenia duchowe występują w formie szamanizmu obecnego w niektórych nurtach nowoczesnej muzyki („rock’n’roll”, „techno”). Współcześnie, magia jest bardzo popularna. Zauważa się to także w Internecie. Liczne są tu oferty jasnowidzów, astrologów, magów, wróżek, propozycje horoskopów, numerologii czy choćby „łańcuszków szczęścia”.

Należy się przeciwstawić zagrożeniom, które wynikają z działalności sekt wykorzystujących współczesne technologie. Na to zagadnienie ukierunkowany jest ostatni rozdział (*Samobrona internetowa*). Formą przeciwdziałania jest publikowanie pełnych informacji nt. sekt, ich działania

oraz prawdziwych intencji. Przykładowo, 2 kwietnia 1984 r. przedstawiono w Parlamencie Europejskim *Raport Cottrella*, a w Polsce *Raport o stanie bezpieczeństwa państwa* z 1995 r., którego fragment dotyczy sekt. W tym ostatnim dokumencie wymieniono kontrowersyjne sekty działające w Polsce: „Hare Kryszna”, „Niebo”, „Kościół Zjednoczenia Chrześcijan”, „Kościół Zjednoczenia Moona”, „Kościół Sjentologiczny”, „Wspólnotę Niezależnych Zgromadzeń Misyjnych Rodzina” i satanistyczne. W ukazywaniu zagrożeń, ważną rolę pełnią katolickie strony internetowe, które informują o sektach, ich metodach działania i celach. Autor wskazuje niektóre ze stron oraz adresy internetowe lub mailowe ośrodków ogólnopolskich oraz regionalnych, które informują, dokumentują i badają nowe ruchy i grupy religijne. Celem obrony, np. byli świadkowie Jehowy podejmują działania informacyjne, m.in. przez publikację biuletynów. Pomocne jest działanie stowarzyszeń i innych organizacji powołanych do życia przez samych pokrzywdzonych (przez sekty) lub ich najbliższych. Autor książki przywołuje ponadto zapisy prawa rodzinnego i inne akty prawne, które dają narzędzia pomocne w obronie przed sektami. W zakończeniu opracowania, wobec dezinformacji obecnej w mediach, padają postulaty, które wynikają z potrzeby stosowania etyki informacji. Potrzebna jest refleksja etyczna obejmująca gromadzenie informacji, ich przetwarzanie i przekazywanie.

Po lekturze książki, należy stwierdzić, że autor poruszył problem, który w odniesieniu do wykorzystania technologii Internetu jawi się jako nowy. Sekty od lat korzystały ze środków społecznego przekazu, a teraz bardzo szybko zaadaptowały cyberprzestrzeń do szerzenia swoich poglądów. W kontekście szeroko rozumianej duchowości, a także form zastosowania Internetu, opracowanie stanowi ważny głos w dyskusji. Jest przestroga, że w nowym i jakby cudownym świecie cybersieci czyhają niebezpieczeństwa.

Autor książki nie ustrzegł się powtórzeń, gdy pisał o uzależnieniu od Internetu. Zarysowanie skutków tego uzależnienia oraz jego symptomów znajduje się w rozdziałach *Człowiek w sieci* i *Gry komputerowe*. Ponadto, wydaje się, że treść książki jest szersza od tematu określonego w jej tytule *Sekty w Internecie*. Na pewno pomocne są rozdziały wprowadzające w historię rozwoju komputerów i Internetu oraz wykorzystania nowych technologii przez człowieka. Cenne są także przedstawienia dotyczące sekt, ich działań agitacyjnych i wykorzystywania przez nie mediów. Jednak częściowo od głównego nurtu myśli odbiegają rozdziały *Gry komputerowe* i *Magia komputerowa*. Część gier instalowanych na komputerach czy zdalnie dostępnych w Internecie niesie z sobą zagrożenia duchowe (np. elementy satanistyczne) i o tym należy mówić. Również częściowa zależność występuje pomiędzy elementami magii a sektami. Dotyczy to wpływu ruchów satanistycznych i szamańskich na użytkowników Internetu. Uzupełnieniem całości jest bibliografia. Jednakże, będąc przyzwyczajonym do przypisów dolnych, w niektórych partiach wolałbym widzieć bezpośrednie odwołanie do literatury w formie przypisów.

Te uwagi nie umniejszają wartości książki, która dostrzega ważny współczesny problem. Ostrzega przed zagrożeniami duchowymi. A nawet w ostatnim rozdziale jest swoistym przewodnikiem. To znaczy wskazuje, gdzie i kto może udzielić pomocy osobom skrzywdzonym przez sekty lub poszukującym informacji o nich. Publikacja *Sekty w Internecie* porusza problem, nad którym powinni się pochylić rodzice, wychowawcy, katecheci i duszpasterze.

Ks. Arkadiusz Domaszek SDB
UKSW, Warszawa

W trosce o dobro małżeństwa i rodziny. Dokumenty Papieskiej Rady ds. Rodziny, t. 1, red. Mirosław Brzeziński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, ss. 366.

Papież Benedykt XVI, 5 lutego 2010 roku, w *Przemówieniu do biskupów Episkopatu Szkocji z okazji wizyty „ad limina apostolorum”*, odnosząc się do wyzwań moralnych, które stoją przed Kościołem szkockim, wskazał na konieczność zachowania i obrony całości doktryny katolickiej. Papież zaznaczył, że: „Pasterze Kościoła muszą zatem nieustannie wzywać wierzących do całkowitej

tej wierności Magisterium Kościoła, wspierając i broniąc w tym samym czasie prawo Kościoła do wolnego życia w społeczeństwie zgodnie ze swoimi przekonaniem”. Benedykt XVI przypomniał, że Kościół w sposób pozytywny i twórczy przedstawia światu nauczanie na temat życia ludzkiego, małżeństwa i rodzicielstwa, zakorzenione w miłości Bożej. Tak ukazywane Magisterium Kościoła zawiera przesłanie nadziei dla ludzkości i nie jest jedynie zbiorem zakazów ani wstecznych poglądów. Stąd, doktryna Kościoła na temat małżeństwa i rodziny jest zdaniem Benedykta XVI: „(...) twórcza i darująca życie i jest zwrotem ku jak najpełniejszej realizacji wielkiego potencjału dobra i szczęścia, które Bóg umieścił wewnątrz każdego z nas”.

