

Figure 1. (a) (b) (c) (d) (e) (f) (g) (h)

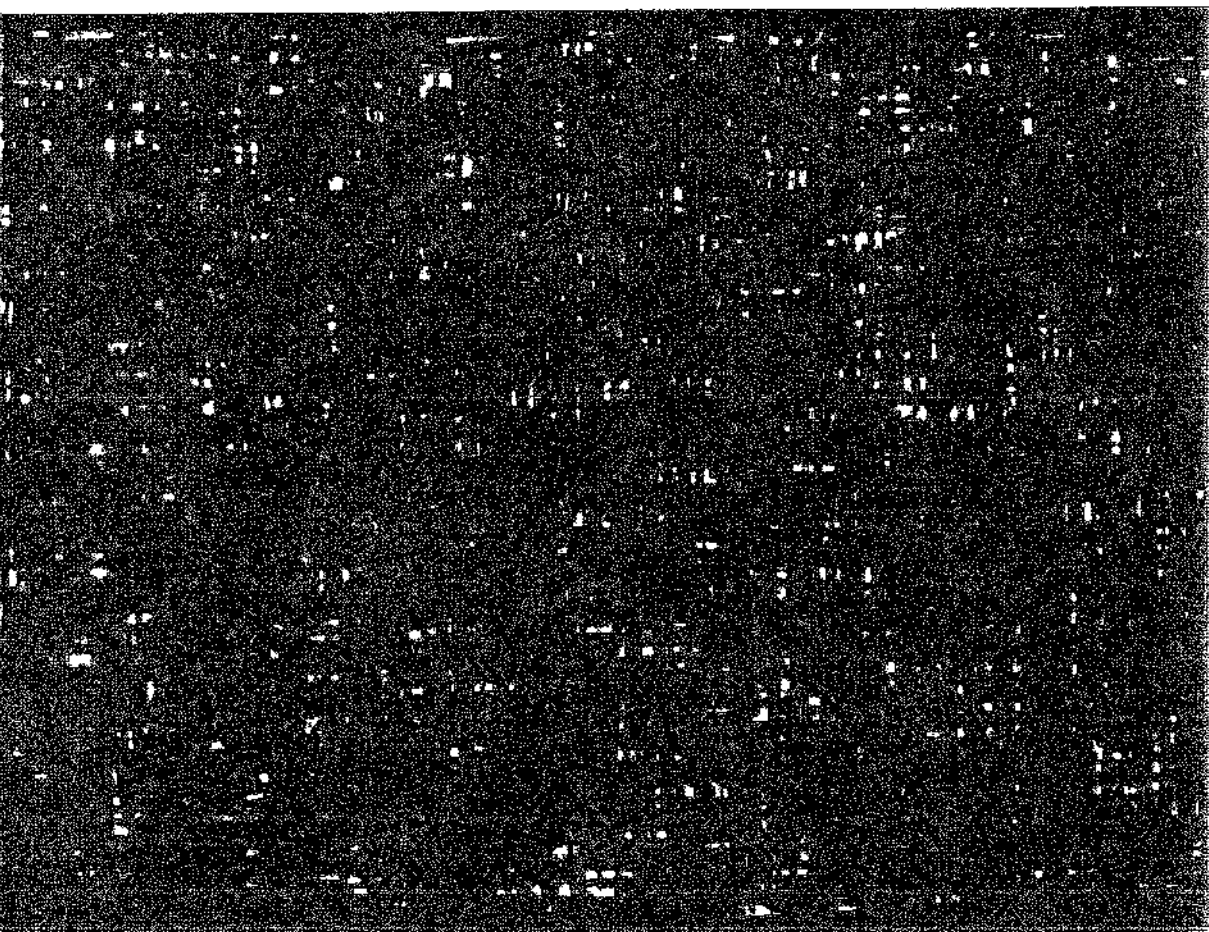


Fig. 1. (a) (b) (c) (d) (e) (f) (g) (h) (i) (j) (k) (l) (m) (n) (o) (p) (q) (r) (s) (t) (u) (v) (w) (x) (y) (z) (aa) (ab) (ac) (ad) (ae) (af) (ag) (ah) (ai) (aj) (ak) (al) (am) (an) (ao) (ap) (aq) (ar) (as) (at) (au) (av) (aw) (ax) (ay) (az) (ba) (bb) (bc) (bd) (be) (bf) (bg) (bh) (bi) (bj) (bk) (bl) (bm) (bn) (bo) (bp) (bq) (br) (bs) (bt) (bu) (bv) (bw) (bx) (by) (bz) (ca) (cb) (cc) (cd) (ce) (cf) (cg) (ch) (ci) (cj) (ck) (cl) (cm) (cn) (co) (cp) (cq) (cr) (cs) (ct) (cu) (cv) (cw) (cx) (cy) (cz) (da) (db) (dc) (dd) (de) (df) (dg) (dh) (di) (dj) (dk) (dl) (dm) (dn) (do) (dp) (dq) (dr) (ds) (dt) (du) (dv) (dw) (dx) (dy) (dz) (ea) (eb) (ec) (ed) (ee) (ef) (eg) (eh) (ei) (ej) (ek) (el) (em) (en) (eo) (ep) (eq) (er) (es) (et) (eu) (ev) (ew) (ex) (ey) (ez) (fa) (fb) (fc) (fd) (fe) (ff) (fg) (fh) (fi) (fj) (fk) (fl) (fm) (fn) (fo) (fp) (fq) (fr) (fs) (ft) (fu) (fv) (fw) (fx) (fy) (fz) (ga) (gb) (gc) (gd) (ge) (gf) (gg) (gh) (gi) (gj) (gk) (gl) (gm) (gn) (go) (gp) (gq) (gr) (gs) (gt) (gu) (gv) (gw) (gx) (gy) (gz) (ha) (hb) (hc) (hd) (he) (hf) (hg) (hh) (hi) (hj) (hk) (hl) (hm) (hn) (ho) (hp) (hq) (hr) (hs) (ht) (hu) (hv) (hw) (hx) (hy) (hz) (ia) (ib) (ic) (id) (ie) (if) (ig) (ih) (ii) (ij) (ik) (il) (im) (in) (io) (ip) (iq) (ir) (is) (it) (iu) (iv) (iw) (ix) (iy) (iz) (ja) (jb) (jc) (jd) (je) (jf) (jg) (jh) (ji) (jj) (jk) (jl) (jm) (jn) (jo) (jp) (jq) (jr) (js) (jt) (ju) (jv) (jw) (jx) (jy) (jz) (ka) (kb) (kc) (kd) (ke) (kf) (kg) (kh) (ki) (kj) (kk) (kl) (km) (kn) (ko) (kp) (kq) (kr) (ks) (kt) (ku) (kv) (kw) (kx) (ky) (kz) (la) (lb) (lc) (ld) (le) (lf) (lg) (lh) (li) (lj) (lk) (ll) (lm) (ln) (lo) (lp) (lq) (lr) (ls) (lt) (lu) (lv) (lw) (lx) (ly) (lz) (ma) (mb) (mc) (md) (me) (mf) (mg) (mh) (mi) (mj) (mk) (ml) (mm) (mn) (mo) (mp) (mq) (mr) (ms) (mt) (mu) (mv) (mw) (mx) (my) (mz) (na) (nb) (nc) (nd) (ne) (nf) (ng) (nh) (ni) (nj) (nk) (nl) (nm) (nn) (no) (np) (nq) (nr) (ns) (nt) (nu) (nv) (nw) (nx) (ny) (nz) (oa) (ob) (oc) (od) (oe) (of) (og) (oh) (oi) (oj) (ok) (ol) (om) (on) (oo) (op) (oq) (or) (os) (ot) (ou) (ov) (ow) (ox) (oy) (oz) (pa) (pb) (pc) (pd) (pe) (pf) (pg) (ph) (pi) (pj) (pk) (pl) (pm) (pn) (po) (pp) (pq) (pr) (ps) (pt) (pu) (pv) (pw) (px) (py) (pz) (qa) (qb) (qc) (qd) (qe) (qf) (qg) (qh) (qi) (qj) (qk) (ql) (qm) (qn) (qo) (qp) (qq) (qr) (qs) (qt) (qu) (qv) (qw) (qx) (qy) (qz) (ra) (rb) (rc) (rd) (re) (rf) (rg) (rh) (ri) (rj) (rk) (rl) (rm) (rn) (ro) (rp) (rq) (rr) (rs) (rt) (ru) (rv) (rw) (rx) (ry) (rz) (sa) (sb) (sc) (sd) (se) (sf) (sg) (sh) (si) (sj) (sk) (sl) (sm) (sn) (so) (sp) (sq) (sr) (ss) (st) (su) (sv) (sw) (sx) (sy) (sz) (ta) (tb) (tc) (td) (te) (tf) (tg) (th) (ti) (tj) (tk) (tl) (tm) (tn) (to) (tp) (tq) (tr) (ts) (tt) (tu) (tv) (tw) (tx) (ty) (tz) (ua) (ub) (uc) (ud) (ue) (uf) (ug) (uh) (ui) (uj) (uk) (ul) (um) (un) (uo) (up) (uq) (ur) (us) (ut) (uu) (uv) (uw) (ux) (uy) (uz) (va) (vb) (vc) (vd) (ve) (vf) (vg) (vh) (vi) (vj) (vk) (vl) (vm) (vn) (vo) (vp) (vq) (vr) (vs) (vt) (vu) (vv) (vw) (vx) (vy) (vz) (wa) (wb) (wc) (wd) (we) (wf) (wg) (wh) (wi) (wj) (wk) (wl) (wm) (wn) (wo) (wp) (wq) (wr) (ws) (wt) (wu) (wv) (ww) (wx) (wy) (wz) (xa) (xb) (xc) (xd) (xe) (xf) (xg) (xh) (xi) (xj) (xk) (xl) (xm) (xn) (xo) (xp) (xq) (xr) (xs) (xt) (xu) (xv) (xw) (xx) (xy) (xz) (ya) (yb) (yc) (yd) (ye) (yf) (yg) (yh) (yi) (yj) (yk) (yl) (ym) (yn) (yo) (yp) (yq) (yr) (ys) (yt) (yu) (yv) (yw) (yx) (yy) (yz) (za) (zb) (zc) (zd) (ze) (zf) (zg) (zh) (zi) (zj) (zk) (zl) (zm) (zn) (zo) (zp) (zq) (zr) (zs) (zt) (zu) (zv) (zw) (zx) (zy) (zz)



# SEMINARE



# SEMINARE

---

POSZUKIWANIA NAUKOWO-PASTORALNE

---

WYŻSZE SEMINARIA DUCHOWNE  
TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO

KRAKÓW-LĄD 1978

Zespół redakcyjny:

*Jan Chmiel, Stanisław Kulpaczyński, Marian Lewko,  
Mieczysław Majewski, Roman Pomianowski, Remigiusz Popowski,  
Ryszard Rubinkiewicz, Adam Smigielski*

stała współpraca: *Franciszek Pytel, Stefan Prus*

Imprimi potest

Nihil obstat

Ks. Wojciech Szulczyński  
Inspektor Prowincji Warsz.  
Tow. Salezjańskiego  
Łódź, 8 I 1979 r.

Ks. dr Zygmunt Skowroński, Cenzor  
Ks. dr Władysław Ziółek, Kanclerz  
Łódź, 2 X 1978 r. L. dz. 1333/78

Imprimatur

+ Józef Rozwadowski  
Biskup Łódzki

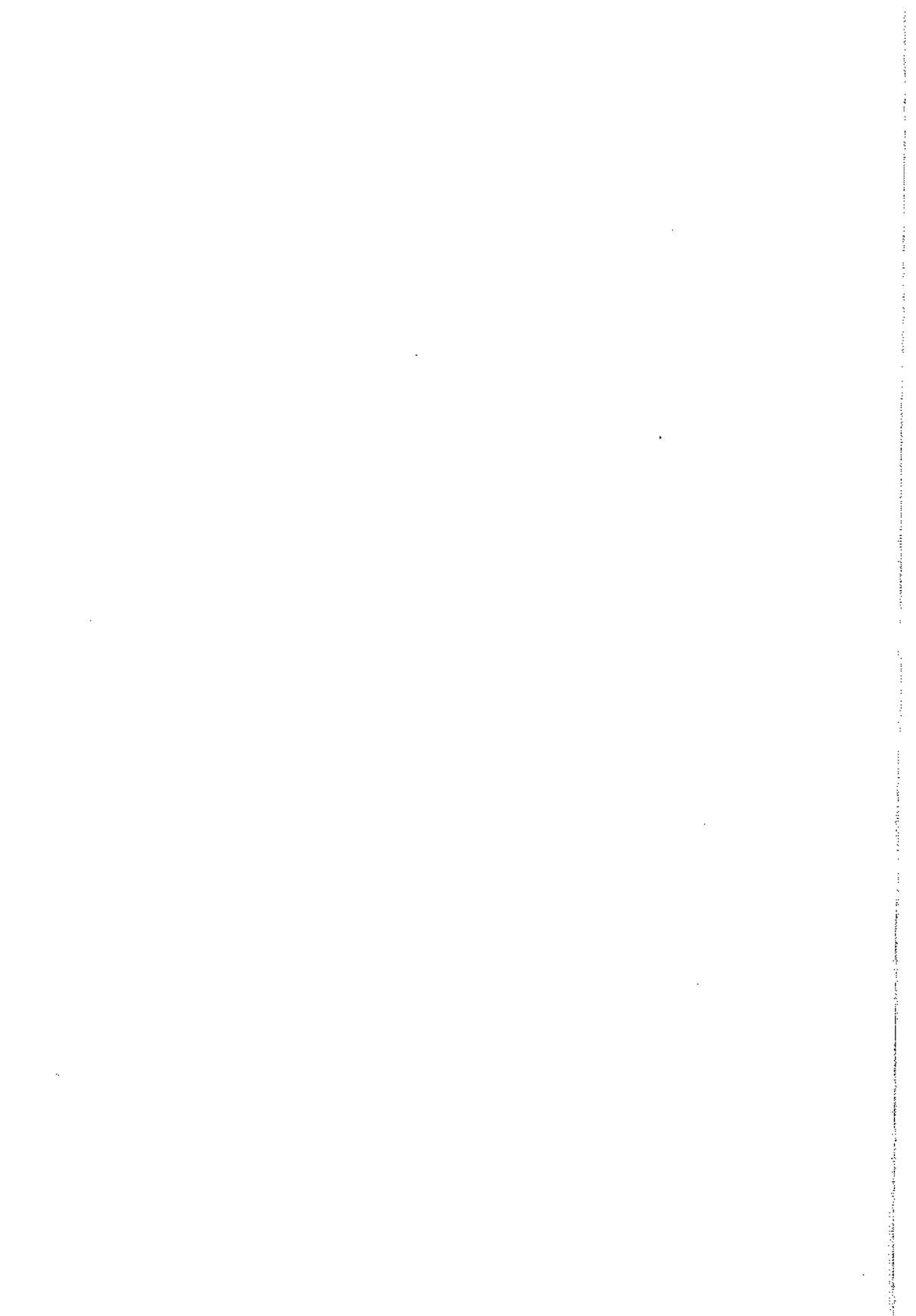
Okladkę i stronę tytułową projektował  
Ks. MARIAN LEWKO

1952 LAD 1977



DWADZIEŚCIA PIĘĆ LAT ISTNIENIA I DZIAŁALNOŚCI  
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO  
TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO  
INSPEKTORII ŚW. STANISŁAWA KOSTKI  
W ŁĄDZIE NAD WARTĄ





DWADZIEŚCIA PIĘĆ LAT  
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO  
TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO  
W ŁĄDZIE NAD WARTĄ 1952—1977

**Rys historyczny**

Dnia 4 lipca 1977 r. minęło dwadzieścia pięć lat od założenia Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą.

Bezpośrednią przyczyną powstania salezjańskiej uczelni była likwidacja niższego seminarium tamże w lipcu 1952 r. Doszły do tego jeszcze sprawy finansowej i lokalnej natury. Prowincja św. Stanisława Kostki od 1933 r., a więc od chwili utworzenia w Polsce dwu odrębnych inspektorii salezjańskich, wysyłała swoich kleryków na studia filozoficzno-teologiczne do bratniej prowincji św. Jacka. Tak czyniła również po drugiej wojnie światowej. Było to jednak dla niej poważnym obciążeniem finansowym. Toteż w r. 1949 na miejsce Szkoły Tkackiej w Kutnie-Woźniakowie powołano do życia Wyższe Seminarium Duchowne, obejmujące studium filozofii. Dom w Woźniakowie okazał się jednak wkrótce za ciasny, gdyż napływ kleryków z nowicjatu w Czerwińsku był w tym czasie dość duży. Przeznaczono więc na ten cel zakład w Łądzie, który z dniem 3 VII 1952 r. przestał pełnić funkcję niższego seminarium. Ksiądz Stanisław Rokita, ówczesny inspektor, wydał specjalny dekret z datą 4 VII 1952, erygujący w Łądzie Wyższe Seminarium Duchowne. Zawiadomił o tej decyzji Kurie Diecezjalną we Włocławku oraz Urząd do Spraw Wyznań w Warszawie, zaznaczając, iż „Dom Zakonny Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą (...) jest filią Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Kutnie-Woźniakowie”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Archiwum Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie. Teka: Utworzenie Wyższe-

Już z końcem sierpnia tegoż roku przyjechało z Czerwińska nad Wisłą 39 byłych nowicjuszków, aby rozpocząć normalną naukę. Przełożonym tej nowej wspólnoty seminaryjnej został ks. Henryk Czepułkowski, dawniejszy dyrektor Salezjańskiej Szkoły Graficznej w Warszawie, mając do pomocy ks. Stanisława Jezierskiego w charakterze administratora domu, ks. Romana Skrzelowskiego jako kierownika studiów i ks. Stanisława Wilkosza, byłego dyrektora niższego seminarium, który objął obowiązki katechety<sup>2</sup>. Pozostał jeszcze z dawnego personelu ks. Adam Cyronek, wykładowca języka polskiego. Klerycy-asystenci: Henryk Brunka (muzyka), Jerzy Duszewski (lektoraty) i Mieczysław Krawczuk, powołani w ramach praktyki pedagogicznej przewidzianej regułami Zgromadzenia, pełnili funkcje pomocnicze. Ksiądz Paweł Golla objął obowiązki spowiednika. W następnym roku kierownikiem studiów został ks. Mieczysław Rodak, a urząd katechety objął ks. Jan Bienkowski. Przybył również ks. Leon Kotłowski na nauczyciela łaciny. Z kleryków, po odejściu Brunki i Krawczuka, doszli Zdzisław Pucek i Marian Żuk. Ten ostatni prowadził chór i orkiestrę.

Plan studiów obejmował wykłady, zgodnie z ogólnie przyjętym programem dla wyższych seminariów, z przedmiotów filozoficznych oraz dyscypliny z zakresu szkoły średniej, gdyż przeważająca większość alumnów nie posiadała matury państwowej.

W dwa lata później (1954) dokonana się nowa i ważniejsza zmiana. Słuchaczy filozofii zgromadzono w całości w Woźniakowie, a potem w Czerwińsku n. Wisłą, do Łądu zaś przybyli klerycy, którzy po skończonej próbie pastoralno-pedagogicznej mieli rozpoczynać studia z teologii. W związku z tym stanęły przed seminarium nowe trudności, a więc na pierwszym miejscu brak personelu profesorskiego, biblioteki teologicznej i innych, koniecznych w tym wypadku, pomocy. Same warunki lokalowe pozostawiały również wiele do życzenia. Jednak dzięki niezłomowanej energii nowego przełożonego, ks. Józefa Strusa, byłego rektora seminarium w Woźniakowie, przy szczupłych siłach profesorskich i ograniczonych środkach finansowych rozpoczęto w listopadzie 1954 r. wykłady dla pierwszego kursu teologii, liczącego 30 słuchaczy. Już jednak w r. 1957 seminarium posiadało pełne cztery kursy, w tym też roku i następnym miały miejsce pierwsze święcenia kapłańskie (w Zagórowie 22 XII 1957 i w Łądzie 8 V 1958), których udzielił 27 alumnom bp Antoni Pawłowski, ordynariusz diecezji wrocławskiej.

---

go Seminarium. Kopia pisma ks. S. Rokity do Urzędu do SW w Warszawie z 22 X 1952 r.

<sup>2</sup> Urząd ten w przybliżeniu odpowiada funkcjom ojca duchownego w innych seminariach.

W pierwszych dwu latach zajęcia prowadzili wykładowcy miejscowi, księża: Józef Strus (dogmatyka, teologia pastoralna), Henryk Czepulkowski (historia Kościoła, socjologia), Marian Adamski (teologia moralna), Henryk Jacenciuk (prawo kanoniczne), Idzi Mański (Pismo św., języki starożytne, śpiew i orkiestra), Paweł Golla (teologia życia wewnętrznego) i inni. Jednak na skutek braku własnych sił dydaktycznych trzeba było zwrócić się o pomoc z zewnątrz, a przede wszystkim wysłać członków Zgromadzenia na wyższe uczelnie w kraju i za granicą, by uzupełnić brakujący personel.

Z wykładowców obcych przyjeżdżali: z diecezji gnieźnieńskiej ks. Witold Gronkowski (1956—62), wybitny biblista oraz ks. Tadeusz Piekarski (teologia moralna) i ks. Adam Wojtyła (teologia moralna i orientalna), obaj w latach 1959—62. Ostatnio dojeżdża ks. Kazimierz Głów (dogmatyka). Ksiądz Arnold Marcinkowski z Poznania od 1958 r. prowadzi wykłady ze sztuki kościelnej i konserwacji zabytków. Wykłady z homiletyki w r. 1959/60 prowadził ks. Marian Rzeszewski z Włocławka. Ksiądz Bogdan Misztal w roku akad. 1961/62 dojeżdżał z Łodzi z prelekcjami biblijnymi, a ks. Bogusław Nadolski, chrystusowiec, w r. 1967/68 objął homiletykę i liturgię. Przez pięć lat (1971—76) ks. Władysław Biedrzycki ze Zgromadzenia Misjonarzy św. Rodziny kontynuował zajęcia z Pisma św., dojeżdżając z Kazimierza Biskupiego. Obecnie prowadzi ten przedmiot ks. Edward Szymanek, chrystusowiec. Ponadto zajęcia z medycyny pastoralnej prowadzili m. in. lekarze Zbigniew Sławek z Zagórowa i Jadwiga Mańkowa z Poznania. Z pomocą przyszli także współpracownicy z prowincji św. Jacka. Ksiądz Józef Nęcek, były inspektor, w latach 1963—66 miał wykłady z teologii moralnej, a ks. Zbigniew Skoczylas od 1966 do 1969 r. prowadził chór i orkiestrę.

Równocześnie Zgromadzenie wysłało szereg kapłanów na wyższe studia filozoficzne i teologiczne, tak że już wkrótce można było zastąpić niektórych przyjezdnych wykładowców siłami własnymi. Jak z pobieżnych obliczeń wynika, w latach 1956—1977 studiowało około 70 salezjanów, w tym 30 teologię, 15 filozofię, 3 prawo kanoniczne, 8 humanistykę, 2 sztukę, a 1 prawo świeckie. Stopień magistra uzyskało 50, stopień doktora 15. Niektórzy z nich zostali zaangażowani na wyższych uczelniach w kraju i za granicą w charakterze pracowników naukowych<sup>3</sup>. Tak więc po latach seminarium łódzkie doczekało się prawie w komplecie własnego personelu naukowo-dydaktycznego. Rektorzy: ks. Stanisław Styrna i ks. Jan Chmiel to już wychowankowie łódzkiej uczelni.

<sup>3</sup> Księża: Marian Ciszewski, Marian Lewko, Roman Pomianowski, Remigiusz Popowski, Stanisław Wilk pracują na KUL-u, ks. Roman Murawski na ATK.

Poza wyżej wspomnianymi zajęciami, w okresie 25-lecia istnienia seminarium, prowadzono własnymi siłami następujące przedmioty: dogmatykę — księża: Kazimierz Cichecki, Władysław Kołyszko, Waclaw Świerzbiołek i Ryszard Ukleja; Pismo św. Starego i Nowego Testamentu — księża: Andrzej Strus, Józef Wilk i Zenon Ziółkowski; teologię orientalną — ks. Waclaw Świerzbiołek; teologię moralną — księża: Apoloniusz Domański, Zbigniew Korcz i Stanisław Skopiak; prawo kanoniczne — księża: Jan Chmiel i Ludwik Kaliński; historię Kościoła — księża: Feliks Cieplik, Antoni Kołodziejczak, Stanisław Kosiński i Waclaw Nowaczyk; apologetykę — księża: Henryk Brunka, Kazimierz Cichecki i Marian Węcowski; patrologię — księża: Stanisław Kosiński, Zenon Ziółkowski; liturgię — księża: Jan Bednarz, Kazimierz Cichecki, Feliks Cieplik, Antoni Rafalko, Zdzisław Weder; homiletykę — księża: Ignacy Chodźko, Feliks Cieplik, Józef Gregorkiewicz, Stanisław Kosiński i Stanisław Styrna; katechetykę — księża: Jan Bartnik, Marian Błoński, Feliks Cieplik, Roman Murawski, Waclaw Nowaczyk i Florian Siuda; teologię ascetyczną — księża: Ignacy Chodźko, Paweł Golla, Józef Gregorkiewicz, Andrzej Świda; naukę społeczną — księża: Henryk Czepułkowski, Antoni Gabrel, Henryk Jacenciuł i Stanisław Styrna; teologię pastoralną — księża: Jan Bartnik, Antoni Kołodziejczak, Józef Nęcek, Stanisław Sadowski. Oprócz tego uczyli łaciny księża: Antoni Kołodziejczak, Stanisław Kosiński, Zenon Ziółkowski, a ostatnio Stanisław Szmidt. Lektoraty z języków obcych (włoskiego, francuskiego, angielskiego i niemieckiego) prowadzili księża: Feliks Cieplik, Paweł Golla, Stanisław Kosiński, Stanisław Szmidt i Paweł Prokopowicz — koadiutor misjonarz.

W r. 1972 przeniesiono studium filozofii, mieszczące się poprzednio w Kutnie-Woźniakowie, a później w Czerwińsku nad Wisłą, do seminarium w Łądzie, łącząc je z teologią. W związku z tym do personelu dydaktyczno-wychowawczego doszło kilku wykładowców z przedmiotów filozoficznych. Ksiądz Tadeusz Bazylczuk objął wykłady z historii filozofii nowożytnej i współczesnej, wstęp do filozofii i etykę; ks. Marian Ciszewski — historię filozofii starożytnej i średniowiecznej; ks. Stanisław Bogdański — filozofię bytu; ks. Józef Belniak — psychologię i pedagogikę; ks. Ludwik Nowak — wykłady z logiki, teorii poznania i metodologii nauk; ks. Marian Lewko — konwersatorium z literatury religijnej. W roku akademickim 1977/78 było zaangażowanych 21 wykładowców salezjańskich, w tym 7 ze stopniem doktora. Trzynastu prowadzi zajęcia z teologii, 2 wyklada prawo kanoniczne, 6 (łącznie z lektorami) ma zajęcia na kursie filozoficznym.

W roku akademickim 1974/75 dzięki staraniom ks. rektora Stanisława Styrny alumni VI kursu w ramach podnoszenia poziomu studiów zostali wciągnięci na listę studentów KUL-u na Wydziale Teologicznym,

z prawem ubiegania się o tytuł magistra pod warunkiem zaliczenia studiów seminaryjnych, napisania pracy magisterskiej i złożenia przepisanych egzaminów przed wyznaczoną komisją. W związku z tym okresowo przyjeżdżali do Łądu profesorowie KUL-u: ks. prof. dr hab. Edward Kopeć, dziekan Wydziału Teologicznego; ks. docent dr hab. Mieczysław Majewski, salezjanin, kierownik katedry katechetyki; ks. dr hab. Celestyn Napiórkowski, franciszkanin, mariolog; ks. prof. dr hab. Adam Szafranski, kierownik katedry teologii pastoralnej; ks. docent dr hab. Stanisław Witek, kierownik katedry teologii moralnej i ks. docent dr hab. Zygmunt Zieliński, kierownik katedry historii Kościoła w XIX i XX w. W ten sposób już 25 alumnów zdobyło stopień magistra, co w pewnym stopniu przyczyniło się do podniesienia kwalifikacji studentów i rangi łądzkiej uczelni oraz głębszego zainteresowania problematyką teologiczną.

W ciągu minionego ćwierćwiecza przeszło przez łądzkie seminarium ponad 380 kleryków. Z tej liczby zostało wyświęconych na kapłanów 251, opuściło jego mury 68, dwóch zginęło tragicznie. Należy dodać, że większość alumnów wywodzi się z warstwy robotniczej i chłopskiej, a tylko w nieznacznym procencie z rodzin inteligenckich.

### Struktura formacyjna seminarium

Głównym celem łądzkiej uczelni jest formacja przyszłych kapłanów Zgromadzenia zgodnie z jego *Ustawami*, nakazami Kościoła i wytycznymi Episkopatu Polski. Toteż jej organizacyjna struktura w zasadzie nie odbiega w niczym od struktury innych seminariów w Polsce, diecezjalnych i zakonnych. Władze seminaryjne, mając na uwadze normy uchwalone przez Konferencję Episkopatu Polskiego w 1967 i 1971 r., zawarte w *Ratio institutionis sacerdotalis in seminariis Poloniae* i zatwierdzone przez Kongregację do Spraw Wychowania Katolickiego (12 IX 1968 i 15 IX 1971), oraz postanowienia dwóch ostatnich Kapituł Generalnych z 1970 i 1976 r., położyły, większy niż dotychczas, nacisk na formację pastoralną alumnów, zwłaszcza na apostolat młodzieżowy. Było to zupełnie zrozumiałe i zgodne z tradycją salezjańską. Wytyczne *Ratio institutionis sacerdotalis* zastosowano również odnośnie do personelu dydaktycznego, programu studiów i planu pracy związanej z rokiem seminaryjnym. Uwzględniono ogólnie przyjęte przez wszystkie seminaria zasady dotyczące administracji, kierownictwa zewnętrznego itp.

Rektor seminarium pełni jednocześnie funkcję dyrektora domu zakonnego. On też stoi na czele całej wspólnoty i jest za nią odpowiedzial-

ny wobec władz kościelnych i Zgromadzenia. Wikariusz (zastępca rektora, funkcję tę sprawował dawniej katecheta, należy do niego troska o życie religijne, moralność współbraci i opieka nad chorymi), kierownik studiów (dawniej radca), administrator (odpowiednik prokuratora w seminarium diecezjalnym) i prefekci alumnów (zazwyczaj dwóch: jeden dla słuchaczy filozofii, drugi dla kursów teologicznych) tworzą personel kierowniczy, stanowiąc jednocześnie Radę Domu, do której wchodzi także miejscowy proboszcz i jeden radca z wyboru wspólnoty. Zakres jej kompetencji określają ustawy Zgromadzenia i postanowienia Kapituły Inspektorialnej<sup>4</sup>.

Oprócz Rady Domu istnieje jeszcze Rada Pedagogiczna. Ona to na początku roku seminaryjnego ustala program pracy i plan studiów. Zbiera się trzy razy do roku na tzw. „obserwacje” (scrutinium), dokonując wspólnie oceny postępowania poszczególnych alumnów i ich przydatności do kapłaństwa oraz do pracy w Zgromadzeniu.

Klerycy posiadają własną Radę Alumnów, do której należą dziekan (dawniej duktor) i wicediekan oraz duktorzy poszczególnych kursów, wybrani większością głosów przez wspólnotę klerycką. Stanowią oni oficjalny łącznik między tą ostatnią a przełożonymi. Obowiązkiem dziekana jest przekazywanie poleceń przełożonych kleryckiej wspólnotcie i dopilnowanie ich realizacji, natomiast wicediekanowi przekazano wszystkie sprawy związane z organizowaniem akademii i różnych tym podobnych kulturalnych imprez na terenie seminarium.

Nie bez znaczenia dla życia seminaryjnego są coroczne wizytacje kanoniczne inspektora. Wpływają one pozytywnie na całokształt życia zakonnego, przyczyniając się do zachowania karności zakonnej i podtrzymania salezjańskich tradycji.

Te zewnętrzne ramy strukturalno-organizacyjne, w których żyje i działa wspólnota seminaryjna, mają na pierwszym miejscu ułatwić alumnowi zakonną i kapłańską formację jako *conditio sine qua non* jego przyszłej pracy i działalności salezjańskiej. Toteż obok nauki jego najważniejszym obowiązkiem jest przede wszystkim troska o życie wewnętrzne i wyrobienie charakteru. Tak więc codzienne uczestnictwo we mszy św., częsta spowiedź i komunie św., kult eucharystyczny i maryjny, codzienne rozmyślanie, miesięczne i kwartalne dni skupienia, coroczne rekolekcje i inne praktyki pobożne, połączone z obserwacją zakonnych reguł, powinny ożywiać dusze alumnów i umacniać ich coraz bardziej

---

<sup>4</sup> Por. *Konstytucje i Regulaminy Towarzystwa św. Franciszka Salezego*. Łódź 1972 art. 185—189: Rada wspólnoty.

w lasce powołania. Doniosłą rolę odgrywa tutaj kierownictwo duchowe spowiedników, decydujących in foro interno o moralnej zdatności kandydata do kapłaństwa i życia salezjańskiego. Niemały wpływ wywierają także na wspólnotę seminaryjną, pozostawiając w niej głębokie ślady, różne uroczystości kościelne, zwłaszcza śluby zakonne i święcenia kapłańskie. Te ostatnie odbywały się zazwyczaj w kościele parafialnym w Łądzie<sup>5</sup>. Udzielali ich przeważnie biskupi włocławscy, a także arcybiskup Antoni Baraniak oraz biskupi Bernard Czapliński i Tadeusz Etter.

Kierownictwo sumienia to osobny rozdział w życiu seminarium. Ta praca cicha i niewidoczna, jednak najważniejsza, bo wnikająca w głąb sumień ludzkich, decyduje o duchowej wielkości Zgromadzenia i wiecznej żywotności Kościoła. Największe zasługi położył tutaj ks. Paweł Golla, który przez przeszło dwadzieścia lat był spowiednikiem kleryków i współbraci. Piękna postać kapłana-salezjanina, bez reszty oddanego Bogu i ludziom. Na każde zawołanie zawsze służył radą, pomocą, zachętą. Po jego śmierci funkcję tę objął ks. Władysław Fidurski. Na osobną wzmiankę zasługuje również ks. Stefan Pawlaczyk, proboszcz w Kowalewie, salezjanin, który od szeregu lat spieszy z pomocą duchową w sakramencie pojednania raz lub dwa razy w tygodniu jako drugi spowiednik wspólnoty seminaryjnej.

Urobienie duchowe każdego alumna stanowi największą troskę przełożonych seminarium i wyższych władz Zgromadzenia.

Nie mniejszą troską otacza się formację intelektualną alumnów. Oprócz wykładów, kolokwiów i egzaminów, przewidzianych programem studiów, każdego alumna obowiązuje szereg lektur z danego przedmiotu, udział w wybranym seminarium, napisanie pracy seminaryjnej, a na wyższych kursach — magisterskiej. Klerycy po kursie filozoficznym zobowiązani są do złożenia „rigorosum”, natomiast słuchacze VI kursu teologii składają egzamin jurysdykcyjny przed komisją, na której czele stoi przewodniczący wyznaczony przez miejscowego ordynariusza. Wreszcie obroną pracy magisterskiej od 1975 r. i komisyjnym egzaminem z wyznaczonych tez na Wydziale Teologicznym KUL-u alumni zamykają seminaryjny etap swej formacji intelektualnej.

Należy dodać, że od szeregu lat biorą oni również udział w różnych zjazdach i kursach urządzanych przez polskie ośrodki teologiczne, jak

<sup>5</sup> Poza Łądem odbyły się święcenia niektórych alumnów w Czerwińsku i Łodzi (1969), w Pile i Sokołowie Podlaskim (1974) oraz w Roku Jubileuszowym (1975) w Rzymie. Ojciec św. Paweł VI udzielił wówczas święceń kapłańskich diakonom: S. Bronakowskiemu, R. Denisiukowi, A. Durakowi, K. Hercowi, J. Koszewnikowi, J. Richertowi i T. Saczywce. Nadto pojedynczych alumnów wyświęcono w Chodlu, Rumi, Włocławku i Warszawie.



KUL, ATK, Wyższe Seminarium Duchowne w Poznaniu, Katolicki Instytut Trzeźwości itp., celem zorientowania się we współczesnej problematyce teologicznej i odpowiedniego przygotowania się do zadań pastoralnych, zwłaszcza wśród młodzieży. Mają także możliwość zetknięcia się na miejscu z wybitnymi przedstawicielami teologii i filozofii — z kraju i zza granicy — którzy raz po raz przybywają do seminarium w Łądzie z referatami, zapraszani przez profesorów lub władze seminaryjne.

Ważną rolę w formacji intelektualnej kleryków pełni biblioteka seminaryjna. Początki biblioteki były bardzo skromne. Z dawniejszej pozostały strzępy, uległa bowiem rozproszeniu i częściowej zagładzie w czasie okupacji. Po wojnie zaś trzeba było od podstaw tworzyć nową, dostosowaną do aktualnych potrzeb zakładu. Toteż gdy w 1952 r. rozpoczęto studia seminaryjne, problem odpowiedniego księgozbioru o charakterze naukowym — zwłaszcza z dziedziny teologicznej — stał się niezwykle palący. Rozwiązano go częściowo dzięki darowiznom osób prywatnych<sup>6</sup>, domów salezjańskich, członków zgromadzenia i darom zagranicznym oraz na drodze stałych zakupów i wymiany międzybibliotecznej. Dzięki staraniom i finansowemu poparciu inspektorów, zwłaszcza ks. Feliksa Żołnowskiego i ks. Stanisława Styrny, biblioteka otrzymała szereg wartościowych pozycji, na przykład serię krytycznego wydania dzieł Ojców Kościoła (*Corpus Scriptorum Christianorum*, 118 tomów), drukowanego w Belgii, różne nowsze encyklopedie, słowniki i bibliografie obcojęzyczne oraz periodyki z dziedziny biblistyki, katechetyki i innych dyscyplin teologicznych.

Wielką zasługą ówczesnego administratora seminarium ks. Henryka Jacenciuka było przygotowanie w latach 1959—64 pomieszczenia na bibliotekę. Przeznaczono na ten cel jedno skrzydło klasztoru (dawny korytarz), mogące pomieścić kilkanaście tysięcy książek. Ksiądz Jacenciuk postarał się też o regały drewniane, o skrzynki katalogowe i inne sprzęty. Był również bibliotekarzem.

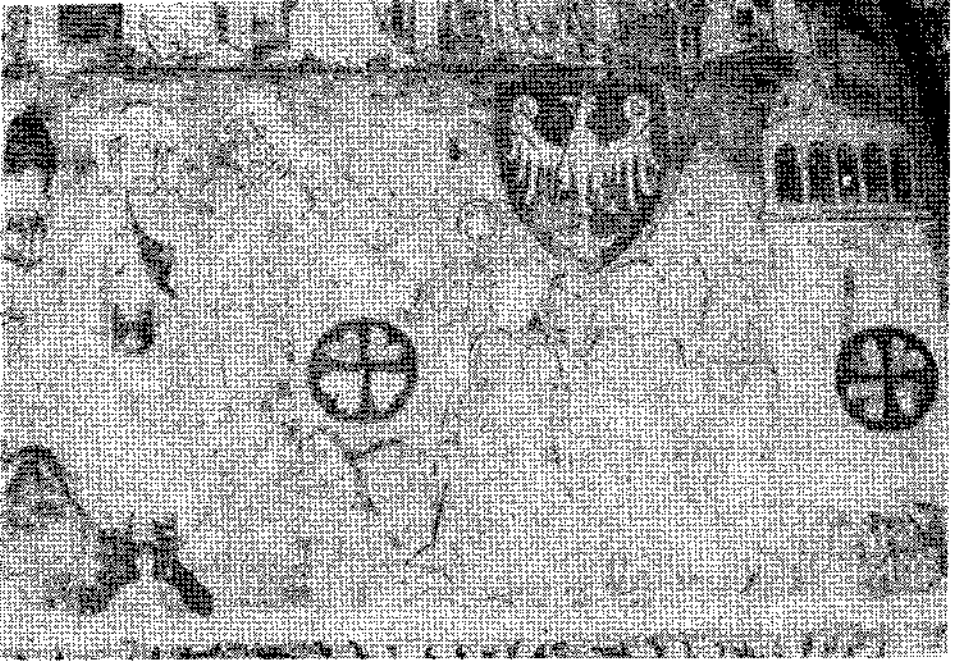
W r. 1969 kierownikiem biblioteki został ks. Władysław Grochal. Dzięki jego zabiegom powiększa się ona z roku na rok. Zawiera w chwili obecnej ponad 36 tys. woluminów, w tym kilkaset starodruków i około 150 tytułów czasopism krajowych i zagranicznych. Biblioteka służy swym księgozbiorem pracownikom dydaktycznym i alumnom, a nawet osobom obcym. By sprostać temu zadaniu, zatrudnia się w ramach zajęć i w okresie wakacyjnym kilku kleryków, pomagających kierownikowi w inwentaryzacji nowych nabytków oraz w wykonywaniu różnych prac porządkowych.

---

<sup>6</sup> W szczególny sposób zasłużył się dla biblioteki łądzkiej ks. Zygmunt Przyjemski, który cały swój bogaty księgozbiór podarował seminarium.



**GENERAL TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO KS. ALOJZY RICCERI  
Z WIZYTĄ W ŁĄDZIE — OBOK STOI KS. KAZIMIERZ CICHECKI, ÓWCZESNY REKTOR  
SEMINARIUM**



Kaplica Mieczysławowska w Łądzie. Fragment malowideł gotyckich z XIV wieku



Grupa kleryków łądzkich udających się na misje. W środku (bez krzyża) ks. Inspektor Feliks Żoźnowski. Z boku stoi ks. Stanisław Styrna, rektor Seminarium

Szczególną wagę przywiązuje seminarium do formacji misyjnej, mającej za sobą długą i piękną tradycję w tym zakładzie. Przez szereg lat istniało Kółko Misyjne, prowadzące ożywioną działalność wśród alumnów. Aktualnie w Łądzie mają miejsce częste spotkania z misjonarzami salezjańskimi i z innych zgromadzeń. Tak więc klerycy spotkali się na przestrzeni ćwierćwiecza bezpośrednio z szeregiem misjonarzy-salezjanów — z ks. Władysławem Klimczykiem (Indie), ks. Aleksandrem Domańskim (Peru), ks. Janem Dziakiem (Peru), ks. Michałem Moskwą (Japonia), ks. Szymonem Wójcickim (Chile) — a także z ks. Gennaro Honda, japońskim inspektorem prowincji salezjańskiej, oraz z radcą do spraw misji przy zarządzie głównym Zgromadzenia ks. Bernardem Tohill i innymi. Że ta idea jest nadal żywa, świadczy o tym wyjazd na pracę misyjną do Afryki i Ameryki Południowej 30 wychowanków seminarium, w tym 15 księży, 14 kleryków i 1 koadiutora, członka domu łądzkiego<sup>7</sup>.

Nieobca jest alumnom formacja pastoralna, do której zaprawiają się praktycznie już od nowicjatu, obejmująca takie akcje, jak katechizacja dzieci i młodzieży, prowadzenie scholi, przygotowanie akademii kościelnych, urządzenie złóbka i grobu Pańskiego, pełnienie funkcji kościelnego i organisty, opieka nad liturgiczną służbą ołtarza, indywidualne i zespołowe występy muzyczno-wokalne. Warto przy tym dodać, że kilku alumnów przez wiele lat (do 1970 r.) obsługiwało niejedną okoliczną parafię, jak np. Ciężen, Łądek, Myślubórz, Ostrowite i Szymanowice, w charakterze organisty i katechety. Większość kleryków udaje się w okresie Bożego Narodzenia i Wielkiejnocy z pomocą na placówki parafialne, a w czasie wakacji niemal wszyscy są zaangażowani do pracy wśród młodzieży i w duszpasterstwie turystycznym; wyjeżdżają w tym celu nawet za granicę — do Włoch i Belgii<sup>8</sup>. Nadto alumni ostatniego kursu idą na miesięczne przeszkolenie pastoralne do jednego z ośrodków salezjańskich, a po trzecim kursie na jednoroczną praktykę duszpasterską, po ukończeniu której wracają do seminarium. Wielu z nich bierze udział

---

<sup>7</sup> Na pracę misyjną wyjechali w latach 1964—1977 m.in. księża: Teodor Bartnik, Jan Borkowski, Sławomir Bronakowski, Klemens Deja, Henryk Kosiorek, Henryk Sak, Józef Sianko (Brazylia); Józef Draugialis, Lucjan Kamiński, Wacław Świerzbiolek (Boliwia); Bogusław Bujalski (Kolumbia); Stanisław Bieniek i Wiesław Kaczmarczyk (Wenezuela); Edward Bielawski i Piotr Paziński (Zair); klerycy: Marek Ekert, Bronisław Samselski (Brazylia); Bogusław Dyś, Marian Mazur i Czesław Nenikowski (Chile); Stanisław Pikor, Zbigniew Stelmach (Boliwia), Paweł Glogowski i Jerzy Konaszewski (Japonia), Jan Szkopiecki (Zair) i koadiutor Józef Świerczyński (Boliwia). Alumni Stanisław Kundzicz i Tadeusz Soboń wyjechali do Japonii już po 1977 r.

<sup>8</sup> Do Włoch, na zaproszenie inspektora weneckiego, pojechało w 1974 r. sześciu alumnów; w 1976 r. — czterech. Natomiast do Belgii, na zaproszenie rektora Polskiej Misji Katolickiej w Brukseli, trzykrotnie wyjeżdżało po dwóch kleryków.

w różnych kursach związanych z duszpasterstwem akademickim, rodzinnym, antyalkoholowym, młodzieżowym czy turystycznym.

Niemałą wagę przywiązują przełożeni do formacji kulturalnej alumnów, która w życiu salezjańskim odgrywała zawsze doniosłą rolę. Przejawia się ona w formie artystycznych występów, pielęgnowaniu muzyki i śpiewu, przygotowywaniu akademii, różnych literackich wieczorów czy wystaw oraz kursów muzycznych i papieroplastycznych, tak bardzo przydatnych do późniejszej pracy wśród młodzieży.

Duże zasługi położyli w tej dziedzinie kierownicy studiów: ks. Władysław Kołyszko, ks. Stanisław Skopiak i ks. Wacław Świerzbiolek. Szczególnie zaś zapisał się w pamięci alumnów ks. Kazimierz Cichecki, „Żelazny radca”, który przez niemal dziesięć lat (od 1957 do 1965) kierował życiem kulturalnym seminarium, wnosząc w mury uczelni swą postawą, pełną optymizmu i entuzjazmu, ducha młodzieńczego zapału i salezjańskiej radości. Obok nich należy wymienić księży: Jana Bednarza, Kazimierza Gałaja, Jacka Kochańskiego, Józefa Króla, Idziego Mańskiego, Floriana Siudę, Zbigniewa Skoczylasa i plastyka koadiutora Ludwika Mocarskiego, którzy bądź jako muzycy, bądź jako organizatorzy kursów czy ich kierownicy przyczynili się w wielkiej mierze do wyrobienia w alumnach praktycznych uzdolnień artystycznych, zwłaszcza na scenie i w dziedzinie muzyki oraz dekoracji.

Zgodnie z salezjańską tradycją — nie można sobie wyobrazić zakładu prowadzonego przez Zgromadzenie bez śpiewu, muzyki i sceny — dopełniają one niejako dzieła wychowawczego młodego człowieka od strony religijno-moralnej, a równocześnie wyrabiają estetyczny smak, umiłowanie piękna i zalety charakteru, jak śmiałość, swoboda, odwaga. Niemal wszyscy alumni są włączani w te akcje i wkładają dużo wysiłku w przygotowanie różnych przedstawień o tematyce świeckiej i religijnej. W ten sposób zdołano wystawić szereg sztuk, takich jak *Mnich* J. Korzeniowskiego, *Księżę Niezłomny* J. Słowackiego, *Dzień gniewu* R. Brandstaettera, a przede wszystkim tradycyjne *Jasełka* i *Mękę Pańską*. Z okazji festiwalu pieśni religijnej w Kaliszu w 1977 r. alumni wystawili pod kierownictwem ks. Stanisława Skopiaka *Misterium o Pięciu Braciach Męczennikach*, pióra Ireny Byrskiej, powtórzone później w Łądzie podczas jubileuszu 25-lecia istnienia seminarium. W pierwszych 6 latach działalności seminarium dano 129 przedstawień, nie wliczając w to *Mnicha*: grano 10 razy *Księcia Niezłomnego*, 34 razy *Jasełka* i 85 razy *Mękę Pańską*. Przybywała na nie nie tylko ludność miejscowa, lecz nawet z dalszych okolic (Środa, Poznań, Gniezno, Kalisz, Konin). Jest to rzeczywiście doskonała szkoła dla przyszłych kaznodziejów i nauczycieli

religii, gdyż alumni, przeżywając głęboko swą rolę, uczą się praktycznie dykcji, ruchów i nabierają swobody wobec widowni.

Ważną rolę odgrywa w salezjańskiej formacji praca fizyczna. Zgodnie z duchem Założyciela, który w pracy widział „środek uświęcenia osobistego, źródło utrzymania zakonnika i świadectwo dobrze pojętego ubóstwa w świecie”<sup>9</sup>, klerycy stykają się z nią na co dzień, począwszy od zwykłych zajęć porządkowych, a kończąc na okresowych pracach w polu, ogrodzie i przy domu. Prowadzą też różne prace stolarskie, ślusarskie, czy nawet elektromonterskie. Przychodzą z pomocą w gospodarstwie. Nie mało trudu i wysiłku fizycznego wkładają w zlecone im prace w okresie świątecznym czy z okazji większych uroczystości, zjazdów, kursów i re-kolekcji. Zwłaszcza w pierwszych latach istnienia seminarium klerycy pracowali ciężko fizycznie, by swoim następcom ułatwić warunki bytu i nauki. Ich też dziełem było usypanie wału wzdłuż ogrodu seminaryjnego, podmywanego wiosennymi roztopami, umocnienie brzegów kanału Warty kamiennymi skarpami, wyłożenie trylinką podwórza, zbudowanie mostu prowadzącego do ogrodu, przełożenie dachu na gmachu seminaryjnym, przystosowanie wnętrza budynku do centralnego ogrzewania, pomalowanie klasztoru i kościoła.

Oczywiście nie wolno zapomnieć w kleryckiej formacji o sporcie, bo „chcąc zdobyć serca młodzieży, muszą sami klerycy poznać radość gry sportowej” — jak pisało swego czasu „Za i Przeciw” w reportażu o Łądzie<sup>10</sup>. Toteż w wolnych chwilach, zwłaszcza w czasie rekreacji, alumni chętnie uprawiają siatkówkę, piłkę nożną, kajakowanie, w zimie — hokej na lodzie, ponadto inne formy sportowych rozrywek. Biorą udział w meczach międzyseminaryjnych. W okresie wakacyjnym urządzają rajdy kajakowe, rowerowe lub piesze w różne okolice kraju, zazwyczaj w Bieszczady lub na Mazury. Sport i rozrywka, służąc umysłowemu i fizycznemu odprężeniu alumnów, przyczyniają się jednocześnie do podtrzymania rodzinnej atmosfery w seminaryjnej wspólnotcie. Władze seminarium starają się stworzyć optymalne warunki, by każdy wychowanek mógł tryskać zdrowym humorem i beztróskim śmiechem w myśl zasady św. Jana Bosko, który pragnął, by wszyscy salezjanie służyli Bogu i bliźnim „radości przed Panem”.

### Działalność naukowa i apostolska

Wprawdzie jeszcze skromna — ale już zaznaczająca się pewnymi konkretnymi osiągnięciami w dziedzinie katolickiej myśli — jest akcja apos-

<sup>9</sup> Zob. A. Gabrel, M. Lewko: *Czas wolny w domach salezjańskich*. W: *75 lat działalności Salezjanów w Polsce. Księga pamiątkowa*. Łódź 1975 s. 150.

<sup>10</sup> *Stare i nowe życie w Łądzie*. „Za i Przeciw” 1960 nr 13.

tolstwa pióra i słowa pracowników i wychowanków tutejszej uczelni, będąca świadectwem jej intelektualnej żywotności. Świadczy o tym szereg rozpraw i artykułów o charakterze naukowym i popularyzatorskim drukowanych w najróżniejszych pismach i periodykach, jak np. „Ateneum Kapańskie”, „Biblioteka Kaznodziejska”, „Homo Dei”, „Roczniki Humanistyczne”, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, „Ruch Filozoficzny”, „Studia Gnesnensia”, „Studia Philosophiae Christianae”, „Studia Mediewistyczne”, „Przewodnik Katolicki”, „Tygodnik Powszechny”. Trzeba tu wymienić także „Nostrę” (salezjański biuletyn o charakterze wewnętrznym). Pisano na tematy biblijne (S. Jankowski, A. Strus, J. Wilk, Z. Ziółkowski) i historyczne (S. Kosiński, S. Wilk), katechetyczne (R. Murawski, J. Rydzewski), z zakresu psychologii (R. Pomianowski), filozofii (M. Ciszewski, L. Nowak) i prawa kanonicznego (L. Kaliński); poruszano zagadnienia socjologiczne (S. Styrna, A. Gabrel), filologiczne (R. Popowski, S. Szmidt), a nawet teatrologiczne (M. Lewko), wzbogacając w ten sposób polską naukę i katolicką kulturę<sup>11</sup>.

Szczególne znaczenie posiada wydawanie periodyku o charakterze naukowo-pastoralnym p.t. „Seminare”, w którym zawarte materiały są między innymi owocem studiów wykładowców obu wyższych seminariów salezjańskich w Polsce, tj. Łądu i Krakowa. Powstał on z inicjatywy pracujących na KUL-u profesorów obydwu seminariów i przy poparciu obydwu inspektorów. Pozyskuje uznanie odbiorców.

Profesorowie seminarium w Łądzie biorą także żywy udział w różnych zjazdach i sympozjach naukowych, krajowych i zagranicznych, urządzanych przez wyższe uczelnie katolickie czy zgromadzenia zakonne, wygłaszając na nich niejednokrotnie referaty. Są wśród nich członkowie towarzystw naukowych, także zagranicznych<sup>12</sup>.

Wykładowcy łądcy angażowani byli do pracy w innych seminarjach, np. ks. Jan Chmiel w Wyższym Seminarium Duchownym Tow. Chrystusowego w Poznaniu (prawo kanoniczne); księża: Aleksander Janeczek, Władysław Kołyszko, Ryszard Ukleja (teologia dogmatyczna), Stanisław Kosiński (historia Kościoła) i Stanisław Skopiak (śpiew liturgiczny) w Wyższym Seminarium Duchownym Zgromadzenia Misjonarzy św. Rodziny w Kazimierzu Biskupim; ks. Marian Lewko (konwersatorium z literatury religijnej) w Wyższym Seminarium Duchownym w Lublinie

<sup>11</sup> Zob. S. Wilk: *Materiały do bibliografii publikacji salezjanów polskich za lata 1897—1974*. W: *75 lat działalności Salezjanów w Polsce*, jw. s. 278—363.

<sup>12</sup> Ks. R. Murawski np. należy do towarzystwa międzynarodowego *Equipe Catechetique Européenne* (od 1972 r.). Zjazdy towarzystwa odbywają się co 2 lata, za każdym razem w innym kraju. Organizacja gromadzi wybitnych katechetów ze wszystkich krajów europejskich. Następnie jest członkiem zwyczajnym, jednym

i Olsztynie. Kilku absolwentów łódzkiej uczelni pracuje naukowo na uniwersytetach<sup>13</sup>.

Na osobne podkreślenie zasługuje udział tychże wychowanków i profesorów w gromadzeniu materiałów dotyczących działalności salezjanów w Polsce i świecie. Opublikowano księgę pamiątkową *75 lat działalności salezjanów w Polsce* (Łódź 1974) i z okazji stulecia misji salezjańskich *Idąc tedy nauczajcie* (Łódź 1976). Ksiądz Stanisław Szmidt, współautor książki, podjął się gromadzenia archiwaliów związanych z działalnością misyjną polskich salezjanów. Z salezjańskimi misjonarzami, zwłaszcza z wychowankami łódzkiego seminarium, prowadzi ożywioną korespondencję, by w przyszłości można ją było wykorzystać do naukowych i popularnych prac o tematyce misyjnej.

W latach 1969—1974 ks. Paweł Golla zebrał całą spuściznę pisarską i korespondencję ks. Antoniego Hlonda, wybitnego kompozytora salezjańskiego, obejmującą 25 tomów maszynopisu (ok. 6 tys. stron). Ksiądz Stanisław Kosiński zgromadził materiały do życia i działalności kard. Augusta Hlonda (70 tomów maszynopisu, ok. 20 tys. stron), noszące tytuł: *Acta Hlondiana*. Obydwa zbiory, ze względu na źródła, były już wykorzystywane przez alumnów i inne osoby spoza seminarium do prac dyplomowych, pisanych na KUL-u, ATK, a nawet na Uniwersytecie Wiedeńskim.

Należy także dodać, że bardzo intensywną działalność w latach sześćdziesiątych rozwinął ks. Józef Król, kierownik ośrodka powołaniowego, wydając na powielaczu pomoce katechetyczne. Oddały one wielką przysługę duszpasterstwu młodzieżowemu przez propagowanie idei ks. Bosko.

Profesorowie seminarium nie ograniczają się wyłącznie do pracy naukowo-dydaktycznej. Spieszą — w miarę możliwości — z duszpasterską pomocą, sięgającą nawet poza granice diecezji, na terenie której leży uczelnia. Prowadzą okazjonalnie misje i rekolekcje, dni skupienia, pełnią funkcje okolicznościowych kaznodziejów, a także spowiedników i kierowników duchownych. Oni to po dziś dzień opiekują się siostrami zakonnymi w Łądzie (salezjanki), Łądku (opatrnościanki), Dobieszczyźnie pod Żerkowem (salezjanki), Słupcy (sercanki), Koninie i Zagórowie (benedyktynki), głosząc im konferencje, spowiadając i prowadząc dokształcające kursy w dziedzinie wiedzy religijnej, nakazane przez Konferencję Episkopatu Polski, a nawet pełniąc obowiązki kapelanów. Włączają się rów-

---

z Polski, tzw. *Arbeitsgemeinschaft der Katholischen Katechetikdozenten (AKK)*. Wchodzi też w skład Komitetu Europejskiego AU/EV (do spraw audiowizji i ewangelizacji), złożonego z 9 osób, także jako jedyny Polak.

<sup>13</sup> Zob. przypis 3.



niez w życie parafii miejscowej, udzielając się duszpastersko w niedziele i święta na ambonie, w konfesjonale, przy ołtarzu. Zazwyczaj jeden z wykładawców sprawuje urząd wikariusza, inny zajmuje się chórem parafialnym, niektórzy spieszą z pomocą w katechezie szkolnej itp.

Odpowiedzią na potrzeby terenu było opracowanie i wydanie śpiewników przez ks. Zbigniewa Malinowskiego i ks. Stanisława Skopiaka, przy współautorstwie ks. Stanisława Szmida<sup>14</sup>.

W te pastoralne akcje zostali wciągnięci również seminarzyści, którzy występują nie tylko na terenie parafii, lecz i poza nią, przeważnie z orkiestrą lub chórem na różnych znaczniejszych uroczystościach kościelnych. Tak więc wzięli udział w ingresie arcybiskupa poznańskiego Antoniego Baraniaka 6 X 1957 r. i Kongresie maryjnym na Jasnej Górze w 1960 r.; uświetnili swą obecnością uroczystości koronacyjne Matki Bożej w Leśnej na Podlasiu (1964), w Żegocinie (1965), w Czerwińsku nad Wisłą (1970) i w Biechowie (1976), a także peregrynację Obrazu M. B. Częstochowskiej w Pile (1962 r.). Kilka razy wystąpili na maryjnym odpuszczeniu w eremie kamedułów w Bieniszewie oraz na procesji Bożego Ciała we Włocławku i w Poznaniu (w parafii salezjańskiej na Winogradach). Włączyli się również w uroczystości gnieźnieńskie z okazji 25-lecia śmierci kard. Augusta Hlonda, Prymasa Polski (22 X 1973). Zaznaczyli m.in. swój udział w salezjańskim kongresie misyjnym w Łodzi (1975), a ostatnio w festiwalu pieśni religijnej w Kaliszu (1977). Alumni chętnie brali udział w tych imprezach, wzbogacając się pod względem duchowym i kulturalnym oraz zyskując swymi wystąpieniami sympatię, życzliwość i uznanie. Widzieli w nich również cząstkę swego apostołstwa i jedną ze skuteczniejszych form propagandy na rzecz dzieła św. Jana Bosko.

### Prace restauracyjno-konserwatorskie i inne akcje budowlane

Salezjanie, przejmując w 1921 r. kościół i klasztor pocysterski w Łądzie, jeden z cenniejszych zabytków architektonicznych w Polsce<sup>15</sup>, wzięli równocześnie na siebie troskę o ich utrzymanie i konserwację. Już przed drugą wojną światową ks. Paweł Liszka, dyrektor zakładu

<sup>14</sup> Ostatnio ukazały się: *Maryja. Pieśni maryjne jedno i wielogłosowe z towarzyszeniem instrumentów*, pod red. ks. Zb. Malinowskiego. Łódź 1977 oraz *Radości przed Panem*. Pod red. ks. S. Skopiaka. Tekst pow., b.m. i r.w.

<sup>15</sup> O opactwie łądzkim i jego historii nie ma dotychczas naukowej monografii. Zainteresowanych dziejami Łądu odsyłamy do pracy ks. M. Kamińskiego.

wychowawczego, dokonał restauracji głównego ołtarza i stali, jednych z piękniejszych w kraju pod względem sztuki snycerskiej, lecz dopiero po erekcji Wyższego Seminarium Duchownego doszło do poważniejszych inwestycji i prac restauracyjno-konserwatorskich. Już za rektorstwa ks. Józefa Strusa ks. Henryk Czepułkowski, administrator seminarium, przeprowadził szereg prac porządkowych, jak wybrukowanie kostką placu przed wejściem do klasztoru, zbudowanie bramy wjazdowej i ogrodzenia, położenie bruku na drodze prowadzącej ze wsi do zabudowań gospodarczych, usypanie wału ochronnego wokół ogrodu wraz z kamiennym umocnieniem kanału Warty itp. Za rządów ks. Antoniego Kolodziejczaka (1959—65) wyłożono trylinką podwórze od strony budynków gospodarczych, zbudowano most betonowy nad kanałem, przełożono niemal nad całym gmachem klasztornym dach, zmodernizowano urządzenia hydrauliczne itp. Pracami kierował ówczesny administrator ks. Henryk Jacenciuł, któremu z walną pomocą pospieszyli klerycy.

Nie pominięto kościoła. Uporządkowano jego podziemia zdewastowane przez młodzież hitlerowską, przebywającą w Łądzie od 1941 r. do końca wojny. Naprawiono również dach kościoła, odnowiono wieże i krzyż na kopule, a także przeprowadzono odwodnienie terenu przykościelnego.

Z kolei w latach 1966—67 zabrano się do gruntownego oczyszczenia wnętrza świątyni z brudu i odświeżenia jej ścian wapienną pobiałą. Pracę tę przeprowadził mistrz malarski ze Słupcy Władysław Bąkowski. Założono także, z pomocą seminarium, nowe oświetlenie i radiofonizację kościoła. Z okazji milenijnych uroczystości w 1967 r. zainstalowano w głównym ołtarzu na miejscu poprzedniego nowy, piękny obraz M. B. Wspomożycielki Wiernych, wykonany przez prof. Antoniego Michalaka w barokizującym stylu.

Z inicjatywy ks. rektora Kazimierza Cicheckiego podjęto się regotyacji kaplicy (dawnego kapitułarza), przywracając ją do pierwotnego stanu przez usunięcie mało wartościowej polichromii ze sklepienia i zrzućcenie stiuków z filaru podtrzymującego strop kaplicy oraz z prowadzącego do kaplicy portalu. Odnowiono równocześnie wewnątrz kaplicy zabytkową boazerię z portretami świętych i błogosławionych cy-

---

salezjanina, pt. *Dawne opactwo zakonu cysterskiego w Łądzie nad Wartą. Zarys dziejów i zabytki sztuki*. Łąd 1936. O klasztorze jako zabytku sztuki pisał prace dyplomową w Zakładzie Historii Sztuki UAM w 1955 r. Marian Kutznér pt. *Sredniowieczne Opactwo Cysterskie w Łądzie*, ss. 69, mps. Kaplicy Mieczysławsowskiej i jej freskom poświęciła rozprawę Z. Białłowicz-Krygierowa pt. *Malowidła ścienne z XIV wieku w dawnym opactwie cysterskim w Łądzie nad Wartą* w roczniku PTPP, Wydz. Historii i Nauk Społecznych, Prace Komisji Historii Sztuki t. V z. 2, Poznań 1957.

sterskich namalowanych na drewnie. Za ks. rektora Stanisława Styryni wprowadzono tamże nowe okna witrażowe z charakterystycznymi gomółkami w kolorze stonowanego złota i umieszczono w ołtarzu na miejscu obrazu św. Dominika Savio wizerunek głowy M. B. Wspomożycielki Wiernych pędzla ks. Wincentego Kiliana, salezjanina.

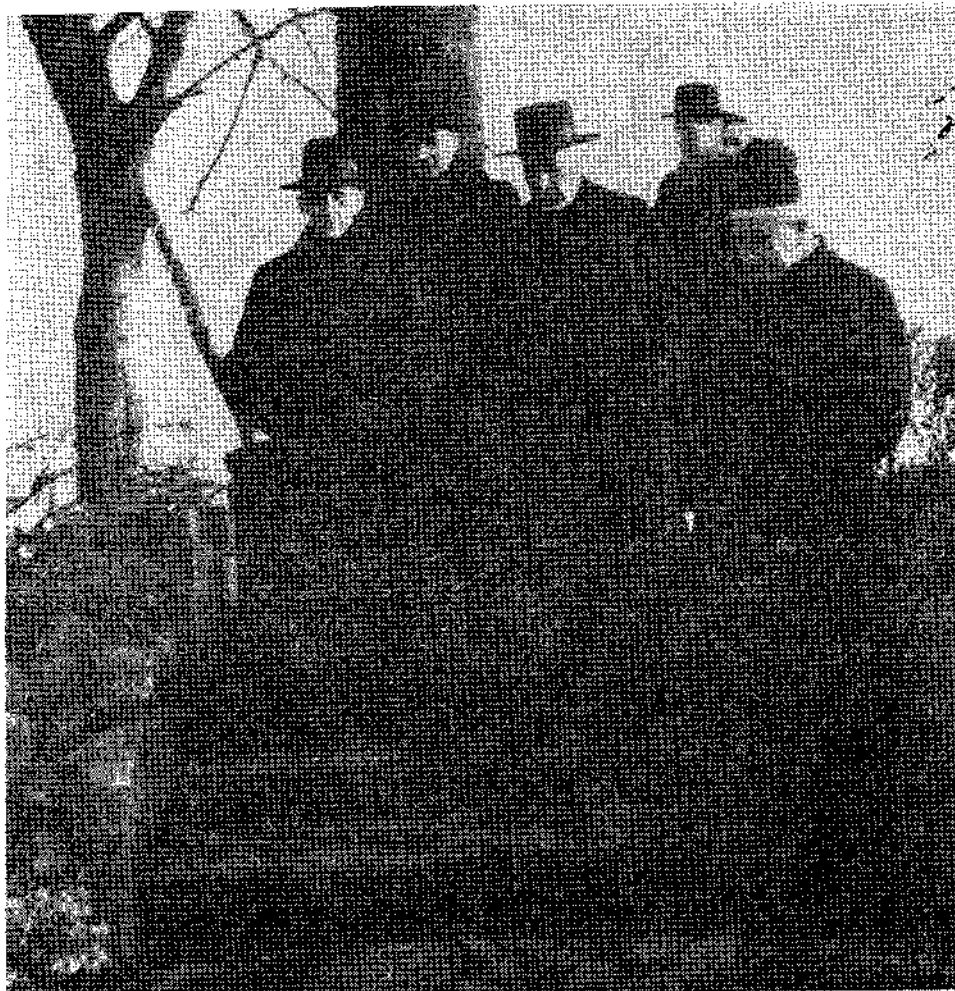
Dzięki inicjatywie i zabiegom ks. Styryni rozpoczęto tynkowanie całego zabytku, inwestycję zakrojoną na dłuższy czas i wymagającą wielkich nakładów finansowych. Na podstawie projektu inż. Aleksandra Werca i za zgodą urzędu konserwatorskiego ekipa murarska pod kierunkiem mistrza Franciszka Rzepczyka z Wilkowyi w lecie 1973 r. rozpoczęła pracę od tynkowania murów wirydarza, znajdujących się w opłakanym stanie. Po ukończeniu tej pracy ekipa przeszła do dalszych partii klasztoru, a w r. 1976 zabrała się do frontowej elewacji kościoła i części bocznych. Równocześnie klerycy po wyschnięciu tynku zabrali się do malowania gmachu i kościoła. Kontynuowali tę pracę przez parę letnich sezonów.

Ze względu na ciągłe kłopoty z konserwacją dachu na kopule kościoła postanowiono położyć na niej i na wieżach miedzianą blachę, co już częściowo zostało zrealizowane.

Odrestaurowano całkowicie zakrystię, wymagającą gruntownego remontu, zakładając w niej nową marmurową posadzkę i wyposażając w nowe meble. Zarazem poddano gruntownej restauracji i konserwacji płaskorzeźby głów Apostołów i odrzwia starych szaf, umieszczonych we wnękach ścian, pokrytych zabytkowymi malowidłami religijnymi. Zawieszono również barokowe żyrandole i postawiono ołtarz soborowy, zakrystia bowiem w okresie zimowym służy jednocześnie parafii za kaplicę.

W gmachu klasztornym wyposażono refektarz i salę rekreacyjną w marmurową posadzkę. W tymże refektarzu założono żyrandole. Ze względu na potrzeby lokalowe przebudowano dawną salę teatralną, tworząc z niej trzy obszerne pomieszczenia na studia kleryckie. W sali rekreacyjnej urządzono czytelną czasopism. Na piętrze zorganizowano świetlicę. Wyposażono wszystkie studia w nowe biurka i regały na podręczny księgozbiór. W tzw. sali opackiej urządzono czytelną główną. Zamontowano niezbędną do wewnętrznego użytku w domu centralę telefoniczną. Celem zapewnienia alumnom lepszych warunków mieszkalnych przebudowuje się górną część klasztoru.

Restauracją objęto również budynki gospodarcze, które częściowo zostały przebudowane i zmodernizowane. Zabezpieczono dachy, całość pokryto nowymi tynkami. W ten sposób doprowadzono do estetycznego wyglądu także otoczenie klasztoru.



J. E. KS. KARDYNAŁ STEFAN WYSZYŃSKI, PRYMAS POLSKI I J. E. KS. ARCYBISKUP METROPOLITA POZNAŃSKI ANTONI BARANIAK Z WIZYTĄ W SEMINARIUM ŁĄDZKIM W CZASIE OBRAD PRZEŁOŻONYCH ZAKONÓW MĘSKICH W POLSCE. PO PRAWIEJ KS. PRYMASA STOI KS. JÓZEF STRUŚ, ÓWCZESNY INSPEKTOR PROWINCJI PÓLNOCNEJ SA-IEZJANÓW, ZA KS. ARCYBISKUPEM A. BARANIAKIEM STOI REKTOR SEMINARIUM, KS. ANTONI KOŁODZIEJCZAK.



Klerycy i profesorowie łądzczy w przerwie jednej z akademii: część zespołu muzycznego



Seminarzyści łądzczy na jednej z wycieczek do pobliskich lasów

Wreszcie z inicjatywy ks. rektora Stanisława Styrny na cmentarzu parafialnym wzniesiono dla zmarłych członków Zgromadzenia grobowiec salezjański z pomnikiem Chrystusa zmartwychwstałego. Równocześnie dokonano ekshumacji zwłok salezjanów spoczywających na tym cmentarzu i pochowano je w nowych grobach.

Wszystkie te inwestycje podjęte przez Zgromadzenie stanowią poważny wkład w ochronę zabytkowego obiektu. Dla alumnów zaś były praktyczną lekcją konserwacji i zabezpieczenia przed zniszczeniem.

### Ważniejsze wydarzenia w historii seminarium

Osobną kartę w życiu seminaryjnej wspólnoty stanowią różne uroczystości, połączone niejednokrotnie z przyjazdem wysokich dostojników kościelnych i znanych osobistości świeckich.

Z obchodów o charakterze lokalnym należy wymienić srebrne i złote jubileusze święceń kapłańskich i profesji zakonnej. Święcił więc Łąd z liturgicznym splendorem, przy udziale wiernych, alumnów i gości, srebrne gody kapłańskie ks. inspektora Stanisława Rokity (1955), księży rektorów: Józefa Strusa (1959), Antoniego Kołodziejczaka (1962), Feliksa Żolnowskiego (1969) oraz złote — ks. Stanisława Pływaczyka, byłego inspektora prowincji północnej (1955), ks. Antoniego Chlondowskiego, brata kardynała, wybitnego kompozytora (1959), ks. Pawła Golli (1970), długoletniego magistra nowicjatu i spowiednika w domach formacyjnych, zwłaszcza w Łądzie. Szczególnego splendoru nabral jubileusz 50-lecia kapłaństwa ks. prof. Arnolda Marcinkowskiego, długoletniego wykładowcy sztuki sakralnej w seminarium łądzkim, obchodzony w Łądzie 24 V 1977 r. z udziałem bpa Tadeusza Ettera, kapituły metropolitałnej poznańskiej, przyjaciół i wychowanków jubilata. Uczczono również uroczystości 8 VII 1961 r. złoty jubileusz profesji zakonnej siedmiu kapłanów i koadiutorów obydwu prowincji. Wziął w nim udział abp poznański Antoni Baraniak. Święcił także Łąd w maju 1971 r. złoty jubileusz profesji zakonnej koadiutora Antoniego Bizjaka, ogrodnika, cieszącego się ogólną sympatią współbraci, i 25-lecie ślubów koadiutora Józefa Słowakiewicza (1977 r.) — dwu oddanych w pełni dla domu łądzkiego pracowników.

Do tych radosnych przeżyć dołączała się jednak raz po raz nuta smutku z powodu zgonu kilku kapłanów i braci, jak ks. Jana Romanowicza, zasłużonego wychowawcy i duszpasterza, autora popularnego żywotu św. Jana Bosko (1961), ks. Jana Kapusty, długoletniego dyrektora domów salezjańskich (1964), czy niezapomnianego ks. Pawła Golli, spowiednika (1974) oraz koadiutorów Antoniego Grynkiewicza i Francisz-

ka Taszarka (obydwaj zmarli w 1964 r.). Jednak najboleśniejszym echem odbiły się o mury seminarium tragiczne zgony: ks. Mariana Nasilowskiego, neoprezbitera, który w miesiąc po święceniach zginął w nurtach Pilicy, ratując tonącego chłopca (30 VII 1960 r.)<sup>16</sup>, i dwóch alumnow — Andrzeja Fabianowicza i Zbigniewa Franczka. Pierwszy utonął w Wiśle 9 VII 1970 r., również ratując tonącego chłopca, a drugi zginął w katastrofie samochodowej 23 XII 1973 r. w Pałowie koło Słupska, dokąd się udał na święta Bożego Narodzenia z duszpasterską pomocą<sup>17</sup>. Wszyscy pozostawili po sobie głęboki żal i piękne wspomnienia wzorowych zakonników oraz dobrych kolegów i zapalonych młodzieżowców.

Niezapomnianych wrażeń dostarczył jubileusz 50-lecia pracy salezjanów w Łądzie, obchodzony uroczystie 21 X 1972 r., z udziałem bpa J. Zaręby. To samo należy powiedzieć o nawiedzeniu Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w kopii jasnogórskiej 18—19 V 1975 r. Jedyne w swoim rodzaju hasło: *Drogami wiary pójdziemy z Tobą Maryjo Matko Kościoła*, zapadło mocno w dusze wszystkich.

Głębokich przeżyć dostarczyły kapłanom i wiernym Dni Maryjne, urządzone w kościele łądzkim dla rejonu słupecko-zagórowskiego w dniach 10—11 V 1962 r. Otwarł je uroczystymi niesporami bp Antoni Pawłowski, podkreślając w przemówieniu inauguracyjnym ich znaczenie dla życia religijnego diecezji. Nazajutrz przybył z Poznania abp Antoni Baraniak, by celebrować sumę pontyfikalną. Po mszy św. odbyło się uroczyste poświęcenie Matce Bożej rejonu słupecko-zagórowskiego przez ordynariusza diecezji. Dni te zgromadziły wszystkich kapłanów z obydwu dekanatów i około 7 tys. wiernych<sup>18</sup>.

Inną imprezą, zakrojoną na skalę międzydiecezjalną, były obchody milenijne w Łądzie 23 V 1967 r., połączone z uczczeniem martyrologii duchowieństwa polskiego. Wzięło w nich udział 11 biskupów z kardynałem Stefanem Wyszyńskim na czele, w tym sześciu byłych więźniów obozów koncentracyjnych (bpi: B. Czapliński, T. Etter, F. Jedwabski, I. Jeż, J. Fondaliński, K. Majdański)<sup>19</sup>. Uczestniczyła w nich również spora grupa kapłanów, przeważnie byłych więźniów obozów, siostry zakonne i kilkutysięczna rzesza wiernych. Uroczystość rozpoczęła się poświęceniem przez ks. prymasa tablicy upamiętniającej pobyt Sługi Bożego bpa

<sup>16</sup> O bohaterskiej śmierci ks. Nasilowskiego pisało „Za i Przeciw” 1960 nr 39.

<sup>17</sup> Był to wyjątkowo zdolny alumn, o niezwyklej piękności charakteru, por. o nim: *Jedna z dróg*, „Przewodnik Katolicki” 1974 nr 15; Ks. S. Szmidt: *Wspomnienie o śp. kleryku Zbyszku Franczku*. „Nostra” 30: 1975 nr 18.

<sup>18</sup> Zob. *Dni Maryjne w diecezji*. „Kronika Diecezji Włocławskiej” 45: 1962 nr 8—9 s. 253—256.

<sup>19</sup> *Uroczystości w Łądzie dla uczczenia martyrologium duchowieństwa*. Tamże 50: 1967 nr 6—10 s. 217 i nn.

M. Kozala w Łądzie, w pokoju, w którym mieszkał (od 6 I 1940 do 3 IV 1941) do czasu wywiezienia do obozu w Dachau. Mszę św. koncelebrowaną odprawili biskupi oraz kapłani — byli więźniowie w Łądzie. Słowo Boże wygłosił kardynał prymas; po mszy św. dokonał poświęcenia w kościele tablicy-pomnika z nazwiskami kapłanów, którzy wywiezieni z Łądu ponieśli śmierć w hitlerowskich obozach. W czasie akademii przypominano te trudne, męczeńskie dla Kościoła i Ojczyzny chwile. Na zakończenie obchodów ks. Andrzej Świda, ówczesny inspektor, wręczył kardynałowi prymasowi S. Wyszyńskiemu i bpowi A. Pawłowskiemu dyplomy honorowych członków Salezjańskiej Akademii Mariańskiej przy Papieskim Ateneum Salezjańskim w Rzymie, w dowód wdzięczności Zgromadzenia za poparcie z ich strony święta Wspomożycielki Wiernych w Polsce<sup>20</sup>. Podobnie głębokie przeżycie stanowiła dla całego seminarium uroczystość z okazji dnia modłów o beatyfikację Sługi Bożego bpa M. Kozala, gromadząca 27 V 1973 r., pod przewodnictwem bpa K. Majdańskiego, okolicznych kapłanów, rodzinę salezjańską i wiernych.

W maju 1962 r. Łąd gościł wyższych przełożonych zakonów męskich w Polsce, którzy przybyli tutaj na swe doroczne obrady. Wzięło w nich udział kilku generałów i kilkudziesięciu prowincjałów, a także paru biskupów, z kardynałem prymasem na czele.

Mury seminaryjne otwarły swoje podwoje także dla członków czterech Kapituł Inspektorialnych Salezjańskich, jakie miały miejsce w latach 1968—1977.

Nie mniejszym przeżyciem dla seminarystów były prywatne i oficjalne wizyty różnych innych gości z kraju i zagranicy. Oprócz kard. S. Wyszyńskiego i szeregu dostojnych gości spośród grona polskiego episkopatu odwiedził też Łąd bp Litomierzyc kard. Szczepan Trochta, salezjanin, korzystając z pobytu w Polsce z okazji uroczystości kaliskich w kwietniu 1970 r. Dnia 21 X 1973 r. odwiedził łądzką wspólnotę gość bpa ordynariusza, mons. Robert Sastre, bp Lacossa (Dahomej, Afryka). Z okazji obchodów 30-lecia wyzwolenia obozu w Dachau — 30 IV 1975 r. — przyjechali do Łądu bpi: K. Majdański, Josef Buchkremer, sufragan akwizgrański i Carlo Manziana, bp Crema, by jako byli więźniowie Dachau pomodlić się w celi Sługi Bożego M. Kozala.

Gośćmi seminarium bywali także wyżsi przełożeni Zgromadzenia, jak radcy generalni i regionalni: E. Giovannini, J. Ter Schure, E. Viganó (obecny generał), C. Scrivo (wik. gen. Towarzystwa), R. Pilla, B. Tohill, R. Farina (aktualny rektor UPS), G. Dho i E. Vecchi. Najradośniejsza

<sup>20</sup> Zob. *Sprawozdanie z uroczystości milenijnych w Łądzie*. „Nostra” 22: 1967 nr 6 s. 4—5.



była wizyta VI następcy św. Jana Bosko, ks. Luigi Ricceri, która zgromadziła w Łądzie 16 XI 1967 r. przedstawicieli wszystkich placówek i parafii prowadzonych przez Zgromadzenie, przemieniając się w prawdziwe święto rodziny salezjańskiej. Wspomniane przyjazdy przełożonych Towarzystwa stanowiły nie tylko głębokie przeżycie dla wspólnoty seminarystycznej, lecz były także dla nich samych głębokim wstrząsem, pozwalającym zrozumieć i poznać dokładniej specyficzne warunki dzieła ks. Bosko w Polsce.

W ramach spotkań o charakterze naukowym i kulturalno-artystycznym seminarium gościło profesorów, pisarzy, działaczy religijnych, a nawet artystów teatralnych, w tym ks. R. Simona, salezjanina, kierownika teologii moralnej na Instytucie Katolickim w Paryżu, ks. G. Vogeleisena, dyrektora Instytutu Pedagogii Religijnej przy Uniwersytecie Strassburskim, profesorów wykładowców KUL, ks. I. Posadzego, generała Tow. Chrystusowego, K. Szwarzenberg-Czernego, R. Brandstaettera, S. Kisielewskiego, M. J. Kononowicza, S. Sparażyńskiego, aktora, wychowanka zakładu łądzkiego. Wszystkie te spotkania z wybitnymi przedstawicielami nauki i kultury miały pozytywny wpływ na intelektualną i duchową postawę alumnów, rozszerzając ich horyzonty myślowe i włączając ich w rytm współczesnego życia i jego problemy.

Jubileusz 25-lecia istnienia i działalności seminarium zgromadził w dniach 3—5 IV 1978 r. liczną grupę księży, zwłaszcza młodszych, dla których urządzono dwudniowe sympozjum, poświęcone problemom katechizacyjnym. Był okazją do miłych rodzinnych przeżyć i podsumowania dotychczasowej działalności. Wzięli w nim udział — oprócz bpów K. Majdańskiego i J. Zaręby, miejscowego ordynariusza — radcy generalni Towarzystwa do spraw formacji i apostołstwa młodzieżowego: ks. Giovenale Dho i ks. Edmondo Vecchi, specjalnie zaproszeni na tę uroczystość.

### **Wkład Zgromadzenia i innych w rozwój seminarium**

Jeśli seminarium w Łądzie w ciągu 25 lat swego istnienia mogło wykształcić tylu kapłanów, przeprowadzić różne inwestycje, dokonać restauracji klasztoru i kościoła, a także utrzymać się pod względem materialnym mimo przejęcia ziemi i inwentarza w 1951 r. na własność państwa — to stało się tylko dzięki temu, że znaleźli się ludzie o wielkim sercu i oddani sprawie tak w Zgromadzeniu, jak i poza nim, którzy umieli docenić rolę tego ośrodka w życiu inspektorii i przyłożyli chętnie ręki do jego dalszego rozwoju.

Na pierwszym miejscu należy wymienić rektorów seminarium, zwłaszcza ks. Józefa Strusa (1954—1959). On to bowiem — jako człowiek

szlachetny i dobry, o niezwyklej intuicji pedagogicznej, a równocześnie wielkim doświadczeniu życiowym — wprowadził w życie alumnów mimo ciężkich warunków bytowych ducha rodzinnego z jego ciepłem, pogodą i radością. Był to wtedy dla kleryków łądzkich prawdziwie „żelazny wiek” owidiuszowski, gdzie, jak mityczny Saturn, zżerała ich praca i hartował trud, często ponad siły i możliwości. W jego ślady wstąpił ks. Antoni Kołodziejczak (1959—1965). Mimo ciężkiej choroby, trawiącej jego delikatny organizm, był twardy i wymagający od siebie, służył wszystkim przykładem obserwancji zakonnej. Sam o wielkim poczuciu odpowiedzialności, pragnął zaszcześcić w duszach młodych salezjanów umiłowanie ideałów zakonnych i kapłańskich, choćby trzeba było do nich zmierzać przez wysiłek i ofiarę. Tą samą drogą szli ich następcy: ks. Kazimierz Cichecki (1965—1968), ks. Feliks Żołnowski (1968—1970), ks. Stanisław Styrna (1970—1976), nie oszczędzając siebie dla dobra instytucji i podejmując się różnych akcji na rzecz dalszego jej rozwoju duchowo-moralnego, kulturalnego, intelektualnego i materialnego. Te dobre tradycje podtrzymuje nadal aktualny rektor, ks. Jan Chmiel, który objął kierownictwo seminarium w 1976 r.

Niemalio trudu i poświęcenia ponieśli dla dobra wspólnoty seminarijnej administratorzy, na których barkach spoczęła troska o materialne sprawy zakładu. Przesunęło się ich w tym okresie siedmiu: ks. H. Czepulkowski, ks. H. Jacenciuł, ks. W. Słowakiewicz, ks. A. Drozd, ks. J. Chmiel, ks. K. Gałaj i ks. J. Belniak. Dzięki ich zabiegom i doświadczeniu, zdobytemu przez wieloletnią praktykę, doszło do zrealizowania wielu inwestycji zakrojonych na szeroką skalę i do podniesienia stopy życiowej seminarium, przeżywającego niejednokrotnie duże trudności natury finansowej. Dopomagali im w tej ciężkiej pracy ekonomowie — księża: A. Niebrzydowski, S. Nurkowski, W. Szulczyński, S. Politowicz, A. Fraćek i inni.

To samo należy powiedzieć o pracownikach dydaktyczno-wychowawczych, jacy w tym czasie przeszli przez Łąd. W początkach istnienia seminarium profesorowie pracowali bardzo ciężko: aby zapewnić klerykom warunki do kontynuowania studiów, jeździli w teren z pomocą duszpasterską. Wielu z nich, gdy wymagała tego konieczność, nie stroniło nawet od pracy fizycznej. Nadal niemal wszyscy zaznaczają swoją aktywność w dziedzinie pastoralnej, zwłaszcza na ambonie i w konfesjonale. Stwarza ku temu okazję stała współpraca z rządcami miejscowej parafii, powiązanej z uczelnią węzłami głębokiej współzależności. Wkład kleryków i profesorów w jej należyte funkcjonowanie wyzwala w parafianach poczucie bliskiej więzi i potrzebę przyjscia z pomocą seminarium. Alumni natomiast mają możliwość z bliska zetknąć się z problemami duszpasterskimi.

Seminarium w Łądzie zawdzięcza dużo swym przyjaciołom i dobrodziejom tak ze Zgromadzenia, jak z kleru diecezjalnego i spośród osób świeckich. Ofiarny gest ze strony salezjańskich placówek w formie finansowego wsparcia pozwolił rozwiązać przełożonym domu niejedną kwestię bytową. Z wydatną pomocą spieszył ks. Artur Słomka, salezjanin, polski jałmużnik na terenie Ameryki Północnej. Wielką troskę o sprawę finansowe wykazywali wszyscy inspektorzy, świadomi znaczenia i roli tego instytutu w życiu prowincji. Dzięki ich zabiegom, zwłaszcza ks. Żołnowskiego i ks. Styrny, seminarium korzystało z różnych dotacji zagranicznych. Także państwo przyszło z pomocą, przekazując odpowiednią sumę na cele konserwacyjne. To samo uczyniła Kuria Diecezjalna Włocławska, asygnując z polecenia ordynariusza bpa J. Zaręby kilkadziesiąt tysięcy złotych z funduszu konserwatorskiego.

Od początku seminarium cieszyło się wielką sympatią i życzliwością ze strony ordynariuszów diecezji i kleru dekanalnego, który chętnie korzystał z duszpasterskiej pomocy jego profesorów. W ten sposób wytworzyła się silna więź wzajemnej życzliwości i sympatii, między uczelnią a proboszczami z bliższych i dalszych okolic, trwająca po dziś dzień. Jej zewnętrznym wyrazem jest chętny i liczny udział duchowieństwa z najbliższych dekanatów w różnych uroczystościach seminaryjnych. Wielkie zasługi położył w tym wzajemnym zbliżeniu ks. Józef Strus, a po nim ks. Antoni Kołodziejczak i jego następcy. Nie można nie wspomnieć ks. Lamberta Ślisińskiego, proboszcza i dziekana zagórowskiego, ks. Józefa Olczyka, proboszcza w Słupcy, ks. prał. Wojciecha Wołskiego i ks. Jana Szczesiaka ze Słupcy oraz ks. Antoniego Skrzypkowskiego, proboszcza w Ostrowitem, a zwłaszcza ks. kan. Zygmunta Przyjemskiego, proboszcza w Ciążeniu i Lubieniu Kujawskim. Byli oni prawdziwymi przyjaciółmi seminarium, pospieszyli bowiem w najtrudniejszym okresie jego istnienia z wydatną pomocą. Pamiętne były wówczas w okolicy zbiórki darów w naturze, z których wielkodusznie zrezygnował na rzecz seminarium łądzkiego bp. A. Pawłowski. To samo należy powiedzieć dzisiaj o kondekanalnych kapłanach, których postawa pełna wzajemnego zrozumienia i życzliwości względem seminarium w Łądzie świadczy o prawdziwie kapłańskim nastawieniu w duchu Chrystusowego *ut omnes unum sint*.

Nie wolno pominąć milczeniem zasług, jakie położył dla zdrowotności i higieny zakładu kierownik Ośrodka Zdrowia w Ciążeniu, lekarz med. Kazimierz Będziński, zżyty z placówką salezjańską od czasów przedwojennych. Poświęcony bez reszty, gdy chodziło o chorych, miał w sobie coś z Judyma. Był na każde zawołanie, o każdej porze dnia i nocy spieszył z lekarską pomocą. Obecnie opiekę lekarską nad zakładem sprawują pracownicy służby zdrowia ze szpitala w Słupcy z równie wielką troską.

Na przestrzeni 25 lat istnienia seminarium pracowało w Łądzie ponad 20 braci-koadiutorów. Najdłużej przebywa tutaj Antoni Bizjak, kierownik ogrodu (dawniej gospodarz), który mimo swych osiemdziesięciu lat jest nadal bardzo czynny. Poza nim zatrudnieni są: Antoni Pleśniak, ogrodnik, Józef Czubak, zajmujący się gospodarstwem, Józef Słowakiewicz, prowadzący od kilkunastu lat hodowlaną farmę kur i kaczek, Józef Cetera, mistrz krawiecki, Michał Afek, kierowca i pomocnik ks. administratora. Wszyscy dzięki swej ofiarnej pracy, wymagającej wielkiego wysiłku fizycznego, przyczyniają się w znacznym stopniu do materialnego utrzymania seminarium i jako zakonnicy są w jego wspólnocie żywym znakiem obecności Chrystusa.

Niemale zasługi dla dobra wspólnoty seminaryjnej położyły siostry salezjanki, prowadzące od szeregu lat kuchnię i szatnię. Ich szary codzienny trud, niejednokrotnie mało zauważalny, ma jednak doniosłe znaczenie dla należytego funkcjonowania domu od strony zwykłych potrzeb. Pracowały w seminarium m.in. siostry: Kazimiera Dymna, Władysława Słomian, Jadwiga Ciereszko, Anna Miller, a obecnie z wielkim oddaniem pełnią swe obowiązki siostry: Emilia Tarabuła, Genowefa Nachiło i Jadwiga Woźniak, zapisując się we wdzięcznej pamięci seminaryjnej wspólnoty.

To samo należy odnieść do wszystkich pracowników i pracownic pełniących w seminarium jakiegokolwiek funkcje. Ich praca bowiem w wielkim stopniu przyczynia się do materialnego rozwoju tejże instytucji. Warto wspomnieć zwłaszcza Katarzynę Woźniak i Marię Gunerko, pracujące ofiarnie przez szereg lat w gospodarstwie, jednocześnie przyświecające innym przykładem katolickiego życia. Na wdzięczną pamięć zasłużył sobie Józef Król, pracujący kilkanaście lat w zakładowej stolarni.

Przez 25 lat działalności — jakkolwiek jest to okres stosunkowo niedługi — seminarium zdobyło spore osiągnięcia i niemały dorobek. Jak informują dane statystyczne, na 349 kapłanów w prowincji północnej 226 jest już wychowankami łądzkiej uczelni<sup>21</sup>. Z tej liczby niemal połowa pracuje na Ziemiach Zachodnich i Północnych w duszpasterstwie i katechizacji. Z nich też rekrutują się dyrektorzy i proboszczowie 51 placówek. 15 kapłanów udało się na misję, a innych 8 pracuje na wyższych uczelniach katolickich. Ponadto 6, nie licząc studiujących w kraju, kontynuuje studia specjalistyczne w Rzymie, Strasburgu i Berlinie. W ręku łądzkich wychowanków spoczęły również rządy prowincją: ks. inspektora Stanisława Styrny i jego wikariusza ks. Janusza Tomasika. By-

<sup>21</sup> Zob.: *Towarzystwo św. Franciszka Salezego w Polsce*. Wykaz osób i domów. Dane za rok 1975/76. Kraków 1975.

ły wprowadzić ubytki — 15 kapłanów, w tym jeden wykładowca, odeszło do stanu świeckiego, dwóch zmarło, a 8 przeszło do pracy w diecezji — należy jednak bezstronnie powiedzieć, że przeważająca większość wychowanków pracuje z wielkim poświęceniem na swych posterunkach, wkładając w powierzone im obowiązki maksimum dobrej woli i wysiłku.

Seminarium w Łądzie może się także poszczycić dorobkiem naukowym w postaci rozpraw o charakterze specjalistycznym. Zaznaczyło swój wkład w dziedzinę katechetyczną, homiletyczną, muzyczną i kulturalno-społeczną. Wydaje się, że dobrze wypełnia swoją misję, zleconą mu przez Kościół i Zgromadzenie, urabiając alumnów w duchu posoborowego *aggiornamento* i przyczyniając się do dzieła ewangelizacji współczesnego człowieka oraz do realizacji ideałów pedagogicznych św. Jana Bosko w myśl jego hasła: *Da mihi animas — caetera tolle* — „Daj mi dusze, resztę zabierz”.

---

## Twenty Five Years of the Seminary of the Society of St. Francis de Sales in Łąd-on-Warta, 1952—1977

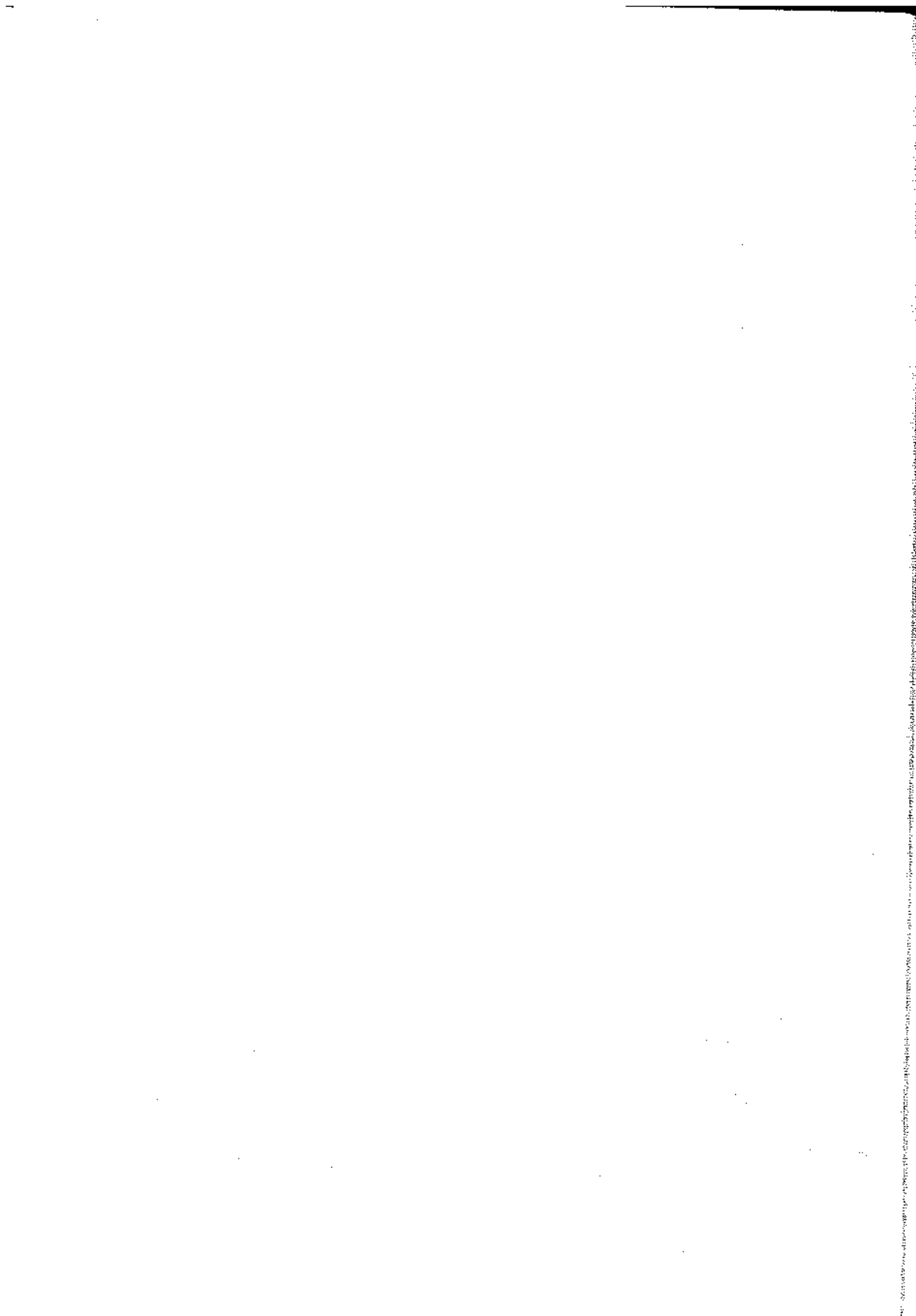
### SUMMARY

The Seminary of the Society of St. Francis de Sales in Łąd-on-Warta was founded by the Inspector, Father Stanisław Rokita on July 4th, 1952. By August of that year 39 clerics had already begun to study philosophy. Two years later the philosophy department as a whole was moved first to Kutno-Woźniaków and then to Czerwińsk on the Vistula, while in Łąd a theological course of studies was started. Besides the teachers working there on a regular basis, professors from other diocesan seminaries and seminaries attached to religious orders, lectured there. In 1972 the philosophy and theology departments were combined thus forming a single seminary — an educationally strong institution.

The formative structure of the Seminary has been based on the norms for seminaries from the years 1968 and 1971, passed by the Polish Episcopate and according to the decisions of the Chapters General of the Society of St. Francis de Sales from the years 1970 and 1976.

In the Seminary special emphasis is put on both the theoretical and practical preparation from evangelism among young people. During the 25 years of the existence of the Seminary, about 360 clerics studied there: 251 have taken holy orders, 68 have left the Seminary, 2 died in tragic circumstances and 28 are working as missionaries. At present graduates of the Seminary are superiors in 51 places; they are responsible for the management of the Province.

In spite of such a short period of existence the Seminary can boast significant scholarly work as well as catechetical, homiletic, and musical achievements. The spiritual leadership given by its graduates in various institutions has proved that the Seminary has been effective in fulfilling the mission to which it was called a quarter of a century ago.



## NOWOTESTAMENTALNA IDEA PRZEPOWIADANIA

Pismo św. Nowego Testamentu używa języka swoich czasów i głosi orędzie Chrystusa w formie dostosowanej do mentalności słuchaczy. Skierowane zarówno do czytelników żydowskich, jak i pogan posługuje się terminologią, która w świecie greckim miała już po większej części ustalone znaczenie. Stąd rodzi się stała potrzeba kontroli treści wkładanej przez pisarzy Nowego Testamentu w określone pojęcia przy jednoczesnym porównaniu z innymi autorami. Wielką przysługę oddaje w tym względzie monumentalne dzieło biblistów niemieckich: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (TWNT), którego redakcję zapoczątkował G. Kittel, a później kontynuował G. Friedrich<sup>1</sup>. Monograficzne artykuły w nim zawarte są niezwykle bogatą kopalnią wiadomości na temat poszczególnych pojęć występujących w Nowym Testamencie. Odczuwa się jednak brak syntetycznego ujęcia przynajmniej tych haseł, które wyrażają wspólne elementy treściowe. Zadaniu temu choć w części chce sprostać niniejszy artykuł, w którym pragniemy omówić następujące terminy: „ewangelizować”, „głosić”, „katechizować”, „nauczać” i „świadczyć”. Każdy z nich mówi o głoszeniu względnie nauczaniu Słowa Bożego, a rzeczowniki greckie o tym samym rdzeniu takie, jak Ewangelia, Kerygma, Katecheza czy Didache weszły na stałe do języka teologicznego naszych czasów.

**„Ewangelizować” (euaggelizesthai) oraz synonimy zawierające rdzeń „aggel-”**

Jak to już wykazał J. Schniewind, czasowniki zawierające w sobie

---

<sup>1</sup> Pierwszy tom tego słownika ukazał się w Stuttgarcie w roku 1933. Dzieło ukończono dopiero w 1976 r.



rdzeń „aggel-” są w przeważającej mierze synonimami. Słownictwo Nowego Testamentu zna takich czasowników aż dziesięć. Są to: *aggello*, *anaggello*, *apaggello*, *diaggello*, *eksaggello*, *euaggelizomai*, *epaggellomai*, *kataggello*, *proepaggello*, *prokataggello*.

Przedstawiona niżej tabelka uświadomi nam częstotliwość ich użycia w Nowym Testamencie.

	Mt	Mk	Lk	Dz	J	Listy J	Paweł	Hbr	Kat	Ap	Razem
<i>aggellō</i>					1						1
<i>anaggellō</i>	1			5	5	1	2	1			15
<i>apaggellō</i>	8	5	11	16	1	2	2	1			46
<i>diaggellō</i>			1	1			1				3
<i>eksaggellō</i>								1			1
<i>euaggelizomai</i>	1		10	15			20	2	3	2	53
<i>epaggellomai</i>		1		1		1	5	4	3		15
<i>kataggellō</i>				11			7				18
<i>proepaggellō</i>							2				2
<i>prokataggellō</i>				2							2

Z powyższego zestawienia wynika, że najczęściej spotykanym słowem jest *euaggelizomai* (53 razy w całym N. T.), po nim idzie czasownik *apaggello* (46 razy), na trzecim zaś miejscu znajduje się *kataggello* (18 razy). Z kolei przychodzi *anaggello* i *epaggello* występujące po 15 razy, a wreszcie pojawiają się *proepaggello*, *prokataggello* (po 2 razy) oraz *aggello* i *eksaggello* (po jednym razie).

Gdy jednak spojrzymy tylko na same Ewangelie, to spostrzemy, że termin *apaggello* (25 razy) góruje nad *euaggelizomai* (11 razy).

*Aggellein* (zwiastować, obwieszczać) jest czasownikiem klasycznym, bardzo rzadko już używanym w dialekcie koine. W czasach Nowego Testamentu został on wyparty przez dwa inne określenia takie, jak *anaggellein* i *apaggellein*. Oba są synonimami, używanymi zamiennie, z tym tylko, że *apaggellein* jest terminem bardziej urzędowym, używanym w sprawozdaniach i sądownictwie<sup>2</sup>. Czasowniki *epaggellein* (pokazać, powiado-

<sup>2</sup> Zob. J. Schniewind: *aggelia, aggello*. W: TWNT t. 1 s. 64.

mieć) i proepaggellein (powiadomić uprzednio) często przybierają znaczenie „obietca”<sup>3</sup>.

Do określeń uroczystych należą: diaggellein, eksaggellein, euaggelizesthai i kataggellein (prokataggellein). Pierwszy z nich (diaggellein) należałoby przetłumaczyć przez „rozgłaszać”, drugi przez „głosić na zewnątrz” (eks-aggello), euaggelizomai zaś przez „głosić dobrą (nowinę)”. Dokładne tłumaczenie czasownika kataggellein powinno brzmieć: „głosić coś od siebie”. Jednakże zarówno diaggellein jak eksaggellein czy kataggellein posiadają w popularnej mowie greckiej sens: głosić, proklamować. Jedynie euaggelizesthai posiada wyraźny odcień: obwieszczać, głosić dobrą nowinę. Dlatego też tym ostatnim czasownikiem zajmujemy się na pierwszym miejscu, gdyż w kontekście pism Nowego Testamentu nadaje on specyficzne zabarwienie innym czasownikom zawierającym w sobie rdzeń „aggel-”.

Pochodzący od rzeczownika euaggelos (zwiastun dobrego) grecki czasownik euaggelizomai znaczy tyle co aggello — zwiastuję, lecz przysłówk „eu” nadaje mu odcień: oznajmiać coś dobrego, pomyślnego. Posługiwano się tym czasownikiem w opisie zapowiedzi zwycięstwa<sup>4</sup>, jak też w ogłoszeniach radosnych wiadomości natury politycznej<sup>5</sup> czy prywatnej<sup>6</sup>. Gdy jednak chodziło o prorocstwo wyroczni, wówczas słowo to przybierało sens: „obietca”<sup>7</sup>.

Greckie tłumaczenie *Biblii* hebrajskiej oddaje najczęściej tym terminem czasownik bśr<sup>8</sup>. W koniugacji Piel (biššar) znaczy on: ogłosić radosną nowinę. Może nią być na przykład narodzenie syna (Jr 20,15), czy też zwycięstwo po wygranej bitwie (I Sm 31,9). Zwiastuna radosnej nowiny nazywa *Biblia* m<sup>e</sup>baššer. W I Sm 31,9 pojawia się ten rzeczownik w sensie religijnym. Tekst ten mówi o tym, że Filistyni po pokonaniu Saula głoszą ową radosną wiadomość o zwycięstwie swoim bogom i ludowi. Taki też sens, ale tym razem w odniesieniu do Jahwe, znajdujemy w Ps 68,12 i 40,20. Podstawowym jednak tekstem, pozwalającym poznać zaplecze nowotestamentalnej idei „Dobrej Nowiny”, jest księga Deuterolizajasza. Jej autor, świadek wielkich zwycięstw Cyrusa, który dekretem z r. 538 p.n.e. pozwolił Izraelitom wrócić z niewoli babilońskiej do

<sup>3</sup> Stąd też wydawcy TWNT opracowali je oddzielnie od innych czasowników tej grupy. Zob. J. Schniewind, G. Friedrich: *epaggello*. W: TWNT t. 2 s. 572 n.

<sup>4</sup> Zob. wykaz cytatów u J. Schniewinda: *Euangelion, Ursprung und erste Gestalt des Begriffs Evangelium...* T. 1. Gütersloh 1927 s. 130.

<sup>5</sup> Plutarch: *Martius* 22(1418b); Lucianus: *Tyrrannicida* 9.

<sup>6</sup> Np. wiadomość o narodzeniu dziecka. Zob. Teofrast: *Characteres* 17,7.

<sup>7</sup> Zob. Schniewind, jw. rozdział IX.

<sup>8</sup> Zob. G. Friedrich: *euaggelizoma*. W: TWNT t. 2 s. 704 n.; D. J. Mc Carthy: *Vox bśr praeparat vocem „Evangelium”*. VD 42:1964 s. 26—33.

ojczyzny, z entuzjazmem opisuje triumf Jahwe i jego powrót na Syjon. W takim to kontekście zwiastun (m<sup>e</sup>baššer) radosnej nowiny „ogłasza pokój, zwiastuje szczęście, obwieszcza zbawienie, mówi do Syjonu: Twój Bóg zaczął królować” (Iz 52,7). Zwróćmy uwagę, że te dobra ogłaszane przez zwiastuna, takie jak pokój, szczęście, zbawienie, powrót Jahwe na Syjon są rzeczywistością konkretnie sprawdzalną, bo ludzie „oglądają na własne oczy powrót Jahwe na Syjon” (Iz 52,8), że Bóg faktycznie „pocieszył swój lud, odkupił Jeruzalem” (Iz 52,9). Tak więc z uroczystym obwieszczeniem łączy się jednoczesna realizacja głoszonej treści.