Cenną odpowiedzią na papieski apel o wierne przekazywanie nauczania Magisterium Kościoła w dziedzinie życia małżeńskiego i rodzinnego stanowi publikacja Wydawnictwa KUL zatytułowana: *W trosce o dobro małżeństwa i rodziny. Dokumenty Papieskiej Rady ds. Rodziny*, t. 1, red. Mirosław Brzeziński, Lublin 2010. Niezwykle trafnie sformułowany tytuł powyższej publikacji oddaje podstawowe zadanie Papieskiej Rady ds. Rodziny [dalej: PRR], którym jest działalność na rzecz dobra małżeństwa i rodziny, „(...) w zakresie troski duszpasterskiej i działalności apostolskiej związanej z tym niewrażliwym sektorem życia ludzkiego” (Jan Paweł II, *Motu Proprio Familia a Deo instituta*, nr 3).

Powyższy zbiór dokumentów PRR obejmuje następujące enuncjacje: *Motu Proprio* Jana Pawła II, *Familia a Deo instituta – Rodzina przez Boga ustanowiona*, s. 13-16; a dalej dokumenty PRR: *Nota nt. naturalnej regulacji poczęć oraz diagnostycznych metod płodności*, s. 17-18; *Od rozpacz do nadziei*, s. 19-40 (dokument omawia duszpasterskie wyzwania w odniesieniu do problematyki uzależnienia narkotykowego); *Kościół i Międzynarodowy Rok Rodziny*, s. 41-50; *W służbie życia*, s. 51-64 (dokument podejmuje tematykę ochrony życia ludzkiego, zwłaszcza w kontekście zjawiska aborcji); *Rozwój demograficzny: wymiar etyczny i pastoralny*, s. 65-106; *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie*, s. 107-174; *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, s. 175-206; *Vademecum dla spowiedników. O niektórych zagadnieniach moralnych dotyczących życia małżeńskiego*, s. 207-228; *Liberalizacja narkotyków?*, s. 229-236; *Duszpasterstwo osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach*, s. 237-242; *Rodzina, małżeństwo i „wolne związki”*, s. 243-286; *Rodzina i prawa człowieka*, s. 287-310; *Rodzina a ludzka prokreacja*, s. 311-363. Wymienione dokumenty poprzedzone są *Wstępem* w j. polskim (s. 5-8) oraz włoskim (*Prefazione*, s. 9-12) autorstwa obecnego Przewodniczącego PRR – kard. Ennio Antonello. Jak zapowiada on we *Wstępie* do niniejszej publikacji, a co zostało uwydatnione w nadanej przez Redaktora numeracji, jest to pierwszy tom dokumentów PRR. Pod względem rangi teologicznej należy zaznaczyć, że zbiór obejmuje tak własne dokumenty PRR, jak i sprawozdania z kongresów teologiczno-pastoralnych związanych ze Światowymi Spotkaniami Rodzin, akta sesji plenarnych i innych kongresów oraz teksty wieloletniego przewodniczącego Rady – śp. kard. Alfonsa López Trujillo. Pod względem czasowym, tom I zawiera dokumenty, które ukazały się od promulgacji *Motu Proprio* Jana Pawła II: *Familia a Deo instituta* (9.05.1981) po dokument: *Rodzina a ludzka prokreacja* (13.05.2006).

Omawiany tom I dokumentów PRR wpisuje się twórczo w wysiłek wydawniczy polskich ośrodków teologicznych na rzecz promocji i upowszechniania znajomości szeroko pojętego nauczania Magisterium Kościoła. Swoim tytułem nawiązuje do niezwykle cennego zbioru dokumentów Kościoła na temat życia ludzkiego: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stołicy Apostolskiej*, red. K. Szczygieł, Tarnów 1998. To w tej pozycji, spośród dokumentów papieskich, Kongregacji Nauki Wiary, *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w dziale zatytułowanym: *Inne dokumenty*, zostały zebrane po raz pierwszy cztery dokumenty PRR: *Deklaracja konferencji poświęconej odpowiedzialnemu rodzicielstwu* (11.12.1992), *Etyczny i pastoralny wymiar przemian demograficznych. Instrumentum laboris* (25.03.1994), *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie* (8.12.1995) oraz *Liberalizacja narkotyków? Refleksje duszpasterskie* (22.01.1997). Innym wartościowym zbiorem jest dwutomowe wydawnictwo: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, wybór i wstęp K. Lubowicki OMI, t. 1. i t. 2, Kraków 1999 (tom 2 zawiera pięć dokumentów PRR:

Ludzka płciowość: prawda i znaczenie; Przygotowanie do sakramentu małżeństwa; Vademecum dla spowiedników. O niektórych zagadnieniach moralnych dotyczących życia małżeńskiego; Liberalizacja narkotyków?; Duszpasterstwo osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach). Przy tej okazji należy wspomnieć także opracowania Międzynarodowej Komisji Teologicznej, która służąc pomocą Prefektowi Kongregacji Nauki Wiary przedstawia swoje stanowisko w aktualnych zagadnieniach teologicznych. Ich pierwszy zbiór w j. polskim ukazał się pod tytułem: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000. PRR wydała obszerny (ss.1119) zbiór dokumentów na temat rodziny i życia, zatytułowany *Enchiridion della Famiglia. Documenti magisteriali e pastorali su famiglia e vita 1965-1999*, a cura del Pontificio Consiglio per la Famiglia, Bologna 2000 (wyd. w j. hiszpańskim: *Enchiridion de la Familia. Documentos magisteriales y pastorales sobre la familia y la vida 1965-1999*, Madrid 2001), który zawiera także enuncjacje PRR.

W tym kontekście należy podkreślić, że publikacja *W trosce o dobro małżeństwa i rodziny*, jest nie tylko cennym uzupełnieniem i kontynuacją dotychczasowych zbiorów dokumentów Magisterium Kościoła, lecz także pionierskim – na gruncie polskim i europejskim – projektem zebrania dokumentów PRR. Jej wielką zaletą jest niewątpliwie włączenie w nią dokumentów dotychczas nieprzetłumaczonych na j. polski lub trudno dostępnych, jak: *Nota nt. naturalnej regulacji poczęć oraz diagnostycznych metod płodności; Od rozpacz do nadziei; Kościół i Międzynarodowy Rok Rodziny; W służbie życia; Rodzina, małżeństwo i „wolne związki”; Rodzina i prawa człowieka*. Zauważyć należy staranność edytorską tekstu oraz szatę graficzną publikacji. Praktycznym atutem powyższego wydawnictwa, które z założenia jest przeznaczone do częstego wertowania stronnic, jest introligatorska jakość tej publikacji, w tym twarda oprawa.

W perspektywie ukazania się kolejnych tomów dokumentów PRR oraz w oparciu o lekturę omawianego tomu rodzą się pewne spostrzeżenia, które przybierają formę skromnych sugestii w zakresie możliwości ulepszenia kolejnych wydań tej cennej publikacji. Niedosyt budzi brak wskazania tłumacza oraz źródła poszczególnych tekstów, poza precyzyjnie wymienionymi tekstami przetłumaczonymi przez o. Kazimierza Lubowickiego OMI (s. 4). Jest to szczególnie istotne, gdy weźmie się pod uwagę fakt, że niektóre dokumenty doczekały się kilku zróżnicowanych jakościowo przekładów. Warto skorzystać w tej materii z rozwiązania zastosowanego w zbiorze *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygieł, Tarnów 1998, gdzie na zakończenie każdego dokumentu podano źródło jego pochodzenia i/lub jego tłumacza. Cenną pomocą dla korzystających z tego zbioru byłoby umieszczenie indeksu rzeczowego w odniesieniu do najważniejszych haseł przedmiotowych poruszanych w dokumentach.

Przemyślenia domaga się ponadto zaproponowane w omawianym tomie tłumaczenie tekstu *Vademecum dla spowiedników. O niektórych zagadnieniach moralnych dotyczących życia małżeńskiego*. Zagadnienie przekładu *Vademecum* na j. polski ma już swoją historię: w obiegu wydawniczym, a następnie internetowym pojawiło się przecież tzw. pierwsze tłumaczenie tego dokumentu, a następnie jego tzw. wersja poprawiona. Doceniając w pełni duży wysiłek podjęty przez tłumaczy powyższych wydań, nietrudno jednak dostrzec pewne mankamenty w zakresie wierności tłumaczenia polskiego jego włoskiemu oryginałowi. Należy zatem zasygnalizować nieścisłości zaproponowanego w przedstawianym zbiorze tłumaczenia *Vademecum dla spowiedników* w celu ich wyeliminowania w kolejnych wydaniach omawianej publikacji. W numerze 3,14 *Vademecum* analizuje zagadnienie współdziałania w grzechu współmałżonka, gdy ma miejsce użycie środków wczesnoporonnych. Pełne brzmienie typicznego tekstu *Vademecum* w j. włoskim podaje: „*Inoltre, si dovrà valutare accuratamente la cooperazione al male quando si ricorre all'uso dei mezzi che possono avere effetti abortivi*”. Tłumaczenie tego fragmentu w języku polskim odbiega w rażący sposób od włoskiego oryginału: „Natomiast, gdy ma miejsce użycie środków wczesnoporonnych, współdziałanie w grzechu nie jest nigdy dopuszczalne” (*W trosce o dobro małżeństwa i rodziny. Dokumenty Papieskiej Rady ds. Rodziny*, t. 1, red. M. Brzeziński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 224). Podane

tłumaczenie wskazanej frazy jest niezgodne z treścią oryginału. Z uwagi na brak wskazania źródła podanego tłumaczenia *Vademecum*, można się jedynie domyślać, że pochodzi ono z przekładu opublikowanego w 1997 przez Instytut Studiów nad Rodziną w Łomiankach. Do takiego wniosku skłania wstępna analiza porównawcza obydwu przekładów. Na marginesie warto zauważyć, że także kolejny przekład *Vademecum*, autorstwa K. Wolskiego, w tłumaczeniu numeru 14 mija się wyraźnie z tekstem oryginalnym (por. K. Wolski, *Współdziałanie w grzechu antykoncepcji współmałżonka, w: Posługa spowiedników w realizacji powołania małżeńskiego. Materiały z Sympozjum na temat dokumentu Papieskiej Rady ds. Rodziny*, Łomianki 1999, s. 66). W wymienionych przekładach pomija się ponadto fakt, iż *Vademecum* pozostawia spowiednikowi dokonanie oceny moralnej konkretnego przypadku współdziałania w grzechu współżycia z użyciem środków, które mogą mieć działanie poronne. Intencja PRR jest tutaj jednoznaczna – decyzję roztropnie podejmuje spowiednik. W związku z powyższym, można podać następujące tłumaczenie analizowanego punktu 3,14 *Vademecum*, które zdaje się być znacząco bliższe włoskiemu oryginałowi: „Ponadto, należy starannie [rzetelnie, sumiennie, dokładnie – A.P.] ocenić współdziałanie w zлу, gdy ma miejsce użycie środków, które mogą skutkować aborcją” [tłum. własne A.P.]. Funkcjonujące w obiegu tłumaczenia dążą niewątpliwie do jak najbardziej poprawnego teologicznie ujęcia problemu, co jednak nie pomniejsza faktu, iż bardziej są formą interpretacji dokumentu, niż jego wiernym tłumaczeniem. Nawet słusznie wnioskując, że sformułowanie PRR nie jest do końca precyzyjne lub jest „niezbyt szczęśliwie” sformułowane, nie wydaje się być właściwą praktyką poprawiania tekstu organu Stolicy Apostolskiej na etapie jego tłumaczenia i redakcji. W tym celu należałoby raczej posłużyć się przypisem redaktora/tłumacza, który – z uwagi na dużą objętość przypisów w *Vademecum* – powinien być odpowiednio wyróżniony od właściwych przypisów dokumentu. Zastanowić można się ponadto nad słusnością sugestii o. Wojciecha Giertycha, który komentując numer 3,3 *Vademecum* napisał: „Tłumacz polski nie zrozumiał najważniejszego zdania, oddając je zupełnie bezsensownie: «Zanim postawi się pytania... na temat odpowiedzialnego rodzicielstwa... należy najpierw omówić te problemy w świetle wiary». Tekst angielski podaje co innego: «Najpierw trzeba odbudować perspektywę wiary, a dopiero potem można z tego pułapu wnikać w szczegóły życia moralnego» [tłum. W. Giertych]”. W przypisie nr 3 swojego artykułu Autor podaje dla porównania angielskie i francuskie tłumaczenie omawianego fragmentu *Vademecum* (W. Giertych, *Spowiedź małżonków*, w: tenże, *Malchusowe ucho*, Kraków 2000, s. 96). Dalsze przykłady niecisłego tłumaczenia, dotyczące pominięcia niektórych sformułowań tekstu oryginalnego *Vademecum* zob. W. Giertych, s. 96, przypis nr 2; s. 98, przypis nr 6. Powyższe spostrzeżenia, wyartykułowane w odniesieniu do przekładu jednego z tekstów omawianego zbioru dokumentów, wyrażają ostatecznie przekonanie, że odpowiednim miejscem interpretacji dokumentów Magisterium Kościoła jest ich krytyczna analiza w artykułach i opracowaniach teologicznomoralnych.