Można dyskutować nad tym, czy termin euaggelizesthai z Deutero-Izajasza rozumiano w sensie mesjańskim. Pewne jednak jest to, że tak go interpretowali pierwsi chrześcijanie. Nie ulega też wątpliwości, że wypowiedzi z Iz 40,5; 45,23—25; 49,1,6; głoszą uniwersalizm i są zapowiedzią ery eschatycznej.

Znamienne też są słowa Trito-Izajasza, który posłannictwo proroka opisuje następująco:

Duch Jahwe, Pana, nade mną,  
bo Jahwe mię namaścił.  
Posłał mię, by głosić dobrą nowinę ubogim,  
by opatrywać rany serc złamanych,  
by zapowiadać wyzwolenie jeńcom  
i więźniom swobodę;  
aby obwieszczać rok łaski u Jahwe  
i dzień pomsty dla naszego Boga...  
(Iz 61, 1—2)

Tekst ten Pan Jezus zastosował do siebie, wyjaśniając go w synagodze w Nazaret (Łk 4,18 n.). Zbliży on nas również do tej treści słowa euaggelizomai, jaką posiada ono w Nowym Testamencie.

Zaraz na wstępie należy zaznaczyć, że w Nowym Testamencie słowo euaggelizesthai nie jest zarezerwowane wyłącznie do opisów głoszenia Dobrej Nowiny. W 1 Tes 3,6 Paweł korzysta z tego terminu na wyrażenie radości w związku z wiarą i miłością Tesaloniczan: „Teraz, kiedy Tymoteusz od was wrócił do nas i kiedy doniósł nam radosną wieść (euaggelisamenou hemin) o wierze i miłości waszej, a i o tym, że zachowujecie o nas zawsze dobrą pamięć i że bardzo pragniecie nas zobaczyć...” Przedmiotem radosnej nowiny jest również zapowiedź narodzin Jana Chrzciciela (Łk 1,19).

Jednak pozostałe teksty N.T. wyraźnie odnoszą się do Jezusa i jego posłannictwa. Dobrą Nowiną jest oznajmienie narodzin Jezusa (Łk 2,10), sam zaś Jezus głosi pokój<sup>9</sup> oraz Radosną Nowinę o Królestwie Bożym<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Dz 10, 36; Ef 2, 17.

<sup>10</sup> Łk 4, 43; 8, 1; 16, 16; Dz 8, 12.

W głoszeniu apostoelskim przedmiotem czasownika euaggelizesthai jest Jezus Chrystus (Dz 5,42), Imię Jezusa (Dz 8,12), Jezus (Dz 8,15; 17,18), Pan Jezus (Dz 11,20), Zmartwychwstanie (Dz 17,18), Słowo (Dz 8,4; 1 P 1,25), Słowo Pana (Dz 15,35), obietnica dana ojcom (Dz 13,32).

Zwiastunami Radosnej Nowiny są: Bóg przez Jezusa Chrystusa<sup>11</sup>, Chrystus Pan<sup>12</sup>, Anioł Pański<sup>13</sup>, apostołowie<sup>14</sup>, jak również inne osoby<sup>15</sup>. Ta Radosna Nowina, jak zresztą tego wymaga sam termin, jest czymś zupełnie nowym dla słuchaczy. Została obwieszczona i weszła w życie dopiero z momentem przyjścia Chrystusa Pana. Owa granica czasowa wyraźnie ukazana jest w słowach Jezusa: „Prawo i prorocy aż do Jana; od tego czasu głosi się Dobrą Nowinę o królestwie Bożym i każdy usilnie stara się do niego dostać”<sup>16</sup>. Wyrażenie „Prawo i prorocy” oznacza ekonomię Starego Testamentu, która trwała aż do działalności Jana Chrzciciela<sup>17</sup>. Jako ostatni z proroków Starego Testamentu, Jan miał przygotować bezpośrednio ludzi na przyjście Mesjasza. Głosił on ludowi dobrą nowinę, jak to ukazuje tekst Łk 3,18, ale nie była to jeszcze Ewangelia<sup>18</sup>.

Radosna nowina skierowana jest do wszystkich, posiada charakter uniwersalny. Odbiorcami jej są ubodzy<sup>19</sup>, pasterze (Łk 2,10), ludność miast i wiosek Palestyny<sup>20</sup>, lud w świątyni<sup>21</sup>, Samarytanie (Dz 8,25), poganie<sup>22</sup> oraz „umarli”, czyli grzesznicy i poganie<sup>23</sup>.

Nowy Testament zna również specjalne określenie: euaggelistes (= ewangelista)<sup>24</sup>, którym oznacza tych, co przynoszą Radosną Nowinę. Słowo to pierwotnie wskazywało nie tyle na specjalną funkcję w Kościele, lecz na samą działalność głosiciela Ewangelii i najprawdopodobniej nie było różnicy pomiędzy apostołem a ewangelistą, chociaż trzeba przy-

<sup>11</sup> Dz 10,36; Ap 10,7.

<sup>12</sup> Łk 4,8; 4,33; 7,22; 8,1; 20,1; Ef 2,17.

<sup>13</sup> Łk 2,10; por. Ap 14,6.

<sup>14</sup> Łk 9,6; Dz 5,42; 8,25; por. Dz 13,32; 14,7.15.21; 15,35; 16,10; 17,18; Rz 1,15; 10,15; I Kor 1,17; 9,16.18; 15,1.2; II Kor 10,18; 11,7; Gał 1,16.23; Ef 3,8.

<sup>15</sup> Por. Dz 8,4; 11,20.

<sup>16</sup> Łk 16,16 w tłumaczeniu F. Gryglewicza.

<sup>17</sup> Zob. interpretację tego tekstu u F. Gryglewicza: *Komentarz do Ewangelii według św. Łukasza*. Poznań 1974 s. 269 n.

<sup>18</sup> Zob. Gryglewicz, jw. s. 121 i 169.

<sup>19</sup> Łk 7,22; 11,5.

<sup>20</sup> Łk 4,43; 8,1; 9,6.

<sup>21</sup> Łk 20,1; por. Dz 5,42.

<sup>22</sup> Dz 14,15.21; Gał 1,16; Ef 3,8; por. Rz 1,15; 15,20; II Kor 10,16; Dz 16,10.

<sup>23</sup> I P 4,6. Interpretację tego tekstu zob. u F. Gryglewicza: *Listy Katolickie*. Poznań 1959 s. 229.

<sup>24</sup> Dz 21,8 (Filip); Ef 4,11; 2 Tym 4,5.

znać, że nie wszyscy ewangelisci byli apostołami. Ważne jest to, że niektóre teksty mówią wyraźnie o specjalnym powołaniu do głoszenia Ewangelii. Tak na przykład w Dziejach Apostolskich czytamy: „Zaraz po tym widzeniu staraliśmy się wyruszyć do Macedonii w przekonaniu, że Bóg nas wezwał, abyśmy głosili im Ewangelię” (16,10). Podobnie Paweł przypomina Koryntianom o swoim szczególnym posłannictwie następującymi słowami: „Nie posłał mnie Chrystus, abym chrzczył, lecz abym głosił Ewangelię...” (1 Kor 1,17).

Identyczne znaczenie co euaggelizesthai posiada również słowo anaggellein (głosić) w kontekście 1 P 1,12 i Rz 15,21, gdyż ma ono za przedmiot wiadomość o przyjściu Chrystusa. To samo należy powiedzieć o czasowniku appaggellein, użytym u Mt 11,4 (= Łk 7,22) i Dz 26,20.

Synonimem euaggelizesthai ten basileian tou theou (= głosić Dobrą Nowinę Królestwa Bożego) jest zwrot diaggellein ten basileian tou theou (głosić Królestwo Boże) występujący u Łk 9,60 w wypowiedzi Jezusa: „Zostaw umarłym grzebanie umarłych, a ty idź i głos Królestwo Boże”. W zdaniu tym nie chodzi o to, by uczeń przepowiadał rychłe nastanie Bożego Królestwa, ale o to, że ono już się rozpoczyna z chwilą ogłoszenia tej rzeczywistości<sup>25</sup>.

Treść euaggelizesthai Christon (Głosić Dobrą Nowinę o Chrystusie) jest również opisana w wyrażeniu ton Christon kataggellein<sup>26</sup> oraz to euaggelion kataggellein<sup>27</sup>. Szczególnie w Dziejach Apostolskich słowo diaggellein wchodzi do terminologii języka misyjnego i jest synonimem keryssein względnie euaggelizesthai ton Iesoun<sup>28</sup>.

Obraz terminu „głoszenia Ewangelii” byłby niepełny, gdybyśmy się nie zastanowili nad tym, co składa się na treść samej Ewangelii. Najstarsze warstwy Nowego Testamentu przekazują nam krótkie summaria ewangelicznego głoszenia<sup>29</sup>, w których na pierwszy plan wysuwa się myśl o zbawieniu przyniesionym przez mękę i śmierć Chrystusa. Chcąc jednak jednym słowem wyrazić treść Ewangelii, należałoby powiedzieć, że jest nią Jezus Chrystus. Takiego utożsamienia dokonuje św. Marek, u którego „to euaggelion” jest ekwiwalentem Chrystusa: „Bó kto chce zachować swe życie, straci je; a kto straci swe życie z powodu mnie i Ewangelii, ten je zachowa” (8,35 por. 10,29).

Nie jest ona nową doktryną, gdyż na jej treść składa się to, co Jezus Chrystus dał ludzkości poprzez swoją osobę. Nie jest też zerwaniem ze

<sup>25</sup> Schniewind, jw. s. 67

<sup>26</sup> = Głosić Chrystusa; por. Flp 1,17.18; Kol 1,28.

<sup>27</sup> = Głosić Ewangelię; 1 Kor 9,14; por. Dz 13,5; 15,36; 17,13.

<sup>28</sup> Dz 5,42; 8,35; 9,20; 19,13.

<sup>29</sup> Por 1,14; 1 Kor 15,1 n. i inne.

Starym Testamentem, lecz wypełnieniem obietnicy danej ojcom<sup>30</sup>. Jej nowość natomiast polega na tym, że orędzie ewangeliczne, poprzez włączenie człowieka w zbawcze dzieło Chrystusa, faktycznie dokonuje radykalnej w nim zmiany. Nie jest to wyzuta z treści formuła, gdyż wychodząc od Boga, w sposób rzeczywisty dokonuje tego, co głosi. Nie jest też ona wyłącznie świadectwem o zbawczym fakcie dokonanym przez Chrystusa lub li tylko misyjnym przepowiadaniem. Ma ona bowiem oparcie w historycznym wydarzeniu śmierci krzyżowej Jezusa i przenika do życia ludzkiego, łącząc człowieka ze Stwórcą, kształtując i tworząc nowy Lud Boży.

Ewangelia jest siłą witalną, która angażuje całego człowieka. Św. Paweł pisząc do Tesaloniczan: „Będąc tak pełni życzliwości dla was, chcieliśmy wam dać nie tylko Ewangelię Bożą, lecz nadto dusze nasze, tak bowiem drogimi staliście się dla nas” (1 Tes 2,8), chce powiedzieć, że niosąc im Chrystusa ofiarował również samego siebie, gdyż służba Ewangelii to również ofiara. Tak jak Chrystus dał swoje życie za nas, tak również apostoł oddaje się całkowicie Zbawcy i zbawionej społeczności. Kiedy zaś w liście do Filipian 1,4 Paweł będzie pisał o „udziale” adresatów „w Ewangelii”, nie będzie mu chodziło o pracę nad rozpowszechnianiem Dobrej Nowiny, jak chcą tego niektórzy egzegeci<sup>31</sup>, lecz o wspólnotę, dla której Ewangelia stanowi podstawę jej egzystencji<sup>32</sup>.

Ewangelia jest „mocą (dynamis) Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego” (Rz 1,16). Nie jest ona przekazywaniem nauki poprzez „zwoźnicze słowa mądrości”, lecz jest „ukazywaniem ducha i mocy” (1 Kor 2,4). Nie jest ona filozofią, systemem wyuczonych idei, ani nawet jakimś tam tylko orędziem, lecz zbawieniem danym przez Boga. Nie jest też czczym przepowiadaniem, „gdyż zasada się na dziele zbawczym Boga w Chrystusie, który pokonał królestwo szatana i który towarzyszy jako skuteczna moc zbawcza, głoszeniu i rozpowszechnianiu Ewangelii”<sup>33</sup>. Głoszenie bowiem Ewangelii nie odbywa się tylko przez słowo, lecz także „przez moc i Ducha Świętego i przez wielką pełność przekonania” (1 Tes 4,5).

Warunkiem uczestnictwa w zbawczej działalności Ewangelii jest wiara (por. Rz 1,16 n.). Stąd też nie wszyscy Ewangelię przyjmują. Paweł, bolejąc nad tym, pisze o Żydach: „Ale stępiały ich myśli. I tak aż do dnia dzisiejszego, gdy czytają Stare Przymierze, pozostaje ta sama zasłona nie odkryta, bo odsłania się ona w Chrystusie. I aż po dzień dzisiejszy, gdy

<sup>30</sup> Stąd zwiastun Ewangelii stale powołuje się na Pisma: „Chrystus umarł, zgodnie z Pismem, za grzechy nasze...” 1 Kor 15,3.

<sup>31</sup> Zob. np. A. Jankowski: *Listy więzienne św. Pawła*. Poznań 1962 s. 73—74.

<sup>32</sup> Por. F. Hauck: *koinonos*. W: *TWNT* t. 3 s. 805.

<sup>33</sup> W. Grundmann: *dynamai*. W: *TWNT* t. 2 s. 310.

czytają Mojżesza, zasłona spoczywa na ich sercach” (2 Kor 3,14—15). Podobnie też wyrazi się o poganach: „A jeśli nawet Ewangelia nasza jest ukryta, to tylko dla tych, którzy idą na zatracenie, dla niewiernych, których umysły zaślepił bóg tego świata, aby nie olśnił ich blask Ewangelii chwały Chrystusa, który jest obrazem Boga” (2 Kor 4, 3—4). Dla wierzących zaś Ewangelia jest zbawieniem: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony” (Mk 16,15—16).

Ewangelia jest również normą postępowania i wymaga posłuszeństwa (2 Kor 9,13). Wyraźnie wspomina o tym Paweł, gdy pisze do Filipian: „Tylko sprawujcie się w sposób godny Ewangelii Chrystusowej, abym ja — czy to, gdy przybędę i ujrzę was, czy też będąc z daleka — słyszał o waszych sprawach, że trwacie mocno w jednym duchu, jednym sercem walcząc wspólnie o wiarę w Ewangelię...” (Flp 1,27).

Bóg poprzez Ewangelię zaprasza wszystkich do uczestnictwa w zbawieniu, a cały los człowieka zależy od jego postawy wobec Dobrej Nowiny (2 Tes 1,8). Stąd też usta kaznodziei są ustami Boga, który poprzez głoszenie Ewangelii wzywa ludzi, by dostąpili „chwały Pana naszego Jezusa Chrystusa” (2 Tes 2,14).

Wreszcie należy podkreślić, że jest tylko jedna Ewangelia. „Innej Ewangelii nie ma; są tylko jacyś ludzie, którzy sięją wśród was zamęt i którzy chcieliby przekręcić Ewangelię Chrystusową” — pisze Paweł do Galatów (1,7). Jeżeli Apostoł używa określenia „moja Ewangelia”, to ma na myśli, że głoszenie Dobrej Nowiny jest jego osobistym zadaniem.

Powyższy przegląd ukazuje nam bogactwo treści wyrażen „głosić Dobrą Nowinę”. Zbawienie zapowiedziane przez proroków otrzymuje swą realizację w osobie Jezusa Chrystusa. To jest właśnie owa Dobra Nowina, która, obwieszczona ludziom, wprowadza radykalną zmianę w ich życiu. Skierowana jest ona do wszystkich, choć nie wszyscy skłonni są ją przyjąć. Jest ona siłą witalną wnikającą w życie ludzi. Stanowiąc normę ich postępowania, domaga się od nich posłuszeństwa. „Głoszenie Ewangelii” jest terminem przede wszystkim misyjnym, gdyż jest w pierwszym rzędzie obwieszczeniem radosnej wiadomości, że z nastaniem Chrystusa zbawienie ma faktycznie miejsce w dziejach ludzkości. Jednocześnie jednak należy powiedzieć, że orędzie ewangeliczne właśnie dlatego, że obwieszcza rzeczywistość historyczną Jezusa Chrystusa, stanowi również doktrynę, jest bowiem przekazywaniem określonej treści zaczerpniętej z tradycji apostoelskiej<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> Por. Rz 1,1; I Kor 1,17; 9,16.

## Treść słów keryks, kerygma, keryssein

Synonimem słowa euaggelizesthai jest czasownik kerysso. Ma on bardzo bogate znaczenie religijne zarówno w piśmiennictwie greckim, jak i chrześcijańskim. Dla należytego uchwycenia jego sensu musimy przeanalizować rzeczowniki keryks (herold) oraz kerygma (głoszona nauka).

a) Keryks. Słowo to oznaczało w starożytności greckiej urząd herolda, którego funkcja polegała na prowadzeniu rozmów dyplomatycznych, ogłaszaniu pokoju, rozejmów i orędzi swych przełożonych. Różnili się od posłów i ambasadorów tym, że ci ostatni posiadali większą autonomię działania, istotna zaś cecha urzędu herolda polegała na tym, że był on jedynie przekazicielem wiadomości, które podano mu odgórnie<sup>35</sup>.

W swoich misjach dyplomatycznych herold cieszył się nietykalnością. Udając się do obcego państwa był on pod ochroną nie tylko swego narodu, ale i bóstwa, a ponieważ u Greków sprawy polityczne i religijne były ściśle ze sobą związane, dlatego heroldowie otrzymywali również inwestyturę religijną. Składali więc na zgromadzeniach ludowych czy przy innych okazjach ofiarę i odmawiali modlitwę.

Na specjalną uwagę zasługują heroldowie bóstw. Do nich w sposób szczególnie należał Hermes<sup>36</sup>. Bogowie wysyłali go do ludzi, gdy chcieli im coś zakomunikować. Także filozof stoicki uważał się za herolda bogów. Według Epikteta filozof jest sakralnym keryks (heroldem), poprzez którego przemawia samo bóstwo. Jako keryks tou theou przemierzał kraj wystawiając się na rozmaite trudności, głosił powściągliwość, napominał bogatych, po ulicach i placach nauczał dobra oraz zachęcał do poprawy obyczajów.

Stąd też istnieje pewne podobieństwo pomiędzy filozofem stoickim a misjonarzem chrześcijańskim. Obaj przedstawiają się jako wysłannicy Boga, obaj przekazują boskie orędzie, które przynosi zbawienie. Te podobieństwa sprawiły, że Pawła uznano w Tesalonikach za jednego z wędrownych filozofów-kaznodziei, co wzbudziło zrozumiały sprzeciw apostoła (1 Tes 2,3 n.). Różnica bowiem pomiędzy kaznodzieją-stoikiem a misjonarzem chrześcijańskim jest olbrzymia.

Stoik uważał, że jego posłannictwo polega na śledzeniu i stróżowaniu ludzi, by potem donieść o ich zachowaniu bogom. Nosił dlatego nazwę kataskopos (zwiadowca, szpieg). Tymczasem zadanie chrześcijańskiego misjonarza nie polega na szpiegowaniu ludzkiego postępowania, ale na gło-

<sup>35</sup> „Ród heroldów przyjmuje rozporządzenia kogoś innego i przekazuje je drugim”. Platon: *Polit.* 260 b.

<sup>36</sup> Pindar: *Olymp.* 78; Hesiodus: *Theogonia* 936.



szeniu Słowa Bożego. Ponadto chrześcijanin nie dlatego głosi naukę, że ludzie są źli, ale dlatego, że Bóg stał się obecny w Jezusie Chrystusie<sup>37</sup>.

Nowy Testament unika w sposób widoczny słowa keryks. Najlepszym tego dowodem jest fakt, że występuje ono jedynie w 2 Tym 1,11; 1 Tym 2,7 i w 2 P 2,6. Znaczenie tego terminu bliskie jest treści słowa apostolos, a czasami staje się nawet synonimem euaggelos. Jednakże Biblia nie chce mówić o ludzkich kaznodziejach, ale o orędziu i jego treści. Poza tym Nowy Testament nie zna heroldów nietykalnych tak, jak to było u Greków. Wysłannicy Jezusa są raczej owcami prześladowanymi przez wilka (Mt 10,6), i — można powiedzieć — przeznaczeni na śmierć (Ap 12,11). Jednak orędzie przez nich głoszone jest nie do odparcia (2 Tym 2,9) i ono triumfuje nad światem (2 Tes 3,1).

b) *Kerygma*. Obok terminu keryks (herold) występuje w Nowym Testamencie jeszcze rzeczownik kerygma<sup>38</sup>. Zawiera on dwa odcienie znaczeniowe: pierwszy opisuje treść głoszonego orędzia, drugi wyraża sam akt głoszenia<sup>39</sup>. Septuaginta tłumaczy nim hebrajskie słowo *qol* (2 Kron 30,5) i *q'eri'a* (Jon 3,2). W Nowym Testamencie omawiany termin nie posiada zawsze jednego i takiego samego znaczenia. W paralelnych tekstach Mt 12,41 i Łk 11,32, mówiących o działalności proroka Jonasza w Niniwie, kerygma znaczy tyle, co upomnienie, przestroga, wezwanie. Są to jedyne dwa miejsca w kanonicznym tekście Ewangelii, w których zachodzi to słowo. Wszystkie inne przykłady użycia tego terminu znajdziemy w Corpus Paulinum.

I tak, w I Kor 1,21 czytamy: „Skoro bowiem świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej, spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia (*dia tes morias tou kerygmatos*) zbawić wierzących”. W tekście tym kerygma oznacza nie tylko sam fakt głoszenia, ale także orędzie, które jest również sprawcą zbawienia. Dotyczy ono bowiem krzyża Chrystusowego, który faktycznie zbawia ludzi.

Na innym miejscu tego samego listu czytamy: „A mowa moja (*ho logos mou*) i moje głoszenie (*to kerygma mou*) nie miały nic z uwodzących przekonywaniem słów mądrości, lecz były przekazywaniem ducha i mocy” (2,4). H. Conzelmann słusznie w terminach „mowa moja” i „głoszenie moje” widzi wyrażenia synonimiczne<sup>40</sup>. Oba słowa znaczą tyle samo, co Pawłowe „Ewangelia nasza” w 1 Tes 1,5.

Ostatni raz w pierwszym liście do Koryntian spotykamy termin kerygma w 15,14: „A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze

<sup>37</sup> Zob. G. Friedrich: *keryks*. W: TWNT t. 3 s. 692 n.

<sup>38</sup> Mt 12,41; Łk 11,32; Rz 16,25; I Kor 1,21; 2,4; 15,14; II Tym 4,17; Tyt 1,3.

<sup>39</sup> Zob. G. Friedrich: *keryks*, jw. s. 714.

<sup>40</sup> H. Conzelmann: *Der erste Brief an die Korinther*. Göttingen 1969<sup>11</sup> s. 71.

głoszenie (to kerygma hemon), próżna jest także nasza wiara". Również i w tym tekście należy rozumieć pod słowem kerygma całokształt przepowiadania Pawłowego, którego podstawą jest dzieło zbawcze Chrystusa potwierdzone zmartwychwstaniem.

Również i w liście do Rzymian treść słowa kerygma pokrywa się w rzeczy samej z treścią słowa Ewangelia:

„Temu, który ma moc utwierdzić was zgodnie z Ewangelią i moim głosem Jezusa Chrystusa... niech będzie chwała na wieki wieków. Amen.” (16,25—27).

Paweł wypowiada się tutaj na temat zgodności głoszonej przez siebie Ewangelii z orędziem głoszonym przez Jezusa Chrystusa. W takim zaś świetle wyrażenie „to kerygma Iesou Christou” (kerygma Jezusa Chrystusa) mówi o orędziu, które Chrystus Pan ogłosił na ziemi, a którego rzecznikiem teraz jest Paweł<sup>41</sup>.

W późniejszych listach Pawła słowo kerygma wyraża albo sam akt głoszenia, jak to ma miejsce w liście do Tytusa 1,3, albo też posługę apostołską głoszenia Ewangelii (2 Tym 4,17). W tym ostatnim tekście Paweł wyraża przekonanie, że Bóg dał mu siły, by w pełni wykonał swą posługę głosiciela Ewangelii.

Możemy zatem powiedzieć, że słowo kerygma ma dość szeroki wachlarz odcieni znaczeniowych. We wczesnych listach św. Pawła jego znaczenie pokrywa się z treścią słowa „ewangelia”. Później wyraża ono akt głoszenia nauki lub samą posługę apostołską kaznodziei. Pominąwszy tekst Mt 12,41 par., gdzie słowo to opisuje napomnienie skierowane przez Jonasza do mieszkańców Niniwy, należy powiedzieć, że termin kerygma używany jest przede wszystkim przez św. Pawła.

Bardziej popularny od rzeczowników keryks i kerygma jest w Nowym Testamencie czasownik keryssein — głosić, występujący tu aż sześćdziesiąt razy, przy czym jedenaście razy spotykamy go w zwrocie: keryssein to euaggelion — głosić Dobrą Nowinę<sup>42</sup>, a dziewięć razy w wyrażeniu keryssein Christon — głosić Chrystusa<sup>43</sup>. Można w zupełności zgodzić się z opinią G. Friedricha, że w Nowym Testamencie czasowniki euaggelizesthai (głosić Dobrą Nowinę) i keryssein są synonimami<sup>44</sup>.

Podstawowym znaczeniem słowa keryssein jest „wołać głośno”, „ogłaszać donośnym głosem”, „obwieszczać”. U Homera często to słowo jest synonimem kalein i oznacza „nawoływać” kogoś do czegoś<sup>45</sup>. Czę-

<sup>41</sup> Zob. Friedrich: *keryks*, jw. s. 716 nota 16.

<sup>42</sup> Mt 4,23; 9,35; 24,14; 26,13; Mk 1,14; 13,10; 14,9; 16,15; Gal 2,2; Kol 1,23; I Tes 2,9.

<sup>43</sup> Dz 8,5; 9,20; 19,13; I Kor 1,23; 15,12; II Kor 1,19; 11,4; Flp 1,15; I Tym 3,16.

<sup>44</sup> Zob. Friedrich: *euaggelizoma*, jw. s. 716.

<sup>45</sup> *Iliada* 2,443; *Odysea* 2,7 i inne.

stym podmiotem czasownika *keryssein* był herold (*keryks*), który „obwieszczał” zwycięstwa w zawodach sportowych, nadania zaszczytów i godności państwowych. Ważnym elementem znaczenia omawianego słowa jest to, że treść zawarta w takowym obwieszczeniu staje się faktem z chwilą podania jej do publicznej wiadomości<sup>46</sup>.

Biblia grecka Starego Testamentu nie wykazuje wielkiego zainteresowania terminem *keryssein*. Świadczy o tym fakt, że słowo to występuje tam jedynie trzydzieści trzy razy i służy na przetłumaczenie aż sześciu słów hebrajskich, choć czasownik *keryssein* używany jest także w Septuagincie na opisanie działalności herolda<sup>47</sup>, czasami zaś tylko oznacza przepowiadanie prorockie (por. Jon 1,2; 3,4; Jer 20,8). Warto w tym względzie przytoczyć tutaj tekst Iz 61,1—2, w którym prorok opisując swoje posłannictwo mówi, że został posłany

„...bym obwieszczał (*keryksai*) jeńcom wyzwolenie  
a ślepym przejrzenie...”

Oba człony tego zdania mówią o odzyskaniu wolności, gdyż wyrażenie „ślepy przejrzenie” należy rozumieć jako wyprowadzenie jeńców z ciemnych więzień na światło dzienne. W tym samym też momencie, w którym prorok obwieszcza jeńcom wolność, zostają oni uwolnieni. Treść proroctwa Iz 61,1 n. zawiera w sobie perspektywę eschatyczną i wykorzystana została przez Jezusa, który wyraźnie stosował ten cytat do siebie (Łk 4,18). Przytaczają go również inne teksty Nowego Testamentu<sup>48</sup>.

W Nowym Testamencie słowo *keryssein* oznacza akcję, samo obwieszczenie, ogłoszenie tego, co zapowiadały proroctwa Starego Testamentu. Według tekstu Mk 1,14 Jezus jest Głoscielem (*kerysson*) Ewangelii zwiastowanej światu przez Boga. Orędzie to wymaga wiary: „Nawróćcie się i wierzcie w Ewangelię!” (Mk 1,15), gdyż Królestwo Boże głoszone przez Chrystusa ma całkowicie inny wymiar, aniżeli spodziewali się tego Żydzi czy Grecy. Analizując wspomniany tekst, warto zwrócić uwagę na to, co słusznie podkreślił polski uczyony H. Langkammer. Mianowicie ilekroć Marek komentuje lub przytacza tradycję, tylekroć posługuje się czasownikiem *keryssein*<sup>49</sup>.

Słowa Jezusa zawarte w Ewangelii według św. Marka: „Pośpieszmy do miast i wsi, które są tutaj obok, abym i tam wieść oznajmił

<sup>46</sup> Zob. np. Plutarch: *Apophth. Titus Quin.* 2 III 197 b.

<sup>47</sup> Rdz 41,43; Est 6,9.11; Dan 3,4; 5,29; II Kron 24,9; IV Krl 10,20.

<sup>48</sup> II Kor 1,21; I J 2,20.27; Dz 10,38.

<sup>49</sup> *Ewangelia według św. Marka*. Poznań 1977 s. 75. Nie wiemy jednak jeszcze, jaki to może mieć wpływ na znaczenie tego terminu w Ewangelii Markowej.

(kerykso). Dlatego tutaj przyszedłem" (1,38)<sup>50</sup> — jasno określają jego posłannictwo na ziemi. W odróżnieniu od proroków Starego Testamentu Jezus obwieszcza spełnienie się oczekiwań i obietnic. Nie zapowiada czegoś, co ma dopiero nastąpić w przyszłości, ale wieść, którą ogłasza, staje się automatycznie rzeczywistością już obecną teraz. W tym samym momencie, w którym obwieszcza rok łaski, treść ta faktycznie wchodzi w życie.

Również po zmartwychwstaniu Chrystus Pan przemawia do ludzi. Czyni to za pośrednictwem apostołów, którym kiedyś powiedział: „Kto was słucha, mnie słucha” (Łk 10,16). Albowiem przepowiadanie apostołskie nie jest tylko nauką o Chrystusie, ale nauką samego Chrystusa.

Centralną treścią kerygmy apostołskiej jest Królestwo Boże<sup>51</sup>. Trzeba jednak zwrócić tutaj uwagę na bardzo ważny element. Chodzi mianowicie o to, że Chrystus przyszedł je ogłosić i jednocześnie zaprowadzić na ziemi. Dlatego też przepowiadanie ewangeliczne nie oznacza jakiegось odczytu na temat istoty królestwa Bożego, ale jest obwieszczeniem określonego wydarzenia. Wiąże się z nim wezwanie do pokuty (Mt 3,2; 4,17), odpuszczenie grzechów (Mk 1,4; Łk 24,47). Szczytowym punktem kerygmy pierwotnego Kościoła jest zmartwychwstanie Jezusa, ale również i tutaj należy podkreślić, że nie chodzi o poznanie jakiegось faktu historycznego, ale o wydarzenie, które stanowić ma przedmiot ciągłego przepowiadania. „Nie jest to ludzki dogmat — mówi G. Friedrich — którego należy uczyć innych, ale historia zbawcza, którą należy głosić, a głoszenie historii zbawienia staje się wydarzeniem zbawczym”<sup>52</sup>.

Orędzie Chrystusa nie jest też jakąś nową doktryną, która ma na celu przekonać umysł słuchacza. Stąd wymaga ono wiary (I Kor 2,4 n.). Tylko człowiek wierzący zdolny jest je przyjąć. Słuchanie Bożego Słowa nie jest tylko zwykłym wysłuchaniem jakiegось nauki, ale jednocześnie wiąże się z nim akt posłuszeństwa temu słowu.

Pisma Nowego Testamentu mówią również o głosicielach Słowa Bożego. Są to ludzie specjalnie przez Boga wybrani i posłani (Rz 10,15). Ich rola w przekazywaniu Słowa Bożego jest istotna, gdyż bez nich nie ma głoszenia orędzia. Ich urzędu nie zastąpią ani książki, ani jakiegkolwiek inne środki przekazu myśli. Zwiastun Ewangelii jest delegatem samego Boga, w którego imieniu ogłasza Jego wolę. Innymi słowy nie jest on reporterem, który opowiada ludziom o swych własnych doznaniach,

<sup>50</sup> Według kongenialnego tłumaczenia Czesiawa Miłosza: „Znak” 29:1977 nr 11—12 s. 1241.

<sup>51</sup> Mt 3,1; 4,17; Mk 1,14 n.; Mt 4,23; 9,35; Łk 8,1; Mt 10,7 i par.; Łk 9,7; Mt 24,14; Dz 20,25; 28,31.

<sup>52</sup> Friedrich: *keryks*, jw. s. 711.

ale jest przekazicielem Bożej woli. Nie ma też prawdziwego przepowiadania bez powołania i posłannictwa. „Jeśli brak jest posłania — mówi G. Friedrich — przepowiadanie o Chrystusie jest zwykłą propagandą, a nie misją”<sup>53</sup>.

c) Katechizować. Słowa katecheza, katechizować są pochodzenia greckiego. Czasownik katechein jest w języku greckim terminem stosunkowo późnym. Pierwotne jego znaczenie było: „rozbrzmiewać z góry na dół”. Użyty z podwójnym biernikiem znaczy „przekazywać”, coś „komunikować” i ma sens zbliżony do greckiego czasownika didasko (uczę). Z biernikiem osoby katechein oznacza uczyć, przyuczać kogoś czegoś, nauczać<sup>54</sup>.

W Nowym Testamencie czasownik katechein występuje osiem razy: cztery razy w pismach Łukasza<sup>55</sup> i cztery razy w listach Pawłowych<sup>56</sup>. W Ewangelii według św. Łukasza chodzi o instrukcje religijne, jakie otrzymał Teofil (1,4). W Dziejach Apostolskich sens słowa katechein jest mniej jednolity. W 18,25 mowa jest o Apollu, który „nauczał drogi Pańskiej”. W tym kontekście słowo katechein ma znaczenie wyraźnie religijne i służy do opisu udzielania instrukcji ludziom jeszcze nie ochrzczonym. Jednakże w dwóch innych tekstach (Dz 21,21.24) Łukasz używa omawianego czasownika w sensie świeckim. Chodzi mianowicie o krążącą pogłoskę o Pawle (cfr. katechethesan peri sou — Dz 21,21), że szerzy naukę chrześcijańską.

W odróżnieniu od Łukasza Paweł używa czasownika katechein wyłącznie w znaczeniu udzielania nauki prawd wiary. W liście do Galatów, napisanym prawdopodobnie w latach 54—55 po Chr. Apostoł pisze: „Ten, kto pobiera naukę wiary (katechoumenos ton logon) niech użyzcza ze wszystkich swoich dóbr temu, który go naucza (to katechounti)”. W tym kontekście imiesłów katechountes (nauczający) odpowiada rzeczownikowi didaskaloi (nauczyciele) z I Kor 12,28 i Ef 4,11. Prawdopodobnie mamy tutaj do czynienia z najstarszym świadectwem urzędu nauczyciela (katechety?) w pierwotnym chrześcijaństwie<sup>57</sup>.

Wydaje się słuszna opinia H. W. Beyera, że Paweł, posługując się mało używanym słowem katechein, chciał uwypuklić specjalny charakter nauki, której istotę stanowiła Ewangelia. Wzorem nauczyciela przy przekazywaniu prawd religijnych nie był didaskalos filozofii greckiej, ale rabbi judaizmu. Jednak ten ostatni tytuł zarezerwowany był Jezu-

<sup>53</sup> Tamże s. 712.

<sup>54</sup> Zob. W. Beyer: *katecheo*. W: TWNT t. 3 s. 638.

<sup>55</sup> Łk 1,4; Dz 18,25; 21,21.24.

<sup>56</sup> Rz 2,18; I Kor 14,19; Gal 6,6 (2x).

<sup>57</sup> Zob. K. Wegenast: *Lehre*. W: *Theologisches Begriffs Lexicon zum Neuen Testament*. Wuppertal 1970 s. 861.

sowi. Stąd rzadkie słowo katechon (nauczający) nadawało się doskonale na określenie działalności kogoś, kto przygotowywał kandydatów do chrztu<sup>58</sup>.

W liście do Rzymian Paweł zwraca się do swych adwersarzy słowami: „Jeżeli jednak ty dumnie nazywasz siebie Żydem, całkowicie zdajesz się na Prawo, chlubisz się Bogiem, pouczony Prawem (*katechoumenos ek tou nomou*) znasz Jego wolę i umiesz rozpoznać to co lepsze...” (2,17—18). W tym kontekście słowo katechein również użyte jest w znaczeniu udzielania nauki religijnej. Wprawdzie chodzi tutaj o pouczenie dotyczące Prawa Mojżeszowego, ale sens religijny omawianego terminu nie budzi wątpliwości.

Pozostaje jeszcze jeden tekst, w którym występuje słowo katechein. W liście do Koryntian Paweł wyznaje: „Lecz w Kościele wolę powiedzieć pięć słów według mego rozcznania, by pouczyć innych (*ina kai alous katecheso*), zamiast dziesięciu tysięcy wyrazów według daru języków” (I Kor 14,19). Apostoł przeciwstawia tutaj systematyczne nauczanie prawd wiary wyrażone czasownikiem katechein dziesięciu tysiącom słów charyzmatycznych<sup>59</sup>.

Przegląd powyższych tekstów pozwala wyprowadzić wniosek, że rzadkie słowo katechein służyło w pierwotnym chrześcijaństwie przede wszystkim do denotacji nauczania prawd wiary. W literaturze patrystycznej stało się ono terminem technicznym na oznaczenie pouczenia kandydatów przygotowujących się do chrztu, zwanych już wtedy katechumenami (*katechoumenoi*)<sup>60</sup>. W formie załączkowej takie znaczenie tego słowa jest już obecne w Dz 18,25. Tekst ten, jak widzieliśmy wyżej, opisuje działalność Apolla. Już tutaj, jak zauważa H. W. Beyer<sup>61</sup>, pojawia się prawdopodobnie rozróżnienie pomiędzy katechein, które miało oznaczać początkową instrukcję wiary chrześcijańskiej, a *didaskein* (nauczać), które opisywałoby systematyczną naukę wiary podawaną regularnie wiernym. U Pawła jednak jeszcze takiego rozróżnienia nie ma. W tekstach, które analizowaliśmy, słowo katechein posiada jedynie sens systematycznego nauczania prawd religijnych.

Wspomnieć jeszcze należy o tzw. formułach katechizmowych. Są to utarte zdania, które od początku przekazywane były ustnie i na trwałe weszły do przepowiadania apostołskiego. Formuły te stanowiły szczególnie część składową materiału do przyswojenia sobie przed przyjęciem chrztu. Możemy je podzielić na dwie grupy. Pierwsza zawiera formuły

<sup>58</sup> Beyer, jw. s. 639.

<sup>59</sup> Zob. więcej na temat tego wiersza u E. Dąbrowskiego: *Listy do Koryntian*. Poznań 1965 s. 267.

<sup>60</sup> Zob. II Kłm 17,1; Tertulian: *Praeser. haer.* 41; *De corona* 2; *Marc.* 5,7.

<sup>61</sup> Beyer, jw. s. 639 nota 8.

o treści dogmatycznej. Należą do niej takie teksty, jak np. I Kor 15,3—5; Flp 2,5—11; I Tym 3,16. Druga grupa to teksty o treści etycznej. Należą tutaj tzw. „tabele norm domowych” (Haustafeln)<sup>62</sup>, jak również katalogi cnót i wad (Gal 5,19 n.; Kol 3,5 n.; I Tym 1,9 n.)<sup>63</sup>.

d) **N a u c z a ć.** Grecki czasownik *didasko* znaczy „nauczam” w bardzo szerokim sensie tego słowa. Na jego treść składają się dwa elementy. Jeden zakłada u nauczanego zdolność zrozumienia danej nauki, drugi suponuje u tego, który naucza, znajomość określonego przedmiotu. W Septuagincie słowo *didaskein* występuje około stu razy, z tego w pięćdziesięciu siedmiu wypadkach służy na oddanie hebrajskiego rdzenia *lmd*. Nie można powiedzieć, by było ono na tym stadium używane wyłącznie w kontekście nauczania prawd wiary, chociaż trzeba przyznać, że przedmiotem czasownika *didaskein* jest bardzo często wola Boża w stosunku do człowieka. Tak na przykład czytamy o Bogu, który poucza lud i naucza mądrości (o *didaskon anthropon gnosin* — Ps 93,10). Gdziekolwiek jednak pojawia się słowo *didaskein* mając za podmiot Boga lub tego, który naucza prawd religijnych, ukierunkowane jest ono zawsze nie tylko na intelekt, ale przede wszystkim na wolę pouczanego człowieka. Nauczanie religijne w terminologii Septuaginty zwrócone jest w ten sposób do całego człowieka, a nie tylko do jego siły poznawczej<sup>64</sup>. Taka właśnie treść w sposób jaskrawy wyróżnia użycie tego słowa w Septuagincie od posługiwania się nim w języku greckim świeckim. W tym ostatnim nie ma najmniejszych śladów takiego znaczenia, że nauczający (o *didaskon*) apeluje do całej osobowości człowieka. Tymczasem w Starym Testamencie czy też w późnym judaizmie *didaskein* (lub jego odpowiednik *limmed*) użyte w sensie absolutnym określa sposób, przez który za pomocą interpretacji Prawa, pojętego jako synteza objawionej woli Bożej, osiąga się poprawny stosunek jednostki do Boga i bliźniego, zgodnie z Bożym zamiarem<sup>65</sup>.

W Nowym Testamencie słowo *didaskein* występuje dziewięćdziesiąt pięć razy, w tym dwie trzecie tekstów znajduje się w Ewangeliach i w pierwszej części Dziejów Apostolskich. Termin ten oznacza również i tutaj „nauczać”.

Jezus Chrystus przedstawił się ludziom jako nauczyciel. Jego działał-

<sup>62</sup> Np. Kol. 3,18—4,1; Ef 5,21—6,9; I P 2,13—3,7; Zob. na ich temat Jankowski, jw. s. 293 n.

<sup>63</sup> Na temat wspomnianych formuł zob. H. Jetter: *Katechetische Formeln*. W: *Praktische Bibellexikon*. Freiburg 1962 kol. 612; H. Zimmermann: *W: Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*. Wyd. J. Schreiner. Würzburg 1971 s. 252 n.

<sup>64</sup> Por. Jer 12,6; zob. interpretację tego tekstu u K. H. Rengstorfa: *didasko*. W: *ZWNT* t. 2 s. 140.

<sup>65</sup> Tamże s. 140—141.

ność w Galilei streszczona jest w słowach, że „nauczał” w synagogach i głosił Ewangelię, lecząc wszelkie choroby i słabości (Mt 4,23). Pan Jezus nauczał używając tej samej formy, jaką posługiwali się nauczyciele żydowski owego czasu (por. Łk 4,16 n.); jednakże nie ograniczał się tylko do prostego wyjaśniania Prawa. Głosił on, że wola Boża objawiona jest jedynie w Piśmie św., a szczególnie w Prawie, i to zbliżało Go do rabinów i środowiska faryzeuszów. Jednakże Pismo św. służyło Mu na potwierdzenie Jego szczególnego stosunku do Ojca. Jezus był świadomy tego, że jest Synem Bożym nie w sensie metaforycznym, ale rzeczywistym. Właśnie dlatego Jego nauka budziła podziw u słuchaczy i wybiegała poza szcuple ramy interpretacji rabinackiej<sup>66</sup>. Podobnie jak to widzieliśmy w Starym Testamencie, również nauczanie Jezusa zmierza do wychowania całego człowieka<sup>67</sup>. W pismach Janowych, w których słowo *didaskein* pojawia się tylko dwanaście razy<sup>68</sup>, można zauważyć nacisk położony na naukę daną przez Boga lub Ducha Św. W takich tekstach, jak J 8,28; 14,26; I J 2,27, Apostoł zdaje się uwypuklać obecność bezpośredniego objawienia Bożego. W każdym razie można przyjąć, że we wspomnianych przykładach chodzi o dar nauki wypływający ze sfery nadprzyrodzonej<sup>69</sup>. Podobnie jak w innych częściach Nowego Testamentu, również i u św. Jana celem nauczania jest nie tylko samo poznanie, ale i zaangażowanie woli. Ponadto w pismach Jana, za wyjątkiem Apokalipsy, przedmiotem *didaskein* jest zawsze Jezus. To wyróżnia go od Synoptyków i dowodzi, że centralna pozycja, jaką zajmuje Jezus w jego pismach, wpłynęła również na treść poszczególnych, kluczowych terminów.

Przejdźmy teraz do omówienia tych miejsc, w których podmiotem słowa *didaskein* są uczniowie i apostołowie Jezusa. Wiadomo, że jeszcze za ziemskiego życia swego Mistrza uczniowie rozpoczęli „nauczać” (Mk 6,30). Według Mt 28,20 ma to być ich zadaniem życiowym, wyraźnie im powierzonym. Przedmiotem *didaskein* jest zachowywanie tego wszystkiego, co im przekazał Jezus (Mt 28,20), a więc całej Jego nauki (*didache*). Po tej też linii poszli apostołowie, którzy uczyli w imię Jezusa (Dz 4,18), głosili Jego zmartwychwstanie (Dz 4,2). Orędzie, które zwiastowali, nie było prostą interpretacją Starego Testamentu w myśl nauki Chrystusa Pana, ale nawoływaniem do pokuty i obwieszczeniem zbawczego dzieła Jezusa, które dokonało odpuszczenia grzechów (por. Dz 5,31). To prawda, że nowotestamentalne *didaskein* cechuje stałe odwoływanie się do Pism celem udowodnienia, że Jezus jest obiecany Mesjaszem (Dz 18,25; 28,21), ale nie chodzi w nim tylko o samo zakomunikowanie

<sup>66</sup> Por. Mt 7,28.29; 13,53; Mk 1,22.

<sup>67</sup> Zob. Rengstorf, jw. s. 144—145.

<sup>68</sup> J 6,59; 7,14.28.35; 8,28.29; 9,35; 14,26; 19,20; I J 2,27; Ap. 2,14.20.

<sup>69</sup> Rengstorf, jw. s. 146.



prawd zbawczych. Są one bowiem podawane w ten sposób, że słuchający ma do wyboru albo przystać na podawaną naukę, albo sprzeciwić się Pismu św.

Św. Paweł korzysta ze słowa *didaskein* tylko piętnaście razy<sup>70</sup>. W Rz 2,21 sens greckiego *didaskein* nie odbiega od hebrajskiego *limmed*. W Gal 1,12 omawiany czasownik oznacza przekazanie tradycji. Mówiąc o głoszonej przez siebie Ewangelii Paweł pisze: „Nie otrzymałem jej bowiem a i nie nauczylem się od jakiegoś człowieka, lecz objawił mi ją Jezus Chrystus”. W II Tes 2,15 czytamy takie napomnienie Apostoła: „Przeto, bracia, stójcie niewzruszenie i trzymajcie się podanych zasad, o których zostaliście pouczeni bądź żywym słowem, bądź za pośrednictwem naszego listu”. „Być pouczonym” znaczy tu nie tylko usłyszeć w określonej sytuacji orędzie Chrystusa, ale przyjąć i trzymać się pewnych zasad. Podobny sens słowa *didaskein* spotykamy w listach pasterskich (I Tym 4,11; 6,2; II Tym 2,2).

Dla lepszego zrozumienia słowa *didaskein* używanego w Nowym Testamencie warto postawić sobie pytanie, jaka jest różnica pomiędzy *keryssein* a *didaskein*. Często oba te czasowniki występują razem (por. Mt 4,23; 9,35; 11,1; Dz 28,31). Zwrócić jednak należy uwagę na to, że nauczanie ma miejsce zazwyczaj w synagodze lub świątyni, jego odbiorcami są ludzie pobożni, dobrze obznajmieni z Pismem św. Natomiast ogłoszenie Dobrej Nowiny odbywa się w jakimś bądź miejscu, w miastach i wioskach, na ulicach i placach. Zwrócone jest ono do wszystkich, również do grzeszników i celników, do tych, którzy „stoją z daleka” (Łk 18,13)<sup>71</sup>.

Reasumując przegląd znaczenia słowa *didasko* należy powiedzieć, że występuje ono w Nowym Testamencie w dwóch odcieniach. W Ewangeliach i w Dziejach Apostolskich wyraża ono głównie nauczanie określonych prawd wiary, natomiast w listach Pawłowych znaczy „uczyć” w sensie przekazywania tych zasad, które powinno się znać i przestrzegać.

Pochodnym słowem od czasownika *didaskein* jest rzeczownik *didache* występujący w Nowym Testamencie 29 razy. Znaczy on: nauka, pouczenie, instrukcja. W Septuagincie występuje jedynie raz w Ps 59,1. W pismach Józefa Flawiusza (np. *Ant.* 5,198; 17,159) rzeczownik *didache* znaczy tyle co rabinackie *talmud*, czyli nauka. Tego ostatniego znaczenia trzyma się również słownictwo nowotestamentalne. W Ewangeliach synoptycznych *didache* Jezusa oznacza nie tyle jakąś dogmatyczną czy

<sup>70</sup> Rz 2,21; 12,7; I Kor 4,17; 11,14; Gal 1,12; Ef 4,21; Kol 1,28; 2,7; 3,16; II Tes 2,15; I Tym 2,12; 4,11; 6,2; II Tym 2,2; Tyt 1,11.

<sup>71</sup> Zob. Friedrich: *keryks*, jw. s. 712.

etyczną naukę, ale całe zjawisko wywołane przez nauczanie Jezusa<sup>72</sup>. Podobną sytuację znajdujemy w czwartej Ewangelii (por. J 7,16; 18,19). Tak samo he didache ton apostolon (nauka apostołów) oznacza to wszystko, czego apostołowie nauczali (por. Dz 5,28; 17,19). Identyczny sens występuje w pismach św. Pawła (por. Rz 6,17; 16,17; I Kor 14,6,26).

Wyjątek stanowią teksty zawarte w liście do Hebrajczyków. Tutaj didache oznacza naukę ustaloną w formułach (por. Hbr 6,2; 13,9). W tym znaczeniu treść omawianego terminu utożsamia się z greckim didaskalia. To ostatnie słowo występuje dwadzieścia jeden razy w Nowym Testamencie, przy czym tylko dwa razy w Ewangeliach (Mt 15,9; Mk 7,7), i to w cytacie z Iz 29,13. Wszystkie inne przykłady znajdują się w listach Pawła. W liście do Rzymian 12,7 Apostoł mówi o urzędzie nauczyciela, który służy do „wypełniania czynności nauczycielskich” (en te didaskalia). Nieco dalej w 15,4 używa tego samego określenia na oznaczenie nauki płynącej z Pisma św.: „To zaś, co niegdyś zostało napisane, zostało napisane i dla naszego pouczenia...” (eis ten hemeteran didaskalia n egrafe).

W listach pasterskich mowa jest o „zdrowej nauce” (higiainousa didaskalia)<sup>73</sup>. W I Tym 6,3 nazywana jest ona nadto „nauką zgodną z pobożnością”, lub jak w I Tym 4,6, „dobrą nauką”. Głównym źródłem tej zdrowej nauki jest Pismo natchnione przez Boga: „Wszelkie Pismo, od Boga natchnione, jest i pożyteczne do nauki, do przekonywania, do kształcenia w sprawiedliwości...” (II Tym 3,16). We wszystkich tych tekstach autor ma na myśli chrześcijański wykład nauki, a słowo didaskalia jest synonimem tego, co wyrażają gdzie indziej takie rzeczowniki, jak didache, paratheke (depozyt, nauka apostołów — I Tym 6,20)<sup>74</sup>.

e) Świadczyć. Jak mogliśmy zauważyć, św. Jan wyraźnie unika w swojej Ewangelii czasownika euaggelizomai, a także rzeczownika euaggelion. Nie używa też wcale takich słów, jak kerygma czy keryssein. Zamiast wspomnianych terminów posługuje się czasownikiem martyreo (świadcze) względnie rzeczownikami takimi, jak martys (świadek) czy martyria (świadectwo). Stąd też pragnąc mieć względnie pełny obraz idei głoszenia w Nowym Testamencie zajmiemy się również i tymi terminami<sup>75</sup>.

Grecki czasownik martyrein oznacza „spełnić funkcję świadka” (zob. Mt 23,31; Rz 10,2). W takim też sensie Bóg, Duch Św. i Pismo św. świad-

<sup>72</sup> Zob. Mt 7,28; 22,33; Mk 1,22; 1,27; 4,2; 11,18; 12,38.

<sup>73</sup> Zob. I Tym 1,10; II Tym 4,3; Tyt 1,9; 2,1.

<sup>74</sup> Zob. szerzej: Rengstorf, jw. s. 164—165; K. Wegenast: *didaskalos*. W: *Theologisches Begriffs Lexicon*, jw. s. 859—860.

<sup>75</sup> Zob. H. Strathmann: *martys*. W: *TWNT* t. 4 s. 477—521; L. Coenen: *Zeugnis*. W: *Theologisches Begriffs Lexicon*, jw. s. 1478—1486.

czą, potwierdzając cudami, o prawdziwości orędzia ewangelicznego (por. Hbr 10,15; Rz 3,21; Dz 10,43). W opisie działalności misyjnej Pawła i Barnaby w Ikonium czytamy: „Pozostali tam dość długi czas i nauczali odważnie, ufni w Pana, który potwierdził słowo swej łaski cudami i znakami, dokonywanymi przez ich ręce” (Dz 14,3). Przytoczony tekst jest ważny dla naszych analiz ze względu na to, że dotyczy on istotnej treści głoszonej Ewangelii. Nie ulega wątpliwości, że patrząc oczami wiary, treść ta jest faktem dokonanym przez Boga. Jednakże rzeczywistość owa jest dziełem objawienia, a więc nie można jej sprawdzić tak, jak sprawdza się często ziemskie wydarzenia. Stąd „świadczyć” staje się wyznaniem wiary dla celów misyjnych. Taki sens potwierdza nam tekst Dz 23,11, gdzie czytamy o Pawle: „Następnej nocy ukazał się mu Pan. Odwagi! — powiedział — trzeba bowiem, żebyś i w Rzymie świadczył (martyresai) o mnie tak, jak dawałeś o mnie świadectwo w Jerozolimie”.

Szczególne znaczenie terminu martyrein jaśniej się ukazuje na tle innego czasownika o zbliżonej treści: homologein (wyznawać). Każde świadectwo jest wyznaniem wiary, ale nie każde wyznanie wiary jest świadectwem. „W martyrein — mówi H. Strathmann — znajduje się idea zdobywania nowych wyznawców, w homologein natomiast ważna jest niezłomna deklaracja tego, co człowiek ma wewnątrz siebie, a nie jego oddziaływanie na środowisko”<sup>76</sup>.