Poczynione uwagi w niczym nie przekreślają obiektywnej, wysokiej wartości merytorycznej całości analizowanej publikacji. Winna stać się ona nieodłącznym elementem podręcznej biblioteczki nie tylko teologów małżeństwa i rodziny, ale zwłaszcza duszpasterzy rodzin oraz parafialnych poradni małżeńskich. Szeroka panorama i aktualność problemów podejmowanych przez zebrane w tomie dokumenty: małżeństwo, rodzina, narzeczeństwo, płodność, sakrament pokuty, sytuacja osób rozwiedzionych czy problem narkomanii, czyni ten zbiór cenną pomocą dla posługujących formacji rodzin. Podkreślić należy pionierski charakter zbioru dokumentów PRR, a Instytutowi Nauk o Rodzinie oraz Wydawnictwu KUL, redakcji serii i jej tłumaczom, wyrazić uznanie za inicjatywę przybliżania – zgodnie ze wspomnianym apelem Benedykta XVI – integralnego nauczania Magisterium Kościoła na temat życia ludzkiego, które rodzi się z miłości małżeńskiej i rozwija się we wspólnocie rodzinnej.

Ks. Adam Popławski SDB

Danuta Kurzyna-Chmiel, *Podstawy prawne i organizacyjne oświaty. Prawo oświatowe w zarysie*, wydanie 2, Wyd. Wolters Kluwer Polska Sp. z o.o., Warszawa 2009, ss. 200.

Proces transformacji dokonujący się pod koniec lat osiemdziesiątych i w latach dziewięćdziesiątych spowodował otwarcie się Polski na świat i zmusił do przyjmowania standardów rozwijającej się cywilizacji. Działania związane z transformacją obejmowały wszystkie dziedziny życia gospodarczego i społecznego.

Okazało się, że polski system oświatowy jest pozbawiony zdolności dostosowawczych do zachodzących przemian cywilizacyjnych i społecznych. System ten jawił się jako przestarzały, przedkładający przekaz informacji nad kreowanie umiejętności i kształtowanie osobowości. Charakteryzował go również brak równości dostępu do edukacji na wszystkich poziomach kształcenia. Te czynniki, a także perspektywa integracji Polski z Unią Europejską, zdecydowały o konieczności podjęcia reform. Aby te wszystkie zmiany mogły mieć miejsce, konieczne było uporządkowanie dotychczasowych przepisów prawnych i wydanie nowych przystających do współczesnych realiów.

Potrzebne do zapoznania się z problematyką prawa oświatowego informacje z powodzeniem można zdobyć, czytając książkę Danuty Kurzyny-Chmiel *Podstawy prawne i organizacyjne oświaty. Prawo oświatowe w zarysie*. Autorka w swojej naukowej monografii porusza niewątpliwie bardzo istotny temat z punktu widzenia polskiej oświaty, jakim są podstawy prawne i organizacyjne funkcjonowania polskiej oświaty.

Praca Danuty Kurzyny-Chmiel *Podstawy prawne i organizacyjne oświaty. Prawo oświatowe w zarysie* liczy 200 stron, z czego 64 strony stanowią spis treści, załączniki, wykaz skrótów i bibliografia. Praca składa się ze wstępu, sześciu rozdziałów, załączników i bibliografii. Rozdziały autorka podzieliła na podrozdziały. W tekście występują przypisy na dole strony. Taki układ pracy daje przejrzystość i świadczy o próbie głębokiej analizy problemu badawczego. Konstrukcja pracy wykazuje logiczność, spójność i została podporządkowana celowi pracy.

Autorka rozpoczyna od krótkiego wstępu, w którym przedstawia tematykę i strukturę swojej pracy, dokonując jednocześnie prezentacji podstawowego celu badawczego. Już tutaj podkreśla, że podstawową wartością, jaką ma realizować system oświaty, jest „wyrażona w art. 70 ust. 4 Konstytucji RP powszechność i równość dostępu do wykształcenia, a instytucje publiczne działające zgodnie z przepisami prawa oświatowego stwarzają możliwość dokonania szerszego wyboru z oferty edukacyjnej, opiekuńczej i wychowawczej” (s. 10).

Pierwszy rozdział stanowi niejako wprowadzenie do treści zasadniczej książki. Znajduje się tu ogólny wstęp do nauki o prawie zawierający między innymi pojęcie prawa, pojęcia i rodzaje przepisów prawnych i norm prawnych czy zasady obowiązywania prawa. Autorka ponadto zwraca uwagę na określenie podmiotów prawa i ich cech oraz przybliża pojęcie stosunku prawnego (s. 26-27). Jest to uzasadnione, ponieważ nie da się przedstawić zasad funkcjonowania instytucji oświatowych bez omówienia podstawowych zagadnień z teorii państwa i prawa. Określenie miejsca prawa oświatowego wśród gałęzi prawa stanowi zakończenie rozważań autorki w pierwszym rozdziale *Pojęcie i istota prawa*.

Również rozdział drugi jest wprowadzeniem do opisu funkcjonowania systemu oświaty w Polsce. Zatytułowany jest *Źródła prawa*. Aby przejść do analizy i interpretacji najważniejszych aktów prawnych z zakresu oświaty, należy zrozumieć, co to jest źródło prawa, jak są zbudowane i jaką rolę pełnią akty prawne. System źródeł prawa jest tu rozumiany jako „całokształt źródeł prawa funkcjonujących w danym państwie i powiązania między nimi”. Prezentację zagadnień w tej części pracy autorka rozpoczyna od definicji źródła prawa i klasyfikacji źródeł prawa. Następnie przedstawia hierarchię źródeł prawa, zaczynając od Konstytucji, a kończąc na źródłach prawa miejscowego i wewnętrznego. W rozdziale tym autorka zwraca uwagę na ważną kwestię dotyczącą stosowania

prawa, powołując się na art. 91 ust.2 Konstytucji RP (Dz. U. z 1997 r. nr 78, poz. 483): „Umowa międzynarodowa ratyfikowana za uprzednią zgodą wyrażoną w ustawie ma pierwszeństwo przed ustawą, jeżeli tej ustawy nie da się pogodzić z umową” (s. 41).

Rozdział trzeci autorka zatytułowała *Podstawowe wolności i prawa w dziedzinie oświaty*. Połączony rozdział poświęcony jest rozważaniom na temat miejsca wolności i praw oświatowych w prawach i wolnościach człowieka. Definiuje pojęcie praw i wolności oraz – za Konstytucją RP – dzieli prawa i wolności człowieka na: wolności i prawa osobiste, wolności i prawa polityczne, wolności i prawa ekonomiczne (s. 56). Następnie krótko charakteryzuje prawa i wolności w dziedzinie oświaty, dzieląc je na prawo do nauki, organizację opieki przedszkolnej, prawo do nauki osób niepełnosprawnych, prawo do nauki mniejszości narodowych/etnicznych (s. 57).

Ważną częścią monografii Danuty Kurzyny-Chmiel jest problematyka związana ze strukturą oraz funkcjonowaniem systemu oświaty w Polsce. Poświęcony tej materii jest rozdział czwarty książki zatytułowany *System Oświaty*. W rozdziale tym autorka definiuje system oświaty jako „zbiór instytucji oświatowych mających na celu kształcenie, wychowanie i opiekę, między którymi zachodzą określone zależności” (s. 88). Następnie wymienia zadania systemu oraz jednostki oświatowe i szkoły wchodzące w jego skład. W dalszej części przedstawia zasady i procedurę obowiązującą przy zakładaniu i prowadzeniu szkół przez jednostki samorządu terytorialnego, takie jak gmina, powiat czy samorząd województwa. Zwraca uwagę na to, że szkoły i placówki – zgodnie z art. 5 ustawy z 7 września 1991 r. o systemie oświaty (Dz. U. nr 95, poz. 425 z późn. zm.) – mogą być zakładane i prowadzone także przez ministra, inną niż jednostka samorządu terytorialnego osobę prawną, a także osobę fizyczną. Z kolei szkoły i placówki oświatowe niepubliczne mogą tworzyć i prowadzić osoby fizyczne i osoby prawne niebędące jednostkami samorządu terytorialnego. Wreszcie, na koniec tej części pracy, autorka zwraca uwagę na ważną problematykę, jaką jest nadzór pedagogiczny. Wymienia również organy uprawnione do nadzoru pedagogicznego w polskim systemie oświaty.

Najważniejszym – obok rozdziału czwartego niniejszego opracowania – jest rozdział piąty zatytułowany *Organizacja szkoły lub placówki oświatowej*. Na wstępie autorka przedstawia w nim rolę źródeł prawa wewnętrznego i aktów planowania w organizacji szkoły lub placówki oświatowej, zwracając uwagę na to, że „szkołę lub placówkę oświatową zakłada organ prowadzący na podstawie aktu założycielskiego, w którym określa: typ, nazwę i siedzibę szkoły lub placówki oraz zasięg terytorialny” (s. 124). Następnie Katarzyna Kurzyna-Chmiel wymienia organy zarządzające w systemie oświaty oraz przedstawia ich zadania i kompetencje. Na końcu rozdziału piątego umieszcza załączniki obejmujące przykładowe regulaminy: Rady Pedagogicznej, Rady Szkoły, Rady Rodziców czy samorządu uczniowskiego.

Z kolei rozdział szósty, zatytułowany *Awans zawodowy nauczyciela*, opiera się w głównej mierze na zapisach ustawy z dnia 26 stycznia 1982 r. Karta Nauczyciela (Dz. U. nr 3, poz. 19). Na wstępie przedstawiono ogólne zasady awansu zawodowego nauczyciela wynikające ze wspomnianego aktu prawnego oraz zadania nauczyciela. Autorka zwraca również uwagę na funkcje nauczyciela, które można określić ogólnie jako „kierowanie procesem kształcenia i wychowania uczniów i wychowanków oraz organizowanie form działalności pozalekcyjnej i pozaszkolnej” (s. 167). W dalszej kolejności szczegółowo przedstawiono wymagania i procedurę awansu. Również na końcu tego rozdziału mamy do czynienia z załącznikiem, który stanowią wybrane fragmenty ustawy Karta Nauczyciela.