Takie właśnie znaczenie słowa martyrein znajdziemy w pismach św. Jana<sup>77</sup>. Przedmiotem „świadczenia” nie jest tutaj historyczność postaci Jezusa, ono „dotyczy wyłącznie istoty i wartości osoby Chrystusa”<sup>78</sup>. Chodzi o to, że „jest On Synem Bożym” (J 1,34), że „posłał Go Ojciec” (J 5,36), że „Bóg dał nam życie i to życie jest w Jego Synu” (I J 5,10 n.). On jest światłością świata dla tych, którzy weń wierzą (J 1,7) lub idą za Nim (J 8,12). On jest Prawdą (J 14,6) i dawać świadectwo o Nim (J 5,32) to nic innego jak dawać świadectwo Prawdzie (J 5,33; 18,37). Wierzący w Chrystusa Pana głosi w ten sposób, że jest On zbawcą świata” (J 4,42).

Takie świadectwo o Chrystusie daje Pismo św. (J 5,39), Jan Chrzciciel (1,7n.15.32.34; 3,26; 5,33) oraz Bóg Ojciec (J 5,32.37; 8,18). Po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa świadczyć będzie na rzecz Jezusa Duch Św. (J 15,26; I J 5,6). Człowiek wierzący, nawet jeśli nie jest naocznym świadkiem życia i działalności Jezusa, otrzymuje widzenie „Jego chwa-

<sup>76</sup> Strathmann, jw. s. 502 nota 63.

<sup>77</sup> Zob. I. de la Potterie: *La notion johannique de témoignage*. W: „Sacra Pagina” II, s. 193—208; J. C. Hindley: *Witness in the Fourth Gospel*. „ScotJT” 18:1965 s. 319—337; J. Beutler: *Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes*. Frankfurt a.M. 1972.

<sup>78</sup> Strathmann, jw. s. 503.

ły". W I J 5,10 czytamy, że „kto wierzy w Syna Bożego, ten ma w sobie świadectwo Boga”. Autor wyraźnie oddziela tutaj pojęcie świadka jako naocznego widza tego, co się działo, od pojęcia świadka w sensie religijnym. W tym ostatnim wypadku każdy wierzący może być świadkiem Jezusa, to znaczy wyznawać i świadczyć o tym, kim jest Jezus i na czym polega Jego zbawcze posłannictwo.

## Wnioski

Krótkie ramy artykułu nie pozwoliły przeprowadzić szerokiej i dogłębnej analizy interesujących nas terminów. Niemniej jednak staraliśmy się ukazać ich treść w sposób możliwie syntetyczny i uwypuklić różnice dzielące badane wyrażenia. Możemy wyodrębnić dwie grupy. Do jednej zaliczyć należy terminy o charakterze misyjnym. Wchodzą tu w grę takie określenia, jak „ewangelizować”, „obwieszczać” (keryssein) oraz „świadczyć” (martyreïn). Chodzi w nich o głoszenie wszystkim ludziom, bez względu na ich dotychczasowe przekonanie czy postawę moralną, zbawienia, które przyniósł światu Jezus Chrystus. Terminy „głosić Dobrą Nowinę” (euaggelizesthai) oraz „obwieszczać” (keryssein) są synonimami. Przedmiotem głoszenia jest nastanie królestwa Bożego, jak też dokonane przez Jezusa Chrystusa zbawienie. Nieodłącznym elementem jest tutaj wezwanie do wiary i pokuty. W kręgu tych pojęć mieści się również greckie słowo martyrein, które szczególnie używane jest przez św. Jana. Ten Ewangelista zrezygnował z takich terminów jak euaggelizesthai czy keryssein na rzecz czasownika „świadczyć” i zbliżonych mu rzeczowników. Świadkiem jest ten, kto dzięki nadprzyrodzonemu objawieniu poznał i może poświadczyć wobec wszystkich ludzi, że Jezus Chrystus jest prawdziwym Synem Bożym, który poprzez swoją śmierć i zmartwychwstanie przyniósł ludziom zbawienie i pojednanie z Bogiem.

Drugą grupę stanowią terminy, które opisują czynność nauczania wobec tych, którzy już uwierzyli, ale potrzebują teraz głębszego i systematycznego wykładu prawd religijnych. Na pierwszy plan wysuwa się tutaj czasownik katechein. W większości tekstów Nowego Testamentu oznacza on po prostu instrukcję religijną opartą na Ewangeli. Czasami chodzi o naukę udzielaną przed chrztem (por. Dz 18,25), ale nie można powiedzieć, by termin ten był wykorzystywany w pierwotnym kościele tylko na oznaczenie przygotowania katechumenów na przyjęcie wspomnianego sakramentu. Taki sens ustalił się dopiero w literaturze patrystycznej. Gdy zaś chodzi o Nowy Testament, to słuszniej będzie

powiedzieć, że czasownik katechein określa wstępny wykład wiary chrześcijańskiej.

Innym terminem o podobnym znaczeniu jest didaskein (nauczać) względnie didache (nauka). Opisują one już nie inicjację w prawdy wiary, ale systematyczne ich pogłębianie w łonie Kościoła. Tego rodzaju nauka zmierza nie tyle do poszerzenia wiadomości religijnych, ile do stałego pogłębiania życia religijnego u wierzących. Skierowana jest zatem zarówno do umysłu, jak i woli słuchaczy. Jednym słowem stawia sobie zadanie wychowania całego człowieka.

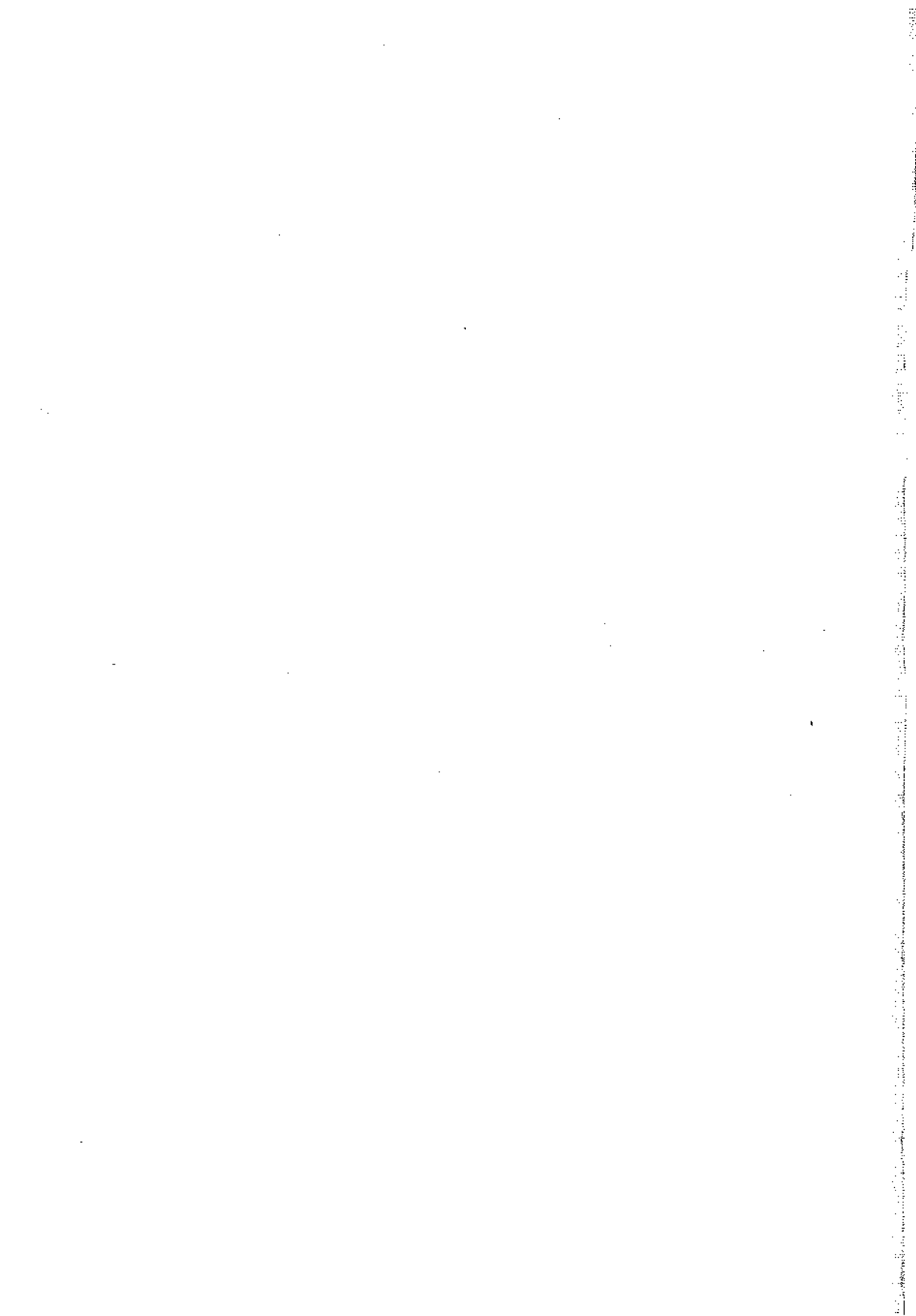
---

## The New Testament Idea of Preaching

### SUMMARY

The author analyses such concepts as "euaggelizein", "keryssein", "katechein", "didaskein", "didache", "martyrein", and others, occurring in the New Testament. These terms can be divided into two groups. In the first group there would be terms which have a missionary character, such as "to evangelize", "to announce", and "to witness". They serve to denote the activity of preaching to all the people, irrespective of their previously held beliefs and moral attitudes, the salvation brought by Jesus Christ. The other group would contain the terms which denote the activity of training those who are already believers but need a deeper and more systematic presentation of religious truths. Here belong the verbs "didaskein", and "katechein".

---



## KATECHETYCZNA MYŚL KOŚCIOŁA W ŚWIETLE „INSTRUMENTUM LABORIS”

Katecheza w ciągu całej historii Kościoła była przedmiotem wnikliwej troski. W związku z nią raz po raz ukazywały się różne wskazania i rozporządzenia organizacyjne. W ostatnim zaś czasie pojawiały się też bardziej całościowe dokumenty, np. *Dyrektorium Katechetyczne*, otwierające jej większe możliwości rozwojowe. Dla praktyki i teorii katechetycznej Kościoła szczególne jednak znaczenie posiada *V Synod Biskupów* w Rzymie, który obradował w październiku 1977 roku. Wtedy to bowiem po raz pierwszy przez swych przedstawicieli w osobach Ojców synodalnych na temat katechezy wypowiedział się cały Kościół. Omawiano wówczas takie problemy, jak: potrzeba katechezy we współczesnym świecie, jej trudności w środowisku laicyzującym się, podstawy teologiczne, koncepcja i formy realizacji katechezy.

W czasie Synodu próbowano, zwłaszcza poprzez wspólną wymianę myśli, wypracować model katechezy korespondujący ze znakami czasu i duchem Kościoła. Podstawą dyskusji synodalnej był dokument specjalnie do tego celu przygotowany pod nazwą *Instrumentum Laboris*. Stanowił on syntezę opracowanego przez komisję ekspertów materiału, który wcześniej został zebrany z całego Kościoła za pomocą swego rodzaju ankiety (*Lineamenta*). Jego tezy stanowiły punkt wyjścia w dyskusji ogólnej i pracach grupowych. Dokument ten będzie też podstawą niniejszego artykułu, w którym zamierza się ukazać koncepcję katechezy albo przynajmniej wyłonić najbardziej istotne problemy katechetyczne współczesnego Kościoła. Kolejno omówi się najpierw ogólnie problematykę katechetyczną zawartą w dokumencie, następnie przedstawi się sytuację, w której katecheza się rozwija, potem więcej uwagi poświęci się katechezie Kościoła, a w końcu dokona się przynajmniej ogólnej oceny proponowanej katechezy.



## Problematyka katechetyczna zawarta w „Instrumentum Laboris”

Dokument *Instrumentum Laboris*, będący podstawą pracy synodalnej, składa się ze wstępu, trzech części i zakończenia. We wstępie mowa jest o znaczeniu synodu dla życia w Kościele i o sposobach posługiwania się wspomnianym dokumentem tak, by spotkanie synodalne było jak najbardziej owocne. Część pierwsza zatytułowana *Sytuacja katechetyczna w świecie współczesnym* obejmuje: zachętę do twórczej refleksji, przemiany w Kościele i odnowę duszpasterstwa, które pomogłoby katechezie jak najbardziej spełniać posługę Słowa. Problematyka części drugiej, noszącej tytuł *Katecheza eklezyjalna*, dotyczy relacji pomiędzy Kościołem i katechezą, Kościoła wiary i sakramentów, *traditio et redditio symboli*, katechezy Ewangelii i w duchu Ewangelii, przepowiadania katechetycznego skierowanego do ubogich, związku katechezy ze współczesnymi kulturami i zaangażowania całego Kościoła w katechizację. W części trzeciej stawiane są postulaty, które Kościół w najbliższej przyszłości powinien zrealizować. W zakończeniu podaje się krótką syntezę i zachętę do pracy na rzecz katechezy.

Dokument, zachęcając do twórczej pracy nad odnową katechezy, proponuje, aby zaangażowanie w tej tak ważnej pracy było pokorne, rzetelne i odważne; zwraca uwagę na witalność i znaczenie egzystencjalne katechezy; podkreśla, że przystępując do dzieła odnowy katechetycznej trzeba przede wszystkim sięgnąć do źródeł katechezy i podjąć jej interpretację w świetle Soboru Watykańskiego II. Ponieważ zaś katecheza jest wewnętrznie związana z Kościołem, z jednej strony nieodzowna jest odnowa katechezy dla żywotności Kościoła, a z drugiej odnowa życia w Kościele dla zdynamizowania katechezy. Wzrastające uczestnictwo wiernych w życiu Kościoła przyczynia się do zintensyfikowanego zaangażowania w posługę katechetyczną, jednocześnie zaś zróżnicowana i zwielokrotniona posługa kształtuje świadomość i odpowiedzialność za cały Kościół. Stąd też katecheza opiera się na Kościele, utrzymuje z nim wewnętrzne więzy i wgłębia się w Kościół, a owoce jej pracy są zarazem posiewem nowego życia w Kościele.

Katecheza powinna opierać się i korzystać z pomocy wielu dziedzin naukowych. Szczególne jednak znaczenie w jej rozwoju posiada duszpasterstwo, w którego bezpośrednim kręgu i klimacie ona się rozwija. Doceniając pomoc szkoły i parafii dla rozwoju i funkcjonowania katechezy, zauważa się, że katecheza byłaby zbyt zawężona, gdyby kształtowała się tylko w wymienionych środowiskach. Jeżeli bowiem ich oddziaływanie w przeszłości było w zasadzie wystarczające, to obecnie zakres środowisk katechetycznych konieczne trzeba poszerzyć. Należy również wnikliwie zastanowić się i zweryfikować problem adresatów katechezy. Katecheza

skierowana do dzieci i młodzieży domaga się, jako organicznie z tamtą związaną, katechezy rodzinnej i dorosłych. Ważne jest także zagadnienie metod katechizacji; nie wystarczy tu pytać jedynie o ich funkcjonalność, ale należy docierać do ich podstaw i istoty. Z problemem metod wewnętrznie związana jest treść katechezy, otwierającej się na całą rzeczywistość, podejmującej zadanie kształtowania chrześcijańskiej hierarchii wartości i wydobywającej wartości najbardziej istotne i egzystencjalne. Ponownemu przebadaniu powinien też być poddany podmiot katechezy, jako podmiot osobowy i wspólnotowy świadomego zaangażowania i odpowiedzialnego wchodzenia w przyszłość.

Powiedziane zostało w dokumencie, że katecheza nierozzerwalnie wiąże się z Kościołem. To wewnętrzne powiązanie wynika z powołania i misji profetycznej Kościoła, który między innymi przez katechezę idzie w świat w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego, by obwieszczać orędzie zbawienia, prowadzić drogą Jezusa Chrystusa i realizować program ewangeliczny. W misji zbawczej Kościoła uczestniczą i realizują ją zarówno ewangelizacja, jak i katecheza; te dwie formy są sobie podobne z racji wspólnego pochodzenia i celu, ale zarazem różnią się w realizacji. Ewangelizacja otwiera, uwrażliwia i wprowadza na drogę zbawienia, katecheza zaś doprowadza do osobowego kontaktu z Bogiem, rozwija wiarę i kształtuje dojrzałą postawę chrześcijańską.

Podkreślając wewnętrzne więzy katechezy z Kościołem, trzeba szczególnie zwrócić uwagę na wiarę, na chrzest i inne sakramenty. Z otwarcia się na przepowiadane Słowo, w którym uczestniczy również katecheza, rodzi się wiara, która w chrzcie św. otrzymuje wymiar personalny i wspólnotowy, by rozwijana w innych sakramentach prowadziła do miłości Boga i bliźniego. Potrzebna jest katecheza pomagająca człowiekowi odpowiedzieć na wołanie Boże oraz dynamizująca jego siły w kierunku współdziałania z łaską Jezusa Chrystusa i formowania właściwej postawy życiowej. Ale zarazem wiara, chrzest i życie sakramentalne sprawiają, że katecheza nabiera życia i ducha, dzięki czemu jej wpływ jest nie tylko dydaktyczny, wychowawczy i pastoralny, lecz przede wszystkim egzystencjalny.

Wewnętrzne powiązanie katechezy z Kościołem od strony treści każe zwrócić uwagę na Ewangelię i *traditio et redditio symboli*. Właśnie Ewangelia, jako Dobra Nowina Jezusa Chrystusa, i symbole wiary, jako najbardziej zasadnicze wartości życia chrześcijańskiego w Kościele i przekazywane przez Kościół, sprawiają, że pozostaje w nim to, co jest najbardziej żywotne w swoim źródle i w całym procesie rozwojowym Kościoła. Niewątpliwie zarówno Ewangelię, jak i symbole wiary należy wprowadzać do katechezy i nimi się posługiwać, lecz o wiele ważniejsze

od tego jest ustawiczne wyprowadzanie treści katechezy z Pisma św. i tradycji Kościoła.

Chrystus w sposób szczególny interesował się ubogimi i opuszczonymi, z nimi chętnie spotykał się, głosząc im miłość Ojca. Taką też była postawa Kościoła, zwłaszcza w pierwszych wiekach, ale też taką powinna być obecna postawa Kościoła. Jeżeli cały Kościół ma się interesować ubogimi, to szczególne zadania w tym względzie przypadają katechezie. Do niej należy konsekwentnie głosić naukę o sprawiedliwości, kształtować postawę otwarcia się bogatych w stosunku do ubogich i otwierać perspektywę nadziei dla ubogich. Będzie też rzeczą wskazaną, by katecheza nie gardziła środkami ubogimi, które w swym oddziaływaniu zawierają ogromną siłę duchową.

Kościół, posłany do całego świata, styka się, żyje i działa wśród różnych kultur. Związek z tymi właśnie kulturami jest ogromnie cenny dla katechezy, która wchodząc w nie pozostawia ślad chrześcijański, ducha Bożego i piętno apostoelskie, a wychodząc bogaci się ich zdobyczami, czyni bardziej aktualnym i wpływowym swoje oddziaływanie. Podobnie jak przez Pismo św. i symbole wiary podkreślono związek wewnętrzny katechezy z Kościołem, tak poprzez kulturę chciałoby się również wewnętrznie powiązać ją ze światem.

Oczywiście, chcąc uczynić katechezę bardziej sprawną, trzeba podjąć pracę nad odkrywaniem metod bardziej współczesnych. Jednakże ważniejszymi od narzędzi są osoby i wspólnoty ludzkie, a w nich ukryte, a tak żywotne i wpływowe, charyzmaty.

### Sytuacja katechetyczna we współczesnym świecie

Punktem wyjścia w poszukiwaniu i wypracowywaniu katechezy na współczesne czasy jest próba uchwycenia faktów, zjawisk i procesów, które obiegają świat i Kościół. Uważa się, że katecheza wyrosła z życia może bardziej się w nim zakorzenić i rozwijać wiarę niż katecheza podyktowana odgórnie. Podejście takie rzutuje jednocześnie na metodykę katechetyczną, która z metod dedukcyjnych przechodzi na indukcyjne<sup>1</sup>.

#### ZACHĘTA DO REFLEKSJI KATECHETYCZNEJ

Jakkolwiek prace synodalne istotnie różnią się od pracy naukowej, to jednak nie stroni się w nich od refleksji, a przeciwnie, do niej się za-

<sup>1</sup> Por. M. Majewski: *Fundamentalne problemy katechetyki*. Kraków 1977.

chęca i w niej widzi się szanse dla wypracowania pogłębionej katechezy. Refleksja bowiem pomaga wniknąć głębiej, powiązać i wyprowadzić idee z tego wszystkiego, co jest szczegółowe i zjawiskowe. Żeby jednak refleksja miała takie znaczenie, trzeba postawić jej pewne wymagania. Inaczej może się zagubić w tym, czym się zajmuje i co próbuje analizować.

#### POTRZEBA REFLEKSJI POKORNEJ, RZETELNEJ I ODWAŻNEJ

Katecheza została włączona z jednej strony w życie, a z drugiej w wiarę, by pełnić wobec nich ewangeliczną posługę. Zarówno życie, jak i wiara, wciąż wyłaniają egzystencjalne problemy, które katecheza powinna rozwiązywać, interpretować i ukierunkowywać. Problemy te dotyczą sensu istnienia, roli wiary w życiu ludzkim, stosunku człowieka do Kościoła, zadań Kościoła w obecnym społeczeństwie itp. Chcąc je wyczerpująco rozwiązać i właściwie ustawić, trzeba podjąć twórczą, rzetelną, pokorną i odważną refleksję<sup>2</sup>. Zadaniem tym zajmują się, zwłaszcza w ostatnim czasie, z dużym powodzeniem katechetycy. Jednakże równocześnie, niezależnie czy też razem z nimi, refleksję taką powinien podjąć cały Kościół, który ma inspirować i ukierunkowywać tak praktykę, jak i teorię katechetyczną.

#### ZAANGAŻOWANIE KATECHETYCZNE W RÓŻNYCH ŚRODOWISKACH

Dokument stwierdza, że w czasach, gdy często mówi się o zależności człowieka od środowiska, społeczeństwa i kultury, należy także mieć zwo przed oczyma swoistą mentalność, styl bycia i postawę człowieka żyjącego w danym środowisku. Zarówno środowisko, jak i człowiek żyjący w nim wyłaniają problemy i tworzą tak modele, jak i formy katechezy<sup>3</sup>. Wiążąc katechezę ze środowiskiem, w nim także trzeba widzieć źródło zróżnicowania katechetycznego. Jeżeli jest rzeczą niemożliwą zamknąć życie w jakiegokolwiek schemata, to również nie da się wyrazić katechezy w jednym tylko czy kilku ujęciach. W tej różnorodności i niepowtarzalności katechetycznej jednakże jest coś wspólnego i ustawicznie się przewijającego. Do podkreślenia zaś w katechezie jest to, że wciąż jest ona wartością żywozną, utrzymuje bliższe związki ze światem i że troszczy się o nią cały Kościół.

<sup>2</sup> *Instrumentum Laboris*. Roma 1977 nr 1; dalej skrót IL.

<sup>3</sup> Por. N. Schneider: *Religionsunterricht — Konflikte und Konzepte*. München 1971.

## ŹRÓDŁA ODNOWY KATECHETYCZNEJ

Współczesna sekularyzacja, chociaż eksponuje wartości świeckie, nie zadowala nimi człowieka mającego wielorakie potrzeby. Człowiek ten, w pewnej mierze odsuwając się od nadprzyrodzoneści, w głębi swego istnienia ma ogromne zapotrzebowanie na wartości duchowe. W tym kontekście można też mówić o zapotrzebowaniu na katechezę. Jednakże zarazem trzeba dodać, że współczesny człowiek z trudnością przyjmuje katechezę lekcyjną i dlatego należy podjąć trud odnowy, by mu zaoferować katechezę odpowiadającą jego potrzebom<sup>4</sup>, bardziej wychowawczą.

W odnowie katechetycznej mogą skutecznie pomóc nauki o człowieku, społeczeństwie i kulturze, a przede wszystkim nauki o wychowaniu i nauczaniu. Korzystając z pomocy tych nauk, jednocześnie trzeba się zwrócić o pomoc do teologii. Do odnowy katechezy od strony teologicznej przyczyniły się: ruch biblijny, liturgiczny i pastoralny. Nie można jednak zapominać, że wpływ na odnowę mają również wierni, zwłaszcza intensywniej zaangażowani w życie Kościoła<sup>5</sup>. Mówiąc o tym zjawisku trzeba podkreślić znaczenie wielu gorliwych jednostek, a szczególnie wspólnot świeckich i zakonnych.

### KATECHEZA A SOBÓR WATYKAŃSKI II

Podczas Soboru Watykańskiego II wielokrotnie zjawiały się propozycje, by podjąć próby bliższego zajęcia się katechezą. Gdy próby te nie dały konkretnych rezultatów, zagadnienie odesłano do instytucji wychowania chrześcijańskiego; wyniki jej doświadczeń, poszukiwań i przemyśleń dały w rezultacie Dyrektorium Katechetyczne, ukazujące sytuację religijną współczesnego człowieka, określające cel, podmiot i treść katechezy oraz sugerujące metody i środki jej realizacji<sup>6</sup>. Chociaż Sobór Watykański II nie wydał dokumentu o katechizacji, to jednak w całej jego nauce znajduje się wiele uzasadnień, idei podstawowych i wskazań praktycznych. Sobór skłonił katechezę do większego otwarcia się na świat, uwrażliwił ją na bóle i konflikty współczesnego człowieka uważając, że jej zadaniem jest przede wszystkim otwierać nadzieję i zaszczerpieć miłość wśród ludzi. Dzięki Soborowi katecheza dotąd zapodmiotowana w jednostkach i grupach znalazła swoje oparcie w całym Kościele jako Ludzie Bożym. Zasadnicze funkcje Kościoła: profetyczna,

<sup>4</sup> E. Feifel: *Catechesi in un mondo senza Dio*. Tłum. z j. niem. Torino 1969 s. 206 nn.

<sup>5</sup> *IL* 2.

<sup>6</sup> *Directorium Catechisticum Generale*. Città del Vaticano 1971; dalej skrót DCG.

królewska i pasterska dały podstawę do uzasadnień teologicznych przepowiadania katechetycznego. Z nauki Soborowej również wynika, że katecheza ma medytować Słowo Boże, zatapiać się w liturgii i podejmować odpowiedzialność za losy świata.

### **Odnowa życia w Kościele a katecheza**

Kościół, wchodząc w coraz to nowe epoki, środowiska i kultury, ustawicznie się odnawia. Odnowa ta jednak ma charakter raczej spontaniczny, sytuacyjny i funkcjonalny. W ostatnim jednak czasie, szczególnie podczas Soboru Watykańskiego II, Kościół, uświadamiając sobie własną naturę i misję w świecie, podjął decyzję intensywniejszej niż dotychczas odnowy. Ta odnowa dała również impuls do poszukiwania katechezy bardziej korrespondującej z życiem Kościoła i świata.

#### **ODDZIAŁYWANIE PASTORALNE WYNIKAJĄCE Z ŻYCIA WEWNĘTRZNEGO KOŚCIOŁA**

Współcześnie daje się zauważyć wzmożone oddziaływanie duszpasterskie w Kościele. Wyrazem tego między innymi są różnego rodzaju zjazdy, wielka ilość literatury, bardziej dopracowane programy i dokładniej przemyślane środki realizacji przyjętych założeń. Jednakże to nie upoważnia wcale do wniosku, że owo zaangażowanie jest podyktowane jedynie potrzebami zewnętrznymi i skoncentrowane na technice duszpasterskiej. Doceniając również zintensyfikowane działanie zewnętrzne, trzeba jednakże podkreślić, że szuka ono oparcia w życiu wewnętrznym Kościoła. U jego podstaw znajduje się dynamizm eklezjalny. To przede wszystkim osoby i wspólnoty, dzięki charyzmatom otrzymanym od Ducha Świętego, zaangażowane intensywnie w realizację misji zbawczej, dają impuls, tworzą ów dynamizm i czynią skutecznym działanie duszpasterskie. W tym dynamizmie uczestniczy również katecheza, która dopracowując formy i metody zarazem korzysta z wewnętrznej żywotności Kościoła.

#### **WZRASTAJĄCE UCZESTNICTWO PASTORALNO-KATECHETYCZNE**

Stwierdzając, że u podstaw odnowy pastoralnej znajduje się życie wewnętrzne Kościoła, należy zarazem dodać, że współcześnie zauważa się wzrastające uczestnictwo wiernych w realizacji katechezy. W naszych czasach bowiem, obok katechetów z misją kanoniczną, zgłaszają udział do tej pracy ludzie świeccy. Wśród nich jedni oddają się temu

zajęciu całkowicie, inni ofiarowują godziny wolne po pracy zawodowej. Interesujące i podkreślenia godne jest zaangażowanie się młodzieży, która korzystając z katechezy, jednocześnie podejmuje się pełnienia posługi katechetycznej. Z uznaniem należy się też odnieść do wielu rodzin, które realizują katechezę rodzinną bądź tylko dla własnych dzieci, bądź również dla dzieci innych rodzin. Odsłaniając to wzmagające się zaangażowanie nie można jednak zamykać oczu na pewne dziedziny, w których pasywność, obojętność i powierzchowność w pracy jest zbyt rażąca. Do tej pory, niestety, nie dopracowano jeszcze katechezy dla młodzieży zaniedbanej społecznie, dla osób z odchyleniami rozwoju psychofizycznego, emigrantów, ludzi starszych, małżeństw rozbitych itp. Tymczasem te odcinki życia duszpastersko-katechetycznego są ogromnie ważne dla przyszłości Kościoła i rozwoju wiary.

#### RÓŻNORODNOŚĆ POSŁUG KATECHETYCZNYCH

Rzeczywistość katechetyczna jest bardzo złożona — ze względu na wiarę, którą katecheza rozwija, z racji podmiotu, w którym uczestniczy oraz z powodu treści, programów i metod, za pomocą których realizuje się stawiane przez Kościół zadania. W zróżnicowanej rzeczywistości świata współczesnego i Kościoła byłaby bezsilna katecheza zunifikowana, natomiast wydaje się, że potrafi się znaleźć, odegrać swoją rolę i spełnić oczekiwane zadania katecheza zróżnicowana. Katecheza taka musi być odniesiona do współczesności, różnych faz rozwojowych człowieka, uwarunkowań społecznych i kulturowych oraz zwyczajów, obyczajów, mentalności i języka<sup>7</sup>.

Zróżnicowanie katechezy obecnie już nie jest postulatem, ale normalnym faktem. By on stał się wymowny, wystarczy tu wspomnieć dokumenty Konferencji Episkopatów, programy katechetyczne w różnych krajach i ich regionach, realizację katechezy szkolnej, parafialnej i rodzinnej. Synod, stwierdzając faktyczność katechezy zróżnicowanej, dodaje, że zróżnicowanie nie zagraża i nie zuboża, ale powoduje stały postęp, doskonalenie i dojrzewanie katechezy.

#### KATECHEZA A ŻYCIE CHRZEŚCIJAŃSKIE

Zróżnicowana katecheza ma w nim swoje oparcie, wiąże się i służy całemu życiu chrześcijańskiemu. Jej zadaniem w tym kontekście jest pobudzać, dynamizować i formować postawę świadectwa wiary. Gdy jednak powrócimy do stwierdzenia, że we współczesnym Kościele rozwijają się

<sup>7</sup> DCG s. 77—97.

dynamicznie grupy charyzmatyczne, to wówczas trzeba zaproponować, by katecheza nawiązała z nimi bliski kontakt. Przez wejście w takie grupy katecheza nabierze niezbędnego dynamizmu, a zarazem pomoże im otworzyć się, nawiązać kontakt i włączyć się tak w życie innych grup, jak przede wszystkim w życie Kościoła powszechnego. Każda z tych grup posiada bogate doświadczenie religijne, własną katechezę i pogłębione uczestnictwo liturgiczne, które włączone w życie Kościoła z pewnością by je ogromnie wzbogaciło<sup>8</sup>. Bez katechezy natomiast te wartości mogą pozostać ukryte w określonej grupie, grupa natomiast łatwo może przejść w rozbijający ją indywidualizm. Małe grupy z pewnością ożywiają życie Kościoła, ale one same istnieją i rozwijają się dzięki łączności z całym Kościołem, który jest wspólnotą Chrystusowej miłości w Duchu Świętym.

#### KATECHEZA A ŻYCIE WEWNĘTRZNE KOŚCIOŁA I ZAANGAŻOWANIE DOCZESNE W ŚWIECIE

Zauważa się, że katecheza obecnie wchodzi coraz głębiej w życie Kościoła i świata. Jej wewnętrzne powiązanie z Kościołem dokonuje się przez uczestnictwo w posłudze Słowa, celebrację liturgiczną, świadome zaangażowanie w Kościele i odpowiedzialność za postęp w świecie. Katecheza ta korzysta z osiągnięć współczesnej nauki, jest wrażliwa na sprawy społeczne, ekonomiczne i polityczne oraz formuje postawę krytyczną i zaangażowaną do przemiany świata. Próbuje być bliżej Boga, szukając miejsca w sercu Kościoła, jednocześnie coraz bardziej solidaryzuje się z człowiekiem, zwłaszcza cierpiącym niedostatek i pokrzywdzonym przez niesprawiedliwość społeczną<sup>9</sup>. Formując katechizowanego do życia przyszłego, jednocześnie razem z nim realizuje zbawienie w doczesności.

#### Odnowa posługi katechetycznej

Ze względu na to, że życie w świecie ustawicznie posuwa się naprzód, kultura ciągle się rozwija, wychowanie poszukuje coraz to nowych oddziaływań, a Kościół coraz bardziej otwiera się na świat, istnieje potrzeba odnowy katechetycznej. Katecheza raz wypracowana, nie poddana zmianom, straciłaby — przy ogromnym postępie w świecie i w Kościele skuteczność swego oddziaływania. Natomiast — wydaje się — w zmieniającym się życiu współczesnego człowieka może odegrać poważną rolę

<sup>8</sup> IL 8.

<sup>9</sup> Por. *Medellin — Conclusiones*. Lima 1973 s. 32—72.



taka katecheza, która z jednej strony podejmie odnowę, a z drugiej pozostanie wierna Chrystusowi i Kościołowi.

#### ZASADNICZE LINIE ODNOWY KATECHETYCZNEJ

Katecheza wciąż liczy się zarówno ze znakami czasu, jak i z życiem wewnętrznym Kościoła. Wtedy zaś staje przed nią poważne zadanie bliższego poznania procesów dokonujących się w świecie i pogłębienia świadomości natury i misji Kościoła. Na tej dopiero podstawie można wypracować linie, koncepcje i formy katechezy. Wypracowując zaś katechezę postępują, która byłaby jednak zarazem zakorzeniona w tradycji, szczególnie należy pogłębić świadomość odnośnie do: a) zmiany miejsca katechezy, b) nowego rozumienia adresatów, c) ewolucji metody, d) bardziej właściwego ustawienia i wyrażania treści, e) odpowiedzialności za katechezę.

#### ZMIANA MIEJSCA KATECHEZY

Katecheza w ciągu wieków wiązała się z określonymi epokami i środowiskami, które ją wspierały i zabezpieczały jej skuteczność. Na szczególną uwagę w tym względzie zasługują: środowisko rodzinne, szkolne i parafialne. Powiązanie z tymi środowiskami było tak wielkie, że nie wyobrażano sobie katechezy realizowanej poza nimi. Współcześnie natomiast, ponieważ zmieniło się pojęcie miejsca katechezy, wytworzyły się nowe układy społeczno-kulturowe, a przede wszystkim środowiska katechetyczne ogromnie się otworzyły w stosunku do siebie. Z jednej strony istnieje potrzeba podtrzymania katechezy w dotychczasowych miejscach, a z drugiej jest rzeczą konieczną poszukiwać dla niej nowych środowisk. Zanim jednak to nastąpi, trzeba sobie uświadomić, że katecheza nie może na stałe wiązać się z określonym środowiskiem i że środowiska tego nie należy rozumieć jedynie w sensie przestrzennym, powinna bowiem otwierać się na nawiązywanie kontaktu z różnymi środowiskami, te zaś należy pojmować w sensie personalnym, społecznym i kulturowym<sup>10</sup>. Szczególnie katecheza powinna być wrażliwa na dokonujące się przemiany, ruchy społeczne, spotkania młodzieżowe i zaangażowanie chrześcijańskie małych grup. Zadaniem katechezy jest więc wchodzić w nowe układy społeczno-kulturowe i stale szukać swego miejsca, a nie tylko pozostawać w niezmiennym i uprzywilejowanym środowisku.

<sup>10</sup> IL 11.

## NOWE SPOJRZENIE NA ADRESATÓW KATECHEZY

W dotychczasowej katechezie uczestniczyły osoby różnego wieku, rozwoju, środowiska i stopnia przynależności do Kościoła. Biorąc pod uwagę fazy rozwojowe, należy mówić o dzieciach, młodzieży i dorosłych jako adresatach katechezy. Ujmując zaś rzecz środowiskowo, trzeba wśród adresatów wymienić: pracujących na roli, robotników przemysłowych, urzędników, inteligencję, ludzi z marginesu społecznego, biednych, emigrantów. W zależności od stopnia przynależności do Kościoła należy zwrócić uwagę na katechizowanych dalekich od Kościoła, tradycjonalistów, praktykujących i zaangażowanych intensywnie.

Wymienione kategorie katechizowanych w zaşadzie oddają rzeczywistość katechetyczną. One też pozwoliły skoncentrować się na niektórych ogromnie ważnych problemach katechetycznych. Zarazem jednak dokonane podziały pokawałkowały ową rzeczywistość i zubożyły o pewne przynajmniej wartości. Katechizowani w wymienionych kategoriach są zwykle rozpatrywani w stosunku do czegoś. Tymczasem jakkolwiek w tych zagadnieniach nie można pominąć przedmiotowych punktów odniesienia, to jednak bardziej niż na nie należy zwrócić uwagę na dynamizmy osobowe i społeczne katechizowanych. Przy kategoryzowaniu adresatów oddziela się ich od siebie, a przecież trudno wypracować dojrzałą i sprawną katechezę bez uchwycenia jej rozwojowości, bez uwzględnienia tego, co jest międzyfazowe, międzypokoleniowe i międzypośredniostkowe<sup>11</sup>. Zwracając uwagę na cały proces katechetyczny, ze szczególnym naciskiem trzeba wyodrębnić młodzież jako podmiot katechezy.

## WZBOGACANIE I POGŁĘBIANIE METOD KATECHIZACJI

Przez pewien okres w historii opowiadano się i uważano za najbardziej skuteczną jedną metodę. Z czasem zdanie to zostało zweryfikowane na korzyść wielości metod katechizacji, co również podtrzymuje *Instrumentum Laboris*. Wielości metod bowiem domaga się współczesny pluralizm społeczny, kulturowy, religijny i eklezjalny. Uważa się, że katecheza zróżnicowana w metodach pracy może się jakoś zmierzyć ze zróżnicowaną rzeczywistością współczesnego świata i odegrać w nim znaczącą rolę.

Jeżeli w pewnym okresie wystarczyła analiza katechizmu, to obecnie trzeba przede wszystkim zaangażowania osób i wspólnot tak katechizujących, jak i katechizowanych, by wiara mogła się coraz bardziej rozwijać. Żeby metody były skuteczne, trzeba je ubogacać i udoskonalać

<sup>11</sup> Tamże 12.

osiągnięciami nauk antropologicznych i teologicznych. Korzystając z tych zdobyczy katechetyka nie może zapominać, że na niej spoczywa obowiązek krytycznego ustosunkowania się do badań różnych dyscyplin, twórczego przenoszenia niezbędnych wartości, prowadzenia własnych eksperymentów i poszukiwań metodycznych<sup>12</sup>.

Chcąc wypracować właściwe metody katechezy, należy je ustawicznie wyprowadzać z życia świata i Kościoła, z całej koncepcji katechezy i jej struktury, a jednocześnie włączać je w te rzeczywistości. Metoda bowiem powinna wynikać z najgłębszych układów rzeczywistości i w nie ustawicznie wchodzić. Staną się one bardziej aktualne i skuteczne, jeżeli będzie się je wyprowadzać z napięcia pomiędzy nowym i starym, doktryną i życiem, rozpamiętywaniem i aktywnością, poznaniem i doświadczeniem, przekazem i twórczym uczestnictwem. Mówiąc o wielości metod, trzeba równocześnie zwrócić uwagę na ewolucyjny proces ich tworzenia się, otwarcia w stosunku do siebie i przyczyniania się do integracji katechezy.

#### USTAWIENIE I PRZEKAZ TREŚCI KATECHEZY

W ustawianiu treści katechezy należy zapytać o jej powiązanie z misterium Chrystusa i Kościoła, o wierność Pismu św., liturgii i magisterium eklezjalnemu, o uczestnictwo w rozwiązywaniu problemów współczesnego życia. Treść ta bowiem powinna obejmować: transcendencję i immanencję, objawienie Boże i kulturę człowieka, naukę Kościoła i doświadczenie ludzkie. Powinna więc ona być biblijna, chrystocentryczna, eklezjalna i egzystencjalna<sup>13</sup>.

W praktyce w treści katechezy akcent przesuwa się na pewne wyćinki rzeczywistości. Bowiem jedni uważają, że najważniejszą w treści jest wiedza teologiczna, a zwłaszcza formuły i określenia katechizmowe, inni zaś sądzą, że tak ustawiona treść ogromnie zuboża rzeczywistość, dlatego rezygnują z definiowania, a opowiadają się za analogiami i porównaniami. Ostatni również proponują odniesienie katechezy do życia wewnętrznego świata i Kościoła, z których niejako spontanicznie wyłania się treść katechezy. Dla niektórych osób zasady i hierarchia prawd stanowią najbardziej istotne zagadnienie treści katechezy, co znów inni podważają, proponując wyłanianie i interpretację problemów, jakie niesie ze sobą życie. Sądzą oni, że próby dogłębnej interpretacji problemów w świetle Ewangelii są o wiele ważniejsze dla życia chrześcijańskiego niż natarczywe i skrupulatne budowanie hierarchii wartości, która

<sup>12</sup> Por. Majewski, jw. s. 8.

<sup>13</sup> IL 14.

w rzeczywistości jest zagadnieniem czysto teoretycznym. Podczas gdy pewna grupa opowiada się wyłącznie za głoszeniem Ewangelii, inna sugeruje, by treścią katechezy była kultura człowieka, odpowiadająca duchowi Ewangelii i przekazywana w jej świetle.

W treści katechezy — jest to zdanie powszechne — należy uwzględnić wielość aspektów rzeczywistości, a zarazem dążyć do wypracowania organicznej syntezy. Treść ta powinna być obiektywna i subiektywna, eklezjalna i laicka, transcendentna i egzystencjalna. Skoncentrowanie się zaś na Jezusie Chrystusie w jej ustawianiu i przekazie sprawi, że z jednej strony ogarnie ona szeroką i złożoną rzeczywistość, a z drugiej uwypukli najbardziej istotne i egzystencjalne wartości<sup>14</sup>.

#### ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA ROZWÓJ KATECHEZY

Był okres w rozwoju katechezy, w którym odpowiedzialność za nią spoczywała przede wszystkim na konkretnych osobach. Katecheza znajdowała się wówczas w większości w rękach duchownych i pewnej grupy wykwalifikowanych nauczycieli świeckich. Stopniowo jednak sytuacja w tym względzie uległa znacznym zmianom. Do katechizacji bowiem czynnie włączyli się świeccy, różne organizacje kościelne i pozakościelne, grupy spontaniczne i rodziny chrześcijańskie. Ze sprawy jednostkowej katecheza stała się więc stopniowo problemem społecznym. Od określonych osób, poprzez grupy, parafie i diecezje przeszła ona na teren całego Kościoła. Kościół jako Lud Boży obecnie wyraża gotowość uczestnictwa w niej, chęć pogłębienia świadomości i wolę odpowiedzialności za całą katechezę<sup>15</sup>.

Jeżeli w pewnym czasie na określenie realizatorów katechezy używano jedynie terminu nauczyciel religii czy katecheta, to obecnie poza tymi określeniami pojawiają się takie, jak animator, przewodnik, odpowiedzialny itp. Przy tym trzeba dodać, że terminy te należy rozumieć bardziej w sensie wspólnotowym niż jednostkowym. Zresztą sami katechizowani nie tylko korzystają z katechizacji, ale faktycznie ją realizują, a jedni i drudzy są za nią wspólnie odpowiedzialni.

#### Katecheza Kościoła

Dotychczasowe rozważania ukazały niektóre doświadczenia i refleksje katechetyczne rozwijające się we współczesnym świecie. Powiedzia-

<sup>14</sup> Por. M. Majewski: *Katecheza antropologiczna na tle współczesnych tendencji katechetycznych*. Lublin 1977 s. 139—144.

<sup>15</sup> IL 15.

no już wyżej, że katecheza powinna się liczyć ze znakami czasu i łączyć egzystencjalne problemy ludzkie. Doceniając to szerokie otwarcie się i głębokie wejście w życie, trzeba zarazem wyzwać świadomość, że katecheza wiąże się wewnętrznie z życiem Kościoła i jemu bezpośrednio służy. Mówiąc zaś o relacjach zachodzących między katechezą a Kościołem, szczególnie należy zwrócić uwagę na Kościół wiary i sakramentów, *traditio et redditio symboli*, wielość przekazu *symboli wiary*, odpowiedzialność całego Kościoła za katechezę i stosunek nowych pokoleń do niej.

#### KATECHEZA A KOŚCIÓŁ

Na przestrzeni dziejów katecheza była traktowana w zasadzie jako określona czynność Kościoła. W międzyczasie uznano ją za zespół czynności, a następnie za przekaz rzeczywistości religijnej rozwijającej się w Kościele. Współcześnie, nie podważając dotychczasowych ujęć, wskazuje się jednak na ich ograniczenia. Te ostatnie próbuje się usunąć, gdy mówi się o wyrastaniu katechezy z życia Kościoła i kształtowaniu się wspólnoty kościelnej poprzez katechezę. Katecheza więc jest włączona w funkcję profetyczną i bierze czynny udział w pełnieniu jej.

#### POWOŁANIE I MISJA PROFETYCZNA KOŚCIÓŁA

Kościół, założony przez Chrystusa i posłany przez Niego do wszystkich ludzi dobrej woli, dzięki wierze wynikającej z działania Ducha Świętego tworzy rodzinę miłości chrześcijańskiej. Będąc sam posłany do jednoczenia ludzkości z Ojcem i między sobą, jednocześnie posyła kapłanów, osoby zakonne i ludzi świeckich, by głosili na całym świecie słowo Boże, wzbudzające wiarę, i udzielali sakramentów rozwijających ją aż do dojrzałości. W tym powołaniu i głoszeniu programu Bożego — jako niezastąpionej wartości, wyzwolającej perspektywy i zobowiązującego zadania, bierze wydatny udział katecheza. Stąd też, pomimo że katecheza zawiera w sobie również elementy akcji i czynności, należy ją organicznie wiązać z życiem wewnętrznym Kościoła i traktować jako specyficzną formę posługi Słowa<sup>16</sup>.

#### EWANGELIZACJA I KATECHEZA

Cały Kościół jest otwarty na słowo Objawienia, w nim jest zasłuchany i zaczytany. Czuje się też odpowiedzialny za Objawienie, które otrzy-

<sup>16</sup> *Documento di base*, Torino 1970 s. 152—153.

mał w Chrystusie i które przekazuje nam przez różne charyzmaty i posługi. Kościół jako powszechny sakrament zbawienia, znak i narzędzie jedności człowieka z Bogiem przez Chrystusa w Duchu Św. doświadcza, interpretuje i głosi Objawienie dla wzbudzenia i rozwoju wiary ukierunkowanej na miłość. Głosząc Królestwo Boże jednocześnie tworzy wspólnotę miłości przez przepowiadanie Słowa, celebrację liturgiczną i świadectwo życia. To zróżnicowane oddziaływanie Kościoła, zmierzające do wzbudzenia, wyjaśniania i dojrzwania wiary, określa się jako ewangelizację. Ta ostatnia zaś staje się katechezą, gdy odnosi się do osób, które już podjęły decyzję nawiązania kontaktu z Chrystusem, przygotowują się do chrztu albo już zostały ochrzczone<sup>17</sup>. Katecheza pomaga im poznać tajemnice zbawczego planu Bożego, rozwijać rzeczywistość chrztu i kształtować zaangażowaną, świadomą i odpowiedzialną postawę. Katecheza też otwiera, pogłębia i utrwala międzyosobowy dialog miłości chrześcijańskiej.

Podobnie jak ewangelizacja, katecheza jest włączona w przepowiadanie Słowa, celebrację liturgiczną i doświadczenie chrześcijańskie, zmierzając do rozwoju życia eklezjalnego wśród osób i wspólnot wierzących. Wychowuje ona ochrzczonych do tego, by w świetle wiary Kościoła interpretowali, ustawiali i prowadzili swoje życie. Jeżeli natomiast ewangelizowani nie zostali jeszcze ochrzczeni, ukazuje im wizję Królestwa Bożego, wprowadza uprzedzająco do wspólnoty Kościoła i uprzednio wyrabia odpowiedzialność za niego. Stąd też tak ewangelizacja, jak i katecheza są ze swej natury eklezjalne. Nie mogą się więc autentycznie rozwijać bez stałego otwarcia i zakorzenienia w Objawieniu Bożym i wewnętrznym życiu Kościoła.

#### **KOŚCIÓŁ WIARY I SAKRAMENTÓW**

Kościół rozwija wiarę przez przepowiadanie Objawienia i posługę sakramentalną, ale zarazem u jego początków znajduje się wiara Apostołów, a on sam nazwany jest powszechnym sakramentem zbawienia. Można by wyliczać wiele czynników, które przyczyniają się do rozwoju Kościoła, czynią sprawnym jego oddziaływanie jako wspólnoty, ale chcąc odsłonić tajemnicę jego zbawczego wpływu, trzeba przede wszystkim z wiarą spojrzeć w jego wewnętrzne życie, mające swe źródło w powołaniu Chrystusowym i łasce Ducha Świętego.

---

<sup>17</sup> For. DCG 18.

W wielu katechizmach można spotkać określenie Kościoła jako wspólnoty wezwanych. Z tego określenia wynika wniosek, że u podstaw wewnętrznego życia Kościoła znajduje się Duch Święty, który w Chrystusie gromadzi narody wszystkich ras i środowisk, by z nich uczynić rodzinę Ojca Niebieskiego. Wezwaniu Ducha Świętego odpowiada otwarcie się, zaangażowanie i odpowiedzialność Ludu Bożego. Zespolenie zaś Bożego wezwania i odpowiedź człowieka jako wiara, ukierunkowana na miłość, dokonuje się w chrzcie świętym i w innych sakramentach, zanurzających osobę we Wcielenie, Mękę, Śmierć i Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Stąd też mówimy o nierozdzielnym powiązaniu wiary i sakramentów z misterium paschalnym, a zarazem o ścisłym powiązaniu wiary z sakramentami, zwłaszcza z chrztem św. i Eucharystią.

Kościół w chrzcie św. rodzi wiernych do życia wiary, ale równocześnie on sam rodzi się na nowo<sup>18</sup>. Dzięki wierze chrztu św. neofici wchodząc do Kościoła wzbogacają łaską Chrystusową wspólnotę chrześcijańską, ta zaś przez wspólne wyznawanie wiary pomaga w rozwoju pełnego życia Bożego ochrzczonych. Biorąc to wszystko pod uwagę, należy mówić o bliskim powiązaniu Kościoła, wiary i chrztu oraz o formowaniu się wiary personalno-wspólnotowej, w czym bierze niezastąpiony udział katecheza.

### KATECHEZA A ŻYCIE EKLEZJALNE

Kościół, chrzest i wyznawanie wiary są trzema ściśle powiązаныmi rzeczywistościami, które ustawicznie się przenikają i wzajemnie wspierają. W kształtowaniu się wzajemnych relacji wymienionych rzeczywistości bierze udział katecheza, która przepowiada słowo Boże w duchu Kościoła, przy wewnętrznym powiązaniu z sakramentami, by ukształtować postawę wyznawcy wiary. Nie może więc ona być sprowadzona do nauczania religijnego i bezpośredniego przygotowania do sakramentów, chociaż jedno i drugie zadanie posiada w niej również ważne znaczenie. Nie można też jej sprowadzić do wychowania moralnego, społecznego i politycznego, bez czego nie mogłaby funkcjonować. Katechezę należy ściśle łączyć ze wspólnotą eklezyjalną, w której słowo Boże jest akceptowane, proklamowane i wyznawane. Konieczne jest również powiązanie katechezy z liturgią, w której znajduje ona dopełnienie przez spotkanie z Chrystusem w rozmodlonej wspólnotcie. Wspólnota, przeżywając misterium zbawcze, z kolei realizuje program ewangeliczny w życiu co-

<sup>18</sup> IL 19.

dziennym. Mówiąc o takim ustosunkowaniu się katechezy, trzeba stwierdzić, że duch Kościoła, sakramenty i wyznanie wiary są jej źródłem, pokarmem i zasadniczym celem<sup>19</sup>.

#### KATECHEZA A HISTORIA

W ciągu historii ukształtowały się różne formy katechezy. Jedne z nich odegrały ważniejszą rolę i w pewnej mierze przetrwały do dzisiaj, inne natomiast nie wywierając większego wpływu po określonym czasie przeszły do historii jako dodatkowe jedynie. Mówiąc o bardziej czy mniej znaczących formach katechezy, trzeba jednocześnie stwierdzić, że katecheza ma charakter historyczny. Zależy ona bowiem od życia społecznego, prądów kulturowych i klimatu religijnego. Stąd też słuszne chyba jest zdanie, że katecheza w jakiejś mierze tworzy historię, ale zarazem trzeba dodać, że rozwijająca się historia formuje katechezę. Dlatego mówi się o powiązaniu i wrastaniu katechezy w historię świecką, historię Kościoła i historię zbawienia oraz o kształtowaniu historii przez katechezę<sup>20</sup>.

#### „Traditio et redditio symboli”

Treść katechezy w poszczególnych okresach historycznych różnie była rozumiana, ustawiana i przekazywana. Raz była ona traktowana jako zbiór najbardziej istotnych wiadomości, kiedy indziej jako synteza wiedzy chrześcijańskiej, to znów jako skoncentrowanie się na pewnych problemach. Niewątpliwie w katechezie jest niezbędna pewna synteza wiedzy orientującej katechizowanego w świecie, ale jeszcze mocniej w treści należy się koncentrować na tym, co najbardziej egzystencjalne, ewangeliczne i eklezjalne.