Praca nie zawiera zakończenia będącego podsumowaniem rozważań autorki. Jako ostatnia znajduje się tu bibliografia, w której autorka umieściła pozycje książkowe, akty prawne, z których korzystała w recenzowanej pracy, oraz adresy stron internetowych.

Główny cel, jakim była analiza prawna instytucji oświatowych w kontekście funkcjonowania prawa oraz przybliżenie najważniejszych przepisów prawnych regulujących funkcjonowanie systemu oświaty w Polsce, został przez autorkę zrealizowany. Daje się jednak zauważać brak wielu

innych ważnych dla prawa oświatowego zagadnień, które – prawdopodobnie ze względu na objętość pracy – autorka pominęła (np. realizacja obowiązku opieki nauczyciela nad dziećmi, odpowiedzialność cywilna nauczyciela).

Należy zwrócić uwagę na to, że analizowana książka ma charakter prawniczy, w związku z tym wiele informacji może się szybko dezaktualizować. Książka zawiera stan prawny na 1 stycznia 2009 r.

Zastosowany przez autorkę podział książki ukazuje konkretne ujęcie problematyki. Czytając jednak poszczególne części pracy, można mówić o braku krótkich podsumowań w każdym z rozdziałów i wprowadzenia do tematyki następnego.

W swojej pracy autorka wykorzystała prace autorów polskich i zagranicznych, źródła internetowe i akty prawne. Jako metodę opracowania przyjęto analizowanie obowiązujących przepisów prawnych.

Wywody przeprowadzone w pracy zostały oparte na 152 pozycjach. Obszerna literatura, jaka została zastosowana, pozwala na stwierdzenie, że Katarzyna Kurzyna-Chmiel umiejętnie posługiwała się zdobytą wiedzą, jak również warsztatem metodologicznym. Cytowana literatura odzwierciedla najnowszy stan prawny. Recenzowana książka to spójna i logiczna analiza naukowa systemu oświaty w Polsce. Całość książki tworzy dobrze uzasadniony i poprawny wywód naukowy.

Praca może stanowić cenną pomoc zarówno dla praktyków, w tym dyrektorów szkół, nauczycieli, wykładowców, pracowników instytucji oświatowych, jak i dla studentów. Książka jest przeznaczona dla osób, które chcą uporządkować swoją wiedzę z zakresu prawa oświatowego, organizacji szkół, placówek oświatowych i zasad awansu zawodowego nauczycieli.

Należy zatem stwierdzić, że pozycja ta stanowi cenny głos dotyczący funkcjonowania polskiego systemu oświaty po reformach zapoczątkowanych w 1998 r. i próbę uporządkowania wiedzy na temat funkcjonowania oświaty w Polsce.

Jacek Kraś
Uniwersytet Rzeszowski

WYMAGANIA REDAKCYJNE
STAWIANE TEKSTOM PUBLIKOWANYM W „SEMINARE”

1. Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, które nie były wcześniej publikowane w języku polskim. 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 nie później niż trzy lata przed publikacją rocznika. Przykładowo, w tomie 25(2008) zamieszczone są recenzje pozycji z lat 2005-2007. Redakcja przyjmuje recenzje pozycji obcojęzycznych, które ukazały się nie później niż pięć lat przed publikacją rocznika. Przykładowo, w tomie 25(2008) znajdują się recenzje książek z lat 2003-2007.
3. Każdy nadesłany artykuł jest poddawany recenzji specjalisty z danej dziedziny, dlatego należy się liczyć z faktem, że Redakcja może zwrócić się do autora z prośbą o dokonanie, sugerowanych przez recenzenta, uzupełnień czy poprawek. Ze względu na wydłużony w ten sposób proces wydawniczy, prosimy o możliwie wczesne przysyłanie materiałów do Redakcji. Na decyzję o publikacji danego materiału będzie wpływała opinia recenzenta i kolejność nadsyłania materiałów.
4. Należy dostarczyć do Redakcji jeden egzemplarz wydruku i elektroniczną wersję tekstu (na CD lub przesłać na adres internetowy Redakcji), w formacie Microsoft Word for Windows.
5. Plik zawierający artykuł winien być nazwany od nazwiska i imienia autora artykułu (bez uwzględniania polskich znaków). Analogicznie nazywamy pliki w przypadku recenzji czy sprawozdań. Np. Jan Łosiński winien nazwać plik zawierający jego artykuł: losinski-jan.doc, plik recenzji: losinski-jan-rec.doc, plik sprawozdania: losinski-jan-spraw.doc. Autorzy kilku recenzji lub sprawozdań, proszeni są, by wszystkie recenzje połączyli w jednym pliku, analogicznie postępujemy ze sprawozdaniami.
6. Wydruk powinien być jednostronny, czytelny, na papierze formatu A4.
7. Czcionka: Times New Roman 14 pt., odstęp pomiędzy wierszami podwójny (także w przypisach), wszystkie marginesy powinny wynosić 2 cm.
8. W tekście nie należy stosować wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, spacjowanie itp.), z wyjątkiem kursywy stosowanej w przypadku cytowania tytułów oraz wyrażen obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie.
9. W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, alfabet grecki czy hebrajski), należy ich wykaz dołączyć na osobnej kartce, zaś na CD – plik z odpowiednią czcionką.
10. 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.
11. Do artykułu należy dołączyć streszczenie w języku angielskim, słowa kluczowe w obu językach oraz notę o autorze. Streszczenie wraz z tytułem w jęz. angielskim oraz odpowiadające mu streszczenie w jęz. polskim, należy umieścić na końcu artykułu. 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.
12. Dodatkowe informacje o autorze (adres do korespondencji, numer telefonu, e-mail) należy dołączyć na osobnej kartce.

13. Objętość tekstu artykułu nie powinna przekraczać 35 tys. znaków wraz ze spacjami i przypisami. (W starszych wersjach edytora Word można to sprawdzić w następujący sposób: Plik – Właściwości – Statystyka. W wersji programu Word 2007: Recenzja – Sprawdzanie – Statystyka wyrazów).
14. Redakcja nie odsyła nie zamówionych materiałów i zastrzega sobie możliwość dokonania zmian w tytułach oraz nocie o autorze.
15. Opublikowane w *Seminare* materiały są w całości udostępniane w internetowej wersji naszego czasopisma pod adresem www.seminare.pl. Jeżeli autor zgadza się, by umieszczono tam jego adres internetowy, powinien wyraźnie poinformować o tym Redakcję.
16. Adres Redakcji:
Redakcja *Seminare*
ul. K.K. Baczyńskiego 1A
skr. poczt. 26
05-092 ŁOMIANKI
tel. (22) 732-73-86
fax (22) 732-73-99
e-mail: seminare@seminare.pl

SUGEROWANY SPOSÓB CYTOWANIA

Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, jako tzw. 'przypisy dolne'.

1. Artykuł z czasopisma: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzośliwu), 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, miejsce i rok wydania, strony. Np. P. Mazurkiewicz, H. Skorowski, *Kościół wobec przemian w Polsce*, w: *Wolność w prawdzie*, red. S. Skobla, 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.
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). Np. R. McGhee, *Inuit and Norsemen in Arctic Canada A.D. 1000 to 1400*, <<http://www.civilization.ca/cmc/archeo/oracles/norse/40.htm>>, (data dostępu: 25.02.2008).
 - 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. z ang. M. Klimowicz, Wydawnictwo PLATAN, Kraków 1994, s. 23.
 - Kolejne cytowania tej samej pozycji zapisujemy w formie skróconej: autor, skrócony tytuł i strony.
 - Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem 'Tamże'.
 - W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem 'Tenże'.

Proponowany sposób cytowania znosi konieczność umieszczania wykazu bibliograficznego na końcu artykułu.

SPIS TREŚCI

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

Dariusz Adamczyk, <i>Upadek Chama i jego skutki na podstawie Rdz 9,18-29</i>	7
Ks. Waldemar Bartocha, <i>Kształtowanie się obrzędów święceń biskupa od Tradycji Apostolskiej do Pontyfikatu rzymsko-germańskiego (Zarys historyczno-liturgiczny)</i>	17
Ks. Ginter Dzierżon, <i>Rola wspólnoty wiernych i prawodawcy w procesie tworzenia zwyczaju prawnego w systemie kanonicznym</i>	29
O. Tomasz Gałkowski C.P., <i>Nauka religii w szkołach w Liście okólnym Kongregacji Wychowania Katolickiego</i>	37
Urszula Nowicka, <i>Uprawnienia szafarza sakramentu pokuty i pojednania przy spowiedzi wiernego innego obrządku</i>	51

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

Ks. Ryszard Sadowski SDB, <i>Religia i kultura klasyczna u podstaw idei zrównoważonego rozwoju</i>	65
Sasim Agnieszka, <i>Socjobiologiczne ujęcie osobliwości antropologicznych</i>	81

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

Adam Zadroga, <i>Rozwój jako powołanie człowieka</i>	97
Beata Szluz, <i>Bezdomne kobiety w opinii bezdomnych kobiet</i>	105
Ks. Mariusz Chamarczuk SDB, <i>Integracja młodzieży emigracyjnej w Kościele katolickim w Szwecji</i>	119
Ks. Rafał Czekalski, <i>Aktualność warunków wojny sprawiedliwej na tle ostatnich konfliktów zbrojnych</i>	131
Marzena Dycht, Lidia Marszałek, <i>Mass media i reklama a choroby cywilizacyjne: anoreksja i bulimia</i>	147
Michał Jan Lutostański, <i>Punki, skinheadzi i metale. Normy i wartości młodzieżowych subkultur symbolicznych</i>	159
S. Halina Wrońska CMW, <i>Programowanie katechetyczne służące dynamizowaniu katechezy</i>	175
Ks. Bogdan Stańkowski SDB, <i>Salezjański system wychowania młodzieży – możliwe wypaczenia</i>	187
Ks. Jan Niewęglowski SDB, <i>Ksiądz Jan Bosko wobec wykluczenia społecznego młodzieży włoskiej w XIX wieku</i>	195

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

Judyta Iwańska, <i>Epidemie w antycznych źródłach greckich i rzymskich</i>	209
Zyżek Kacper, <i>Początki religii pogańskich według Justyna Męczennika</i>	223
Ks. Arkadiusz Jasiewicz, <i>„Widzieć Boga w sposób niewidzialny” – pojęcie Visio Dei u św. Augustyna</i>	235
Ks. Janusz Nowiński SDB, <i>Agnusków zapomniana moc, sława i piękno – rzecz o papieskim „Agnus Dei”</i>	245
Czesław Grajewski, <i>Przyczynek do historii ruchu cecylińskiego w Polsce</i>	269
Marek Podhajski, <i>Kompozytorzy polscy 1918-2000 – kontynuacja</i>	283

SPRAWOZDANIA

Ks. Ryszard Sadowski SDB, <i>Sprawozdanie z działalności Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego w roku 2010</i>	295
Ks. Krzysztof Niegowski SDB, <i>Nagroda im. Księdza Profesora Adama Duraka SDB z zakresu teologii ze szczególnym uwzględnieniem teologii liturgii. Edycja 2010</i>	300
O. Piotr Kwiatek OFM Cap, Konferencja naukowa <i>Wiara i psychologia pozytywna</i> (Geelong – Australia, 27 lipca 2010)	302
Ks. Mariusz Chamarczuk SDB, Międzynarodowa Konferencja Polonijna <i>Duszpasterstwo migrantów – duszpasterstwem rodzin</i> (Poznań, 12 października 2010)	304
Artur Cieślak, <i>XX Międzynarodowy Festiwal Muzyki Sakralnej „Gaude Mater” w Częstochowie</i> (Częstochowa, 30 kwietnia – 6 maja 2010)	305