#### EWANGELIA I SYMBOLE WIARY

W starożytnym rycie chrzcielnym katechumenowi wręczano księgę świętą, z której odmawiał on symbol wiary. Źródłem symboli była Ewangelia jako słowo Boże skierowane przez Jezusa Chrystusa do wspólnoty Kościoła, która wsłuchując się w nie i przeżywając jego rzeczywistość w czasie liturgii, akceptowała jego ducha i zasady jako program życiowy. Stąd też symbole wiary można by nazwać egzystencjalną syn-

<sup>19</sup> Tamże 20.

<sup>20</sup> Tamże 21.



też Ewangelii, dokonywaną i przekazywaną wiernym przez Kościół do wierzenia i praktykowania <sup>21</sup>.

Wiara, jej przyjęcie, rozwój i wyznanie domagają się właściwej treści. Najbardziej istotnymi treściami dla wiary są Ewangelie i symbole. Jezus Chrystus w swoich Ewangeliach najdoskonalej objawia plan Ojca w stosunku do ludzkości, a z jego odczytania przez apostołów i starożytny Kościół zrodziły się symbole wiary, które kreslą zasadnicze linie zaangażowania wiernych w realizację Królestwa Bożego.

Przekazywana księga święta i wyznanie symbolu wiary przez katechumenów oznacza zaangażowanie Kościoła, a z nim katechezy szczególnie w przepowiadanie Ewangelii i formowanie postawy świadków Chrystusa i odpowiedzialnych za rozwój Kościoła. Należy ustawicznie interpretować życie każdej epoki Ewangelią Chrystusa i ukierunkowywać je symbolami wiary. Zarazem jednak trzeba ciągle podejmować egzystencjalne odczytywanie Ewangelii i eklezyjalną interpretację symboli. Wówczas nabierają one szczególnych wartości ludzkich, bez których nie można sobie wyobrazić istnienia człowieka. Wtedy jednak nieodzowna jest katecheza, którą można uważać za wprowadzenie do Pisma św. i za komentarz symbolu wiary. Jej zadaniem jest doprowadzić ochrzczonych do mentalności biblijnej i postawy świadka wiary.

#### ROZPOZNAWANIE ŚLADÓW BOŻYCH W ŻYCIU CODZIENNYM

Bóg nie tylko raz kiedyś, lecz ustawicznie daje znaki swej mocy stwórczej. Objawił się przez proroków i Syna swego Jezusa Chrystusa, ale objawia się również przez Kościół i zdarzenia w świecie. Stąd przez znaki i cuda jest On bardzo blisko i dość namacalnie obecny, byle tylko posiadało się zdolność ich odczytywania. W samym zaś odczytywaniu, jak również i kształceniu zdolności w tym kierunku powinna brać udział katecheza, uczestnicząca przez rozwój wiary w życiu Bożym i ludzkim.

Odczytywanie śladów Bożych w bezpośrednim kręgu kontaktów ludzkich nasuwa myśl doświadczenia wiary. Doświadczenia tego nie można utożsamiać z każdym innym, jakkolwiek ich cechą wspólną jest bezpośredni kontakt z rzeczywistością, posiada ono bowiem swoisty charakter i własną specyfikę. Jest to doświadczenie, które wynika z bezpośredniego pójścia za Chrystusem <sup>22</sup> i polega na przemianie życia ludzkiego w kierunku wspólnoty z Ojcem przez Syna w Duchu Świętym i przemianie rodziny ludzkiej ześrodkowanej na wspólnotcie miłości.

<sup>21</sup> Tamże 22.

<sup>22</sup> Tamże 25.

## POTRZEBA UJMOWANIA RZECZYWISTOŚCI W JEJ POWIĄZANIU

W katechezie tradycyjnej przywiązywano ogromną wagę do sformułowań teologicznych wiary. Sformułowania te także dziś odgrywają ważną rolę tak dydaktyczną, jak pedagogiczną i pastoralną. Być może ich znaczenie obecnie jest większe niż dawniej, gdyż w przeciwieństwie do ujęcia metodycznego podkreśla się ich udział w tworzeniu się i funkcjonowaniu całej katechezy.

Mówiąc o powiązaniu różnych elementów katechezy i wkomponowaniu danych sformułowań w całą jej strukturę, należy jednocześnie uświadomić sobie konieczność powiązań w treści katechezy. Synod proponuje, by w katechezie współczesnej historia człowieka i historia zbawienia tworzyły jedną harmonijną całość, a doktryna i doświadczenie, orthodoxia i orthopraxis, poszukiwania i określenia wzajemnie ze sobą współlistniały, współdziałały i się dopełniały<sup>23</sup>. W ten sposób katecheza, uczestnicząc w rzeczywistości i przekazując to, co świeckie i to, co religijne, a zarazem koncentrując się na ich wewnętrznym powiązaniu, będzie zdolna kształtować pełne życie ludzkie i formować dojrzałą postawę chrześcijańską.

### PEDAGOGIA KATECHEZY

W szukaniu właściwej pedagogii katechetycznej dość często odwoływano się przede wszystkim do pedagogiki i dydaktyki. Niejednokrotnie próbowano ją też wyprowadzać z duszpasterstwa Kościoła. Jakkolwiek podejmowane próby z pewnością dobrze służyły rozwojowi katechezy w kierunku oddziaływania wychowawczego, to jednak tak w zagadnieniu ustalania treści, jak i jej przekazu należy na pierwszym miejscu otwierać się na objawienie, przez które i w którym wchodzi do katechezy sam Bóg ze swoją nadprzyrodzoną pedagogią. Wówczas zadaniem katechezy będzie formowanie w katechizowanym postawy otwartości, wsłuchiwanie się i wczytywanie w to wszystko, co Bóg chce człowiekowi objawić i przekazać. Katecheza ma też pomóc człowiekowi w odsłanianiu tajemnic zbawienia, w nawiązaniu osobowego kontaktu z Chrystusem i uformowaniu wspólnoty miłości w Kościele.

### Wielość form „traditio symboli”

W jednym objawieniu Bożym uczestniczy i odczytuje je Kościół różnych epok i środowisk. Bogactwo nadprzyrodzone tam zawarte wymaga

<sup>23</sup> Tamże 26.

wielokrotnego wgłębiania się w jego tajemnice, by z nich wydobyć to, co jest najbardziej konieczne do zbawienia. Z takiej zaś postawy zrodziło się wiele form symbolów wiary, które jednak nie osłabiają, ale przeciwnie, wzmacniają jej treść.

#### „TRADITIO SYMBOLI” W RÓŻNYCH KULTURACH

W historii katechezy da się zaobserwować różne symbole wiary i formy ich przekazu. I tak, znana jest katecheza apostołska, Ojców Kościoła zachodniego i wschodniego, przepowiadanie misyjne, nauczanie szkolne, analiza katechizmów i formacja parafialna. Różnica w ujęciu historycznym i współczesnym polega na tym, że w poszczególnych epokach historycznych istniała jedna forma przekazu treści, natomiast w całym procesie rozwojowym spotykamy się z ich wielością, obecnie zaś postuluje się konieczność równoczesnego stosowania wielu form. Uważa się, że traditio Ewangelii i redditio symboli posiadają tak niewyczerpane bogactwo treści, że dopiero zagłębianie się i przekaz za pomocą wielu i różnych form pozwoli wydobyć i uprzystępnąć ich istotne wartości. Należy więc symbole wiary ustawicznie odczytywać tak w poszczególnych epokach i kulturach, jak również w całej tradycji Kościoła i całokształcie procesów kulturowych.

#### POTRZEBA KATECHEZY ŚRODOWISKOWEJ

W ostatnim czasie wiele uwagi poświęca się katechezie określonych faz rozwojowych, np. dzieci, młodzieży i dorosłych. Doceniając i stale dopracowując te tak niezmiernie ważne typy katechez, trzeba jednocześnie podejmować próbę doskonalenia katechezy rozwojowej i integralnej. Dopiero bowiem wzajemnie się przenikająca katecheza uszczegółowiona i integralna, środowiskowa i uniwersalna, daje wielkie szanse rozwoju wiary we współczesności<sup>24</sup>.

Znane są też takie formy katechezy, jak szkolna, parafialna, rodzinna i dorosłych. Katechezy te wymagają odpowiedniej formacji i organizacji w swoim funkcjonowaniu. Należy jednak przy tym pamiętać, że ich istotnymi czynnikami są: spontaniczność, dynamizm i charakter katechumenalny. Katecheza nawiązuje kontakt z pewnymi ustalonymi systemami myślowymi i posługuje się w danym środowisku, a zarazem świadomie zrywa z nimi, by ciągle zespalać się z uniwersalizmem ewangelicznym i Kościoła.

<sup>24</sup> M. Majewski: *Dyskusja nad istotą i wymiarami katechezy w Europie Zachodniej*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 23:1976 z. 6 s. 29—47.

W niektórych środowiskach Kościoły mają długą tradycję, w innych natomiast ich życie eklezjalne dopiero zaczyna się ujawniać. W jednych katecheza przybiera formy bardziej systematyczne i bardziej dojrzałe, w innych zaś zadowala się jedynie formami elementarnymi i okazjonalnymi. W pewnych układach społeczno-politycznych katecheza korzysta z pełnych praw i może się swobodnie rozwijać, gdzie indziej natomiast została zamknięta w określone ramy, poza które nie może wychodzić. Uwarunkowania społeczno-kulturowe wpływają na koncepcję i realizację katechezy, której nie da się mechanicznie przenieść w inne środowisko. Jednakże zarazem w katechezie wielu środowisk rozwija się doświadczenie, które jest międzyśrodowiskowe i które jest ogromnie cenną wartością dla wszystkich środowisk. Omawiając zagadnienie stosunku katechezy do środowiska i form jej realizacji w różnych środowiskach, trzeba więc jednocześnie wydobywać to, co szczegółowe i to, co wspólne. Obydwa elementy są istotne dla rozwoju i funkcjonowania współczesnej katechezy. Katecheza uszczegółowiona powinna przepajać się uniwersalnością, a katecheza uniwersalna ma się uszczegółowiać.

#### **PLURALIZM I JEDNOŚĆ KATECHEZY**

Pluralizm katechetyczny wynika niewątpliwie ze stosunku katechezy do katechizowanych, środowiska, w którym się ona rozwija, i kultury, którą się posługuje i w którą ustawicznie wchodzi. Zarazem jednak pluralizm jest zagadnieniem wiary dojrzałej, która w swojej formacji domaga się wielości treści i różnorodności form jej przekazu. W końcu pluralizm ten wynika z natury samej katechezy, która partycypując w przepowiadaniu Kościoła, razem z nim różnicuje jedność, a zróżnicowanie integruje. Jedność katechezy dzięki wielości i zróżnicowaniu staje się bardziej doskonała, wewnętrznym pogłębiona i dojrzała<sup>25</sup>.

#### **Odpowiedzialność całego Kościoła za katechezę**

Tak w życiu codziennym, jak i w literaturze wiele mówi się i pisze na temat odpowiedzialności, która powinna być udziałem wszystkich, a nie tylko pewnych jednostek. Problem odpowiedzialności obecnie jest również podejmowany przez Kościół, który swój rozwój i oddziaływanie uzależnia od świadomości, zaangażowania i odpowiedzialności całego Ludu Bożego. W problem ten również włącza się katechezę, która po-

---

<sup>25</sup> IL 29.

winna na co dzień formować postawę osobowej i wspólnotowej odpowiedzialności.

#### WIELE DARÓW, A JEDEN DUCH

Kościół jako Lud Boży, zgromadzony przez Jezusa Chrystusa, by być wspólnotą wiary i miłości, posiada bogactwo darów Ducha Świętego, które mają być wykorzystane dla zbawienia świata. Wierni, którzy je otrzymali jako łaskę darmo daną, powinni nimi ubogacać siebie i otaczający świat. Stąd też słowa zwrócone do apostołów odnoszą się także do całego Ludu Bożego, co przecież tak wyraźnie podkreślił Sobór Watykański II. W nich też zawarte jest polecenie i zobowiązanie katechetyczne do niesienia światu Dobrej Nowiny, przez którą ma on znaleźć sens, perspektywę i szczęście. Zobowiązanie to wynika z powołania chrześcijańskiego, rodzącego się we chrzcie św., rozwijającego się w sakramencie pokuty i Eucharystii, dojrzewającego w bierzmowaniu i osiągającego postawę apostołską w kapłaństwie i małżeństwie.

Wielość darów sprawia, że rozwija się jednocześnie zróżnicowane ciało mistyczne Kościoła, ale zarazem jeden i ten sam duch chrześcijański, będący odwzorowaniem Ducha Bożego<sup>26</sup>. Kościół więc, a konsekwentnie i katecheza, w wielości darów rozwija nadprzyrodzoną wspólnotę wierzących w Boga Ojca, miłujących się miłością Chrystusa i dających świadectwo Ducha Świętego.

#### NOWE ZADANIA W KOŚCIELE

Celem bardziej sprawnego i skutecznego oddziaływania, w wielu dziedzinach, a także i w Kościele, wyspecjalizowały się różne resorty pracy. O takiej specjalizacji można też mówić w katechetyce i katechizacji. Dzięki niej, koncentrując się na pewnych jedynie odcinkach rzeczywistości, ma się możliwość działania bardziej pogłębionego. Jakkolwiek oddziaływanie wyspecjalizowane wydaje się jak najbardziej wskazane, to jednak istnieje zarazem potrzeba otwarcia specjalizacji w kierunku tego wszystkiego, co wspólne. Katecheza, realizując konkretne zadania i rozwijając się w pewnym wyizolowanym środowisku, nie może zapominać o zadaniach i życiu całego Kościoła. Ona to, pełniąc określone zadania, ma jednocześnie obowiązek formowania odpowiedzialnej postawy za cały Kościół. Mówiąc o tym zagadnieniu można by zapytać, jak katecheza realizuje stawiane przez Kościół zadania w rodzinie, szkole, parafii i zgromadzeniu zakonnym. Wspominając zaś to ostatnie należy

<sup>26</sup> Tamże 30.

stwierdzić, że zakony są powołane do określonych zadań w Kościele, lecz zarazem trzeba im przypomnieć, że są powołane przez Kościół do dynamizowania życia wewnętrznego w nim. Jeżeli zaś katechizacja jest problemem całego Kościoła, należy uświadomić sobie obowiązek powszechnego i pełnego zaangażowania.

### Nadzieje i rozczarowania katechezy wynikającej z „Instrumentum Laboris”

Przedstawiona dotychczas problematyka zawarta w *Instrumentum Laboris* świadczy o powadze, bogactwie i aktualności współczesnej katechezy. Zarazem jednak katecheza ta jest raczej postulatem niż rzeczywistością. Gdy jednak dodamy, że aktualna świadomość problemu i wizja jego rozwiązania należą do zasadniczych czynników odnowy, to wówczas proponowana katecheza nabiera wielkiej mocy. W tym wszystkim ważną jest rzeczą, by prezentowany dokument był nie tylko inspiracją do dyskusji, ale przede wszystkim do nowej praktyki. Stąd istnieje potrzeba analizowania myśli katechetycznych i przetransponowania ich w życie codzienne.

Prace nad dokumentem były poprzedzone zbieraniem doświadczenia i refleksji katechetycznej z całego świata. Po zebraniu bogatego materiału została powołana komisja złożona ze specjalistów, która miała go przestudiować, uporządkować i utworzyć z niego syntezę. Okazało się w praktyce, że zadanie postawione ekspertom przerasta ich siły i zdolności. W pewnym momencie grupa dość wyraźnie sobie uświadomiła, że wypracowana przez nią synteza jest tylko luźnym zbiorem wielu elementów katechetycznych, nagromadzeniem dużego materiału, który powinien być gruntownie przeanalizowany przez Synod. Eksperti więc, przedkładając Synodowi dokument, dokonali jednocześnie jego oceny, podkreślając w nim autentyczny i bogaty materiał oraz wyrażając niezadowolone z jego redakcji.

Wydaje się, że podana w dokumencie sytuacja katechetyczna jest niepełna, a postawione postulaty są raczej powtórzeniem wielu treści rozważanych już w poprzednich dokumentach. Jednak podczas gdy zjawiskowa i normatywna strona katechezy budzi rozczarowanie, to ogromnie cieszą jej podstawy teologiczne: powiązanie z życiem wewnętrznym Kościoła, jego misją i posługą duszpasterską. Wprawdzie trudno byłoby powiedzieć, że została wypracowana całościowa teologia katechezy, ale zarazem z całą uczciwością trzeba przyznać, że rozpoczęto odważnie pracę w tym kierunku.

Dokument w swoich ramach zawiera najważniejsze problemy, którymi interesuje się współczesna teoria katechetyczna i zajmuje się praktyką na co dzień. Pomiedzy dokumentem jednak a literaturą istnieje wielka różnica. Dokument wylicza, a literatura analizuje problemy, dokument nachyla się w znacznym stopniu do praktyki, a literatura pozostaje w teorii: dokument patrzy na katechezę całościowo, a literatura zajmuje się wycinkowymi zagadnieniami. W sumie jednak *Instrumentum Laboris* stanowi bardzo ważną kartę w rozwoju katechezy, która otwarła się szeroko na świat, zakorzeniła w Kościele, usankcjonowała współczesne badania na ten temat i postawiła śmiałe kroki w kierunku przyszłości.

---

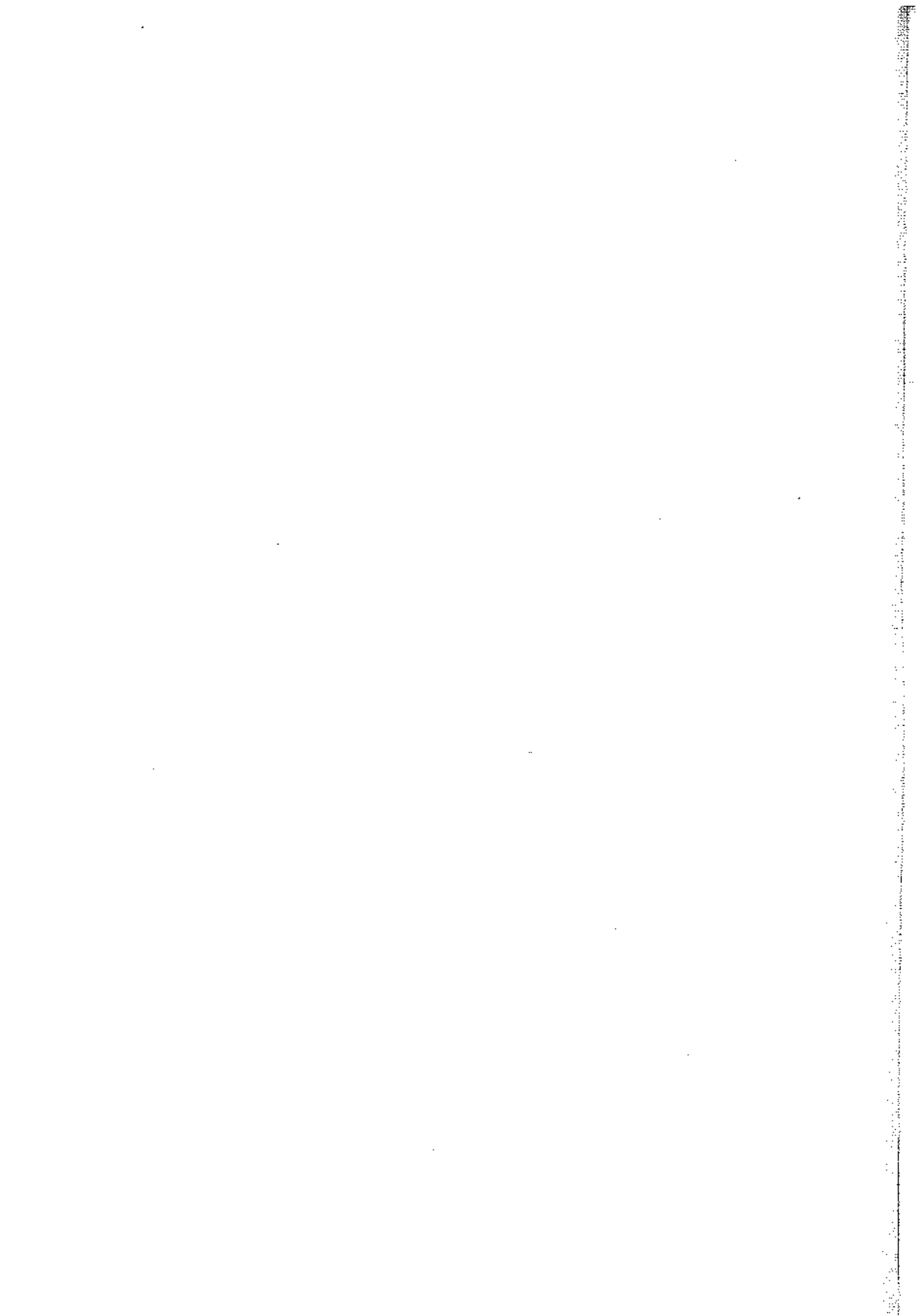
## The Catechetical Thought of the Church in the Light of „Instrumentum Laboris”

### SUMMARY

Recently much has been said and written on the subject of catechesis in the modern world. However, the voice of the 5th Synod of Bishops had special significance in this respect. By means of the Synod the whole Church expressed its views on the need for catechesis, its nature, contents, subject and methods. The present article is an attempt at indicating but also analysing the main problems of catechesis today. The basic material for carrying out this task was the synodal document "Instrumentum Laboris". The author first discusses the origin of the document, analyses it, and then sets its contents against the achievements of modern catechetics. As a result he concludes that in its work, which found its expression in "Instrumentum Laboris", the Synod treated the problem of the relation between catechesis and the Church in a significantly deeper way than previously. Taking a critical approach to the document analysed, the author of the article observes that it constitutes a fairly comprehensive catechetical synthesis but that at the same time it is not a coherent logical whole. Drawing on the richness of the document, modern catechetics can, undoubtedly, improve catechesis. At the same time, however, the ideas indicated in the document need to be further developed.

---





## KATECHEZA LATYNOAMERYKAŃSKA W ŚWIETLE II KONFERENCJI CELAM-u

Zagadnienia pastoralne, a w nich katechezy, nabierają współcześnie nowego znaczenia ze względu na szybki rozwój różnych dziedzin życia oraz przemiany zachodzące w świecie. W takim kontekście palącą potrzebą staje się właściwe ustawienie katechezy, by z jednej strony wpływała na życie i nadawała mu kierunek, a z drugiej liczyła się z jego przejawami i zajmowała wobec nich otwartą postawę. W nurt dokonującej się odnowy włączył się także Kościół w Ameryce Łacińskiej, czego konkretnym przejawem jest II Konferencja Rady Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM) w roku 1968.

Niniejszy artykuł stanowi próbę ukazania centralnych idei odnowionej katechezy oraz ukazania ich kontekstu w oparciu o analizę dokumentów II Konferencji CELAM-u, jak i w oparciu o dostępną literaturę. Właściwe zrozumienie współczesnej odnowy pastoralno-katechetycznej w Ameryce Łacińskiej wymaga zajęcia się środowiskiem, uwarunkowaniami oraz rolą, jaką pełni CELAM w tej odnowie. Ponieważ spotykamy się z różnymi i niejednokrotnie przeciwstawnymi stanowiskami odnośnie katechezy latynoamerykańskiej, stąd też zajmiemy się interpretacją dokumentów CELAM-u, w świetle których to można odczytać koncepcję i dokonać oceny tej katechezy.

### Uwarunkowanie współczesnej odnowy pastoralno-katechetycznej w Ameryce Łacińskiej

Ameryka Łacińska, podobnie jak inne kraje Trzeciego Świata, znajduje się na drodze rozwoju. Rozwój ten napotyka na trudności związane

ze wzrostem demograficznym<sup>1</sup>, z nierównomierną ekspansją gospodarczą<sup>2</sup>, chwiejnym systemem politycznym<sup>3</sup>, z zamętem w dziedzinie wartości kulturalnych<sup>4</sup> oraz trwaniem struktur neokolonialnych<sup>5</sup>. Życie w takich warunkach odznacza się nasileniem poczucia frustracji oraz wzrostem pragnień rozwoju społeczno-ekonomicznego<sup>6</sup>. Wskazując na sytuację Ameryki Łacińskiej należy sobie uświadomić, że całościowe traktowanie tego kontynentu jest poniekąd słuszne, jednakże takie podejście odsuwa na dalszy plan różnice występujące pomiędzy poszczególnymi krajami czy regionami. Sytuacja ta jest bardzo zróżnicowana zarówno w skali kontynentu, jak i w poszczególnych regionach danego kraju. Można jednak wskazać na czynnik jednoczący. Zdaniem J. de Castro, jest nim dążenie Ameryki Łacińskiej do wyzwolenia się z pewnych negatywnych obciążeń z przeszłości, które aż do tej pory przeszkadzały jej w postępie<sup>7</sup>. Człowiek w krajach Ameryki Łacińskiej poszukuje sprawiedliwych i wyzwalających struktur społecznych, pozwalających na naturalny rozwój osoby ludzkiej i życia wiary<sup>8</sup>.

Powyższy zarys obecnej sytuacji Ameryki Łacińskiej jest jednak niepełny, gdyż brakuje w nim elementu religijnego, którym przepojone jest zarówno społeczeństwo, jak i kultura tego kontynentu.

Problem religijności<sup>9</sup> jest bardzo złożony i wymagałby, w wypadku Ameryki Łacińskiej, ujmowania go w kontekście historycznych uwarunkowań — wpływy iberoamerykańskie, anglosaskie, obrzędy i wierzenia ludności czarnej, wierzenia ludności rodzimej — oraz w kontekście zachodzących przeobrażeń i związanych z nimi zjawisk socjalizacji, urbanizacji, industrializacji<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> F. Houtart, E. Pin: *Kościół w Ameryce Łacińskiej*. Warszawa 1972 s. 46.

<sup>2</sup> Tamże s. 79—82.

<sup>3</sup> Tamże s. 91—100.

<sup>4</sup> F. Houtart: *Co socjologia przynosi Kościołowi*. W: *Ludzie, Wiara, Kościół*. Warszawa 1966 s. 75.

<sup>5</sup> *Aspectos de la evangelización en América Latina*. W: *Familia, Sacerdocio, Evangelización, Juventud*. Bogota 1974 s. 93.

<sup>6</sup> *Introducción a las Conclusiones 4*. W: *Medellín*. Bogota 1973 s. 23; na oznaczenie „Medellín” Bogota 1973 będziemy w dalszym ciągu artykułu używać skrót „Med”.

<sup>7</sup> J. de Castro: *W poszukiwaniu Ameryki Łacińskiej*. „Znak” 19:1967 nr 160 s. 1235.

<sup>8</sup> J. Sulowski: *Międzynarodowe seminarium na temat środków społecznego przekazu*. „Coll. Theol.” 45:1975 fasc. 3 s. 110.

<sup>9</sup> Zob. A. Undurraga: *Religiosidad popular en Latinoamérica*. W: *Catequesis y promoción humana*. Salamanca 1969 s. 107—124.

<sup>10</sup> Zob. M. Radwan: *Spółczesność i Kościół w Ameryce Łacińskiej*. „Znak” 19:1967 nr 160 s. 1220—1224.

Uświadomienie sobie istniejących na tym kontynencie podziałów także w zakresie religijnym, uwarunkowanych sytuacją społeczno-kulturową, pozwoli lepiej zrozumieć religijność latynoamerykańską. Religijność ta ma charakter ludowy<sup>11</sup>. Rozumie się przez nią zespół przekonań i praktyk religijnych, które różne grupy etniczne i społeczne uformowały przez adaptację orędzia chrześcijańskiego do różnorodnych kultur latynoamerykańskich, co z kolei wpływa na różne typy religijności<sup>12</sup>. Religijność ludowa nie oznacza czegoś pejoratywnego<sup>13</sup>, dominacji elementów folklorystycznych, pogańskich czy też dominacji kultu synkretycznego<sup>14</sup>. Mając na uwadze charakterystyczne przejawy religijności świadczące o autentyczności wiary chrześcijańskiej, używa się tu raczej określenia „katolicyzm ludowy”, obejmujący ok. 80% ludności kontynentu<sup>15</sup>.

Ujmując wspólnotę chrześcijan w formie koncentrycznej, w centrum mamy elitę z postawą umotywowaną wiary, przejawiającą się m.in. w zaangażowaniu w życie liturgiczne; w dalszym kręgu znajdują się masy reprezentujące katolicyzm ludowy o różnym stopniu religijności oraz poczuciu przynależności do Kościoła, natomiast bliżej obwodu — masy stojące często już na pograniczu synkretyzmów religijnych<sup>16</sup>. Obraz ten potwierdzają dokumenty Medellin: „w wielkiej masie ochrzczonych Ameryki Łacińskiej stan wiary, przekonań i praktyk jest bardzo zróżnicowany nie tylko między poszczególnymi krajami czy regionami tego samego kraju, lecz także między różnymi płaszczyznami społecznymi”<sup>17</sup>. Na taki stan wpłynęło m.in. duszpasterstwo o charakterze statycznym<sup>18</sup>, które zmierza jedynie do zachowania wiary i dlatego nie doprowadziło do świadomego wyboru i zaangażowania. Udzielanie sakramentów przy niewielkim uwzględnieniu uprzedniej katechezy prowadziło z kolei do rytualizmu<sup>19</sup>. Natomiast pobożność skupiona na formalnym wypełnianiu praktyk religijnych zatracala stopniowo nie tylko swój właściwy sens — związek z Misterium Paschalnym, ale nie posiadała również od-

---

<sup>11</sup> S. Galilea: *Introducción a la religiosidad latinoamericana*. Quito br. s. 7—9.

<sup>12</sup> Undurraga, jw. s. 116.

<sup>13</sup> For. KK 13.

<sup>14</sup> *Aspectos de la evangelización*, jw. s. 105.

<sup>15</sup> S. Ruiz: *La evangelización en América Latina*. W: *La iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio — Ponencias*. Bogota 1969 s. 116; na oznaczenie tego dzieła zbiorowego będziemy w dalszym ciągu tego artykułu używać skrótu „Ponencias”.

<sup>16</sup> Galilea, jw. s. 27—33.

<sup>17</sup> *Pastoral popular 1*. W: „Med.” s. 59.

<sup>18</sup> Houtart, Pin, jw. s. 196.

<sup>19</sup> *Aspectos de la evangelización*, jw. s. 106.

niesienia do konkretnego życia. Daje się to zauważyć zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i społecznej. Sytuacji tej sprzyjało położenie akcentu jedynie na moralność indywidualną, niewątpliwie szczerą, lecz zbyt często rozmiijającą się ze społecznym wymiarem ludzkiego istnienia<sup>20</sup>. Przemiany w tym względzie wraz z nasilającym się ruchem katechetycznym<sup>21</sup> przybierały na aktywności w latach 60-tych dzięki uświadomieniu sobie, że przekonania i objawy życia religijnego ulegają przeobrażeniom. Niewątpliwie przyczyniła się do tego wszelka działalność na korzyść rzeczywistego rozwoju, określana tu jako promocja człowieka<sup>22</sup>, rozwój integralny<sup>23</sup> lub też jako wyzwolenie integralne<sup>24</sup>.

Ameryka Łacińska znajduje się więc w stadium rozwoju i przemian obejmujących wszystkie dziedziny życia człowieka od politycznych poprzez ekonomiczne, społeczne, kulturalne aż do religijnych. Dowodzą one, że kontynent znajduje się u progu nowej epoki, „epoki dążenia do całkowitej emancypacji, wyzwolenia się z wszelkiej zależności, epoki własnej dojrzałości i grupowej integracji”<sup>25</sup>. Mając na uwadze powyższy stan rzeczy Paweł VI stwierdził: „Kościół winien wykazać czynami, że nie tylko był częścią integralną procesu kształtującego każdy z krajów Ameryki Łacińskiej, ale pragnie jeszcze dzisiaj być światłem i rątkiem w dobie zachodzących przeobrażeń”<sup>26</sup>. Dlatego też Kościół w Ameryce Łacińskiej nie pozostaje obojętny wobec zachodzących przemian. Liczne konferencje biskupów wzywają katolików do angażowania się na rzecz autentycznego rozwoju. Jednocześnie Kościół nie ogranicza się do nawoływania do solidarności z pokrzywdzonymi<sup>27</sup>, ale chcąc być znakiem jedności i miłości sam „rezygnuje z różnych form i postaw życiowych, które nie byłyby ewangeliczne”<sup>28</sup>. Wobec zachodzących zmian stara się więc pełnić funkcję inspirującą i krytyczną<sup>29</sup>. Podejmuje także szereg reform i przemian na szczeblu strukturalnym<sup>30</sup>. W konsekwencji takiej sytuacji rodzi się potrzeba adaptacji i zróżnicowania spo-

<sup>20</sup> Houtart, Pin, jw. s. 196.

<sup>21</sup> Zob. O. O'Gorman: „Odnowione”. *katechizmy w Ameryce Łacińskiej*. „Concilium” 1970 s. 220—230.

<sup>22</sup> R. Laurentin: *Rozwój a zbawienie*. Warszawa 1972 s. 63.

<sup>23</sup> Justicia 4. W: „Med.” s. 26; odtąd skrót „Just”.

<sup>24</sup> E. Pironio: *Interpretación cristiana de los signos de los tiempos hoy en América Latina*. W: „Ponencias”, s. 106.

<sup>25</sup> *Introducción a las Conclusiones 4*. W: „Med.” s. 22—23.

<sup>26</sup> *Pastoral de Conjunto en América Latina — discurso de SS Pablo VI*. W: *Pastoral de Conjunto*. Bogota 1971 s. 63.

<sup>27</sup> *Pobreza de la Iglesia 9—11*. W: „Med.” s. 105.

<sup>28</sup> Zob. *Catequesis 3*. W: „Med.” s. 68; odtąd skrót „Cat”.

<sup>29</sup> „Just” 23.

<sup>30</sup> Laurentin, jw. s. 14—21.

sobu przekazywania Objawienia. Duszpasterstwo musi być dynamiczne, twórcze i oparte o istniejącą rzeczywistość. Kościół w Ameryce Łacińskiej, dostrzegając problem zaangażowania człowieka w budowę świata bardziej ludzkiego, podjął się odnowy pastoralnej tak, by odpowiadała nowej rzeczywistości tego kontynentu. Konkretnym przejawem podjęcia odnowy, której bezpośredniego impulsu dostarczył Sobór Wat. II, jest II Konferencja Rady Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM). Konferencja ta miała miejsce w Medellin (Kolumbia) w 1968 r.<sup>31</sup>

### **Rola CELAM-u w odnowie pastoralno-katechetycznej Ameryki Łacińskiej**

Historycznie rzecz biorąc potrzeba powstania CELAM-u zrodziła się w 1890 r. w czasie obradowania Rady Latinoamerykańskiej, która to Rada postanowiła zwołać pierwszy plenarny synod Ameryki Łacińskiej<sup>32</sup>. Do utworzenia CELAM-u jako organu stałego doszło dopiero podczas I Konferencji ogólnej<sup>33</sup>, która miała miejsce w Rio de Janeiro w 1955 r. Statuty zaaprobowane przez Stolicę Apostołą w 1958 r. określają CELAM jako „organ kontaktowy i koordynujący między Konferencjami Biskupimi Krajów Ameryki Łacińskiej”<sup>34</sup>.

Swoją działalność CELAM rozwija przy pomocy Departamentów od spraw Akcji Społecznej, Wychowania, Środków Społecznego Przekazu, Katechizacji, Liturgii, Misji, Laikatu, Powołań i Struktur Kościelnych oraz pewnych Sekcji<sup>35</sup>. Na czele CELAM-u stoi Prezydium złożone z Przewodniczącego i dwóch Wiceprzewodniczących. Najwyższą władzę posiada zgromadzenie ogólne. Organem wykonawczym i zarazem koordynującym działalność poszczególnych Departamentów i Sekcji jest Sekretariat z siedzibą w Bogocie. Zebrania zwyczajne odbywają się co dwa lata, nadzwyczajne zwoływane są zarządzeniem Prezydium<sup>36</sup>. Oprócz nich odbywają się ponadto seminaria i spotkania poszczególnych Departamentów, traktujące w zakresie im powierzonym o różnych problemach Ameryki Łacińskiej. Owocem tych spotkań są publikowane dokumenty wychodzące w serii *Dokumenty CELAM-u*.

Idea II Konferencji CELAM-u narodziła się w 1965 r., pod koniec

<sup>31</sup> Zob. „Med.”

<sup>32</sup> R. Laurentin: *W Ameryce Łacińskiej po Soborze*. Warszawa 1974 s. 109.

<sup>33</sup> Zob. CELAM. Bogota b.r. s. 6.

<sup>34</sup> Zob. A. Samore: *Discurso inaugural*. W: „Ponencias” s. 55.

<sup>35</sup> CELAM, jw. s. 13—16.

<sup>36</sup> Tamże s. 12.

Soboru Wat. II<sup>37</sup>. W 1967 r. na zebraniu zwyczajnym doszło do uzgodnienia tematu centralnego obrad: *Kościół w obecnych przeobrażeniach Ameryki Łacińskiej w świetle Soboru Wat. II*<sup>38</sup>, podano także wstępne projekty. Następnie w styczniu i w czerwcu 1968 r. odbyły się zebrania przygotowawcze, w wyniku których doszło do opracowania tzw. *Dokumentu Bazy*<sup>39</sup>, mającego służyć jako instrument pracy na Konferencji w Medellin. Dokument ten był interpretowany w świetle referatów tzw. *Ponencias*<sup>40</sup> i był przedmiotem pracy poszczególnych komisji i podkomisji.

II Konferencja została zwołana, by wcielić w życie ducha Soboru, krytycznie ocenić sposób obecności Kościoła w Ameryce Łacińskiej, a także po to, by „przeanalizować dogłębnie rzeczywistość latynoamerykańską w świetle Ewangelii”<sup>41</sup>.

Uczestników zgromadzonych na konferencji interesowało przede wszystkim „wysłuchanie człowieka latynoamerykańskiego, podjęcie jego udręki i nadziei, aby odpowiedzieć z punktu widzenia Bożego i ofiarować mu zbawienie integralne w Jezusie Chrystusie”<sup>42</sup>. Skupiono więc uwagę na „człowieku” tego kontynentu, żyjącym w decydującym momencie dokonującego się procesu historycznego. Podkreślono przede wszystkim powołanie człowieka, „stworzonego na obraz Boży i odnowionego w Chrystusie Jezusie przez dar Ducha Św.”<sup>43</sup>, do rozwoju integralnego, a także podkreślono zbawienie integralne obejmujące całego człowieka wraz z kosmosem. Wymaga to od człowieka z jednej strony osobistej wierności powołaniu, jakie otrzymał, lecz z drugiej stworzenia takich warunków życia, które umożliwiają mu integralny rozwój<sup>44</sup>. Zbawienie integralne wymaga przede wszystkim wyzwolenia człowieka z niewoli grzechu i jego konsekwencji<sup>45</sup>.

Przez zwrócenie uwagi na doniosłe problemy społeczne (niesprawiedliwość, przemoc, nędza) II Konferencja CELAM-u nie zamierza rywalizować czy też odrzucać próby rozwiązywania tych problemów przez administrację państwową, ale chce jedynie „ożywić wysiłki, przyspieszyć ich realizację, pogłębić ich treść i przeniknąć cały proces przemian

<sup>37</sup> A. Brandao Vilela: *Discurso inaugural*. W: „Ponencias” s. 65—68.

<sup>38</sup> Tenże: *Presentación*. W: „Ponencias” s. 10—11.

<sup>39</sup> Laurentin, jw. s. 116—119.

<sup>40</sup> Zob. „Ponencias” s. 73, 269.

<sup>41</sup> Brandao Vilela, jw. s. 9.

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Tamże s. 10.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Tamże.

wartościami ewangelicznymi”<sup>46</sup>. Uczestnicy Konferencji nie ograniczyli się przeto do przedstawienia faktów, lecz „poruszeni przez Ducha Świętego szukali poznania i rozważenia znaków czasu...”<sup>47</sup>. Przy ich analizie posłużono się metodą Konstytucji *Gaudium et Spes* polegającą na badaniu znaków czasu, rozważaniu ich w świetle Ewangelii i poczynieniu projektów pastoralnych. Konferencja miała więc przede wszystkim charakter pastoralny<sup>48</sup>. W dokumentach końcowych uwzględniono trzy strefy oddziaływania duszpasterskiego na tym kontynencie: promocję człowieka, potrzebę przystosowanej ewangelizacji oraz dorastanie w wierze ludu i elity przez katechezę i liturgię. Podjęto też problemy dotyczące Kościoła widzialnego i jego struktur przystosowanych do rzeczywistości<sup>49</sup>. Należy jednak zaznaczyć, że wkład II Konferencji CELAM-u nie redukuje się do wniosków końcowych, zawartych we wspomnianych dokumentach. Konferencja jest przede wszystkim jakąś „nową energią, odpowiedzialnością, charyzmatem i otwarciem horyzontu nadziei”<sup>50</sup>. Jej zasadniczym osiągnięciem — jak stwierdza R. Laurentin — jest „ożywienie szerokiej rzeszy wiernych, zwłaszcza przez liturgię, katechezę i działalność na rzecz rozwoju”<sup>51</sup>. Natomiast E. Pironio podkreśla, że do właściwego odczytania i interpretacji dokumentów konieczne jest umiejscowienie ich w kontekście historycznym Ameryki Łacińskiej oraz spojrzenie na te problemy w świetle wiary<sup>52</sup>. Postępując inaczej nie zrozumimy ewangelicznej perspektywy wyzwolenia, którego problem podjęli biskupi zgromadzeni na II Konferencji CELAM-u. Konferencja ta według tegoż autora jest „zaproszeniem do przeżywania szczerze Ewangelii”<sup>53</sup> oraz wezwaniem do nawrócenia i wewnętrznej przemiany<sup>54</sup>.

### Idee centralne odnowionej katechezy w świetle dokumentów II Konferencji CELAM-u

Katecheza, będąca w swej istocie proklamacją Słowa Bożego, jest jedną z form misji profetycznej, jaką Kościół wypełnia wobec człowieka

<sup>46</sup> *Mensaje a los pueblos de América Latina*. W: „Med” s. 19.

<sup>47</sup> CELAM, jw. s. 10.

<sup>48</sup> A. Lopez Trujillo: *Perspectivas de Medellín*. W: *Cristianismo e ideologías en América Latina*. Bogota 1974 s. 79.

<sup>49</sup> Zob. „Med”.

<sup>50</sup> CELAM, jw. s. 19.

<sup>51</sup> Laurentin, jw. s. 149.

<sup>52</sup> E. Pironio: *En los cinco años de Medellín*. W: „Med” s. 5.

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> E. Pironio: *Interpretación cristiana*, jw. s. 106.



i świata<sup>55</sup>. Realizowana jest więc w rzeczywistości podległej ciągłej ewolucji i dlatego „czerpiąc prawdę ze Słowa Bożego i trzymając się wiernie bezpiecznego sposobu przedstawiania słowa”<sup>56</sup> musi przybierać nie tylko różne formy odpowiednie dla danej epoki, lecz również uwypuklać pewne prawdy, które są aktualne dla określonego okresu historii<sup>57</sup>. Obecna sytuacja oraz problemy takie, jak: postęp świata, wyzwolenie, krzywda społeczna, niesprawiedliwość, nie tylko współokreślają samorozumienie Kościoła i jego misji<sup>58</sup>, lecz także tworzą treść katechezy<sup>59</sup>. Ze względu na to, że kraje Ameryki Łacińskiej przeżywają wielkie wstrząsy i przemiany społeczne i polityczne, zadaniem katechezy jest ustosunkowanie się do tych problemów i wskazanie ich głębszego znaczenia w świetle Ewangelii<sup>60</sup>, ponieważ katecheza — jak mówi II Konferencja CELAM-u — ma pomóc „ewolucji integralnej człowieka, dając jej autentycznie chrześcijańskie znaczenie”<sup>61</sup> oraz „w rozwoju i urzeczywistnianiu się jego wiary musi dążyć do tego, aby go osiągnąć w rzeczywistej sytuacji”<sup>62</sup>. Jeśli więc katecheza chce dobrze wypełnić to zadanie, musi być wierna nie tylko Bogu, ale i człowiekowi<sup>63</sup>. Niezrealizowanie tego postulat — jak to zaznacza II Konferencja — byłoby zdradą Boga i człowieka<sup>64</sup>, dlatego kładzie nacisk na to, by katecheza uwydatniała jedność planu Bożego, gdyż jedność taka istnieje pomiędzy historią zbawienia a historią ludzką<sup>65</sup>. Natomiast mając na uwadze zmieniającą się rzeczywistość oraz coraz głębsze zrozumienie prawdy objawionej wymaga, by katecheza „zachowała zawsze swój charakter ewolucyjny”<sup>66</sup>.

<sup>55</sup> Zob. DCG 17.

<sup>56</sup> DCG 34.

<sup>57</sup> Zob. H. Pagiewski: *Kierunki rozwoju współczesnej katechezy*, „Katecheta” 14:1970 nr 4 s. 145.

<sup>58</sup> F. Arduzzo: *La Chiesa, segno e strumento di salvezza*, „Catechesi” 45:1977 nr 1 s. 21; Por. J. Schumacher: „Trzeci Świat” a samorozumienie się Kościoła w XX wieku. „Concilium” 1972 s. 344—347.

<sup>59</sup> *Orientaciones generales 11*. W: *Catequesis y promoción humana*, Salamanca 1969 s. 18.

<sup>60</sup> Tamże 8; Zob. R. Viola: *Die Spannungen in der lateinamerikanischen Katechese*, „Katechetische Blätter” 96:1971 nr 7 s. 402.

<sup>61</sup> „Cat” 7.

<sup>62</sup> R. Murawski: *Potrzeba odnowy katechezy*, „Katecheta” 18:1974 nr 1 s. 22. Por. „Cat” 1.

<sup>63</sup> Zob. R. Murawski: *Katecheza wierna i człowiekowi*, „Katecheta” 18:1974 nr 5 s. 196—201; R. Giannatelli: *La dimensione metodologica*. W: *Documento di Base*. Torino 1971 s. 459—475.

<sup>64</sup> Zob. „Cat” 1; Por. W. Granat: *Ku Bogu czy ku człowiekowi?* W: *W nurcie zagadnień posoborowych w Polsce*. T. 2. Warszawa 1968 s. 168.

<sup>65</sup> „Cat” 4.

<sup>66</sup> „Cat” 5.

Powyższe stwierdzenie zakłada przyjęcie zasady, że katecheza ma stale się odnawiać. Stała ewolucja katechezy zapowiada lepsze jej rezultaty, niż nagle jej zmiany wprowadzane tylko od czasu do czasu. Przy czym nie chodzi tu o przystosowanie do aktualnej sytuacji, ile raczej o twórczą postawę katechezy, przygotowującą do otwartości w stosunku do świata, zaangażowania się w nim i w tworzeniu wartości, a przez to do współdziałania w zbawczym dziele Boga<sup>67</sup>. Katecheza ma bowiem budzić sumienie, wyrabiać krytycyzm w stosunku do zmian i uczyć życia regulowanego zasadami ewangelicznymi. Od katechezy, jako pośredniczki między Bogiem, „który przemawia także do dzisiejszego człowieka”, a człowiekiem powołanym do „posłuszeństwa w wierze”, wymaga się, by była dynamiczna w swojej wierności nie tylko Bogu, ale i człowiekowi, z uwzględnieniem jego środowiska<sup>68</sup>. Dlatego też — jak zauważa J. Audinet — katechizowanie trzeba rozpocząć od rozpoznania sytuacji grupy katechetycznej<sup>69</sup>. R. Viola stawia więc postulat, by katecheta interesował się rytmem życiowym swych katechizowanych, poznawał ich potrzeby i dążenia tak, by interpretując je w świetle zbawczego dzieła Chrystusa mógł budzić w nich wiarę w pełni osobową<sup>70</sup>. Podobnie ujmuje tę sprawę M. Majewski: „katecheza wtedy tylko może doprowadzić do spotkania osobowego z Bogiem, jeżeli wyjdzie od człowieka i od rzeczywistości, która go przenika i którą żyje na co dzień”<sup>71</sup>. Nie chodzi więc jedynie o chrześcijańskie pouczenie na temat promocji człowieka — jak to podkreśla P. Damu — lecz o to, by owa promocja stała się istotną częścią doświadczenia katechetycznego<sup>72</sup>.

Dlatego Dokument *Katecheza* II Konferencji CELAM-u powie: „sytuacje historyczne i dążenia autentycznie ludzkie tworzą niezbędną część katechezy”<sup>73</sup>. Problemy społeczne w krajach Ameryki Łacińskiej są tak palące, iż wydaje się, że katecheza winna się nimi przede wszystkim zająć. Stąd R. Viola wskazuje, by katecheta występował jako „prorok” wstrząsający sumieniami i nawołujący do uzdrowienia współczesnych stosunków społecznych<sup>74</sup>. „Trzeba sobie uświadomić, jak wygląda czło-

---

<sup>67</sup> M. Majewski: *Katecheza w świecie współczesnym*. „Katecheta” 17:1973 nr 4 s. 164—165.

<sup>68</sup> Giannatelli, jw. s. 461.

<sup>69</sup> J. Audinet: *La renovación de la catequesis en la situación contemporánea*. W: *Catequesis y la promoción humana*. Salamanca 1969 s. 35—38.

<sup>70</sup> Viola, jw. s. 404.

<sup>71</sup> M. Majewski: *Antropologiczna koncepcja katechezy*. Lublin 1974 s. 129.

<sup>72</sup> P. Damu: *Catechesi e promozione humana*. „Catechesi” 45:1976 nr 11—12 s. 43.

<sup>73</sup> „Cat” 6.

<sup>74</sup> Viola, jw. s. 406.

wiek we współczesnej sytuacji, ażeby w jego sytuację pełną niepokoju i nadziei katecheza mogła się wcielić i dokonać wyzwolenia w Chrystusie”<sup>75</sup>, lub, jak powie dokument II Konferencji CELAM-u, „zadaniem katechezy jest pomóc ewolucji integralnej”<sup>76</sup> tak, „by podejmując troski i nadzieje dzisiejszego człowieka ofiarować mu możliwość pełnego wyzwolenia oraz bogactwa zbawienia integralnego w Chrystusie”<sup>77</sup>. Stąd też „trzeba się wsłuchać w znaki czasu..., w prąd historyczny wszechstronnego wyzwolenia człowieka, natchniony przez Boga”<sup>78</sup>.

„Problem wyzwolenia człowieka — jak zauważa M. Majewski — był zawsze istotny i zasadniczy w Kościele. Katecheza tradycyjna jednak mówiła głównie o wyzwoleniu duchowym, pozostawiając na uboczu zagadnienia społeczne, ekonomiczne i polityczne, katecheza współczesna natomiast skoncentrowała swoją uwagę na tych ostatnich i w łączności z nimi dopiero zajmuje się wyzwoleniem duchowym”<sup>79</sup>. Ponieważ Ameryka Łacińska, jak wskazaliśmy, jest naznaczona wzrastającym pragnieniem wyzwolenia oraz zaangażowania w nie Kościoła<sup>80</sup>, stąd też katecheza nie może pozostać obojętna na te dążenia i problemy<sup>81</sup>.

Pojęcie „wyzwolenie” zaczyna pojawiać się w myśli chrześcijańskiej na tym kontynencie począwszy od 1965 r., wypierając stopniowo wyrażenie „rozwój”<sup>82</sup>. Zmiana pojawiła się w wyniku podjęcia krytyki doktryny rozwoju<sup>83</sup> oraz pod wpływem refleksji nad sytuacją człowieka i środowiska w Ameryce Łacińskiej. Problem ten w szczególniejszy sposób podjęła II Konferencja CELAM-u<sup>84</sup>. Dokumenty końcowe tej Konferencji używają tego terminu w znaczeniu socjo-analitycznym dla określenia sytuacji zależności, jak i w znaczeniu teologicznym, łącząc go ze zbawieniem dokonanym w Chrystusie<sup>85</sup>. Posiada zatem wymiar nie tylko społeczny, ogólnoludzki, ale i religijny, oznacza pełne wyzwolenie,

---

<sup>75</sup> H. Pagiewski: *Kierunki rozwoju współczesnej katechezy*. „Katecheta” 14:1970 nr 4 s. 148.

<sup>76</sup> „Cat” 7.

<sup>77</sup> „Cat” 6.

<sup>78</sup> Pagiewski, jw. s. 148.

<sup>79</sup> M. Majewski: *Refleksje teologiczne nad katechezą w świetle dokumentu „Ewangelizacja i Sakramenty”*. „Katecheta” 18:1974 nr 4 s. 158.

<sup>80</sup> *Juventud* 15. W: „Med” s. 57.

<sup>81</sup> Zob. „Cat” 7.

<sup>82</sup> Zob. H. Assmann: *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca 1973 s. 29—31.

<sup>83</sup> Zob. G. Gutiérrez: *Teología de la liberación*. Salamanca 1975 s. 50—52.

<sup>84</sup> J. Cmoblin: *El tema de la liberación en el pensamiento cristiano latinoamericano*. W: *Panorama de la teología latinoamericana*. T. 1. Salamanca 1975 s. 230.

<sup>85</sup> Assmann, jw. s. 30.

łącznie z wyzwoleniem z grzechu<sup>86</sup>. Począwszy od 1968 r. idea wyzwolenia (w powyższym sensie) coraz częściej pojawia się w dokumentach kościelnych, przemówieniach i różnych publikacjach. Wyłoniła się także teologia wyzwolenia<sup>87</sup>, będąca próbą refleksji nad doświadczeniem i znaczeniem wiary w związku z zaangażowaniem się w zniesieniu niesprawiedliwości i budowania nowego społeczeństwa<sup>88</sup>. W okresie pomedel-  
lińskim „idea wyzwolenia zaczyna być akceptowana przez chrześcijańską wspólnotę jako znak czasu, jako wezwanie do zaangażowania się”<sup>89</sup>. G. Gutierrez bardziej to uwypukla mówiąc, że „wyzwolenie jest terminem wyrażającym nową postawę Latynoamerykanów”<sup>90</sup>. Problematyka wyzwolenia pojawia się również w literaturze katechetycznej jako tzw. „katecheza wyzwolenia”<sup>91</sup>. Dokument *Katecheza* mówiąc, że „katecheza ma ofiarować pełne wyzwolenie”<sup>92</sup>, podkreśla, iż nie można wyzwolenia sprowadzać czy zawężać do aspektu zewnętrznego i doczesnego<sup>93</sup>. Inny dokument tejże Konferencji, idąc za wskazaniem Soboru Wat. II<sup>94</sup>, zauważa: „nie mieszamy postępu czasowego z Królestwem Chrystusa, chociaż pierwszy, o ile może przyczynić się do lepszego uporządkowania społeczności ludzkiej, dotyczy w dużej części Królestwa Bożego”<sup>95</sup>. Pironio zwraca również na to uwagę stwierdzając: „kiedy mówimy w Ameryce Łacińskiej o wyzwoleniu, nie chcemy ograniczać się do wymiaru społeczno-ekonomicznego i politycznego. Przynajmniej nie takie jest pojęcie ewangeliczne, które głosimy”<sup>96</sup>. Nazywając obecną sytuację w Ameryce Łacińskiej terminem „sytuacja grzechu”<sup>97</sup>, gdyż to grzech jest ostateczną przyczyną nędzy, niesprawiedliwości i ucisku<sup>98</sup>, oraz podkreślając potrzebę nawrócenia<sup>99</sup>, biskupi zgromadzeni na Konferen-

<sup>86</sup> J. Charytański: *Europejska sesja katechetyczna*. „Coll. Theol.” 46:1976 fasc. 4 s. 142.