RECENZJE

M. Lo Giacco, <i>Pellegrini, Romei e Palmieri. Il pellegrinaggio fra diritto e religione</i> , Wydawnictwo Cacucci, Bari 2008 – rec. ks. Jerzy Adamczyk	309
P. Stobaeus, <i>Från biskop Brasks tid</i> , Artos & Norma bokförlag, Malmö 2010 – ks. Mariusz Chamarczuk SDB	311
A. Zwoliński, <i>Sekty w Internecie</i> , Wydawnictwo Salvator, Kraków 2009 – rec. ks. Arkadiusz Domaszk SDB	314
<i>W trosce o dobro małżeństwa i rodziny. Dokumenty Papieskiej Rady ds. Rodziny</i> , t. 1, red. M. Brzeziński, Lublin 2010 – rec. ks. Adam Popławski SDB	316
D. Kurzyna-Chmiel, <i>Podstawy prawne i organizacyjne oświaty. Prawo oświatowe w zarysie</i> , wydanie 2, Wolter Kluwer, Warszawa 2009 – rec. Jacek Kraś	320
Wymagania redakcyjne stawiane tekstom publikowanym w „Seminare”	323

CONTENTS

THEOLOGY

Dariusz Adamczyk, <i>The Fall of Ham and Its Results According to Genesis 9: 18-29</i>	7
Fr Waldemar Bartocha, <i>The Development of the Ceremony of Episcopal Ordination From the Apostolic Tradition to the Romano – German Pontifical (a Historical and Liturgical Outline)</i>	17
Fr Ginter Dzierżon, <i>The Role of Community and Legislator in the Process of Creating a Legal Custom in the Canonical System</i>	29
Fr Tomasz Galkowski C.P., <i>Religious Education in Schools in the “Circular Letter” of the Congregation for Catholic Education</i>	37
Urszula Nowicka, <i>The Powers of the Minister of the Sacrament of Penance and Reconciliation in Inter-rite Confessions</i>	51

PHILOSOPHY

Fr Ryszard Sadowski SDB, <i>Religion and Ancient Culture as a Base for the Concept of Sustainable Development</i>	65
Sasim Agnieszka, <i>Sociobiological Perspective on Anthropological Curiosities</i>	81

SOCIO-PEDAGOGICAL SCIENCES

Adam Zadroga, <i>Development as the Vocation of a Person</i>	97
Beata Szluz, <i>Homeless Women in the Eyes of Homeless Women</i>	105
Fr Mariusz Chamarczuk SDB, <i>Integration of Young Immigrants in the Catholic Church in Sweden</i>	119
Fr Rafał Czekalski, <i>The Relevancy of the Just War Theory Conditions Against the Background of Recent Armed Conflicts</i>	131
Marzena Dycht, Lidia Marszałek, <i>The Mass Media and Advertising in the Emergence of Diseases Associated with the Hazards of Civilization: Anorexia and Bulimia</i>	147
Michał Jan Lutostański, <i>Punks, Skinheads & Metalheads: Norms and Values of Symbolic Youth Subcultures</i>	159
S. Halina Wrońska FMA, <i>Catechetical Programming Aimed at Dynamizing Catechesis Classes</i>	175
Fr Bogdan Stańkowski SDB, <i>The Salesian Educational System: Possible Distortions</i>	187
Fr Jan Niewęglowski SDB, <i>Saint John Bosco and Social Exclusion of Italian Youth in the 19th Century</i>	195

HISTORY

Judyta Iwańska, <i>Epidemics in Ancient Greek and Roman Sources</i>	209
Zyżek Kacper, <i>The Origin of Pagan Religions in Works by Justin Martyr</i>	223
Fr Arkadiusz Jasiewicz, <i>“To See Invisible God”: the Idea of Visio Dei in St Augustine</i>	235
Fr Janusz Nowiński SDB, <i>Forgotten Power, Fame and Beauty: Papal Agnus Dei Medallions</i>	245
Czesław Grajewski, <i>On the History of the Caecilian Movement in Poland</i>	269
Marek Podhajski, <i>Polish Composers 1918-2000 – Continued</i>	283

REPORTS

Fr Ryszard F. Sadowski SDB, <i>Report on the Activities of St Francis de Sales Learned Society in 2010</i>	295
Fr Krzysztof Niegowski SDB, <i>The Professor Father Adam Durak SDB Prize in Theology with Special Emphasis on the Theology of the Liturgy, the 2010 Edition</i>	300
Fr Piotr Kwiatek OFM Cap, <i>Scholarly Conference Faith and Positive Psychology. Geelong – Australia, 27 July 2010</i>	302
Fr Mariusz Chamarczuk SDB, <i>International Conference of Polish Community Abroad Pastoral Care of Migrants as Pastoral Care of Families. Poznań, 12 October 2010</i>	304
Artur Cieślak, <i>20th International Festival of Sacred Music Gaude Mater in Częstochowa. Częstochowa, 30 April – 6 May 2010</i>	305

REVIEWS

M. Lo Giacco, <i>Pellegrini, Romei e Palmieri. Il pellegrinaggio fra diritto e religione, Cacucci, Bari 2008</i> – reviewed by Fr Jerzy Adamczyk	309
P. Stobaeus, <i>Från biskop Brasks tid</i> , Artos & Norma bokförlag, Malmö 2010 – reviewed by Fr Mariusz Chamarczuk SDB	311
A. Zwoliński, <i>Sekty w Internecie</i> , Wydawnictwo Salvator, Kraków 2009 – reviewed by Fr Arkadiusz Domaszek SDB	314
<i>W trosce o dobro małżeństwa i rodziny. Dokumenty Papieskiej Rady ds. Rodziny</i> , Vol. 1, M. Brzeziński (ed.), Lublin 2010 – reviewed by Fr Adam Popławski SDB	316
D. Kurzyna-Chmiel, <i>Podstawy prawne i organizacyjne oświaty. Prawo oświatowe w zarysie</i> , 2 nd edition,, Wolter Kluwer, Warszawa 2009 – reviewed by Jacek Kraś	320
<i>Editorial Requirements for Publications in Seminare</i>	323