<sup>87</sup> Zob. G. Gutierrez: *Teología de la liberación*. Salamanca 1975.

<sup>88</sup> Tamże s. 17.

<sup>89</sup> Tamże s. 66.

<sup>90</sup> Tamże s. 126.

<sup>91</sup> Zob. G. M. Medica: *Per una catechesi di „liberazione”*. „Catechesi” 42:1973 nr 5 s. 2—14.

<sup>92</sup> „Cat” 6.

<sup>93</sup> E. Pironio: *Teología de la liberación*. W: *Creer en Latinoamérica*. Lima 1974 s. 116.

<sup>94</sup> Zob. KDK 10, 20.

<sup>95</sup> „Just” 5.

<sup>96</sup> E. Pironio: *Latinoamerica: „Iglesia de la pascua”*. W: *Panorama de la teología latinoamericana*. T. 1. Salamanca 1975 s. 179.

<sup>97</sup> Paz I. W: „Med” s. 33; por. E. Pironio: *Teología*, jw. s. 119.

<sup>98</sup> Gutiérrez, jw. s. 66.

<sup>99</sup> „Just” 3; por. P. Arns: *Relacja z dyskusji plenarnej IV Synodu Biskupów*. Rzym. „Życie i Myśl” 1975 nr 2—3 s. 155—156.

cji kładą nacisk na uwzględnienie w wyzwoleniu — wymiaru wewnętrznego. Innymi słowy w pojęciu wyzwolenia — na co zwraca uwagę G. M. Medica — należy odróżnić „wyzwolenie od” i „wyzwolenie do”<sup>100</sup>. Z powyższego wynika, że przemiany społeczne, zmiany strukturalne rewolucyjne czy też na drodze umiarkowanych reform, nie usuwają automatycznie zła<sup>101</sup>. Dlatego też — jak to podkreśla II Konferencja — „dla prawdziwego wyzwolenia wszyscy ludzie potrzebują głębokiego nawrócenia”, gdyż „nie będzie kontynentu nowego bez nowych ludzi, którzy w świetle Ewangelii umieją być prawdziwie wolni i odpowiedzialni”<sup>102</sup>. I właśnie skutkiem tego indywidualnego nawrócenia winno być podjęcie przemian struktur życia społecznego tak, by nabrały bardziej ludzkiego oblicza<sup>103</sup>. Ponadto dokumenty zwracają uwagę na aspekt eschatyczny wyzwolenia człowieka, co jest podkreśleniem niezwykle ważnym, gdyż nie pozwala sprowadzić wszystkiego jedynie do wyzwolenia doczesnego<sup>104</sup>. Chociaż więc wyzwolenie w swym aspekcie czasowym i zewnętrznym urzeczywistnia się w czasie, to jednak dopiero w wieczności człowiek może urzeczywistnić się w całej pełni. Gdyż — jak podkreśla E. Pironio — „dokąd będzie trwała historia, wyzwolenie będzie w stadium stawania się... aż do ostatecznego przyjścia Chrystusa”<sup>105</sup>.

Podkreślenie jedności pomiędzy planem zbawczym realizowanym w Chrystusie a historią ludzką<sup>106</sup> pozwala dostrzec, że „zbawienie nie jest czymś z tamtego świata, a doczesne życie nie jest tylko próbą. Zbawienie — wspólnota ludzi z Bogiem i ta wspólnota ludzi między sobą — jest czymś, co ogarnia całą ludzką rzeczywistość, przeobraża ją i prowadzi do pełni w Chrystusie”<sup>107</sup>. Zatem w Chrystusie człowiek osiąga swoją pełność<sup>108</sup>, gdyż „Chrystus jest celem ludzkich dziejów, punktem, do którego zwracają się pragnienia historii oraz cywilizacji, ośrodkiem rodzaju ludzkiego, weselem wszystkich serc i pełnią ich pożądań”<sup>109</sup>. To Chrystus jest tym, który „zbawi swój lud od grzechów”<sup>110</sup>, to On czyni

<sup>100</sup> Medica, jw. s. 3.

<sup>101</sup> Zob. Gutiérrez, jw. s. 66.

<sup>102</sup> „Just” 2.

<sup>103</sup> Arns, jw. s. 156.

<sup>104</sup> Zob. „Cat” 4.

<sup>105</sup> Pironio, jw. s. 118.

<sup>106</sup> „Cat” 4; por. J. Krucina: *Wyzwolenie jako element ewangelizacji*. „Coll. Theol.” 46:1976 fasc. 4 s. 24.

<sup>107</sup> Gutiérrez, jw. s. 197.

<sup>108</sup> Zob. F. Merlo: *Nel Cristo l'uomo „e” in pienezza*. „Note di Pastorale Giovanile” 9:1975 nr 7—8 s. 32—41.

<sup>109</sup> KDK 45.

<sup>110</sup> Mt 1,21.

nas prawdziwie wolnymi. Dlatego też wyzwolenie człowieka nabiera właściwego sensu w Misterium Paschalnym Chrystusa <sup>111</sup>.

Misję zbawczą Chrystusa przedłuża w historii Kościół, I chociaż „posłannictwo, jakie Chrystus powierzył swemu Kościołowi, nie ma charakteru politycznego, gospodarczego czy społecznego, a cel, jaki Chrystus nakreślił Kościołowi, ma charakter religijny” <sup>112</sup>, to jednak przez to samo okazuje się najbardziej ludzki <sup>113</sup>. Dlatego — jak podkreśla P. Gheddo — „nie ma dylematu ewangelizacja lub rozwój, ewangelizacja czy wyzwolenie człowieka, ponieważ ewangelizując już daje się możliwie największy wkład w wyzwolenie człowieka” <sup>114</sup>. Kościół przeto czuje się zobowiązany do ukazania „uniwersalnego spojrzenia tak na człowieka, jak i na sprawy ludzkie” <sup>115</sup>, a jednocześnie czuje się zobowiązany do solidaryzowania się z jego troskami i nadziejami <sup>116</sup>.

„Należy do Kościoła w jego misji wyzwalającej wykazywać niesprawiedliwość, budzić sumienia kół rządowych i zobowiązywać wiernych do przekształcania pokojowego, lecz globalnego i szybkiego wszelkich struktur. Należy do Kościoła inspirować, promować i podejmować prawdziwe zmiany, które nie tylko umożliwią ludziom „mieć więcej i żyć lepiej”, lecz „być więcej” i przemieniać się w prawdziwie wolnych twórców swego przeznaczenia” <sup>117</sup>. Jednak „zasadniczą misją Kościoła jest głoszenie Ewangelii, głoszenie Królestwa, w którym już zostało zapoczątkowane odnowienie ludzi w Chrystusie, prowadzenie ich przez Ducha Świętego aż do ostatecznego wypełnienia w chwale Ojca” <sup>118</sup>. Dlatego katecheza — jako forma posługi Słowa w Kościele — podejmując ewangeliczne zobowiązanie pełnego wyzwolenia <sup>119</sup>, nie chce ukazywać linii politycznych, lecz formułować w duchu Chrystusowym, aby katechizowani podtrzymywali w społeczeństwie funkcję profetyczną na korzyść wyzwolenia człowieka <sup>120</sup>. Ukazywanie więc w katechezie zamiaru Bożego względem świata oraz zwiastowanie pełnego zbawienia i urzeczywistnienia się człowieka w Chrystusie jest podstawowym wkładem w tworzenie świata prawdziwie nowego <sup>121</sup>. W obecnej rzeczywistości Ameryki

---

<sup>111</sup> E. Pironio: *Latinoamerica*, jw. s. 180.

<sup>112</sup> KDK 42.

<sup>113</sup> Zob. KDK 11.

<sup>114</sup> P. Gheddo: *Missione e liberazione dei Popoli*. „Note di Pastorale Giovane” 9:1975 nr 7—8 s. 55.

<sup>115</sup> *Populorum Progressio* 13. Kraków 1968.

<sup>116</sup> E. Pironio: *Latinoamerica*, jw. s. 181.

<sup>117</sup> E. Pironio: *Teologia*, jw. s. 120.

<sup>118</sup> Tamże s. 119.

<sup>119</sup> E. Pironio: *Appunti*, jw. s. 8.

<sup>120</sup> Por. Gheddo, jw. s. 54—55.

<sup>121</sup> Tamże s. 55.

Łacińskiej, która dla wielu jest niesprawiedliwa i krzywdząca<sup>122</sup>, katecheza winna — jak podkreśla H. Camara — „rozbudzać sumienia poprzez kierowanie ich przy pomocy łaski Bożej ku zrozumieniu ideału ewangelicznego i skutecznemu realizowaniu społecznej sprawiedliwości”<sup>123</sup>. W tej sytuacji słuszny jest więc postulat postawiony katechezie podczas II Konferencji CELAM-u: „zadaniem katechezy będzie pomoc ewolucji integralnej przez nadanie jej oblicza autentycznie chrześcijańskiego, przez promowanie w katechizowanych motywacji i ukierunkowanie jej tak, aby była wierna Ewangelii”<sup>124</sup>, oraz przez uwzględnienie sytuacji człowieka latynoamerykańskiego celem „ofiarowania mu możliwości pełnego wyzwolenia, bogactw zbawienia integralnego w Chrystusie Panu”<sup>125</sup>.

### Nurty interpretacji dokumentów II Konferencji CELAM-u

II Konferencja CELAM-u — jak już wskazaliśmy — była wydarzeniem również religijnym, z określoną perspektywą pastoralną, otwartą na potrzeby kontynentu. Z tej racji, chcąc być wiernym jej duchowi, nie można akcentować lub przyznawać priorytetu jedynie zagadnieniom polityczno-społecznym, chociaż Konferencja poświęciła im wiele miejsca<sup>126</sup>. Wyzwolenie rozumiano również w duchu religijnym — co podkreśla A. Lopez: „mają słuszność biskupi, kiedy nauczają, że istnieją prawdziwe i fałszywe wyzwolenia. Wyzwolenie chrześcijańskie bierze początek ze zmartwychwstania Chrystusa, a nie z walk, przemian społecznych lub ludzkich decyzji...”<sup>127</sup>.

Gdzie zatem należy szukać krytyki tzw. katechezy wyzwolenia? Jak należy ustosunkować się do opinii, że w katechezie tej pominięto, zwłaszcza u jej początków, wyzwolenie z grzechów, lub też przeakcentowano zagadnienie środowiska? Wydaje się, że bezpośrednich podstaw dostarczyły obrady Tygodnia Katechetycznego<sup>128</sup>, mającego miejsce w Medellin tuż przed II Konferencją CELAM-u, jak wskazuje na to M. van Caster. Zauważa on, że problem rangi wszystkich wartości był niejednokrotnie w wypowiedziach uczestników kongresu uproszczony. Zapomniano często o dotknięciu tych wartości przez grzech człowieka. Utożsa-

<sup>122</sup> H. Camara: *Godzina Trzeciego Świata*. Warszawa 1973 s. 132.

<sup>123</sup> E. Pironio: *Latinoamerica*, jw. s. 83.

<sup>124</sup> „Cat” 7.

<sup>125</sup> „Cat” 6.

<sup>126</sup> Zob. A. Lopez: *Teología liberadora en América Latina*. Bogota 1974 s. 88.

<sup>127</sup> Tamże.

<sup>128</sup> Zob. *Catequesis y promoción humana*. Salamanca 1969.

miano też zbyt działanie Boga z konkretnym działaniem człowieka, zwłaszcza z tym, co odnosiło się do zagadnienia sprawiedliwości społecznej<sup>129</sup>. Podstaw do różnej interpretacji dają także same dokumenty II Konferencji CELAM-u. Poruszane na Konferencji tematy, z natury złożone i trudne oraz nasuwające dwuznaczne rozumienia, były — jak stwierdził A. Lopez — „drzwiami otwartymi na oścież dla dyskusji i podziałów bardziej pasjonujących niż obiektywnych”<sup>130</sup>. Niejednokrotnie przy interpretacji skupiono uwagę wyłącznie na wnioskach społeczno-politycznych<sup>131</sup>. Zaczęto w dokumentach szukać jedynie oparcia dla dokonania zmian strukturalnych, z pominięciem aspektu wewnętrznego, który dokonałby tych zmian, a mianowicie potrzeby „nawrócenia człowieka”<sup>132</sup>. Zwrócili na to uwagę biskupi Chile: „zauważamy obsesyjną przesadę w akcentowaniu spraw polityczno-społecznych z tendencją do zredukowania działalności Kościoła do tej płaszczyzny”<sup>133</sup>.

Ogólnie mówiąc dałoby się wskazać na dwa nurty<sup>134</sup> w interpretacji dokumentów II Konferencji CELAM-u. Pierwszy skupiony jest na rozszerzaniu i pogłębianiu problematyki Medellin. Akcentuje się w nim w sposób wyważony sprawy religijne, nie zapominając o problemach społeczno-politycznych. W ramach tego nurtu nawołuje się do nawrócenia jako warunku niezbędnego dla koniecznych zmian strukturalnych. Nurt ten znajduje swój wyraz w dokumentach Episkopatów, listach pasterskich, spotkaniach duszpasterskich. Przyczynił się on do ożywienia działalności duszpasterskiej w sposób nowy i pozytywny.

Drugi nurt ma strukturę społeczno-teologiczną, z położeniem akcentu na sprawach polityczno-społecznych. Reprezentantami tego nurtu są: G. Gutierrez, H. Assmann, J. Comblin czy J. L. Segundo. Wnioski wypracowane z ukazywanej przez nich teologii wyzwolenia posiadają różne orientacje, np. teologiczno-pastoralną (G. Gutierrez) lub też polityczno-społeczną (J. Comblin, H. Assmann, J. L. Segundo).

Niejednokrotnie przez nawrócenie rozumie się tu zaangażowanie człowieka w proces wyzwolenia biednych i uciskanych. Ponieważ proces ten jest uzależniony od wpływów społeczno-politycznych, ekonomicznych, dlatego też, według G. Gutierrez, bez zmian w owych strukturach nie ma autentycznego nawrócenia<sup>135</sup>. Różne tendencje dostrzec też moż-

<sup>129</sup> Zob. *Kongres Katechetyczny w Medellin*. „Coll. Theol.” 39:1969 fasc. 3 s. 159.

<sup>130</sup> Lopez, jw. s. 189.

<sup>131</sup> Tamże s. 179.

<sup>132</sup> „Just” 3.

<sup>133</sup> Lopez, jw. s. 90.

<sup>134</sup> Zob. A. Lopez: *Las teologías de la liberación en América Latina*. W: *Liberación: diálogos en el CELAM*. Bogota 1974 s. 44—46.

<sup>135</sup> Gutiérrez, jw. s. 268.



na u tych, którzy podejmują praktyczną działalność na rzecz wyzwolenia<sup>136</sup>. Powyższe tendencje znajdują odbicie w kierunkach realizacji odnowy katechetycznej czy też w opracowywaniu katechizmów. W Ameryce Łacińskiej uważa się powszechnie, że katecheza ma być wszczepiona w promocję człowieka<sup>137</sup>. R. Viola przytacza opinie głoszące, że katecheza, znalazłszy się wobec palących problemów społecznych, powinna przede wszystkim zająć się nimi, odkładając głoszenie orędzia wiary na czas dogodniejszy. Uważa on również, że są katecheci, którzy sądzą, iż katecheza może i powinna spełniać obydwa zadania równocześnie: zająć się przemianami społecznymi i wyzwoleniem człowieka oraz głosić ewangeliczne orędzie wiary, gdyż zadania te wzajemnie się przenikają i warunkują<sup>138</sup>. Chodzi więc o problem, kiedy i jak wypełnić przykazanie Chrystusa głoszenia Ewangelii lub też — czy przemiana społeczna jest jednym z warunków ewangelizacji? W odpowiedzi rysują się trzy różne stanowiska. Pierwsze jest wynikiem założenia, że najpierw winno się wyzwalać w znaczeniu doczesnym, a później duchowym. Tak uważają J. A. Hernandez i A. Barriero zakładając, że uciskani ze względu na niezaspokojenie potrzeb materialnych nie mogą dojść do Boga. W takiej sytuacji mówienie o „rzeczach nie stąd” byłoby niewłaściwe aż do momentu, kiedy nie zostaną rozwiązane problemy doczesne, gdyż głoszenie Dobrej Nowiny wymaga uprzedniej humanizacji, a nawrócenie potrzeby promocji człowieka<sup>139</sup>. Drugie stanowisko reprezentują ci, którzy identyfikują ewangelizację z wyzwoleniem doczesnym (G. Gutierrez, J. Garcia). Mówią oni, że przez to samo, iż uświadamiają ludzi, pobudzają ich do angażowania się w przemiany rewolucji społecznej oraz uczestniczą w praxis rewolucyjnej — najskuteczniej ewangelizują i katechizują<sup>140</sup>.

Trzecie stanowisko jest przeciwstawne poprzednim. „Nie podzielamy zdania — mówi B. Pelegri — że konieczną jest rzeczą dokonanie separacji między momentem uświadczenia (na płaszczyźnie ludzkiej) a ewangelizacją”<sup>141</sup>. Jak podkreśla J. Galat, przygotowanie typu społecznego, ekonomicznego lub politycznego nie jest warunkiem koniecznym dla ewangelizacji, lecz jedynie ułatwiającym. Jego zdaniem tym warunkiem koniecznym jest raczej przygotowanie duchowe<sup>142</sup>.

<sup>136</sup> Zob. M. Bocheńska: *Kościół bliżej ludu*, „Życie i Myśl” 25:1975 nr 10 s. 21—30.

<sup>137</sup> *Grupos de trabajo. Religiosidad de adultos*. W: *Catequesis y promoción humana*. Salamanca 1969 s. 270.

<sup>138</sup> Viola, jw. s. 402—412.

<sup>139</sup> Zob. J. Galat: *Liberación de la liberación*. Bogota 1974 s. 61—62.

<sup>140</sup> Galat, jw. s. 62.

<sup>141</sup> Tamże s. 63.

<sup>142</sup> Tamże s. 65.

S. Galilea zauważa, że wiara, a z nią ewangelizacja, osiągają wymiaru człowieka, który przewyższa wszelką promocję i wyzwolenie doczesne. Ewangelizacja zakłada to, lecz głosi „coś więcej” i właśnie w tym „coś więcej” leży jej specyfika<sup>143</sup>. Wyrazem pozytywnych poszukiwań, a zarazem wskazań dotyczących powyższego problemu, jest dokument Episkopatu peruwiańskiego: „Ewangelizacja”<sup>144</sup>. To ostatnie stanowisko wydaje się właściwym odczytaniem ducha II Konferencji CELAM-u.

Odpowiedź na postawiony wyżej problem znajdziemy w adhortacji *Evangelii nuntiandi* Pawła VI. „Kościół ma obowiązek głoszenia wyzwolenia setek tysięcy ludzi, skoro wielu z nich to jego dzieci; również ma obowiązek wspierania tego wyzwolenia, żeby się dokonało, opowiadania się za nim oraz sprawiania, by ono się stało całkowite”<sup>145</sup>. Paweł VI zaznacza jednak: „Nie możemy zaprzeczyć, że wielu wielkodusznych chrześcijan, oddanych sprawom największej wagi, jakie zawiera kwestia wyzwolenia, kiedy chcą wciągnąć Kościół w sam ruch wyzwolenia, często myślą i usiłują sprowadzić jego zadanie do granic jakiegoś doczesnego tylko przedsięwzięcia, jego obowiązki do programu antropologicznego, zbawienie, jakiego jest głosicielem, do pomyślności materialnej, jego działalność — do poczynań politycznych lub społecznych, lekceważąc jakąkolwiek opiekę duchową i religijną. Jeśliby rzeczy tak się miały, to Kościół straciłby całe swoje główne znaczenie. Głoszenie wyzwolenia, jakie on niesie, straciłoby właściwą sobie naturę i łatwo mogłoby zostać naginane i przekręcane przez inne systemy doktrynalne i partie polityczne”<sup>146</sup>.

\*

II Konferencja CELAM-u, wychodząc od analizy rzeczywistości, zaangażowała się w odczytywanie i rozwiązywanie podstawowych problemów, jak: sprawiedliwość, pokój, głód, wyzysk, postęp ekonomiczny, społeczny itp., które są znakami czasu dla Kościoła w Ameryce Łacińskiej. Takim znakiem czasu jest również pragnienie i dążenie do promocji człowieka oraz wyzwolenia integralnego. Znak ten niejako przenika wszystkie inne. Konferencja nie tylko podejmuje te problemy i szuka ich przyczyn, lecz także postuluje, by odnowiona katecheza pomogła człowiekowi do uświadomienia sobie skierowanego do niego powołania i do dania nań pozytywnej odpowiedzi. Uświadamiając sobie, że „nie bę-

<sup>143</sup> Tamże.

<sup>144</sup> *Evangelización*. Lima 1973.

<sup>145</sup> *Evangelii Nuntiandi* 30. „Chrześcijanin w świecie” 7:1976 nr 45 s. 31.

<sup>146</sup> Tamże s. 31.

dzie kontynentu nowego bez nowych ludzi", podkreśliła potrzebę kształtowania nowego człowieka. Stąd też katecheza według dokumentów CELAM-u ma prowadzić do nawrócenia. Ponieważ nawrócenie, jak i odpowiadanie na wezwanie Boże dokonują się w kontekście konkretnego środowiska, stąd też odnowiona katecheza ustosunkowuje się do niego pozytywnie oraz stara się w swej treści uwzględnić jego problemy.

To wszystko prowadzi do szczególnego zaakcentowania człowieka i środowiska, w którym on żyje i które oddziałuje na niego. Do istoty tej katechezy należy zatem zwrócenie uwagi na „człowieka → w ← sytuacji”<sup>147</sup>, tj. na niego samego, na jego problemy i dążenia oraz na środowisko, by przez posługę Słowa w katechezie ofiarować mu pełne wyzwolenie dokonane w Chrystusie. W ten sposób katecheza ta ma przyczynić się do ukształtowania człowieka twórczego i sprawiedliwego, zdolnego dzięki wierze do zaangażowania w sposób wolny i odpowiedzialny w dokonujący się proces wyzwolenia. Katecheza ta jednak nie jest wolna od pewnych niebezpieczeństw, a mianowicie od niebezpieczeństwa horyzontalizmu<sup>148</sup> czy też niebezpieczeństwa pewnej liberalizacji katechezy<sup>149</sup>. Także zarzuty stawiane teologii wyzwolenia pośrednio odnoszą się również do katechezy wyzwolenia<sup>150</sup>. Zatem odnowiona katecheza ukazana w dokumentach CELAM-u, licząc się z niebezpieczeństwami, dopracowując braki oraz zachowując zasadę dynamicznej ewolucji, może przyczynić się w oparciu o ewangeliczne orędzie do kształtowania „nowego człowieka” i przemiany stosunków społecznych. W zasadzie więc odpowiedziała na „znaki czasu” obecnej rzeczywistości Ameryki Łacińskiej.

---

<sup>147</sup> A. Cechin: *La elaboración de material catequístico*. W: *Catequesis y promoción humana*. Salamanca 1969 s. 219—220; R. Tonelli: *La nostra pastorale giovanile e la pastorale liberatrice in América Latina*. „Note di Pastorale Giovanile” 10:1976 nr 11 s. 10.

<sup>148</sup> E. Viganó: *Educazione liberatrice in América Latina*. „Note di Pastorale Giovanile” 6:1972 nr 11 s. 12—15.

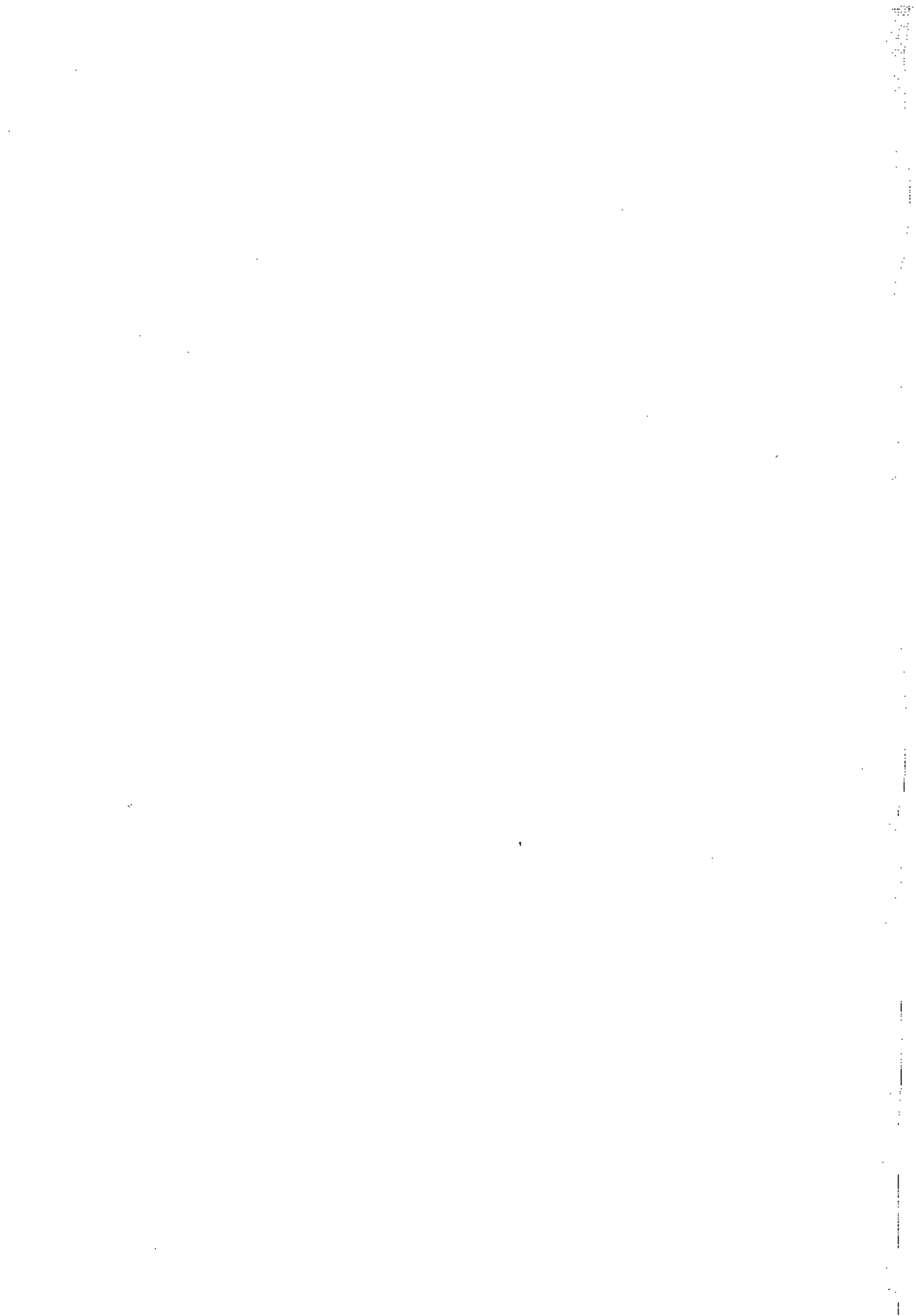
<sup>149</sup> Zob. M. Majewski: *Antropologiczna koncepcja katechezy*. Lublin 1974 s. 225.

<sup>150</sup> Zob. B. Kloppenburg: *Las tentaciones de la teología de la liberación*. W: *Liberación: dialogos en el CELAM*. Bogota 1974 s. 401—415.

## Latin American Catechesis in the Light of the 2nd CELAM Conference

### SUMMARY

The Church in Latin America joined the post-Vatican stream of renewal through the 2nd Conference of the Council of Latin American Bishops (CELAM). The Conference was called in 1968 with the purpose of implementing the ideas of the Vatican Council, critically evaluating the way in which the Church is present on that continent and analysing Latin American reality in the light of the Gospel. The final documents of the Conference, although they do touch on current problems of Latin America, have, above all, a pastoral character. The 2nd Conference of CELAM started from an analysis of reality and carried on to identify and solve basic problems such as: justice, peace, hunger, exploitation, progress, etc., which are the signs of the time for the Church in Latin America. Such a sign of the time is, most of all, a desire for and efforts towards the elevation of man and the essential liberation which, in a way, permeates all the other kinds. By raising the problem of liberation, the Conference pointed to the inner aspect of liberation, i.e. to the necessity of shaping "the new man". Consequently catechesis, according to the documents of the Conference, should lead to conversion. Since both a man's conversion and his answering God's call take place in the context of a specific environment, this is why the renewed catechesis adopts a positive attitude its problems. By its very nature this catechesis draws attention to "a man-in-a-situation", i.e. to a man himself and his environment in order to offer him, by the service of the Word, full liberation accomplished in Jesus Christ. In this way the catechesis will contribute to changing social relations and the environment. Such catechesis is not, however, free from certain dangers, such as horizontalism or a certain liberalization of the catechesis.



Z BADAŃ NAD PSYCHOLOGICZNYMI ASPEKTAMI  
PRZYNALEŻNOŚCI RELIGIJNEJ MŁODZIEŻY  
Z OŚRODKÓW DUSZPASTERSTWA AKADEMICKIEGO

Przynależność religijna, rozumiana tutaj jako przynależność do religii zorganizowanej (Kościoła), jest zjawiskiem wielowymiarowym. Zwrócono już na to uwagę m.in. w roku 1962 na VII Międzynarodowej Konferencji Socjologów Religii (CISR) w Königstein. Omawiano tam przynależność do Kościoła w aspekcie teologicznym, prawnym, historycznym, statystycznym, pastoralnym, socjologicznym i psychologicznym (por. W. Menges i N. Greinacher, 1963). To wieloaspektowe spojrzenie na fenomen przynależności religijnej uświadomiło badaczom różnych dyscyplin naukowych z jednej strony złożoność omawianego zjawiska, z drugiej — konieczność współpracy różnych specjalistów w badaniach podejmowanych na tym odcinku.

Od czasu wspomnianej konferencji przeprowadzono wiele wnikliwych analiz teoretycznych i badań empirycznych nad przynależnością do Kościoła. W większości są to badania socjologiczne. Niewiele można spotkać w literaturze przedmiotu opracowań ściśle psychologicznych. Brak badań psychologicznych w tej dziedzinie można tłumaczyć i tym, że fenomen przynależności religijnej jest uwarunkowany wieloma czynnikami, zwłaszcza natury psychologiczno-socjologicznej, i że jest splątany wieloma niemi z różnymi zjawiskami kulturowymi. Dlatego niełatwo psychologowi znaleźć w takim gąszczu zagadnień odpowiedni klucz pojęciowy, pozwalający wyizolować aspekty ściśle psychologiczne w fenomenie przynależności religijnej (por. A. Godin, 1965; Z. Chlewiński, 1973).

Celem artykułu jest przedstawienie pewnej propozycji psychologicznego podejścia do badań nad przynależnością religijną oraz zilustrowanie jej konkretnymi wynikami badań, które przeprowadzono wśród dwóch grup młodzieży akademickiej. Pierwszą (grupa eksperymentalna) stano-

wi młodzież skupiająca się w ośrodkach duszpasterstwa akademickiego (ODA), druga — młodzież akademicka nie utrzymująca kontaktów z tymi ośrodkami (NDA — kontrolna)<sup>1</sup>. Zagadnienie wydaje się być interesujące i ważne także z punktu widzenia duszpasterskiego. Poznanie bowiem psychologicznego związku członków ODA z Kościołem daje podstawę do zastanowienia się nad skutecznością oddziaływań wychowawczych samych ośrodków oraz stosowanych w nich metod doksztalcania religijnego.

### Psychologiczne rozumienie przynależności religijnej

Czym zajmuje się psycholog w przedmiocie przynależności religijnej? Jakie stawia sobie pytania? Zgodnie ze statusem naukowym swojej dyscypliny, interesuje się on przede wszystkim podmiotową stroną fenomenu przynależności. Stawia sobie pytania o treść związku, jaki zachodzi między wyznawcą a jego zorganizowaną religią (Kościółem). Pyta się, na ile i w jakiej formie jednostka jest związana z wyznawaną religią. O ile kontakt jednostki z Kościołem ma być pełny, winien wystąpić w trzech płaszczyznach psychicznych: poznawczej, uczuciowej i działaniowej.

Wyrazem powstawania stosunku poznawczego między jednostką a Kościołem jest tworzenie się w umyśle „wewnętrznej reprezentacji przedmiotu” religijnego. Na oznaczenie tej płaszczyzny związku używa się w literaturze takich określeń, jak: „obraz Kościoła” (Van der Leeuw, 1955 s. 209), „zobiektywizowana identyfikacja” z przedmiotem religijnym (Lagache, 1955 s. 37), „tożsamość chrześcijańska” (Erikson, 1959 s. 102), „samoświadomość przynależności” (Carrier, 1966), „świadomość my” (Godin, 1965 s. 89), „poznawcza obecność” Kościoła w nas (Nuttin, 1968 s. 248), „umysłowa kategoria” Kościoła (Reykowski, 1973 s. 110), „szczególny rodzaj wewnętrznej reprezentacji” (Tomaszewski, 1975 s. 171). Spośród wyżej wymienionych określeń najczęściej spotyka się „świadomość przynależności do Kościoła” lub „obraz Kościoła”. W obu wypadkach chodzi o odbicie w umyśle katolika przedmiotu odniesienia religijnego (Kościola). Jest to, jak stwierdza Nuttin (1968), psychologiczna obecność Kościoła w naszej świadomości. W powyższych sformułowaniach akcentuje się psychiczne powiązania, natury poznawczej, jakie powstają między obiektywnymi elementami Kościoła i ich subiektyw-

<sup>1</sup> Grupa ODA jest reprezentacją młodzieży duszpasterstw akademickich, NDA — reprezentacją młodzieży nie przynależącej. Tymi oznaczeniami będę się posługiwał w dalszych partiach artykułu.

nymi korelatami (Leeuw, 1955). Występujący tu stosunek poznawczy jest niewątpliwie ważnym komponentem psychologicznej przynależności do Kościoła, ale nie wyczerpuje wszystkich jej elementów.

Zdaniem wielu psychologów religii istota związku między podmiotem a przedmiotem religijnym (Kościółem) polega na relacjach uczuciowych. W tym ujęciu przynależność do Kościoła można wyrazić w takich określeniach, jak: „poczucie przynależności” (Carrier, 1966 s. 46), względnie jako tendencja uczuciowa (religious interest) do zajmowania się tematyką religijną (Lenski, 1953 s. 533), „preferencje religijne” lub „motywy przynależności” (Godin, 1965 s. 96), „uczuciowa identyfikacja z Kościołem” (Lagache, 1955 s. 37), względnie „więź psychiczna z Kościołem” (Majka, 1971), a może najtrafniej „miłość do Chrystusa i Kościoła”, o czym wspomina Z. Freud: „Nie bez powodu podkreśla się analogię między wspólnotą chrześcijańską a rodziną, wierni zaś uważają się za braci, braci w miłości, którą w ich mniemaniu żywi względem nich Chrystus. Nie można zaprzeczyć, że więź, która łączy każdą jednostkę z Chrystusem, jest przyczyną, dla której każda jednostka jest powiązana z wszystkimi innymi” (Freud, 1953 s. 42).

Nie da się zaprzeczyć, że z psychologicznego punktu widzenia element uczuciowy jest ważnym składnikiem przynależności religijnej, jednakże nie jedynym. Należy tu oprócz elementu uczuciowego i poznawczego wymienić komponent działaniowy (behawioralny).

Na określenie tego wymiaru przynależności psychologicznej do Kościoła spotyka się w literaturze przedmiotu takie określenia, jak: „dynamiczne uczestnictwo” w życiu wspólnotowym, rozumiane jako „czynne angażowanie się w życie Kościoła” (Godin, 1965 s. 106). Kładzie się tu akcent na zewnętrzny wyraz przynależności — zachowanie religijne, w którym przeżycie religijne jednostki może znaleźć swoje pełne urzeczywistnienie, wewnętrzne i zewnętrzne, w czynnościach kultowych Kościoła, w których — zdaniem Van der Leeuw — „zachowanie staje się celebrowaniem” (1955 s. 333, 518), tworzącym poczucie „my” w przynależności chrześcijańskiej (George, 1956 s. 117—130). H. Carrier (1966 s. 100) przypisuje uczestnictwu w aktach kultowych ukrytą funkcję socjologiczną. Funkcja ta polega z jednej strony na włączaniu uczestników kultu w strukturę społeczną Kościoła, a z drugiej zaś na różnicowaniu statusów i ról w łonie wspólnoty wierzących. W świetle tego, co twierdzi wspomniany autor, nieuzasadnione wydaje się zbyt akcentowanie przez niektórych socjologów i psychologów twierdzenia, że udział katolika w praktykach religijnych (zwłaszcza we mszy św.) jest jedynie osobistą sprawą jednostki i wyrazem jej „osobistej postawy” religijnej, nie mającej nic wspólnego z grupą religijną i przynależnością do Kościoła — instytucji (por. Vergote, 1969 s. 214).



Z tego, co wyżej zostało powiedziane, psycholog zajmujący się subiektywną stroną przynależności religijnej może ją widzieć i badać oddzielnie w każdym z trzech wymienionych elementów: poznawczym, uczuciowym i działaniowym. Istnieje jednakże możliwość połączenia wszystkich trzech wymienionych aspektów przynależności w jednej kategorii pojęciowej. Pojęciem, które wiąże integralnie i nieprzypadkowo trzy psychologiczne komponenty subiektywnego stosunku jednostki do religii zorganizowanej (Kościoła), jest pojęcie postawy psychologicznej. Próby ujęcia przynależności religijnej w kategorii postawy spotykamy już u H. Carrier'a (1966) i A. Vergote'a (1969).

W niniejszym wprowadzeniu nie zamierzamy szczegółowo przedstawiać genezy pojęcia postawy ani też podawać szczegółowych informacji dotyczących jej struktury i klasyfikacji, z jakimi można się spotkać w bogatej literaturze psychologicznej (por. Mądrzycki, 1970; Prężyna, 1973; Nowak, 1973). Chodzi natomiast o przyjęcie określonej koncepcji postawy, która nawiązywałaby do istniejącej literatury przedmiotu, a także stanowiłaby odpowiedni model postawy najbardziej przydatny w zaplanowanych badaniach nad tematyką przynależności religijnej. Wydaje się, że dla celów niniejszej rozprawy możemy przyjąć następującą definicję: „Postawa jest to względnie stałe ustosunkowanie, które wyraża się w gotowości podmiotu do pozytywnych lub negatywnych reakcji (intelektualnych, emocjonalnych i behawioralnych) wobec jej przedmiotu” (Prężyna, 1973 s. 25).

Prawie zdecydowana większość psychologów uznaje, że podstawową cechą postawy jest jej element relacji — subiektywnego odniesienia się podmiotu (osoby) do przedmiotu i wyrażany jest w takich określeniach, jak: „predyspozycja w stosunku do”, „w odniesieniu do”, „gotowość do reagowania” (myślenia, spostrzegania, odczuwania, dążenia). Zwroty powyższe są elementami większości definicji postawy (por. Allport, 1935; Mika, 1966; Newcomb, 1970; Mądrzycki, 1970; Nowak, 1973).

W przyjętej definicji postawy odnajdujemy także to, co jest zgodne z „naturalnym” porządkiem rzeczy. Bowiem kontakt psychiczny człowieka z każdym przedmiotem otoczenia rozpoczyna się od procesów poznawczych. Jednostka najpierw „wiąże się” psychicznie z przedmiotem przez zebranie odpowiedniej ilości informacji o nim. Z kolei wiedza o przedmiocie pozwala jednostce świadomie zweryfikować prawdziwość uzyskanych informacji i ocenić wartość przedmiotu w stosunku do własnych potrzeb. Podmiotowo zweryfikowane informacje stają się przekonaniami (Ajdukiewicz, 1955 s. 13). Przekonania o przedmiocie są pierw-

szą możliwą formą stosunku podmiotu wobec przedmiotu<sup>2</sup>. Poznawany przedmiot wywołuje w jednostce odpowiednie uczucia: przyjemne lub nieprzyjemne. W ten sposób realizuje się druga forma stosunku: związek uczuciowy. W końcu poznany i oceniony emocjonalnie przedmiot staje się celem dążenia i działania. Jest to trzecia forma kontaktu człowieka z przedmiotem: związek dążeniowy (behawioralny).

Wymienione wyżej trzy formy (sposoby) wiązania się psychicznego jednostki z otoczeniem przyjmowane są jako treści stosunku podmiotu do przedmiotu, cechującego postawę. Owe trzy formy stosunku stanowią trzy odpowiednie komponenty postawy: komponent poznawczy, emocjonalny i behawioralny<sup>3</sup>. Zdecydowana większość współczesnych psychologów społecznych uznaje, że w strukturze psychologicznej postawy występują wszystkie trzy wymienione komponenty. Stosunek, jako istotny element postawy, zakresem swoim obejmuje bowiem zarówno sferę intelektualno-poznawczą oraz emocjonalną, jak też dążenia i działania jednostki. Trójelementowa struktura postawy wydaje się najbardziej trafna i właściwa. Zresztą sama rzeczywistość jest taka, że oddzielanie sfery emocjonalnej od poznawczej lub tych obu od dążeniowej w zachowaniu człowieka wydaje się zabiegiem sztucznym i praktycznie chyba niemożliwym (Prężyna, 1973).

Zakładając, że w każdej postawie psychologicznej odnajdujemy trójaspektowe ustosunkowanie się podmiotu wobec określonego przedmiotu, możemy z łatwością odnaleźć podobieństwo między strukturą postawy a przynależnością religijną, rozpatrywaną z psychologicznego punktu wi-

---

<sup>2</sup> Pojęciem zbliżonym do przekonania jest opinia. Zdaniem niektórych psychologów w opinii moment wartościowania występuje wyraźniej, co sprawia, że opinia zawiera pewną ocenę (negatywną lub pozytywną) przedmiotu. Z tego względu opinia wydaje się być bardziej zbliżona do postawy niż przekonanie. Wielu psychologów jest zdania, że zwerbalizowane opinie mogą być empirycznymi wskaźnikami postawy (por. Thurstone, 1928 s. 529—554).

<sup>3</sup> W literaturze przedmiotu istnieje dość duża zgodność stanowisk co do rozumienia dwóch pierwszych komponentów: poznawczego (wiedza o przedmiocie) i emocjonalnego (uczucia wobec przedmiotu postawy). Natomiast nie ma zgodności odnośnie do komponentu behawioralnego. Jedni (jak np. Prężyna, 1973) utożsamiają go z działaniem jednostki wobec obiektu postawy, inni (Nowak, 1973; Reykowski, 1973; Marody, 1976) twierdzą, że komponentu behawioralnego nie należy utożsamiać z zachowaniem się jednostki wobec obiektu postawy. Zachowanie jest bowiem funkcją wszystkich komponentów (całej postawy). Natomiast sam komponent behawioralny uważają jako „utrwalone tendencje działaniowe” lub „wewnętrzne schematy czynnościowe” (Reykowski) czy jako „skryształizowany program działania wobec przedmiotu postawy”, który introspekcyjnie może być postrzegany przez posiadacza postawy jako „zamiar”, „pragnienie” czy poczucie powinności zachowania się w określony sposób wobec przedmiotu postawy (Marody, 1976 s. 21).

dzenia. Psycholog w fenomenie przynależności religijnej interesuje się psychologicznym związkiem jednostki z wyznawaną religią. Wspomnieliśmy już wcześniej, że psychologiczne wiązanie się jednostki z przedmiotem religijnym (Kościołem) dokonuje się na trzech płaszczyznach psychicznych: poznawczej, emocjonalnej i dążeniowo-działaniowej (behawioralnej). Każdy z tych sposobów wiązania się jednostki z Kościołem określano w literaturze jako: „świadomość przynależności” (związek poznawczy), „uczucie przynależności” (związek uczuciowy), „dynamiczne uczestnictwo” (związek behawioralny). Z tego ustawienia wyraźnie widać, iż wyodrębnione w literaturze trzy różne aspekty przynależności religijnej odpowiadają trzem komponentom ustosunkowania się podmiotu wobec przedmiotu, jakie występują w przedstawionej wyżej koncepcji postawy psychologicznej. Dlatego ta właśnie odpowiedniość strukturalna obu zjawisk stanowi teoretyczną podstawę aplikacji pojęcia postawy psychologicznej do oznaczenia nim psychologicznej strony przynależności religijnej.

Użycie terminu „postawa” na oznaczenie psychologicznych aspektów przynależności do religii daje wiele innych ułatwień interpretacyjnych. Pojęcie to łączy różne aspekty psychologicznej przynależności w sposób konsekwentny i nieprzypadkowy. Oddaje ono zasadniczą formę, w jakiej przeszłe doświadczenia (przeżycia) związane z religią sumują się, gromadzą, organizują się w jednostce i tworzą stosunkowo trwałą „dyspozycję osobowościową”. W ten sposób przynależność jednostki do religii jawi się jako wewnętrzny element osobowości, powiązany z innymi strukturami i procesami psychicznymi. Jest ona organicznie włączona w całość życia psychicznego, a nie stanowi jakiegoś „obcego ciała”.

Użycie pojęcia „postawy” na oznaczenie nim subiektywnego związku jednostki z religią pozwala także interpretować przynależność religijną równocześnie od strony podmiotowej i przedmiotowej. W postawie „przynależenia” odbija się zarówno indywidualna struktura osobowości, jak i specyfika przedmiotu ustosunkowania. Ze względu na przedmiot „postawa” jest pojęciem „mianowanym”, tzn., że używając tego pojęcia wiążemy je z przedmiotem czy klasą przedmiotów, których ona dotyczy (Mądrycki, 1970 s. 27). Przedmiotem postawy może być to wszystko, co znajduje się w psychologicznym środowisku jednostki: sam człowiek, (postawa wobec siebie samego), inni ludzie, grupy społeczne, Bóg, rzeczy i nawet idee. Koniecznym warunkiem do wytworzenia się postawy wobec „jakiegoś przedmiotu” jest jego obecność w polu świadomościowym jednostki. Nie wystarczy, że przedmiot istnieje, musi on być psychologicznie obecny dla danej jednostki (Nowak, 1973 s. 23—24). Według J. Reykowskiego (1973 s. 96) obecność psychologiczna staje się faktem przez wytworzenie się w umyśle jednostki „kategorii przedmiotu”,

czyli komponentu poznawczego. Zakres przedmiotu wyznacza zakres postawy. Mogą być postawy szersze lub węższe. Ze względu na zakres przedmiotu można je uszeregować według pewnego kontinuum — od postawy cząstkowej o jednym desygnacie do postaw o znacznej ilości desygnatów (ogólne).

Biorąc to wszystko pod uwagę wydaje się, iż są dostateczne podstawy dla uzasadnionego stosowania pojęcia postawy do problematyki przynależności religijnej w ujęciu psychologicznym.

Czymże jest postawa wobec religii, albo krócej, postawa religijna, utożsamiana tutaj z przynależnością religijną? Jest to postawa, której przedmiotem jest religia w sensie przedmiotowym. Przeżycie przynależności do religii (subiektywny stosunek) nie stanowi odrębnej „jakości” życia psychicznego. Doświadczenie religijne związane z przedmiotem religijnym podlega tym samym prawom psychologicznym co każde inne zjawisko stanowiące treść przeżyć człowieka. Odrębność przeżyć religijnych wywodzi się, jak już zaznaczyliśmy, jedynie z ich przedmiotu, ku jakiemu się zwracają, a nie z jakiejś odmiennej funkcjonalnej prawidłowości (Pastuszka, 1964 s. 11).

Ze względu na prawidłowość funkcjonalną i wewnętrzną strukturę postawy religijne i postawy psychologiczne są analogiczne. O specyficzności postaw religijnych decyduje jedynie religijność ich przedmiotów. Religijną nazwiemy każdą postawę, której obiekt ze względu na swoją treść przynależy do religii (w sensie przedmiotowym). Przedmiotem postawy religijnej w niniejszej pracy jest Kościół katolicki. Ze względu na wielowymiarowość tego obiektu postawa religijna nie może być pojmowana jako stosunek do jednego elementu Kościoła (np. postawa wobec Osoby Chrystusa), ale jako postawa wobec całej rzeczywistości Kościoła. Z tych też powodów psychologiczną przynależność religijną katolików należy traktować jako postawę religijną o charakterze złożonym. Jest to postawa „globalna” (Carrier, 1966 s. 50), w zakres której wchodzi postawy cząstkowe, odnoszące się do różnych elementów Kościoła.

Należy oczekiwać, iż cząstkowe postawy religijne tworzą w osobowości katolika pewien układ (organizację)<sup>4</sup>. Ten właśnie układ postaw

---

<sup>4</sup> Podstawą organizacji postaw w pewne układy są psychologiczne prawa: 1) prawo uogólnienia obiektu postawy w procesie poznawczym. W najprostszej postaci przejawia się ono w tym, że obiekty, które postrzegane są jako posiadające tę samą określoną właściwość, są grupowane łącznie ze względu na tę właściwość (Newcomb i inni, 1970 s. 48 n.); 2) prawo przyczynowości: postrzeganie, że jedno zdarzenie lub stan powoduje inne zdarzenie lub stan, pozwala klasyfikować takie stany jako połączone przedmioty psychiczne. (Tamże s. 50).

Postawy cząstkowe, których przedmioty da się zaklasyfikować ze względu na jakąś wspólną cechę do jednej kategorii — będą charakteryzowały się tendencją do współzależności. (Tamże s. 138).

częstkowych nazywamy tutaj postawą „przynależenia” do Kościoła lub inaczej — globalną postawą religijną katolika. W tym ujęciu przynależność religijna katolika będzie rozumiana jako globalne względnie stałe pozytywne lub negatywne ustosunkowanie się (intelektualne, emocjonalne i behawioralne) jednostki wobec Kościoła.

Z kolei należy zastanowić się nad tym, jakie postawy częstkowe wchodzą w zakres ogólnej postawy religijnej katolików?

Ustalenie liczby postaw częstkowych w opisie globalnej postawy religijnej katolików wiąże się bezpośrednio z analizą treściową pojęcia Kościoła. Jest to zagadnienie bardziej teologiczne niż psychologiczne. W zasadzie podstawowe wymiary strukturalne, w których rzeczywistość Kościoła należałoby przedstawić, odnajdujemy w dokumentach soborowych (por. KK 1—48)<sup>5</sup>. Wymienia się tam dwie płaszczyzny: wertrykalną (rzeczywistość nadprzyrodzona) i horyzontalną (społeczność wierzących). Szczegółowa systematyzacja elementów treściowych w ramach obu płaszczyzn domagałaby się oddzielnego opracowania. Nawet gdyby takie analizy zostały dokonane, byłoby rzeczą niemożliwą uwzględnić w badaniach empirycznych wszystkie postawy szczegółowe, których desygnaty wchodziłyby w zakres pojęcia Kościoła. W związku z tym, dla celów prezentowanych badań, było rzeczą uzasadnioną dokonać pewnych reprezentacji postaw częstkowych. Skoncentrowano się tu na badaniu trzech postaw częstkowych: 1) postawy wobec sacrum — stosunek do prawd wiary chrześcijańskiej, do Boga Objawienia; 2) postawy wobec społeczności globalnej Kościoła oraz 3) postawy wobec kultu liturgicznego. Podstawę dla wydzielenia tych trzech postaw częstkowych i uznania ich za istotne parametry przynależności religijnej katolików znajdujemy w soborowym modelu przynależności oraz u klasyków socjologii i psychosocjologii religii. Dokument soborowy (KK) wymienia 3 elementy strukturalne przynależności: wiarę, sakramenty oraz wspólnotę wraz ze zwierzchnictwem (KK 14)<sup>6</sup>. Te same elementy, chociaż inaczej sformułowane i uporządkowane, odnajdujemy u takich socjologów religii, jak np. u G. Le Brasa (1956 s. 615), Dingemansa i Remy'ego (1966 s. 117), J. Wacha (1955 s. 48—60) czy N. Greinachera (1963 s. 345), a także u W. Piwowskiego (1971 s. 18—20).

<sup>5</sup> KK — *Konstytucja dogmatyczna o Kościele (Lumen gentium)*. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Poznań 1968.

<sup>6</sup> „Do społeczności Kościoła wcieleni są w pełni ci, co mając Ducha Chrystusowego w całości przyjmują przepisy Kościoła i wszystkie ustanowione w nim środki zbawienia i w jego widzialnym organizmie pozostają w łączności z Chrystusem rządzącym Kościołem przez papieża i biskupów, w łączności mianowicie polegającej na więzach wyznania wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego oraz wspólnoty” (KK 14).

Fakt występowania wspomnianych trzech kryteriów zarówno w dokumencie soborowym, jak i u klasyków socjologii religii, upoważnia nas do skoncentrowania się nad nimi w opisie struktury globalnego stosunku jednostki wobec Kościoła.

Tak więc „nadprzyrodzoność”, społeczność wierzących i zwierzchnictwo kościelne oraz kult liturgiczny stanowią w zaplanowanych badaniach przedmioty postaw częściowych przynależności religijnej katolików. Osobisty stosunek jednostki do każdego z nich nazwiemy kolejno: postawą wobec nadprzyrodzoności (postawa wobec elementu wertykalnego Kościoła), postawą wobec społeczności eklezjalnej (społeczny wymiar przynależności), postawą wobec kultu liturgicznego<sup>7</sup>. Te trzy postawy częściowe przyjmujemy za podstawowe reprezentacje globalnej postawy przynależenia do Kościoła. Stanowią one właściwy przedmiot przeprowadzonych badań.

Z psychologicznego punktu widzenia centralną pozycję w owej trójwymiarowej strukturze przynależności religijnej katolików winna zajmować pierwsza z wyliczonych tu postaw częściowych — postawa wobec rzeczywistości nadprzyrodzonej. Głównym elementem tej rzeczywistości jest Bóg. „W uzależnieniu życia ludzkiego od bezwzględnej, transcendentalnej, pozaziemskiej potęgi wyraża się istota religii” (Pastuszka, 1964 s. 9). Także w koncepcji chrześcijańskiej strona wertykalna Kościoła stanowi istotny sens, najwyższą wartość i „rację formalną” społecznej struktury Kościoła. To jest ta „wartość specyficzna”, która nie tylko „centralizuje system wartości jednostki”, ale stanowi równocześnie oparcie dla doczesnych form instytucjonalnych Kościoła. Odnalezienie przez człowieka wartości absolutnych w Kościele, odczytanie i zaakceptowanie ich jako najważniejszych w życiu, jest momentem centralnym w procesie „wiązania się duchowego” katolika z Kościołem. Z tych też powodów postawie częściowej wobec sacrum należy przyznać pozycję centralną w strukturze psychologicznej przynależności do Kościoła. W ustosunkowaniu się katolika wobec nadprzyrodzoności będą więc uwzględnione m.in. takie elementy, jak: 1) uznanie Boga jako Stwórcy świata i cel ostateczny człowieka, 2) świadoma akceptacja zależności człowieka od Boga, 3) okazywanie Bogu należnej Mu czci i szacunku przez spełnianie Jego woli, 4) uznanie działania Bożego w historii ludzkości i Kościoła (por. Simmel, 1959 s. 29—30; także: Usowicz, 1949—1950 s. 125 n.; Prężyna, 1973 s. 56). Do zagadnienia szczegółowych

---

<sup>7</sup> Sakramenty (łącznie z ofiarą mszy św.) jako znaki łaski są ustanowionymi przez Chrystusa określonymi środkami i sposobami — są to instytucje mające „ładunek nadprzyrodzony” i zinstytucjonalizowaną formę kultu (por. A. Haas: *The Church as an Institution* (b.i.d m.).

wskaźników empirycznych omawianej postawy cząstkowej powrócimy przy charakterystyce skali postaw religijnych (SR).

Przedmiotem drugiej postawy cząstkowej „przynależenia” jest wymiar horyzontalny Kościoła katolickiego. Pojęciem horyzontalności współczesna teologia określa to wszystko w Kościele, co stanowi jego „zewnętrzne ramy”. Ogólną charakterystykę tego wymiaru odnajdujemy w soborowym samookreśleniu Kościoła (por. KK 1—50). Tutaj ograniczymy się tylko do wyliczenia zasadniczych reprezentacji tego wymiaru, tych, które uwzględnione zostaną przy budowie skali pomiaru postawy wobec społeczności eklezjalnej (SK).

Społeczność globalną Kościoła możemy zdefiniować jako powszechną wspólnotę ochrzczonych, historycznie uformowaną, zintegrowaną w harmonijną całość i pozostającą w łączności z papieżem — następcą św. Piotra (por. Greinacher, 1968 s. 47—48). Szczególnymi znamionami Kościoła katolickiego są: jego tendencje uniwersalistyczne oraz instytucjonalizacja, która wyraża się w jego hierarchicznej organizacji, dogmatach, dyscyplinie, rytach i powszechnych symbolach (por. Carrier, 1966 s. 68 n.).

W przedmiocie postawy ogólnokościelnej uwzględni się następujące elementy treściowe:

- Kościół katolicki jako społeczność specyficzna, powołana przez Chrystusa i konieczna do zbawienia;
- Kościół jako źródło wartości ogólnoludzkich;
- zadania i cele Kościoła jako społeczności;
- funkcje przywódców Kościoła (papież, biskupi, kapłani);
- funkcje wiernych w Kościele;
- Urząd Nauczycielski Kościoła i jego autorytet w dziedzinie wiary i moralności;
- przepisy i zarządzenia duszpasterskie;
- organizacje zewnętrzne regulujące życie wspólnot lokalnych Kościoła;
- doskonałość życia członków.

Wyliczone wyżej elementy treściowe zapewne nie wyczerpują w całości przedmiotu postawy ogólnokościelnej, są jednak na tyle zróżnicowane, że możemy je uznać za wystarczające reprezentacje społeczno-instytucjonalnego wymiaru Kościoła. Te właśnie reprezentacje będą podstawą dla konstrukcji skali postawy wobec społeczności ogólnokościelnej. Przyjęta postawa cząstkowa wobec społeczności eklezjalnej będzie tu rozumiana jako względnie stałe pozytywne lub negatywne ustosunkowanie się jednostki wobec wyżej wymienionych elementów społeczno-instytucjonalnych Kościoła.

Trzecim elementem w naszym schemacie badawczym przynależności do Kościoła jest postawa kultowa — postawa wobec obrzędów kultowych. Przez kult religijny rozumie się na ogół zbiór obrzędów sakralnych, za pośrednictwem których jednostka lub grupa społeczna okazuje swoją cześć i uległość wobec Absolutu (por. Piwowarski, 1971 s. 19). Kościół katolicki jest społecznością, która praktykuje kult obrzędowy i przypisuje mu wielkie znaczenie. W tym świetle zrozumiałe jest, że stosunek katolika do różnego rodzaju obrzędów Kościoła należy uznać za ważny wyznacznik jego przynależności religijno-społecznej.

Nasuwa się tu pytanie, jakie obrzędy kultowe Kościoła należy przyjąć za reprezentacyjne dla trzeciego elementu przynależności religijnej katolików? Odpowiedzi można udzielić dopiero po scharakteryzowaniu zasadniczych rodzajów kultu praktykowanego w Kościele.

Obrzędy kultowe Kościoła dzieli się zazwyczaj na dwa rodzaje: na liturgiczne i paraliturgiczne. Pierwsze są obrzędami obowiązkowymi, drugie — nadobowiązkowymi. Do obrzędów liturgicznych dokumenty soborowe (KL 1—16 i KK 14) zaliczają przede wszystkim „instytucje” sakramentów. Sakramenty są ustanowionymi przez Chrystusa środkami „uświęcenia” oraz podstawowymi formami oddawania czci Bogu przez całą społeczność Kościoła. Symbolika sakramentów nie ma żadnego odpowiednika w innych religiach. W dokumencie soborowym o liturgii (KL) czytamy, że sakramenty swoją symboliką i obrzędowością wyrażają i ujawniają misterium Chrystusa i natury prawdziwego Kościoła (KL 2). W Kościele element ludzki jest podporządkowany boskiemu, widzialny — niewidzialnemu, życie doczesne zmierza do eschatologicznego. Ta bosko-ludzka (teandryczna) struktura Kościoła, w której element ludzki, widzialny, empiryczny, jest znakiem i środkiem osiągnięcia elementu boskiego, niewidzialnego, znajduje swe wierne odzwierciedlenie w liturgii sakramentów.

Kościół katolicki przyjmuje siedem sakramentów: chrzest, bierzmowanie, Eucharystia (łącznie z ofiarą mszy św.), pokuta (spowiedź sakramentalna), sakrament chorych, kapłaństwo i małżeństwo. W nauczaniu i praktyce Kościoła msza św. jest centralnym aktem kultu, który nadaje znaczenie wszystkim innym aktom kultowym. Ma ona zawsze „charakter publiczny i społeczny” (KL 27). Jest to jedyny akt kultu, który obowiązuje wszystkich katolików. Obowiązek uczestniczenia we mszy św. obejmuje wszystkie niedziele roku oraz wszystkie święta nakazane.

Według nauki Kościoła msza św. jest najwyższym aktem uwielbienia, dziękczynienia, pokuty i prośby, a także jedynym obrzędem, w którym jego uczestnicy są rytualnie zjednoczeni z całym Kościołem. Jest ona jedyną ofiarą nowotestamentową, ustanowioną, autoryzowaną przez Jezusa Chrystusa i przez Niego nakazaną do „powtarzania”. Je-



zeli nie jest odprawiana, Kościół nie modli się jako Kościół, a kiedy tego nie czyni, popada w kolizję ze swym powołaniem (Mc Kenzie, 1975 s. 172).

Łącznie z ofiarą mszy św. dowartościowany jest w Kościele kult Eucharystii (komunii św.) oraz sakrament pokuty. Uczestnictwo w tych trzech aktach liturgicznych jest wysoko oceniane w kręgach duszpasterskich. Ma to swoje odbicie w świadomości ogółu wiernych. Pedagogika chrześcijańska dzieli sakramenty na: „węzłowe” — które przyjęte okazjonalnie decydują o dalszym kierunku życia religijnego (chrzest, bierzmowanie, sakramenty stanu: małżeństwo lub kapłaństwo oraz namaszczenie chorych), pozostałe dwa sakramenty (Eucharystia i sakrament pokuty) traktuje się jako „liniowe” i częste na linii sakramentów (Kunowski, 1972 i 1973). Trzeba tu dodać, że źródłem sakramentu Eucharystii i częściowo pokuty jest msza św. Stąd stosunek do pełnej mszy można uznać za stosunek do Eucharystii i pokuty. W badaniach socjologiczno-psychologicznych pełne uczestnictwo w sakramentach „liniowych” jest powszechnie uznawane za wskaźnik żywotności katolicyzmu (por. Le Bras, 1956; Dingemans, Remy, 1966; De Sandre, 1967).

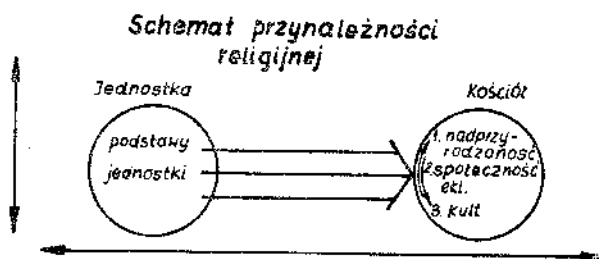
Drugim rodzajem kultu (obok liturgicznego) są nabożeństwa paraliturgiczne. To niezbyt jasne określenie mieści w sobie te katolickie praktyki kultowe, które znajdują się poza sakramentami; właściwa liturgia jest liturgią sakramentów. Na ogół do kultu paraliturgicznego zalicza się nabożeństwa związane z czią Matki Bożej i świętych, jak np. „majowe”, „październikowe”, różnego rodzaju „procesje”, „pielgrzymki”; okolicznościowe (jak poświęcenie pól, domów), „rekołeksje” itp. Uczestnictwo w tych nabożeństwach podejmowane jest na zasadzie wolnego wyboru (pobożności), a nie nakazu Kościoła.

Po tych ogólnych uwagach o obrzędach kultu liturgicznego i paraliturgicznego możemy powrócić do pytania, które postawiliśmy wcześniej: jakie obrzędy należy rozpatrywać na pierwszym miejscu w badaniach przynależności religijnej katolików? W świetle tego, co wyżej zostało powiedziane, pierwszeństwo należy przyznać „instytucjom” sakramentalnym. Z tych też powodów przedmiot postawy kultowej w planowanych badaniach zawężamy do trzech podstawowych obrzędów liturgicznych: ofiary mszy św., jako źródła innych sakramentów, komunii i spowiedzi sakramentalnej.

W tym ujęciu postawa kultowa będzie rozumiana jako względnie stałe pozytywne lub negatywne ustosunkowanie się katolika wobec trzech najważniejszych obrzędów liturgicznych: mszy św., komunii i spowiedzi. Czynne uczestnictwo we mszy św., przystępowanie do komunii i spowiedzi traktujemy tu jako jej zewnętrzny wyraz. Natomiast częstotliwość w wypełnianiu owych trzech praktyk sakramentalnych traktuje-

my tu jako wskaźnik jej intensywności. Ten bowiem aspekt postaw częściowych przynależności religijnej — intensywność, stanowi właściwy przedmiot prezentowanych badań.

Przedstawiona wyżej koncepcja postawy psychologicznej i jej aplikacji do zjawiska przynależności religijnej katolików stanowi teoretyczny model dla empirycznych badań subiektywnego związku jednostki z Kościołem. Jest to model wieloaspektowy. Całą jego złożoność możemy zilustrować, chociaż w dużym uproszczeniu, następującym schematem.



Powyższy schemat ukazuje psychologiczną przynależność do Kościoła równocześnie w dwóch relacjach: zewnętrznej (strzałka pozioma) i wewnętrznej (strzałka pionowa).

W pierwszej relacji — z e w n ę t r z n e j, przynależność religijną katolika można określić jako złożony podmiotowo-przedmiotowy układ. W jego skład wchodzi trzy postawy częściowe, których odpowiednikami przedmiotowymi są trzy składowe desygnaty pojęcia Kościoła: treści nadprzyrodzone Kościoła (nr 1), społeczność eklezjalna (nr 2) oraz kult liturgiczny (nr 3). Strzałki w kole (Kościół) o kierunku w dół i w górę wskazują na wzajemny związek między elementami strukturalnymi religii chrześcijańskiej. Jeżeli przyjmujemy, że psychologiczna przynależność do Kościoła nie jest czymś jednolitym, lecz mniej lub bardziej zwartym zespołem różnorodnych ustosunkowań, które jednostka odnosi do swojej religii społecznie zorganizowanej, to możemy ją rozpatrywać w postaci globalnej lub częściowej. Przez przynależność globalną — postawa globalna wobec Kościoła — rozumiemy swoistą organizację postaw częściowych, odnoszących się do różnych elementów treściowych Kościoła, która jawi się nie tylko jako indukcja uogólniająca wielość ustosunkowań częściowych, ale nadto jako zjawisko względnie stałe, dynamiczne i formujące się przez całe życie katolika. Postawa globalna przynależności religijnej katolika jest rezultatem jego doświadczenia życiowego, związanego z jego kontaktami i działaniami w Kościele.

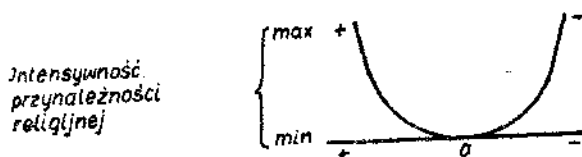
W drugiej relacji — w e w n ę t r z n e j — przynależność religijna ukazuje się jako wewnętrzny element ogólnej struktury osobowości (zmienna ukryta). W tym znaczeniu ogólna przynależność stanowi we-

wnętrzną organizację trzech komponentów: poznawczego, emocjonalnego i behawioralnego. Wymienione trzy komponenty psychiczne (procesy psychiczne) występują w każdej postawie. Aktualny ich udział i konfiguracja w określonych tu postawach przynależności u konkretnych osób mogą być różne.

Widzimy więc, że aplikacja pojęcia postawy do badania zjawiska przynależności religijnej pozwala rozpatrywać je w wielu aspektach, z których każdy oddzielnie może być przedmiotem badań. Zgodnie z dotychczasowymi rozważaniami możemy badać kierunek postawy przynależności pytając, o ile ktoś jest „za” czy „przeciw” Kościołowi. Dalej możemy pytać o udział poszczególnych komponentów: intelektualnego, emocjonalnego i behawioralnego zarówno w postawach cząstkowych, jak i globalnej przynależności — jest to badanie złożoności i zwartości postawy religijnej. Następnie interesuje nas, z jaką pewnością i siłą osoba manifestuje swój związek z Kościołem — będzie to badanie intensywności postawy przynależności. Można także badać konfigurację postaw cząstkowych w globalnej przynależności — będzie to analiza struktury przynależności. Natomiast pytanie o miejsce postawy przynależności w ogólnej konstelacji postaw i jej powiązanie z nimi wyznaczy centralność postawy przynależenia. Wreszcie możemy badać różne aspekty dojrzałości postawy wobec Kościoła. W tym ujęciu będzie raczej chodziło o ustalenie zespołu warunków, jakie winna spełniać dojrzała postawa wobec religii zorganizowanej. G. Allport wymienia następujące: 1) postawa winna być dobrze zróżnicowana, 2) dynamiczna, 3) inspirująca konsekwentną moralność, 4) zracjonalizowana, 5) zintegrowana, 6) heurystyczna (por. Allport, 1960 s. 53—72; Prężyna, 1973 s. 57; Ziółkowski, 1971 s. 1587—1596).

W niniejszej pracy szczegółowym przedmiotem badań czyni się intensywność przynależności religijnej w zakresie trzech postaw cząstkowych (składowych). Jak już zaznaczyliśmy, cecha intensywności postawy oznacza stopień siły, z jaką podmiot ob staje przy swoim przychylnym lub nieprzychylnym ustosunkowaniu. Cecha ta odnosi się do wszystkich trzech komponentów postawy. Między intensywnością a kierunkiem postawy zachodzi korelacja tego samego znaku. O ile znak postawy wiąże się zasadniczo ze stosunkiem uczuciowym podmiotu do przedmiotu, to intensywność odnosi się do wszystkich trzech komponentów i z tego względu uzasadnione jest wyróżnienie jej jako odrębnej cechy pełnego ustosunkowania się w postawie przynależności religijnej. Wydaje się bowiem, że ten aspekt przynależności religijnej wnosi najwięcej informacji o jakości indywidualnego ustosunkowania się jednostki wobec różnych elementów przedmiotu religijnego (Kościoła). Ze względu na tę cechę można wyróżnić postawy religijne o różnym stop-

niu nasilenia: od bardzo intensywnej pozytywnej (+) poprzez „zerowe” do bardzo intensywnej ujemnej (—), co ilustruje następujący schemat:



Skoro więc intensywność przynależności religijnej informuje nas zarówno o wartości ustosunkowania („+” lub „—”), jak i jego sile (maksymalnej i minimalnej), z tego względu schemat ten pozwala badać i interpretować na jednym kontinuum skali różne formy przynależności religijnej: zarówno pozytywne, jak i negatywne (nieprzychylnie).

### Metody badań i grupy badanych osób

Przedstawiona wyżej koncepcja przynależności religijnej w ujęciu psychologicznym stanowiła podstawę teoretyczną dla przeprowadzonych badań, w których chodziło o odpowiedź na następujące pytania:

1) Jaki obraz przynależności religijnej prezentuje młodzież akademicka z ośrodków duszpasterskich (ODA) w porównaniu z tymi, którzy do takich ośrodków nie uczęszczają (NDA).

2) Jaka jest dynamika zmian przynależności religijnej w okresie studiów.

3) Jaka rolę spełnia duszpasterstwo akademickie w zaobserwowanej dynamice zmian w postawach religijnych młodzieży.

Tak sformułowane pytania wymagały przeprowadzenia badań empirycznych z dwoma grupami młodzieży akademickiej, różniącymi się między sobą faktem utrzymywania lub nieutrzymywania kontaktów z ośrodkami duszpasterstwa akademickiego. Ze względów metodologicznych zadbano o to, aby obie grupy wzięte do badań w wystarczający sposób reprezentowały obie populacje studentów. Obie grupy zostały upodobnione pod względem wieku, płci, pochodzenia społecznego, roku i kierunku studiów, typu uczelni i miejsca studiów oraz postaw ich rodziców wobec Kościoła. Zmienną różnicującą było należenie lub nienależenie do ODA. Zasadniczo w badaniach interesowała nas przynależność religijna młodzieży z ODA. Wprowadzenie do badań grupy porównawczej (NDA) było koniecznością ze względu na brak wystandaryzowanych metod pomiaru postaw przynależności religijnej. Przebadano ogółem 350 osób reprezentujących oba środowiska (ODA i NDA), po 175 z każdego.

Badania przeprowadzono w okresie od grudnia 1973 do marca 1974 r. w 6 ośrodkach duszpasterskich. Wybór tych ośrodków podyktowany został zarówno względami praktycznymi (zgoda duszpasterzy na przeprowadzenie badań), jak również tym, iż wszystkie one funkcjonują w wielkich miastach, charakteryzują się podobnym stylem pracy oraz zbliżoną datą powstania. Nadto każdy z wymienionych ośrodków skupia stosunkowo dużą grupę studentów.

Rozpiętość wieku badanych z ODA wynosi 19—25 lat; przeciętna 21,8. Wśród badanych było 106 kobiet (60,5%) i 69 mężczyzn (39,5%). Około 25% badanych pochodzi ze wsi, 31,5% — z małego miasta i 43,5% — z dużego i wielkiego. Wśród badanych z ODA było 20,6% z I roku studiów, 25,7% — z II, 15,4% z III, 19,4% — z IV, 18,9% — z V wraz z kilkoma absolwentami. Pod względem kierunku studiów skład grupy badanej przedstawia się następująco: 14,8% z kierunków humanistycznych, 30,3% — z przyrodniczych oraz 52% — z matematyczno-technicznych, 2,9% — brak danych. Ze względu na czas przynależenia do ODA: 29,7% — 1 rok; 25,1% — 2 lata; 18,4% — 3 lata; 9,2% — 4 lata; 8,6% — 5 i więcej, 9% — brak danych. Większość badanych osób nawiązała kontakt z ODA podczas I roku studiów (57,7%), reszta (42,3%) uczyniła to w II, III, IV lub nawet V roku studiów. Gros badanych (80%) utrzymywało regularny kontakt z ODA (przynajmniej raz w tygodniu), pozostała reszta (20%) uczęszczała do ośrodka nieregularnie (1 raz na 2 tyg. i rzadziej).

W badaniach zastosowano trzy wartości:

1) Skalę postaw religijnych (SR) w opracowaniu W. Prężyny (1968). Skala ta służy do badania intensywności postawy religijnej, której przedmiotem jest rzeczywistość nadprzyrodzona (Bóg). W prezentowanej pracy postawa ta stanowi centralny element w strukturze przynależności do Kościoła.

2) Skalę postaw eklezjalnych (SK) w opracowaniu własnym autora. Skala ta składa się z 31 twierdzeń (opinii) i służy do badania intensywności postaw wobec elementów społeczno-instytucjonalnych Kościoła, stanowiących drugi wymiar przynależności religijnej katolików. SK została zbudowana na tych samych założeniach co skala SR, przed użyciem do badań sprawdzono jej rzetelność i trafność<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Rzetelność sprawdzono metodą powtórnego badania — po 14 dniach, na grupie 50 osób, uzyskując współczynnik korelacji Spearmana 0,96.

Przy opracowaniu trafności SK zastosowano dwa kryteria: wewnętrzne (analiza treści twierdzeń, dokonana dwukrotnie przez 10 i 40 sędziów) i zewnętrzne (korelacja SK ze skalą składek na rzecz Kościoła wraz ze „skalą” motywacji). Współczynnik korelacji = 0,73 (przy N=175). Bliższe dane o konstrukcji SK oraz sprawdzeniu jej wartości naukowej zob. R. Pomianowski (1977).

3) Skalę postaw kultowych (SL) także w opracowaniu własnym autora. Skala ta składa się z 3 „podskal” określających różne stopnie częstotliwości: uczestnictwa we mszy św., przystępowania do komunii i korzystania ze spowiedzi sakramentalnej (por. Pomianowski, 1977). Jest to skala 5 stopniowa i różni się strukturą budowy od dwóch poprzednich skal. Zastosowanie SL służyło do określenia intensywności trzeciego wymiaru przynależności religijnej — postawy wobec kultu sakramentalnego Kościoła.

Oprócz trzech wymienionych narzędzi pomiaru w badaniach posłużono się także specjalnym kwestionariuszem, skonstruowanym przez autora. Celem jego było zebranie danych personalnych badanych osób, danych o motywach uczestniczenia w ODA, o czytelnictwie religijnym i aktywności społecznej wewnątrzgrupowej.

### Wyniki badań

W poszukiwaniu odpowiedzi na postawione wyżej pytania przyjęto strategię różnicowania. Porównanie wyników między obu grupami zasadniczymi (ODA i NDA) oraz ich podgrupami, wyodrębnionymi ze względu na lata studiów, stało się możliwe dzięki zastosowaniu technik psychometrycznych i statystycznych. Wydaje się, że pomiar psychologiczny, budzący nadal wiele zastrzeżeń, ma jednak od strony metodologicznej dostateczne podstawy, a w praktyce stosuje go wielu badaczy. Metody psychometryczne pozwalają m.in. na uściślenie opisu zjawiska, pozwalają na interpretację ilościową, która z kolei daje rzetelną podstawę do wniosków jakościowych (Prężyna, 1973 s. 13).

W statystycznej analizie uwzględniono następujące dane: rozkłady liczebności w przedziałach klasowych<sup>9</sup> dla ODA i NDA w SR (tab. 1).

---

<sup>9</sup> Skala postaw religijnych (SR) zawiera 30 twierdzeń, na które respondent daje jedną z 7 odpowiedzi: zdecydowanie zgadzam się (7), zgadzam się (6), raczej się zgadzam (5), nie mam urobionego zdania (4), raczej nie zgadzam się (3), nie zgadzam się (2), zdecydowanie nie zgadzam się (1).

Ostateczny wynik jest sumą wszystkich odpowiedzi na 30 twierdzeń skali. Maksimum do uzyskania na SR punktów wynosi 210, minimum — 30. Surowe wyniki przyporządkowane 6 przedziałom skali o interwale (i) — 30 punktów.

Skala postaw eklezjalnych (SK) zawiera 31 twierdzeń. Stąd respondent może uzyskać maksimum 217 punktów, minimum — 31. Interwał przedziałowy wynosi 31 punktów.

Przedziały szósty i piąty w obu skalach oznaczają intensywność pozytywną postaw religijnych i kościelnych: zdecydowanie religijnych i prokościelnych (symbol „++”); umiarkowanie wierzących i prokościelnych (symbol „+”). Przedziały

w SK (tab. 3) i w SL (tab. 5); średnie arytmetyczne grupowe, odchylenia standardowe oraz wartości  $t$  lub  $C^{\circ}$  — do oceny istotności różnic pomiędzy obu grupami (tab. 2, 4, 6).

Zamieszczone dane w tab. 1 pozwalają na sformułowanie pierwszych wniosków w zakresie pierwszego wymiaru przynależności religijnej: postawy wiary. Wykazują one, że obie grupy badanych różnią się istotnie na wszystkich poziomach intensywności postawy wobec nadprzyrodzonego elementu Kościoła.

Tab. 1. Rozkład liczebności w przedziałach klasowych oraz ich różnice na różnych poziomach intensywności postawy wiary między ODA i NDA<sup>10</sup>

Grupy Wyniki i poziom intensywności	ODA		NDA		Różnice w %
	L	%	L	%	
181—210 (++)	93	53,1	24	13,7	+39,4
151—180 (+)	68	38,9	42	24,0	+14,9
121—150 (0)	9	5,1	36	20,6	-15,5
91—120 (0)	5	2,9	35	20,0	-17,1
61—90 (-)	—	—	30	17,1	-17,1
30—60 (---)	—	—	8	4,6	- 4,6
Razem	175	100	175	100	0
Różnica rozkładów	$\chi^2=119,1$ przy $df=5$				pu. 0,001

Zauważmy, że na poziomie najwyższej intensywności postawy wiary („++”) różnica między ODA i NDA wynosi 39,4%. Znaczy to, że w ODA jest 3,8 razy więcej studentów zdecydowanie wierzących niż w NDA. Na poziomie („+”) różnica wynosi 14,9%, czyli że w ODA jest około 1,6 razy więcej osób o umiarkowanej pozytywnej postawie wiary niż w NDA. Odwrotnie rzecz przedstawia się, gdy analizujemy różnice w zerowych („0”) i negatywnych postawach wiary („-” i „---”). Tutaj dominują reprezentanci z NDA. Na poziomie intensywności zerowej jest ich w NDA o 4 razy więcej (32,6%) niż w ODA. Nadto w NDA jest 17,1% badanych o umiarkowanie negatywnych postawach

czwarty i trzeci oznaczają intensywność „zerową” (symbol „0”; przedział drugi — intensywność negatywną umiarkowaną (symbol „-”); przedział pierwszy — intensywność negatywną zdecydowaną (symbol „---”).

<sup>10</sup> Określenia „postawa religijna” i „postawa wiary” są tu używane zamiennie. Symbole w tabeli: L — liczebność; % — procent liczebności;  $\chi^2$  — wskaźnik istotności różnic;  $df$  — liczba stopni swobody; pu. — poziom ufności.

wiary („—”) i 4,6% o zdecydowanie negatywnych postawach wiary („——”). Ostatnie dwie kategorie nie występują w ogóle w grupie ODA.

Tab. 2. Liczebność grup, średnie odchylenia standardowe i istotność grup ODA i NDA w globalnym wyniku skali postawy wiary (SR)<sup>11</sup>

Grupy	Wyniki	N	M	$\sigma$	C°	pu.
ODA	całość	175	178,8	21,9	13,6	0,001
NDA		175	130,5	41,3		
ODA	kobiety	106	177,8	19,5	10,7	0,001
NDA		112	132,2	39,7		
ODA	mężczyźni	69	180,3	23,8	9,4	0,001
NDA		63	127,4	45,9		

Jeszcze wyraźniej rysują się różnice w zakresie postawy wiary pomiędzy ODA i NDA, gdy analizujemy średnie wyników globalnych (tab. 2). Współczynnik istotności różnic (C°) wynosi 13,6 punktu dla całych grup, 10,7 dla kobiet i 9,4 dla mężczyzn. Oznacza to, że poziom intensywności postawy wiary u studentów i studentek z ODA jest istotnie wyższy niż u ich rówieśników z NDA. Różnica ta jest znacznie wyższa między kobietami niż mężczyznami.

Podobnie rzecz wygląda w zakresie drugiego wymiaru przynależności religijnej. Pokazuje to tabela 3 i 4.

Tab. 3. Rozkład liczebności w przedziałach klasowych dla grupy ODA i NDA w skali postawy eklezjalnej (SK)

Grupy Wyniki i poziom intensywności	ODA		NDA		Różnica między ODA i NDA w %
	L	%	L	%	
187—217 „+++”	58	33,1	9	5,1	+28,0
156—186 „++”	90	51,4	49	28,0	+23,4
125—155 „+”	23	13,2	58	33,2	-20,0
94—124 „0”	4	2,3	40	22,9	-20,6
63—93 „-”	—	—	17	9,7	- 9,7
31—62 „--”	—	—	2	1,1	- 1,1
Razem	175	100	175	100	0
Różnica rozkładów	$\chi^2=97,80$ przy $df=5$				pu. 0,001

<sup>11</sup> Symbole: N — liczebność grup, M — średnia arytm.;  $\sigma$  — odchylenie standardowe, C° — wskaźnik istotności między średnimi.



Dane tab. 3 informują nas, że w ODA jest aż 6,5 razy więcej niż w NDA osób (różnica 28%) o zdecydowanie pozytywnym nastawieniu („+ +”) wobec elementów społeczno-instytucjonalnych Kościoła i 1,8 razy więcej o postawach umiarkowanie pozytywnych („+”). Natomiast w postawach „obojętnych” („O”) i negatywnych wobec Kościoła wyraźnie dominują przedstawiciele NDA. Jest wśród nich aż 56,1% o postawach „zerowych”, czyli 40,6% więcej niż w grupie ODA oraz 9,7% o postawach negatywnych („—”) i 1,1% o postawach zdecydowanie nieprzychylnych („— —”), przy zupełnym braku takich postaw w grupie ODA.

Wynika stąd, że najbardziej typową formą ustosunkowania się wobec społeczności eklezjalnej wśród studentów spoza duszpasterstwa akademickiego jest postawa „obojętności”.

Różnice między średnimi wynikami globalnymi (por. tab. 4) drugiego wymiaru przynależności religijnej pomiędzy ODA i NDA potwierdzają powyższe spostrzeżenia. Są one statystycznie istotne zarówno dla całości obu grup ( $C^{\circ} = 13,8$ ), jak też dla podgrup kobiet ( $C^{\circ} = 11,2$ ) i mężczyzn ( $C^{\circ} = 7,9$ ).

Tab. 4. Liczebności, średnie, odchylenia standardowe i istotność różnic grup ODA i NDA w globalnych wynikach skali postawy eklezjalnej (SK)

Grupy	Wyniki	N	M	$\sigma$	$C^{\circ}$	pu.
ODA	całość	175	175,6	20,2	13,8	0,001
NDA		175	136,9	31,0		
ODA	kobiety	106	174,6	18,7	11,2	0,001
NDA		112	137,1	29,4		
ODA	mężczyźni	69	176,9	22,3	7,9	0,001
NDA		63	136,6	33,5		

W jakim stopniu różnią się obie grupy w zakresie trzeciego wymiaru przynależności religijnej — postawy wobec kultu sakramentalnego? Odpowiedzi na to pytanie dostarczają zestawienia wyników w tab. 5 i 6.

Dane tab. 5 wskazują, że w zakresie powyższym między obu grupami zachodzą istotne różnice na wszystkich poziomach intensywności. Tutaj, podobnie jak w dwu poprzednich wymiarach przynależności religijnej, badani z ODA dominują w postawach pozytywnych. Na poziomie najwyższym („+ +”) różnica wynosi 26,6% na korzyść ODA. Oznacza to, że w grupie ODA jest 5,7 razy więcej osób bardzo gorliwych w życiu liturgicznym oraz 2,3 razy więcej (32,5%) „umiarkowanie” gorliwych. Natomiast w populacji NDA jest około 4,4 razy

Tab. 5. Rozkład liczebności w przedziałach klasowych dla grupy ODA i NDA w skali postawy kultowej (SL)<sup>12</sup>

Grupy Wyniki i poziom intensywności	ODA		NDA		Różnice między ODA i NDA w %
	L	%	L	%	
13—15 „+++”	57	32,6	10	5,7	+26,9
10—12 „+”	101	57,7	44	25,2	+32,5
6—9 „0”	13	7,4	57	32,5	-25,1
3—5 „-”	4	2,3	64	36,6	-34,3
Razem	175	100	175	100	0
Różnica rozkładów	$\chi^2=138$ przy $df=3$				pu. 0,001

więcej niż w ODA studentów „obojętnych” wobec praktyk sakramentalnych i aż 15,9 razy więcej osób negatywnie ustosunkowanych („-”). Ich negatywne ustosunkowanie wobec praktyk sakramentalnych wyraża się w zupełnym zaniedbaniu (od kilku lub kilkunastu lat) uczestnictwa we mszy św., przystępowaniu do spowiedzi i komunii. Dla uzupełnienia warto dodać, że wskaźnik zaniedbania rocznej spowiedzi i komunii dla ODA wynosi 0,08, a dla NDA — 1,85 (59 osób z NDA nie wypełniło obowiązku wielkanocnego średnio od 5,5 lat).

Tab. 6. Tablice wielodzielcze dla obliczenia istotności różnic ( $\chi^2$ ) grupy ODA i NDA w globalnym wyniku skali postawy kultowej (SL)<sup>13</sup>

Grupy Wyniki SL	ODA całość	NDA całość	KK ODA	KK NDA	MM ODA	MM NDA
11	96	12	64	6	32	6
10	79	163	42	106	37	57
Razem	175	175	106	112	69	63
Istotność różnice	$\chi^2=92,2$ pu. 0,001		$\chi^2=72,7$ pu. 0,001		$\chi^2=20,1$ pu. 0,001	

<sup>12</sup> SL — skala postaw kultowych składa się z 3 „podskal” pięciostopniowych. Stąd respondent mógł otrzymać maksimum 15 punktów, minimum 3. Symbole „+”, „0” i „-” oznaczają różne poziomy intensywności pozytywnej i negatywnej wobec uczestnictwa we mszy św., komunii i spowiedzi sakramentalnej.

<sup>13</sup> Istotność różnic pomiędzy ODA i NDA w globalnych wynikach skali postawy kultowej obliczono przy użyciu testu  $\chi^2$  z uwagi na to, że SL zbliżona jest do skali typu porządkowego. Dystrybuantą dla sporządzenia tablic wielodzielczych ( $2 \times 2$ ) jest mediana ( $Me = 11$ ), wspólna dla wyników obu grup.

Przy obliczaniu  $\chi^2$  zastosowano także poprawkę Yatesa (Guilford, 1964 s. 243).

Z dotychczasowych porównań wynika, że obie populacje młodzieży akademickiej różnią się między sobą w stopniu statystycznie bardzo istotnymi we wszystkich trzech wymiarach przynależności religijnej. Stwierdzenie to odnosi się zarówno do całości badanych, jak i ich podgrup: kobiet i mężczyzn. Pamiętamy wszakże, że obie populacje badanych składają się z przedstawicieli wszystkich lat studiów (I—V r.). Okres studiów jest ważnym etapem w życiu człowieka i ma on duże znaczenie dla kształtowania się postaw życiowych, a zwłaszcza postaw światopoglądowych i religijnych. Wielu psychologów okres młodości (18—25) nazywa etapem stabilizacji światopoglądowej i własnej „filozofii życia”.

W celu sprawdzenia związku intensywności postaw religijnych z okresem studiów i wpływem środowiska wychowawczego ODA w ich przeobrażeniach należy dotychczasowe analizy uzupełnić porównaniami „poprzecznymi” i „podłużnymi”.

Zestawienie „poprzeczne” wyników (I roku studentów z grupy ODA z I rokiem studentów z NDA oraz V z ODA i V z NDA) ukaże podobieństwa i różnice w intensywności postaw u progu studiów i przy ich zakończeniu, natomiast zestawienie „podłużne” (I r. z V w obu grupach oddzielnie) wskaże na zaistniałe zmiany, które u badanych z ODA należy przypisać okresowi studiów i działaniu ośrodka duszpasterskiego, a u przedstawicieli NDA — okresowi studiów i brakowi kontaktu z ośrodkiem duszpasterskim.

Zestawienie „poprzeczne” wyników w zakresie intensywności trzech postaw religijnych dla studentów pierwszych i piątych lat studiów zawiera tabela 7 (a i b), natomiast „podłużne” — tab. 8 (a i b). W obu zestawieniach uwzględniono następujące dane: liczebności grup (N), średnie arytmetyczne (M), odchylenie standardowe ( $\sigma$ ), wartości F dla oceny istotności różnic między wariancjami w parach podgrup, wartości  $t^{14}$  — dla oceny istotności różnic między średnimi oraz ocenę poziomu istotności różnic (pu.).

Zamieszczone dane wskazują, że w zakresie intensywności postaw religijnych zachodzą istotne różnice między paralelnymi grupami najmłodszych i najstarszych studentów z obu badanych populacji. Oznacza to, że najmłodsi członkowie ODA w stosunku do najmłodszych studentów NDA mają o jeden stopień wyższą intensywność w postawie wiary (M = 175), w postawie eklezjalnej (M = 169) i w postawie kultowej (M = 11). Są oni średnio jako grupa umiarkowanie wierzącymi

<sup>14</sup> Gdzie różnice wariancji okazały się istotne (w teście F), tam dla obliczenia istotności różnic między średnimi stosowaliśmy wzór  $C^0$  (por. przypis 12). Wartości obliczone tym wzorem oznaczyliśmy w tab. 7 i 8 symbolem \*.

Tab. 7. Porównanie średnich w zestawieniu „poprzecznym”

a) grupy najmłodszych studentów

Postawy	I r. ODA (N=36)		I r. NDA (N=26)		F	pu.	t(C°)	pu.
	M	$\sigma$	M	$\sigma$				
SR	175	21,51	128	62,00	8,3	0,01	3,61*	0,01
SK	169	45,18	141	32,73	1,9	n.i	2,65	0,05
SL	11	3,4	7	3,46	1,1	n.i	4,46	0,01

b) grupy najstarszych studentów

Postawy	V r. ODA (N=31)		V r. NDA (N=42)		F	pu.	t(C°)	pu.
	M	$\sigma$	M	$\sigma$				
SR	191	11,55	124	39,65	11,8	0,01	10,24*	0,001
SK	185	15,45	133	32,79	4,5	0,01	8,90*	0,01
SL	12,3	3,17	6,2	2,76	1,6	n.i	10,16	0,001

(SR „+”), umiarkowanie „proklezjalnymi” (SK „+”) i umiarkowanie praktykującymi (SL „+”). Natomiast ich rówieśnicy nie należący do ośrodków duszpasterskich w większości są „obojętnymi” w wierze (SR „o”), prawie umiarkowanie proklezjalnymi (SK „+”) i słabo praktykującymi (SL „o”). Charakterystycznym zjawiskiem w grupie najmłodszych studentów NDA jest wyraźna dominacja postawy eklezjalnej (w SK średnia wynosi 141) nad postawą wiary (w SR średnia wynosi 128). Podobne zjawisko wystąpiło w grupie najstarszych studentów NDA (M = 124 w SR i M = 133 w SK). Prawidłowość ta zdaje się wskazywać na większy konformizm religijny grupy NDA, odwrotnie niż w ODA.

Biorąc pod uwagę zakres wariacji wyników można tu dodać, że najmłodszy studenci NDA mają największy rozrzut wyników w postawie wiary ( $\sigma = 62,00$ ) i różnią się istotnie pod tym względem od swoich rówieśników z ODA (F = 8,3 pu. < 0,01). Natomiast grupa początkujących z ODA jest najmniej zwarta w postawie eklezjalnej ( $\sigma = 45,18$ ), ale nie różni się istotnie pod tym względem od grupy najmłodszych z NDA (F = 1,9 pu. n.i).

Z porównania „poprzecznego” grup najstarszych studentów (patrz tab. 7 b) wynika, że różnice w zakresie intensywności postaw religijnych są między nimi jeszcze większe niż w grupach najmłodszych. Najstarsi członkowie ODA (V r.) w stosunku do najstarszych studentów NDA mają przeciętnie o dwa stopnie wyższą intensywność w postawie

wiary ( $M = 191$  „++”), w postawie eklezjalnej ( $M = 185$  „++”) i także w postawie kultowej ( $M = 12,3$  „++”). Oznacza to, że są oni w większości zdecydowanie wierzący, zdecydowanie proeklezjalni i zdecydowanie praktykujący. Natomiast ich rówieśnicy (V r.) z NDA przeciętnie charakteryzują się najniższą intensywnością („obojętność”) we wszystkich wymiarach przynależności religijnej („O”). Między grupami V r. ODA i V r. NDA zachodzą bardzo istotne różnice w zakresie postawy wiary ( $C^{\circ} = 10,24$  pu.  $< 0,001$ ) i postawy kultowej ( $t = 10,16$  pu.  $< 0,001$ ) oraz istotne w intensywności postawy eklezjalnej ( $C^{\circ} = 8,90$  pu.  $< 0,01$ ).

Biorąc pod uwagę zakres wariancji wyników ( $\sigma$ ) można tu jeszcze dodać, że grupa V r. ODA jest najbardziej zwarta pod względem uzyskiwanych wyników (wysokich) we wszystkich trzech skalach (w SR:  $\sigma = 11,55$ ; w SK:  $\sigma = 15,45$ ; w SL:  $\sigma = 2,17$ ).

Z porównania „podłużnego” wyników (patrz tab. 8 a i b) widać, że najstarsi członkowie ODA (V r.) dominują nad najmłodszymi (I r.) w zakresie intensywności wszystkich wymiarów przynależności religijnej, przy czym w zakresie intensywności postawy wiary zachodzi istotna różnica (pu.  $< 0,01$ ), w pozostałych dwóch postawach różnice są znaczące, ale nieistotne. Oznacza to, że z upływem lat studiów i przy równoczesnym oddziaływaniu środowiska wychowawczego grupy religijnej ODA wzrasta intensywność postaw religijnych. Charakterystycznym zjawiskiem jest tutaj fakt, że wychowawcze działanie ośrodków duszpasterskich najsilniej zaznacza się w rozwoju intensywności pozytywnej postawy wiary, natomiast w mniejszym stopniu zaznacza się ono w intensywności postawy wobec społeczno-instytucjonalnych elementów Kościoła i w praktykach sakramentalnych. Biorąc zaś pod uwagę zakres wariancji wyników można tu dodać, że najstarsi członkowie ODA są najbardziej jednorodni pod względem intensywności we wszystkich postawach religijnych i różnią się pod tym względem od najmłodszych członków ODA (I r.) w stopniu statystycznie istotnym (por. wartości F w tab. 8 a).

Z kolei w populacji studentów nie należących do ośrodków duszpasterskich (tab. 8 b) zauważamy proces odwrotny. Najstarsi studenci (V r.) przeciętnie uzyskali niższe wyniki w zakresie intensywności postaw religijnych niż najmłodsi (I r.). Wprawdzie różnice między nimi nie osiągają wartości statystycznie istotnej, ale już sama tendencja obniżenia się poziomu intensywności postaw religijnych u studentów V roku jest z wychowawczego punktu widzenia znacząca. Bezwzględne wartości t wskazują, że proces regresji najbardziej zaznacza się w praktykach sakramentalnych (postawa kultowa).

W świetle powyższych danych psychometrycznych okazuje się więc,

Tab. 8. Porównanie średnich w zestawieniu „podłużnym”

a) grupy najmłodszych i najstarszych członków ODA

Postawy	I r. ODA (N=36)		Vr. ODA (N=31)		F	pu.	t(C°)	pu.
	M	$\sigma$	M	$\sigma$				
SR	175	21,51	191	11,55	3,46	0,01	3,30*	0,01
SK	169	45,18	195	15,45	8,55	0,01	1,96*	n.i
SL	11	3,4	12	2,17	2,45	0,01	1,43*	n.i

b) grupy najmłodszych i najstarszych członków ODA

Postawy	I r. NDA (N=26)		Vr. NDA (N=42)		F	pu.	t(C°)	pu.
	M	$\sigma$	M	$\sigma$				
SR	128	62,00	124	39,65	2,44	0,01	0,29*	n.i
SK	141	32,73	133	32,79	0,10	n.i	0,96	n.i
SL	7	3,46	6,2	2,76	1,54	n.i	0,98	n.i

że w przypadku grupy NDA okres studiów wpływa negatywnie na dynamikę postaw religijnych. Stwierdzenie to koresponduje z badaniami A. Pawelczyńskiej (1961) nad religijnością studentów Warszawy.

Zbierając obserwacje w zakresie trzech wymiarów przynależności religijnej młodzieży akademickiej grupy ODA i NDA dochodzimy do następujących stwierdzeń:

1) Obie grupy różnią się istotnie w zakresie intensywności trzech postaw cząstkowych: w postawie wiary, postawie eklezjalnej i w postawie kultu sakramentalnego.

2) Różnice te zaznaczyły się wyraźnie na wszystkich poziomach intensywności omawianych postaw. Z reguły młodzież akademicka należąca do ośrodków duszpasterskich (ODA) dominuje liczebnościowo w pozytywnych postawach wobec trzech wymiarów religii katolickiej: „+++” i „++”, a przedstawiciele grupy NDA procentowo przeważają w postawach obojętnych („o”) i negatywnych („-” i „--”).

3) Istotne różnice między obu badanymi populacjami wystąpiły także w podgrupach najmłodszych (I—I) i najstarszych studentów (V—V) ODA i NDA (zestawienie „poprzeczne”), co oznacza, że już u progu studiów przynależność religijna członków ODA jest bardziej rozwinięta w porównaniu z rówieśnikami nie utrzymującymi kontaktów z ośrodkami duszpasterskimi.

4) Okres studiów bez doksztalcania religijnego w ODA wpływa negatywnie na psychologiczny obraz przynależności religijnej, o czym świadczy obniżenie się przeciętnego poziomu intensywności postawy wiary, postawy eklezjalnej i praktyk sakramentalnych w grupie najstarszych przedstawicieli NDA w stosunku do grupy najmłodszych (porównanie „podłużne”).

5) Natomiast u studentów kontaktujących się z ośrodkami duszpasterskimi obserwujemy z upływem lat studiów wyraźny wzrost w zakresie intensywności pozytywnych postaw religijnych, przy czym wzrost ten najwyraźniej zauważany jest w intensywności postawy wiary (wymiar centralny przynależności religijnej).

6) Nadto najstarsi studenci z ODA charakteryzują się przeciętnie jako grupa najbardziej zwarta w zakresie wszystkich postaw religijnych, o czym świadczą niskie wartości odchyień standardowych. Natomiast przeciwną do nich jest grupa najmłodszych studentów NDA, której wyniki w zakresie trzech skal religijnych (SR, SK i SL) są bardzo zróżnicowane, od najwyższych do najniższych.

7) W końcu trzeba tu także dodać, że przedstawiciele grupy NDA przeciętnie uzyskali lepsze wyniki w skali eklezjalnej niż w dwu pozostałych (w postawie wiary i postawie kultu sakramentalnego). Z tego można wnosić, że proces wygaszania psychicznego poczucia przynależności do Kościoła rozpoczyna się od zaniedbywania praktyk sakramentalnych, któremu równocześnie towarzyszy proces spadku wartości przedmiotu wiary. Wniosek ten ma swoje bezpośrednie uzasadnienie w niniejszych badaniach i koresponduje z doniesieniami wielu dawnych i współczesnych psychologów i psycho-socjologów religii (por. badania Vettera i Greena, 1932; Leppa, 1961; Carriera, 1966; Milanese, 1967; Vergota, 1967 i Pomianowskiego, 1976).

Z powyższego podsumowania wynika nowy problem. Dotyczy on genezy zaobserwowanych różnic w psychologicznym obrazie przynależności religijnej badanych. Jakie czynniki leżą u podstaw tych różnic? Jedno można stwierdzić, a mianowicie to, że różnic tych nie da się wytłumaczyć wyłącznie przez wychowawczy wpływ grupy religijnej w okresie studiów, ponieważ wiadomo, iż intensywność postaw religijnych już w podgrupach najmłodszych studentów ODA i NDA jest istotnie różna, a czas przynależenia najmłodszych do ODA nie przekraczał kilku miesięcy (badania zostały przeprowadzone w grudniu i styczniu).

Tak więc różnice w zakresie intensywności postaw religijnych między ODA i NDA należy przypisać także wcześniejszemu doświadczeniu życiowemu badanych i wpływom innych czynników, które warunkowały rozwój religijności badanych w okresie dzieciństwa, szkoły podstawowej i średniej. Jednym z takich czynników, odmiennych dla obu

grup, było choćby to, że większość studentów nawiązujących kontakty z ośrodkami duszpasterskimi regularnie uczęszczała na katechizację w okresie szkoły podstawowej i średniej. Natomiast duży odsetek badanych z grupy NDA stwierdziło, że ich kontakt z katechizacją urwał się już w szkole podstawowej.

Na zakończenie warto dodać, iż wyłącznie w grupie ODA pojawił się specjalny „typ przynależności religijnej”, który umownie można nazwać „mało eklezjalnym”. W jego strukturze przynależności dominują dwa ekstremalne elementy: bardzo intensywna postawa wobec sacrum Kościoła („++”) i bardzo wysoka postawa wobec kultu sakramentanego („+”), a element środkowy — postawa eklezjalna — jest najslabiej rozbudowana („+”). Wnikliwa analiza jakościowa arkuszy odpowiedzi wykazuje, że tzw. „mało eklezjalnych” cechuje niskie poczucie więzi z instytucjami administracyjno-duszpasterskimi. Dostrzegają oni wyraźne różnice między sakralnymi i administracyjnymi funkcjami duchowieństwa. Nie przeceniają roli duchownych w życiu Kościoła i społeczeństwa. Nie negują pouczeń moralnych papieża i biskupów, ale też nie przyjmują ich bezkrytycznie, jako „gotowych” wskazań dla własnego postępowania. Mają wątpliwości co do wyłącznej kompetencji urzędu nauczycielskiego w zakresie interpretacji depozytu Objawienia i przyjęcia za konieczne wszystkiego, czego naucza Kościół. W mniejszym stopniu odczuwają potrzebę oparcia się na autorytacie moralnym Kościoła. Więcej liczą na własne przemyślenia, poszukiwania, niż na gotowe rozstrzygnięcia hierarchów w dziedzinie moralnej. Odczuwają z tego powodu pewne ograniczenie wolności w Kościele, stąd rodzi się ich krytycyzm i wątpliwości pod adresem Kościoła katolickiego, jako „jedynego źródła i szafarza łaski nadprzyrodzonej”. Mają jednakże głęboką świadomość, iż ich „dobre postępowanie” przyczynia się do budowania Królestwa Chrystusowego na ziemi. Dobrze czują się w małej wspólnotce religijnej. Wskaźnikiem tego jest dobrowolna przynależność przez 4 lub 5 lat do ODA, w którym najbardziej cenią liturgiczne spotkania i dyskusje światopoglądowe, a najmniej — „bliskie i częste kontakty” z duszpasterzami. Są gorliwi w praktykach religijnych. Wolą modlitwę indywidualną i „myślową” niż „głośno recytowaną”.

Z wychowawczego punktu widzenia typ „mało eklezjalny” wydaje się być ciekawą formą przynależności religijnej. Jest otwarty, pogłębiony, poszukujący, wewnętrznie zróżnicowany, preferujący autentyczną moralność, kierujący się rozumem, dynamiczny i heurystyczny. Typ ten w dużym stopniu przypomina tę formę religijności, którą Allport (1960), French (1947) i Carrier (1966) nazywają „religijnością osobistą lub osobową”, a współcześni socjologowie — „religijnością kontestacyj-



ną". Jednakże nie jest to negatywna forma kontestacji, ponieważ obok pewnej formy zdrowego krytycyzmu typ ten cechuje głęboka wiara i „twórczy niepokój”. Ta forma przynależności religijnej — jak na to wskazują badania — jest nader rzadkim zjawiskiem wśród młodzieży studiującej grupy NDA. Spotykamy ją wyłącznie wśród najstarszych członków ODA. Stanowią oni podgrupę osób najbardziej zaangażowanych w działalność społeczną duszpasterstwa akademickiego.

Fakt pojawienia się tego typu przynależności religijnej wyłącznie w grupie ODA pozwala uznać go za „swoisty twór” wychowawczy ośrodków duszpasterstwa akademickiego.

---

## LITERATURA

- Ajdukiewicz K.: *Zarys logiki*. Warszawa 1955.
- Allport G. W.: *Attitudes*. W: *A Handbook of Social Psychology*. Ed. C. Murchison. Worcester 1935 s. 798—844.
- Allport G. W.: *The Individual and his Religion*. New York 1960.
- Carrier H.: *Psycho-Sociologie de l'Appartenance Religieuse*. (Wyd. 3). Rome 1966 (Wyd. 1 — 1960).
- Chlewiński Z.: *Problem religii w psychologii*. „Zeszyty Naukowe KUL” 16:1973 nr 3—4 s. 45—59.
- De Haas P.: *The Church as an Institution, Critical Studies in the Relation between Theology and Sociology* (b.r. i m.).
- De Sandre P.: *Sociologia della religiosità. Introduzione al metodo e alle tecniche della ricerca*. Roma 1967.
- Dingemans L., Remy J.: *Charleroi et son agglomération. Aspects sociologiques de la pratique religieuse*. Bruxelles 1962.
- Erikson E. H.: *Identity and the Life Cycle*. New York 1955.
- French V. V.: *The Structure of Sentiments*. „Journal of Personality” 1974 nr 15 s. 247—282.
- Freud S.: *Psychologie collective et analyse du moi*. Paris 1953.
- George A.: *The Sociology of Ritual*. „American Catholic Sociological Review” 1956 nr 17 s. 117—130.
- Godin A.: *Aspects psychologiques de l'appartenance à l'Eglise*. W: *L'appartenance religieuse. VII Conférence Internationale de Sociologie Religieuse*. Bruxelles 1965 s. 89—123.
- Greinacher N.: *L'évolution de la pratique religieuse en Allemagne après la guerre*. „Social Compass” 1963 nr 10 s. 345—350.
- Guilford J. P.: *Podstawowe metody statystyczne w psychologii i pedagogice*. (Tł. z ang.). Warszawa 1964.
- Kunowski S.: *Podstawy dojrzałej osobowości wychowawczej chrześcijańskiego „Colloquium Salutis”*. „Wrocławskie Studia Teologiczne” 4:1972 s. 152—178.
- Kunowski S.: *Problemy wychowawcze chrześcijańskiego życia wewnętrzznego*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 20:1973 z. 6 s. 53—68.
- Lagache D.: *Quelques aspects de l'identification*. „Bulletin intern. des Sciences Sociales” 1955 nr 7 s. 37—46.
- Le Bras G.: *Etudes de sociologie religieuse*. T. 1—2. Paryż 1955—56.
- Lenski G. E.: *Social Correlates of Religious Interest*. „American Sociological Review” 1953 nr 18 s. 533—544.

- Lepp I.: *Psychoanalyse de l'athéisme moderne*. Paris 1961.
- Majka J.: *Socjologia parafii*. Lublin 1971.
- Marody M.: *Sens teoretyczny a sens empiryczny pojęcia postawy*. Warszawa 1976.
- Mądrzycki T.: *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*. Warszawa 1970.
- Mc Kenzie J. L.: *Kościół Rzymsko-Katolicki*. (Tł. z ang.). Warszawa 1975.
- Menges W., Greinacher N. (red.): *Zugehörigkeit zur Kirche*. Mainz 1963.
- Mika S.: *Postawy i ich badanie*. W: *Materiały do nauczania psychologii*. Pod red. Z. Wołoszynowej. Seria 2. T. 1. Warszawa 1966 s. 357—424.
- Milanesi G.: *L'ateismo giovanile*. W: *L'ateismo contemporaneo*. T. 1. Torino 1967 s. 227—281.
- Newcomb R. M., Turner R. H., Converse Ph. E.: *Psychologia społeczna*. (Tł. z ang.). Warszawa 1970.
- Nowak S. (red.): *Teorie postaw*. Warszawa 1973.
- Nuttin J.: *Struktura osobowości*. (Tł. z franc.). Warszawa 1968.
- Pawełczyńska A.: *Studenci Warszawy*. (Wydane na powielaczu w 45 egzemplarzach. Dostępne na Wydziale Nauk Społecznych w Warszawie).
- Pastuszka J.: *Osobowość a religijność człowieka. Analiza psychologiczna*. „Roczniki Filozoficzne” 12:1964 z. 4.
- Piwowarski W.: *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*. Warszawa 1971.
- Pomianowski R.: *Proces kształtowania się religijności w okresie dorastania i jego dewiacje*. „Zeszyty Naukowe KUL” 19:1976 nr 1 s. 45—59.
- Pomianowski R.: *Psychologiczne aspekty przynależności religijnej młodzieży akademickiej. Studium z psychologii wychowawczej*. Rozprawa doktorska. Lublin KUL 1977.
- Prężyna W.: *Skala postaw religijnych*. „Roczniki Filozoficzne” 16:1968 z. 4 s. 75—89.
- Prężyna W.: *Intensywność postawy religijnej a osobowość*. Lublin 1973.
- Reykowski J.: *Postawy a osobowość*. W: *Teorie postaw*. Pod red. Stefana Nowaka. Warszawa 1973 s. 89—123.
- Simmel G.: *The Sociology of Religion*. New York 1962.
- Thurstone L. L.: *Attitudes can be measured*. „American Journal of Sociology” 33:1928 s. 529—554.
- Tomaszewski T.: *Świadomość*. W: *Psychologia*. Pod red. T. Tomaszewskiego. Warszawa 1975 s. 171—197.
- Usowicz A.: *Człowiek religijny*. „Roczniki Filozoficzne” 2—3:1949/50 z. 4 s. 125—145.
- Van der Leeuw G.: *La religion dans son essence et ses manifestations: phénoménologie de la religion*. Paris 1955.
- Vergote A.: *Analisi psicologica del fenomeno dell'ateismo*. W: *L'ateismo contemporaneo*. T. 1. Torino 1967 s. 165—196.
- Vergote A.: *The Religious Man*. Dublin 1969.
- Vetter G. B., Green M.: *Personality and Group Factors in the Making of Atheists*. „Journal of Abnormal and Social Psychology” 1932 nr 27 s. 179—194.
- Wach J.: *La sociologie de la religion*. Paris 1955. Wyd. pol.: *Socjologia religii*. Warszawa 1961.
- Ziółkowski D.: *Z zagadnień dojrzałości religijnej*. „Znak” 23:1971 nr 210 s. 1587—1596.

## From Studies on the Psychological Aspects of Religious Adherence on the Part of University Students

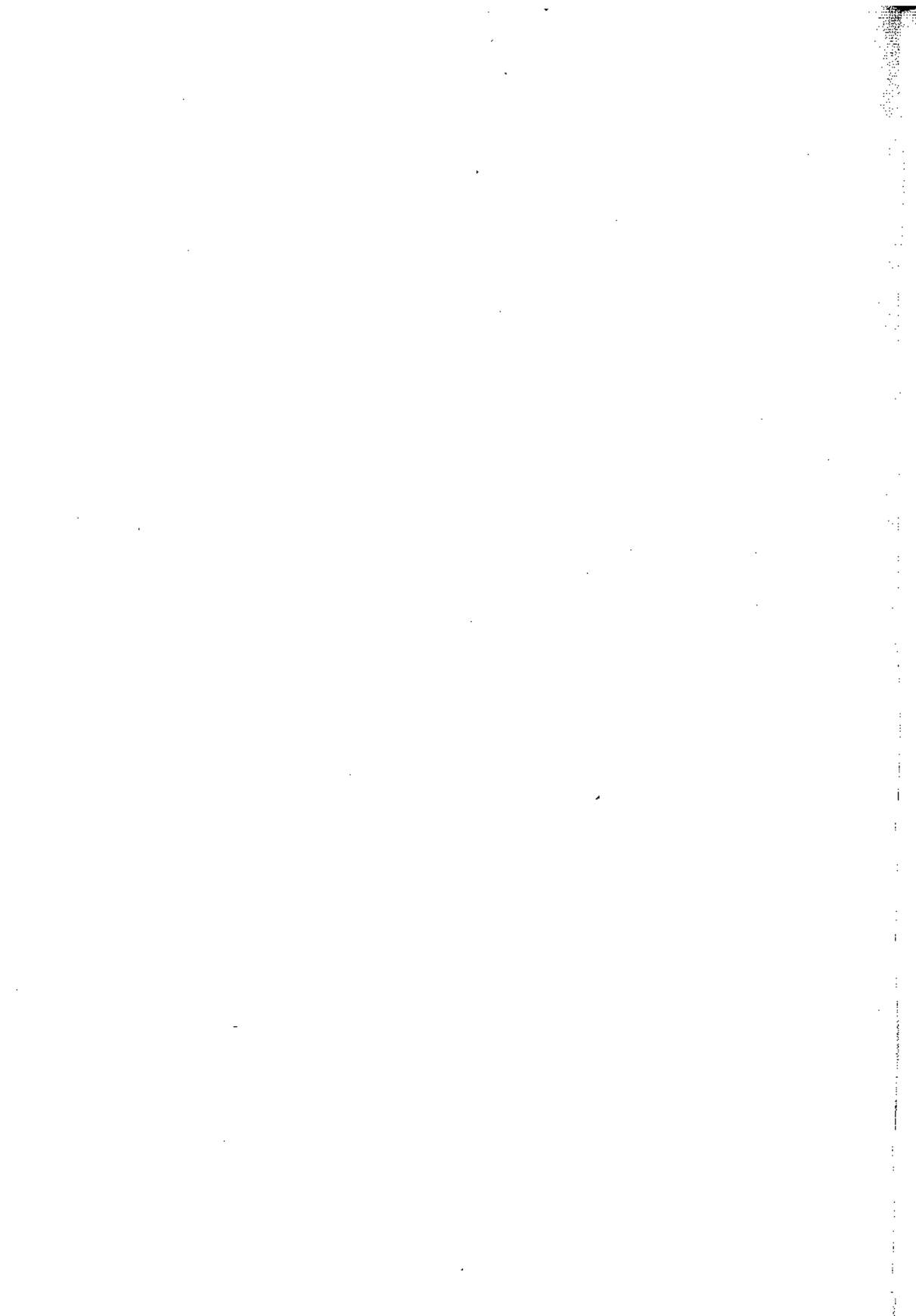
### SUMMARY

The purpose of the article is to present a possible psychological approach to studying religious adherence and to illustrate it with specific results of investigations. The survey was made at the end of 1973 and the beginning of 1974 in 2 groups of university students. One group, referred to as ODA, consisted of those students who had contacts with the academic centre for spiritual counselling (N = 175 persons, 60,5 per cent men). The members of the other group, NDA, had no contacts with the academic centre (N = 175; 64 per cent women, 36 per cent men). Both groups were homogeneous with regard to age, sex, social background, year and field of studies, type of school, place of studying, and the parents' attitudes to the Church. The differential variable was the membership of ODA.

The comparative analyses of the results showed that both groups of subjects differed significantly as to all the three dimensions of religious attachment, namely in the intensity of behaviour in connection with faith, behaviour towards the institution of the Church and behaviour towards the Catholic cult. As a rule there were more ODA members displaying a high intensity of positive religious behaviour than NDA members. Similarly, more NDA members than ODA members displayed attitudes of religious indifference and a high intensity of negative attitudes.

A period of studies without religious education in the centre has a negative influence on students' religious adherence. This demonstrates itself most of all in low intensity of faith and a negative attitude towards the Catholic cult.

A period of studies during which students "belong" to the centre exerts a positive influence on the formation of more and more mature forms of religious adherence in students. It is best reflected in the growth of the intensity of faith (central dimension) and breathing new life into the students' experience of the liturgy.



## POSTAWY POKUTNE MŁODZIEŻY

Jest rzeczą oczywistą, że każdy naród, każda grupa społeczna, myśląc o swojej przyszłości, snując plany wymagające długofalowej realizacji, wzrok swój kieruje na młodzież. Wychowanie młodego pokolenia znajduje się dzisiaj w centrum pastoralnej troski Kościoła. „Święty Sobór przypomina pasterzom dusz bardzo wielki obowiązek czynienia wszystkiego, aby z chrześcijańskiego wychowania korzystali wszyscy wierni, a zwłaszcza młodzież, która jest nadzieją Kościoła” (DWCH 2). Posoborowa teologia coraz częściej opiera swoje rozważania na materiale badawczym zdobywanym w środowiskach młodzieżowych. Wystarczy przykładowo przytoczyć problematykę związaną z sakramentem pojednania<sup>1</sup>.

Wśród tych refleksji i analiz można znaleźć dość często, zwłaszcza po roku 1966 od czasu Konstytucji Apostolskiej *Paenitentini et credite Evangelio*, problem metanoi. Studia biblijne, patrystyczne, psychologiczne, a przede wszystkim teologiczne ostatnich lat, dotyczące tego zagadnienia, wskazują na złożoność problemu<sup>2</sup>.

Artykuł niniejszy chce najpierw zająć się próbą określenia metanoi, następnie teologicznym aspektem postawy pokutnej i wreszcie jej przeżywaniem u młodzieży. Z tego względu część pierwsza będzie bazowała na psychologii i pedagogice, druga na teologii, a trzecia na empirycznym materiale badawczym. Dopiero na tym tle, w ostatniej części, będzie można spróbować wysunąć niektóre pastoralne wnioski.

---

<sup>1</sup> Por. L. Giribaldi, M. Mana, R. Tonelli: *Che ne pensano gli adolescenti italiani della confessione*. W: *Adolescenti e penitenza*. Torino 1972 s. 168; Ph. Beguerie: *Pénitence et réconciliation aujourd'hui*. Lyon 1974 s. 82—91.

<sup>2</sup> Zob. omówienie literatury o pokucie dokonane przez B. Przybyłskiego w trzech kolejnych odcinkach „Ateneum Kapłańskiego” z 1977 r. (t. 88 z. 3 oraz t. 89 z. 1—2).

## Próba określenia metanoi

Sam termin metanoi posiada dość szeroki zakres semantyczny. Znaczący tego zagadnienia podają, że słownictwo metanoi — metanoi występuje w Nowym Testamencie 56 razy. Etymologia zaś czasownika meta-noein sugeruje myśl o wzniesieniu się ponad dotychczasowy sposób pojmowania (meta=ponad, nous=umysł), czyli o zmianie poglądów, o wewnętrznej przemianie<sup>3</sup>.

Problem, którym chce się zająć niniejszy artykuł, będzie dotyczył tego typu chrześcijańskiej postawy. Postawa ta znana już w Starym Testamencie, w Nowym staje się podstawowym pojęciem nauczania Jezusa Chrystusa. Wystarczy przytoczyć słowa: „Pokutę czyńcie, albowiem przybliżyło się Królestwo niebieskie” (Mt 4, 17). Taka postawa — ciągła przemiana w duchu pokuty, nieustanne nawracanie się chrześcijanina, który po chrzcie świętym popełnił grzech, jest czymś zasadniczym. Dlatego konieczna jest postawa pokutna „polegająca nie tylko na zaprzestaniu grzechu, zaniechaniu samozniszczenia, ale również na usuwaniu skutków grzechu... (konieczność duchowej kuracji oraz naprawienie moralnych krzywd)”<sup>4</sup>. W rozwoju życia religijnego taka dążność do ciągłej przemiany ma ścisły związek z sakramentem pojednania. Spowiedź<sup>5</sup> ma swój niezaprzeczalny wpływ na taką postawę zwłaszcza w okresie młodości.

Metanoi, czyli postawa pokutna, opiera się na fundamencie teologii, ale równocześnie stanowi zagadnienie psychologiczne i wychowawcze. Z tego względu możemy mówić o pastoralnym spojrzeniu na postawę pokutną w oparciu o pogłębienie psychologiczne, czyli o badania dotyczące przeżywania takiej postawy przez młodzież. Coraz częściej mówi się dzisiaj, że właściwa postawa pokutna powinna cechować młodego chrześcijanina zwłaszcza w pracy samowychowawczej.

Postawa pokutna jest jednym z elementów składowych postawy religijnej. Postawy zaś religijne były w ostatnich latach i są nadal przedmiotem badań<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> A. Suski: *Wezwwanie do pokuty w Nowym Testamencie*. „Ateneum Kapłańskie” 1977 z. 1 s. 16—33.

<sup>4</sup> J. Salił OP: *Dlaczego odkupieni potrzebują pokuty*. „Ateneum Kapłańskie” 1977 z. 3 s. 377—385.

<sup>5</sup> Terminy: spowiedź, sakrament spowiedzi, sakrament pojednania w artykule używa się zamiennie, chociaż ostatnie określenie jest bardziej aktualne i oddające głęboką treść.

<sup>6</sup> W. Prężyna: *Koncepcja postawy w psychologii*. „Roczniki Filozoficzne. 15:1967 z. 4 s. 25—38; Tenże: *Intensywność postawy religijnej a osobowość*. Lublin 1973; I. Krzemiński: *O postawach i systemie wartości młodego pokolenia*. „Więź” 1974 nr 9.

Mamy więc na myśli taką postawę pokutną, która ma związek z postawą religijną (a nie np. z postawą pokutną bez aspektu religijnego, znaną w starym prawie karnym). Warto też zaznaczyć, że niekiedy w katolicyzmie zacieśniano postawę pokutną do spowiedzi, a przecież mówimy o postawie pokutnej np. na początku mszy świętej podczas aktu żalu poza sakramentem pojednania. To stwierdzenie jest ważne dla teologii pastoralnej, zwłaszcza dla katechetyki, która zajmuje się między innymi wychowaniem do pokuty. Słusznie wychowawcy chrześcijańscy stwierdzają: „Wychowania do pokuty nie można sprowadzić do przygotowania do sakramentu pokuty. Wydaje się, że obejmuje ono znacznie szerszy zakres, a mianowicie: ukształtowanie sumienia, to znaczy właściwego odróżniania dobra od zła — ukształtowanie postawy stałej przemiany w kierunku najwyższego dobra — ukształtowanie postawy wynagrodzenia w poczuciu odpowiedzialności społecznej za Kościół i społeczność świecką”<sup>7</sup>.

Chcąc głębiej zrozumieć termin „postawa”, należy sięgnąć do psychologii. W polskiej literaturze istnieje szereg pozycji dotyczących tej tematyki<sup>8</sup>. Autorzy interesują się w sposób szczególniejszy postawami społecznymi młodzieży<sup>9</sup> oraz prawidłowościami ich kształtowania<sup>10</sup>. Rozpatrując ten problem zauważa się, że w większości definicji postawy spotykamy element relacji — ustosunkowania się podmiotu do przedmiotu<sup>11</sup>. Naturalnym porządkiem rzeczy to ustosunkowanie rozpoczyna się od procesów poznawczych. Jednostka gromadzi odpowiednią ilość informacji, których zbiór stanowi wiedzę o przedmiocie. Zbierana wiedza jest oceniana przez daną osobę, która tworzy sobie w ten sposób pewne przekonania. Mamy tu zasadniczo do czynienia jeszcze ze sferą intelektualną. Jednak proces poznania rzadko sprowadza się tylko do analizy umysłowej. Zwykle procesowi poznania towarzyszą elementy emocjonalne. Poznany przedmiot, osoba, wobec których jednostka ma określony stosunek emocjonalny, stają się w końcu celem działania. Poza tymi trzema elementami — intelektualnym, emocjonalnym i behawioralnym, dodaje się niekiedy element czwarty — wolicjonalny, tyczący

---

<sup>7</sup> T. Kukołowicz: *Wychowanie do pokuty w rodzinie i przez rodzinę*. W: *Chrześcijańska pokuta*. Kraków 1973 s. 38 (powiel.).

<sup>8</sup> Zob. Prężyna: *Koncepcja postawy w psychologii*, jw. s. 25; G. W. Allport: *Attitudes*. W: *A Handbook of Social Psychology*. Worcester 1935 s. 798—844.

<sup>9</sup> K. Pospiszył: *Psychologiczna analiza wadliwych postaw społecznych młodzieży*. Warszawa 1973.

<sup>10</sup> T. Mądrzycki: *Prawidłowości psychologiczne kształtowania się postaw*. Warszawa 1970.

<sup>11</sup> Prężyna: *Koncepcja postawy w psychologii*, jw. s. 26.



się podjęcia decyzji realizowanej w działaniu czy też w reakcji zewnętrznej<sup>12</sup>.

Widać z tego, że w sferze emocjonalnej i wolitywnej będzie przewaga subiektywnych, podmiotowych pojęć psychologicznych, a w intelektualnej i behawioralnej — ze względu na prawdę, do której dąży rozum, oraz na formy reakcji aprobowanej zbiorowo — ujawnią się także obiektywniejsze przedmiotowo pojęcia psychologiczne i socjologiczne.

Wyżej zaznaczono, że określając postawę, najczęściej spotykamy element relacji — ustosunkowania się podmiotu do przedmiotu. W tym wypadku przedmiotem będzie Bóg. Wobec tego w związku z wyjaśnieniem terminu postawy i w oparciu o Konstytucję „Paenitemini” można przyjąć, że postawa pokutna jest to względnie stałe dążenie do poprawy życia, dzięki któremu człowiek zaczyna myśleć i działać przepojony miłością Boga<sup>13</sup>.

Tak rozumiana postawa pokutna jest więc nie tylko problemem teologicznym, ale łączy w sobie również zjawiska psychologiczne, socjologiczne i etyczne. Należy bowiem stwierdzić, że normalnie postępowanie etyczne jednostki chce być zgodne z prawem moralnym przyjętym przez sumienie oraz ze zwyczajami otoczenia, które je aprobują. W związku z takim splataniem się prawa moralnego z normami społecznymi jednostki należy odróżnić jakby dwa pola uzupełniające się wzajemnie: pole psychologiczne (przeżycia psychiczne jednostki) oraz pole socjologiczne (współżycie społeczne z innymi). Każde, szczególnie poważniejsze, naruszenie prawa moralnego lub nawet przyjętego zwyczaju społecznego, wywołuje reakcję w jednostce w postaci wyrzutów sumienia, którym towarzyszą przeżycia psychiczne, takie, jak niepokój, niezadowolenie z siebie, poczucie przewinienia itp.<sup>14</sup> W reakcjach swych jednostka szuka zwykle usprawiedliwienia (racjonalizacji), pogodzenia z innymi, a przede wszystkim jakiejś formy wyznania, uspokojenia i przebaczenia winy. Na tym tle potrzeb psychicznych jednostki znajdujemy wprowadzony przez katolicyzm sakrament przebaczenia, który różnie może być potraktowany ze strony penitenta, ale zawsze jest koniecznym czynnikiem sakramentalnym, pozwalającym na przenikanie, na łączenie się pola psychologicznego z polem socjologicznym, czyli czynnika ładu jednostkowego i społecznego. Główny skutek teologiczny wynikający

<sup>12</sup> S. Kunowski: *Wychowanie do trzeźwości w rodzinie*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 17:1970 z. 3 s. 81—82.

<sup>13</sup> Paweł VI: *Konstytucja Apostolska „Paenitemini”*. W: *Prawodawstwo pobożne*. Warszawa 1968 s. 77.

<sup>14</sup> M. Ossowska: *Motywy postępowania*. Warszawa 1949 s. 282—296.

z należytego korzystania z sakramentu ma więc znaczenie psychologiczne i socjologiczne.

Mając na uwadze aspekt pastoralny, kiedy np. staramy się o prawidłowe kształtowanie postawy pokutnej, zwłaszcza u młodego pokolenia, musimy zwrócić uwagę na to, że potraktowanie przez jednostkę tego sakramentu jednającego grzesznika z Bogiem nie zawsze jest takie same. Dla jaśniejszego zrozumienia problemu przyjmijmy linię sakramentalną, przechodzącą przez pole psychologiczne i socjologiczne<sup>15</sup>. Otóż na tej linii dzielącej te dwa pola mogą pojawić się:

— dobra spowiedź, jako spowiedź właściwa i skuteczna religijnie ze względu na współpracę człowieka z łaską przy korzystaniu z sakramentu pojednania;

— spowiedź zwyczajowa (np. pierwszopiątkowa, spowiedź masowa w określonych terminach), która często może być sakramentalnie poprawna, ale też może być odprawiana bez głębszego przeżycia i stawać się tylko jakby działaniem magicznym sakramentu;

— spowiedź skrupulatów, która może nawet skończyć się tylko błogosławieństwem, a nie rozgrzeszeniem sakramentalnym, ponieważ w tego rodzaju spowiedzi mamy do czynienia z zespołem wątpliwości jako patologią w postawie psychologicznej<sup>16</sup>. Dobra postawa pokutna prowadzi do dobrej spowiedzi, charakteryzującej się poprawą, ekspiacją i pojednaniem społecznym, a także powrotem do zbiorowości kościelnej. Spowiedź taka psychicznie uspokaja i prowadzi do likwidacji niepokoju u człowieka pokutującego. Z punktu widzenia psychologii wychowawczej mamy tu do czynienia z mechanizmem psychologicznym, który wiąże z sobą niepokój psychiczny, poczucie winy i żal z tego powodu. Każde naruszenie prawa moralnego wywołuje stan psychicznego niepokoju, z którym często łączy się niepokój o społeczne skutki przekroczonego zwyczaju w danym otoczeniu lub głębszy niepokój metafizyczny<sup>17</sup>. Każdy człowiek w swoim życiu psychicznym, duchowym, podobnie jak w życiu biologicznym organizm, dąży do homeostazy, do pełnej równowagi. Od dobrej spowiedzi przechodzimy w stan homeostazy, w uspokojenie, ponieważ przechodzimy w niej na pole socjologiczne, gdzie następuje to, o czym często wspomina Sobór Watykański II — pojednanie ze społecznością. Na tym tle zjawia się również pojęcie poprawy. Dopiero bowiem poprawa umożliwia uspokojenie społeczne. Jeżeli nie

<sup>15</sup> S. Kunowski: *Problemy wychowawcze chrześcijańskiego życia wewnętrznego*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 20:1973 z. 6 s. 53—68.

<sup>16</sup> M. Niewiadomski: *Cechy osobowości skrupulatów*. „Roczniki Filozoficzne” 15:1967 z. 4 s. 71—94; S. Kuczkowski: *Poczucie winy w świetle praktyki klinicznej*. „Znak” 25:1973 nr 230 s. 1013—1030.

<sup>17</sup> M. Buber: *Wina i poczucie winy*. „Znak” 19:1967 nr 151 s. 3—26.

ma właściwej poprawy, ponownie rodzi się niepokój i ponawia się konflikt wzajemnych zależności na polu socjologiczno-psychologicznym. Pewną pomocą do wejścia na drogę poprawy może być udział w zespolonym nabożeństwie pokutnym, w niektórych wypadkach nawet zbiorowe rozgrzeszenie. Podkreśla to bardzo aspekt eklezjalny, ale nie może zastąpić indywidualnej dobrej spowiedzi<sup>18</sup>. Rozumie się, że osoba spowiednika odgrywa bardzo ważną rolę; może on prawie każdą spowiedź zamienić na dobrą, ale pod warunkiem, że będzie oddziaływać wychowawczo. Oczywiście z punktu widzenia teologii ma on przede wszystkim istotną rolę sakramentalną, jak w ogóle istotne są elementy teologiczne rozważanego problemu postaw pokutnych młodzieży.

### Istotne elementy teologicznego aspektu postawy pokutnej

Pokuta jest jedną z zasadniczych postaw w katolicyzmie. Teologia mówi, że grzech ciężki wtrąca człowieka w beznadziejność nieprzyjaźni z Bogiem. W takiej sytuacji rozbrzmiewa wołanie łaski Chrystusa: „Pokutujcie i wierzcie Ewangelii” (Mk 1, 15). Droga do Chrystusa prowadzi przez metanoję, przez najgłębiej sięgające nawrócenie. To wezwanie dotyczy także żyjących w stanie łaski, choć w odmiennie pogłębiający się sposób.

B. Häring stara się podać istotę i właściwości takiego nawrócenia<sup>19</sup>. Najpierw następuje jakby część negatywna: odwrócenie się od grzechu. Zaczyna się nowa forma życia coraz mniej cielesna, a bardziej duchowa. Następuje nie tylko zaniechanie jakiegoś grzesznego czynu, lecz odmiana całego usposobienia i całej postawy człowieka. Tego człowiek nie może dokonać sam o własnych siłach, lecz ma przyjmować chętnie Bożą pomoc. Pierwszy etap metanoi stanowi tu zrozumienie i uznanie, że nie tylko popełniło się zło, lecz że przez to jest się złym i dlatego potrzebuje się odkupienia i przekształcenia. Dalej powinno nastąpić odwrócenie się od bezprawia, niesprawiedliwości i kłamstwa. Nawrócenie wymaga po prostu zmiany sposobu myślenia. Tutaj już zaczyna się pozytywna strona, bo z tego nowego myślenia rodzą się dobre czyny. Naturalnie, że wymaga to wysiłku, ale niesie też radość z wiecznych perspektyw. Takie ciągle „nawracanie” życia jest prawem każdego chrześcijanina. „Jak taternik, który niewzruszenie podąża wzwyż, i mi-

<sup>18</sup> Zob. F. Saper: *Wskazania duszpasterskie, które odnoszą się do rozgrzeszenia sakramentalnego, udzielanego zbiorowo*. W: *Chrześcijańska pokuta*, s. 81—84.

<sup>19</sup> B. Häring: *Nauka Chrystusa*. T. 1. Poznań 1962 s. 368—385.

mo że niekiedy obsunie się o krok w dół, właśnie w niebezpieczeństwie w obliczu trudności zdobywa energicznym atakiem nowe wyżyny i szczyty”<sup>20</sup>. Sakramentalna struktura nawrócenia jest taka, że w zwykłym porządku zbawienia nawrócenie związane jest ściśle z sakramentami chrztu, pokuty i Eucharystii. Konieczny jest przynajmniej chrzest pragnienia lub krwi, a do powtórnego nawrócenia — sakramentalna pokuta. Zbawienne przyjęcie sakramentów nawrócenia, chrztu i pokuty, wymaga ducha metanoi — wewnętrznego, aktywnego nawrócenia.

Pokuta katolicka składa się z dwu głównych elementów: żalu za grzech i postanowienia poprawy. Motywem jest przekonanie, że ostatecznie grzech jest największą stratą człowieka, zrywa jego więź z Bogiem. Pokuta jest postawą ujmującą cały styl bycia człowieka i wszystkie jego czyny w odniesieniu do Boga<sup>21</sup>. To sugeruje wartościowanie własnego postępowania.

Jak wspomniano wyżej, w Piśmie świętym postawa taka (metanoia) jest rozumiana jako odwrócenie od zła, nawrócenie się wewnętrzne, skrucha, pokuta, zmiana sposobu myślenia i postępowania, podjęcie na nowo stosunków po uprzednim ich zerwaniu, odnowa człowieka wskutek spotkania z żywym Bogiem<sup>22</sup>. Taka postawa prowadzi do nawrócenia, które jest uznaniem świętości i prymatu Boga, a równocześnie zdemaskowaniem złości grzechu. Takie bowiem nastawienie rodzi żal, smutek, wstyd i przemianę.

Postawa pokutna — jako względnie stała tendencja do doskonalenia życia w duchu miłości Chrystusowej, nie jest tylko aktem indywidualnej jednostki. Człowiek dążący do wewnętrznej przemiany — pokutujący — czyni to w Kościele i z Kościoła jako prasakramentu zbawienia czerpie siły ku odnowie. Żywotność Kościoła — całego Ludu Bożego, jest osłabiana przez każdy grzech. Natomiast każda jednostkowa, skuteczna dążność do pozytywnej przemiany wewnętrznej służy ku budowaniu Kościoła i powiększaniu jego świętości.

Zmieniające się w ciągu wieków formy pokuty raz akcentowały bardziej aspekt indywidualny, wewnątrzsobowy, to znów podkreślały moment społeczno-eklezyjalny. Był czas, kiedy sakrament pokuty sprowadzano niemal do aktów tylko jurydycznych, sprawowanych nad sumieniem penitenta przez ministra sakramentu.

Pokuta ugruntowuje się we wnętrzu człowieka i dopiero stąd rodzi czyny zewnętrzne. Zawsze też w świadomości pozostaje fakt, że pokuta

<sup>20</sup> Tamże s. 383.

<sup>21</sup> W. Keilbach: *Tiefenpsychologie und religiöses Erleben*. „Archiv für Religionspsychologie” 1967 nr 9 s. 20.

<sup>22</sup> Pokuta — nawrócenie. W: *Słownik teologii biblijnej*. Poznań 1973 s. 705—713.

otrzymała dopiero w Chrystusie i Kościele zupełnie nowe i najwyższe znaczenie<sup>23</sup>.

Postawa pokutna to żmudny trud dbałości o prawość sumienia, tego „najtajniejszego środka i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa” (KDK 16). Człowiek wierzący w Chrystusa i dbający o ład wewnątrz swojego sumienia powinien równocześnie myśleć o całym Kościele. Trzeba więc powiedzieć, że skoro Kościół nazywamy „powszechnym sakramentem zbawienia” (KK 48), czyli widzialnym znakiem nadprzyrodzonej rzeczywistości, to konsekwentnie trzeba stwierdzić, że treść tego znaku będzie dopiero wtedy zrozumiana, gdy się ją włączy w całość sakramentalnych znaków<sup>24</sup>. Zatem pokuta będzie niezbędnym warunkiem do pełnego uczestnictwa w eucharystycznej ofierze. Można też powiedzieć i tak, że dar metanoi każdy wierzący otrzymuje przecież w Kościele w sakramencie chrztu i pojednania. Stałe też łączą się słabości jednostkowe w sumę grzechów ludzkich obniżających poziom duchowy całości Kościoła, jak też łączy się świętość jednostek w budowę coraz doskonalszej wspólnoty<sup>25</sup>. Ten ważny problem jest niekiedy mało uświadamiany, zwłaszcza u chrześcijan słabnących we wierze, zauważa się zanik właściwego rozumienia niebezpieczeństwa, jakie niesie z sobą grzech. Grzech wyrządza krzywdę społeczności chrześcijańskiej, powołanej do dawania świadectwa Chrystusowi<sup>26</sup>. „Kościół, obejmujący w swoim łonie grzeszników, święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, ustawicznie podejmuje pokutę i odnowę”<sup>27</sup>. Stąd płynie konieczność niemal codziennego wysiłku w dbaniu o właściwą postawę pokutną. Wszyscy chrześcijanie „w pełnieniu pokuty wspomagają się wzajemnie, aby uwolnieni od grzechu przez łaskę Chrystusa, razem z wszystkimi ludźmi dobrej woli działali na świecie sprawiedliwie i w pokoju”<sup>28</sup>. Tak więc osobisty powrót członka Chrystusowej wspólnoty do drogi zbawienia przez właściwą postawę pokutną — skruchę, wyznanie grzechów, jest powrotem nie tylko do pokoju z Nim, ale świadczy też o pojednaniu z całym Kościołem. To prowadzi do coraz pełniejszej wspólnoty z Bogiem i braćmi,

<sup>23</sup> Paweł VI: *Konstytucja Apostolska „Paenitemini”*, jw. s. 179.

<sup>24</sup> A. Skowronek: *Ekierzalna struktura sakramentu pokuty*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 14:1967 z. 2 s. 145.

<sup>25</sup> W. Dudek, W. Hanc: *Istotne elementy pokuty*, „Ateneum Kapłańskie” 1977 z. 2 s. 184—190.

<sup>26</sup> W. Schenk: *Reforma sakramentu pokuty*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1966 nr 4 s. 45.

<sup>27</sup> *Ordo Paenitentiae*. (Święta Kongregacja Kultu Bożego 2 XII 1973). „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1974 nr 6 s. 307.

<sup>28</sup> *Ordo Paenitentiae* nr 5, jw.

wyrażającej się tak dobitnie we wspólnocie eucharystycznej<sup>29</sup>. Dlatego sakrament pojednania obok chrztu i Eucharystii jest sakramentem, który buduje Kościół i stanowi o jego wewnętrznej istocie.

Pastoraliści, katecheci, snując powyższe rozważania na temat postawy pokutnej jako zjawiska godnego wnikliwej uwagi teologów i psychologów, mogą postawić całkiem praktyczne pytanie: jak w obecnej rzeczywistości np. młodzież przeżywa postawę pokutną?

### **Przeżycie postawy pokutnej u młodzieży**

Odpowiedź na postawione pytanie opiera się na materiale empirycznym, zebrany w 1973 roku od młodzieży licealnej, korzystającej z katechezy w ponad 60 tysięcznym mieście (grupa ponad 200 osób z kl. I i IV, dobrana w ten sposób, iż połowę stanowili chłopcy, połowę dziewczęta)<sup>30</sup>.

Materiał, który poddano analizie w tym artykule, dotyczy tylko dwu zagadnień: świadomości religijnej u badanej młodzieży i przejawów jej postawy pokutnej.

Trzeba uznać, że pewien zasób pojęć właściwie rozumianych ułatwia i pogłębia pracę nad przemianą samego siebie. Dalej ważne są takie zagadnienia, jak rozumienie skutków grzechu ciężkiego, ocena znaczenia społeczno-eklezyjnego spowiedzi. Następnie jako wyraz postawy pokutnej należy uwzględnić przejawy dążenia do poprawy, trudności z tym związane oraz planowanie zmiany postępowania.

#### **ŚWIADOMOŚĆ RELIGIJNA PRZEWINIĘĆ MORALNYCH**

Znajomość pewnych pojęć religijnych, takich jak prawidłowe rozumienie skutków grzechu i znaczenia społecznego spowiedzi, mówią nieco o poziomie świadomości religijnej badanej młodzieży. Stąd warto je kolejno omówić.

#### **Skutki grzechu ciężkiego w ocenie młodzieży**

W literaturze religijnej i pedagogicznej ostatnich lat coraz częściej spotykamy się z sygnalizowaniem zjawiska zanikania poczucia grzechu także wśród młodzieży. Zanikanie świadomości grzechu staje się faktem.

---

<sup>29</sup> S. Czerwik: *Odnowiona liturgia sakramentu pokuty w świetle „Ordo Paenitentiae”*. „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1976 nr 3 s. 139.

<sup>30</sup> Por. S. Kulpaczyński: *Przeżycie postawy pokutnej u młodzieży licealnej ze szczególnym uwzględnieniem jej stanu niepokoju*. Rozprawa doktorska. Lublin KUL 1974 (mps.).

Grzech pokrywa się milczeniem, a nawet upiększa. Niektórzy duszpastarze „niechętnie podejmują ten temat: wolą mówić o miłości, co w zasadzie jest słuszne, byleby się nie zapominało o jej przeciwstawnym biegunie, jakim jest grzech”<sup>31</sup>. Nawet w nazewnictwie zdarzają się zmiany, bo zamiast słowa grzech, lansuje się np. „świństwo”, „zło”. To może wskazywać na spłylenie pojęć religijnych. A przecież od tego, co młodzież rozumie przez grzech ciężki, zależy nieraz postawa obawy i obrony przed nim, unikanie sytuacji prowadzących do grzechu lub zbyt wielka łatwość popełniania go. Właściwe, religijne rozumienie grzechu, będzie pozytywną podstawą do pracy nad doskonaleniem siebie. Natomiast lekceważenie niebezpieczeństwa grzechu z powodu zminimalizowania jego znaczenia spowoduje spłylenie postawy pokutnej.

Wspomnianej grupie młodzieży zadano pytanie: „Jakie odczuwasz skutki grzechu ciężkiego”? Analizując uzyskany materiał najogólniej można ująć go w następujące grupy: uczucia negatywne (32,0%), niepokój sumienia (23,0%), nieodróżnianie grzechu ciężkiego od lekkiego (12,5%), stan bez grzechu ciężkiego (8,5%), utrata łaski, obraza Boga (7,0%), chęć natychmiastowej spowiedzi (5,0%)<sup>32</sup>. Z kolei dokonano nieco głębszej analizy wypowiedzi z poszczególnych grup. Treść w nich zawarta ujawnia, przynajmniej w części, młodzieżową świadomość przewinień moralnych — świadomość grzechu ciężkiego.

1. Uczucia negatywne — to grupa wypowiedzi mówiących o bardzo złym samopoczuciu, jednak bez wyraźnego odnoszenia do Boga czy sumienia. Są to raczej sprawy ujmowane w stylu akcentowania na pierwszym miejscu: smutku, wstydu, zdenerwowania itp. Oto przykłady: „W sytuacji grzechu ciężkiego czuję obrzydzenie do świata, bardzo mi ciężko, smucę się” (Dz. kl. I); „Gdy popełnię grzech ciężki, jeszcze bardziej się boję i wstydę iść do spowiedzi” (Dz. kl. I); „Kiedy popełnię grzech ciężki często denerwuję się i złoszczę, a to powoduje, że popełniam coraz więcej grzechów... człowiek zaczyna wpadać w nałóg” (Dz. kl. I). Rzeczywiście dość dużo młodzieży (32%) ujmuje problem świadomości ciężkiego grzechu niemal w kategoriach fizycznego bólu: „nieraz aż płaczę” (Dz. kl. I); „grzech ciężki jest w moim sercu najostrzejszą igłą, która zadaje największy ból” (Dz. kl. IV).

2. Niepokój sumienia — to wypowiedzi wskazujące na tzw. wyrzuty sumienia, jak np.: „Czuję wyrzuty sumienia” (Dz. kl. I), „...na każ-

<sup>31</sup> Por. F. Bogdan SAC: *Zatrata świadomości grzechu i właściwej odpowiedzialności moralnej przenikająca obecną ludzkość*. „Ateneum Kapiańskie” 1977 z. 3 s. 362. W przypisach do tego artykułu można znaleźć szereg ciekawych pozycji na ten temat.

<sup>32</sup> Na niektóre pytania część ankietowanych nie udzieliła odpowiedzi, stąd w artykule występują braki w % w przeliczeniu do 100.

dym kroku prześladowuje mnie ta myśl i jestem jakiś nieswój” (Ch. kl. I); „skutkami grzechu ciężkiego są wyrzuty sumienia na ziemi, a w życiu pozagrobowym — piekło” (Dz. kl. IV).

3. Nieodróżnianie grzechu ciężkiego od lekkiego. Ta grupa wypowiedzi daje dużo do myślenia. Najczęściej spotykamy tu próbę teoretycznego podejścia do problemu w takim oto stylu: „Nie potrafię dokładnie rozróżnić grzechów ciężkich od zwykłych. I jakoś tak nie odczuwam ich skutków. Nie zagłębiam się zbyt w te sprawy. Może by mi ktoś pomógł?” (Dz. kl. IV). Zdarzały się także dość oryginalne wypowiedzi świadczące o próbie analizy: „Według mnie grzech jest grzechem, nie można porównywać zbytnio grzechu ciężkiego z lekkim. To jest właśnie błąd. Powinno się tak samo oceniać grzech lekki i grzech ciężki. Czy obraziny Boga brzydkim słowem, czy też zabiciem człowieka, to tak samo powinniśmy odpowiadać i na pewno odpowiemy za to przed Bogiem na sądzie ostatecznym. Grzechu nie można zważyć lub wymierzyć” (Ch. kl. IV). Najogólniej można więc powiedzieć, że jest to grupa tych, którzy przejawiają trudność w odróżnianiu grzechu ciężkiego od lekkiego.

4. Stan bez grzechu ciężkiego. Jest to grupa wypowiedzi stwierdzających, że zdaniem respondentów jeszcze nie popełnili oni grzechu ciężkiego. Niektóre wypowiedzi mogą jednak wskazywać na tak zwaną postawę laksystyczną: „Czy można w naszym wieku mieć grzech ciężki, chyba nie? Przecież my nie jesteśmy źli” (Dz. kl. IV); „Ciężko nie grzeszę. Grzech ciężki według mnie to zabójstwo” (Ch. kl. IV). Inni stwierdzają jednak z pewną rezerwą — „Grzech ciężki, no cóż, jeszcze go nie popełniłam według samej siebie, ale odczuwam skutki grzechu w ogóle. Wiem, że zrobiłam źle i to gnębi” (Dz. kl. IV). I jeszcze jedna ciekawa wypowiedź łącząca się częściowo pod względem treści z poprzednią grupą: „Wydaje mi się, że nie popełniłam grzechu ciężkiego, mimo wszystko jest to przecież zupełne odwrócenie się od Boga. Zresztą czasem trudno (szczególnie wśród nas, młodzieży) rozgraniczyć grzech śmiertelny od lekkiego. Najważniejsze jest tu chyba własne sumienie” (Dz. kl. IV). W tej ostatniej wypowiedzi widać pewną dojrzałość religijną, a także odzwierciedlenie niektórych nurtów teologicznych na temat popełnienia grzechu ciężkiego.

5. Utrata łaski Bożej. Jest to grupa wypowiedzi akcentujących na pierwszym miejscu brak łaski i tego konsekwencje, jako skutek grzechu ciężkiego. Na pewno w podświadomości wielu młodych ludzi mieści się ta prawda religijna, akcentowana przecież w pastoralnym i katechetycznym posługiwaniu Kościoła, a jednak, jak widzieliśmy, wielu zwraca uwagę na sprawy mniej istotne. W grupie tej były takie stwierdzenia: „Popełniając grzech ciężki powoduję utratę łaski” (Ch. kl. IV); „Wiem, że popełniłem grzech ciężki i utraciłem łaskę uświęcającą” (Ch. kl. I);



„...gdybym w jakimś wypadku miała skończyć życie, w grzechu ciężkim, to nie osiągnęłabym życia wiecznego w niebie” (Dz. kl. I).

6. Chęć natychmiastowej spowiedzi. Są to wypowiedzi (10 osób), które stwierdzały, że w stanie grzechu ciężkiego „coś mnie dręczy i staram się jak najprędzej wyświadczyć” (Ch. kl. I). Ale zdarza się, że skłonność do uwolnienia z grzechu przez spowiedź słabnie, jak powiedziała jedna z dziewcząt: „Kiedyś, gdy zdawało mi się, że popełniłam ciężki grzech, nie mogłam sobie znaleźć miejsca. Dręczyło mnie to tak długo, aż poszłam do spowiedzi. Teraz choć nie jestem w porządku przed Bogiem, jakoś mniej mnie to wszystko obchodzi. Potrafię znaleźć radość w życiu z ludźmi, trochę może w pracy. Czasami tylko czuję coś jakby tęsknotę za kimś droгим. Mam chwile, w których chciałabym wrócić do Boga, najczęściej wieczorem, ale mijają one tak szybko, że wracam zawsze do swego normalnego życia. Czasami nawet postanawiam iść do spowiedzi, gdy jednak wchodzę do kościoła, nie czuję nic innego, jak tylko pustkę” (Dz. kl. IV).

Odwolując się do całości obszerniejszego materiału empirycznego<sup>33</sup>, można dodać z punktu widzenia rozwojowego, że młodsi (klasy I) w odczuciu skutków grzechu ciężkiego więcej uwagi zwracają na złe samopoczucie, na emocje negatywne, a starsi (klasy IV) częściej niż młodsi skierowują uwagę na niepokój sumienia.

Jako drugi element, który może odzwierciedlać świadomość religijną, wzięto pod uwagę pogląd młodzieży na znaczenie społeczne spowiedzi.

#### **Pogląd młodzieży na znaczenie społeczne spowiedzi**

Rozumienie tego zagadnienia, w czasach postulowanego akcentowania współodpowiedzialności za Kościół i społeczno-eklezyjnego aspektu sakramentu pojednania, wydaje się bardzo ważne. W świadomości religijnej dobre rozumienie znaczenia społecznego spowiedzi ma szansę bardzo pozytywnego wpływu na postawę pokutną. Młody człowiek rozumiejąc, że jego życie wewnętrzne nie jest odizolowanym osobistym światem, stara się pracować nad sobą świadomy, iż własna doskonałość lub słabość, działa dodatnio lub ujemnie na wartość całej grupy społecznej.

Wypowiedzi młodzieży na ten temat można podzielić na 3 dość wyodrębniające się grupy: spowiedź jest sprawą osobistą (58,0%), ma znaczenie osobiste i dla grupy (34,0%), ma znaczenie dla grupy (7,5%). Wydzielone grupy zostaną zilustrowane konkretnymi wypowiedziami.

Spowiedź jest sprawą osobistą — taką opinię wyraziło 50 dziewcząt i 66 chłopców. Oto przykłady: „Sądzę, że spowiedź jest to sprawa oso-

<sup>33</sup> Por. K u l p a c z y ń s k i, jw. s. 114—163.

bista między mną a Bogiem" (Dz. kl. I); „...nikt nie ma prawa mieszać się w moje sprawy osobiste. Kapłan jest tylko pośrednikiem" (Dz. kl. IV); „...cóż mogą obchodzić kogoś moje sprawy. Każdy człowiek żyje swoim życiem i je uważa za dobre. Nie musi nikomu o tym mówić. Wystarczy, jeśli będzie wiedział on i Bóg" (Dz. kl. IV). I jeszcze jedna wypowiedź, która może stanowić przejście do grupy następnej: „Trudno powiedzieć. Na pewno każdy spowiada się dlatego, by być w zgodzie z sumieniem i Bogiem, a nie dlatego, by ktoś drugi z tego korzystał. Nie uważam tego za egoizm, ale wydaje mi się, że każdy odpowiada sam za siebie. Nie wykluczone jest, że jeśli każdy przystępuje w imię sumienia, to w sumie ludzie ci tworzą olbrzymi zastęp wierzących. Spowiedź jest więc ogniwem całego Kościoła katolickiego" (Dz. kl. IV).

Spowiedź ma znaczenie osobiste i dla grupy — to wypowiedzi świadczące o szerszym spojrzeniu na problem. „Spowiedź jest sprawą osobistą, ale ma też znaczenie dla grupy..., ponieważ przez spowiedź poprawiamy się, stajemy się tak jakby jedną rodziną, a także wszyscy jesteśmy bez winy" (Dz. kl. I); „I jedno i drugie. Jako osobista sprawa między mną a Bogiem zmienia mnie na lepszą, a jeśli ja będę dawała dobry przykład, to ludzie przebywający ze mną będą lepsi. Czyli od ilości zależy jakość ludzi" (Dz. kl. IV); „Jest sprawą osobistą, bo... w Bogu wzbogacam się duchowo..., społeczną dlatego, że będąc w przyjaźni z Bogiem, będę starała się realizować Jego hasła w społeczeństwie i stopa przyjaźni i miłości będzie się podnosić, rozwijać na plus" (Dz. kl. IV).

Spowiedź ma znaczenie dla grupy — to stwierdzenie osób podkreślających wyraźnie znaczenie społeczno-eklezyjalne sakramentu pojednania, np.: „Spowiedź ma duże znaczenie dla wszystkich chrześcijan, uczy ich współżycia między sobą, przebaczenia sobie nawzajem" (Dz. kl. IV); „Spowiedź ma olbrzymie znaczenie dla ludzi. Pomaga nam w lepszym postępowaniu, zachowaniu się wobec innych, tzn. bliźnich, a to właśnie Pan Jezus stawiał na czele" (Ch. kl. IV).

Wnioskiem dość jasno wynikającym z analizy wypowiedzi jest stwierdzenie, iż większość młodzieży wykazuje za mało wycucia społecznego znaczenia spowiedzi, uważając ją za sprawę aż za bardzo osobistą. Taka postawa nie ułatwia wszechstronnego, religijnego rozwoju jednostki, a także nie jest zgodna ze współczesnymi nurtami nauki Kościoła, postulującymi wychowanie do apostołstwa i współodpowiedzialności.

#### PRZEJAWY POSTAWY POKUTNEJ

Chęć młodzieży do zmiany swego postępowania w życiu, w duchu miłości Chrystusowej, musi mieć jakieś swoje przejawy. Powinno się to

ujawnić zwłaszcza przy okazji korzystania z sakramentu pokuty. Z wielu przejawów postawy pokutnej weźmie się pod uwagę tylko trzy zagadnienia: w czym przejawia się to dążenie do poprawy, trudności z tym związane oraz planowanie zmiany postępowania.

#### Przejawy dążenia do poprawy

Młodzież na ogół zna warunki dobrej spowiedzi, wśród których jest jeden mówiący o konieczności postanowienia poprawy. Odpowiedzi młodzieży na ten temat utworzyły następujące grupy: dążność do zmniejszenia ilości grzechów (28,5<sup>0</sup>/o), postanowienia bez rezultatów (27,7<sup>0</sup>/o), praca nad wadami (13,0<sup>0</sup>/o), unikanie okazji do grzechów (10,0<sup>0</sup>/o), lepsze spełnianie obowiązków szkolno-domowych (9,5<sup>0</sup>/o), dbałość o modlitwę (6,5<sup>0</sup>/o). Nadto znalazło się 6 osób, które stwierdziły, że nie dążą do poprawy. Zagadnienie to jest złożone i dlatego wypowiedzi wykazują duże zróżnicowanie w swej treści.

1. Dążność do zmniejszenia ilości grzechów — to najczęstsze sformułowania mające świadczyć, czego dotyczy chęć poprawy. „Staram się zmniejszać ilość grzechów, które się najczęściej powtarzają” (Dz. kl. I); „Wybieram co najmniej jeden grzech, którego staram się unikać” (Ch. kl. I).

2. Postanowienia bez rezultatów — to grupa wypowiedzi stwierdzających pesymistycznie, że postanawia się poprawę, ale najczęściej bez pozytywnych rezultatów. Młodzież odczuwa własną słabość, która mimo dobrych chęci powoduje, że nie ma takiej poprawy, jaką chciałoby się osiągnąć po spowiedzi. „Z tym dążeniem do poprawy to różnie bywa, zaraz po spowiedzi, po wysłuchaniu nauki spowiednika, staram się nakreślić plany poprawy, ale wiem o tym doskonale, że nie zawsze w praktyce to się udaje, bo przy każdej niemal spowiedzi grzechy się powtarzają” (Dz. kl. IV); „...nieraz po tygodniu powracają te same grzechy” (Dz. kl. I).

3. Praca nad wadami — 13<sup>0</sup>/o młodzieży oznajmiło, że ich przejawem dążenia do poprawy jest praca nad jakąś wadą: „...zmuszam się do panowania nad nerwami” (Dz. kl. I); „...staram się, aby więcej nie powtarzać tego, co uważam za największy upadek i modłę się, abym dzielnie wytrzymała w postanowieniach mimo roztargnień i wahań” (Dz. kl. IV).

4. Unikanie okazji do złego. Tę grupę wyrażały takie wypowiedzi: „Moje dążenie do poprawy przejawia się w unikaniu okoliczności, które prowadzą do popełnienia grzechu” (Dz. kl. I); „Unikam przez pewien czas kontaktu z pewnymi osobami, staram się nie dopuszczać do siebie myśli o tym” (Ch. kl. IV).

5. Lepsze spełnianie obowiązków szkolno-domowych. Bywa ono rów-

niez wyrazem dążenia do poprawy. Np.: „Chcę być lepszą dla ludzi, w szkole... (Dz. kl. I); „...robić dobre uczynki w domu, pomóc coś, chcę być posłuszna i nie leniwa” (Dz. kl. I).

6. Modlitwa — jako główny przejaw dążenia do poprawy, ujawniła się w wypowiedziach 13 osób. „Moje dążenie do poprawy wyraża się w modlitwie... przez dobry udział w liturgii” (Ch. kl. IV); „Staram się dużo modlić, bo modlitwa mnie umacnia i daje mi dużo siły potrzebnej do poprawy” (Dz. kl. I).

Młodzież przedstawiając swoje, zwłaszcza te konkretne dążenia do poprawy, sygnalizowała niejednokrotnie trudności z tym związane.

#### Trudności w dążeniu do poprawy

Z wychowawczego punktu widzenia znajomość trudności młodzieży w dążeniu do poprawy jest rzeczą bardzo cenną. Jeżeli duszpasterz, katecheta, spowiednik ma pomagać w pracy nad doskonaleniem życia, to powinien być świadomy, co młodzieży najbardziej utrudnia realizację tego zadania. Młodzież ujawniła jako najczęstsze rodzaje trudności: brak silnej woli (31,5%), wpływ otoczenia (30,0%), wady główne (14,0%), własną nerwowość (9,0%), grzech nieskromny (6,0%).

1. Brak silnej woli. Wyraża go swego rodzaju, niekiedy ogólnikowe, narzekanie: „brak mi silnej woli... popełniam te same grzechy i w kółko się z nich spowiadam” (Dz. kl. IV); inni wprost stwierdzają: „... mam słaby charakter... słabą wolę” (Dz. kl. I); „Najwięcej trudności sprawia mi słaba wola, nie mogę powstrzymać się od grzechu” (Dz. kl. I).

2. Wpływ otoczenia. Jest on bardzo znaczący dla młodzieży i silny. „Otoczenie sprawia najwięcej trudności” (Dz. kl. I); „Najwięcej kłopotu sprawiają mi najbliżsi, moi przyjaciele, koledzy” (Ch. kl. IV). Częściej spotykamy takie wypowiedzi w klasach najstarszych, jako bardziej uspołecznionych i liczących się z wymaganiami grupy. „...Trudności sprawia mi otoczenie, jego presji za bardzo ulegam” (Dz. kl. IV).

3. Praca nad wadami — to sygnalizowanie całkiem konkretnych trudności, np.: „Najwięcej trudności mam ze zlikwidowaniem przekleństw” (Dz. kl. I); „Nie potrafię pokonać w sobie buntu” (Dz. kl. I).

4. Własna nerwowość — też bywa trudnością w dążeniu młodzieży do poprawy: „W dążeniu do poprawy sprawia mi najwięcej kłopotu moja niecierpliwa natura” (Dz. kl. I); „...kiedy się zdenerwuję, nie potrafię się opanować i puszcę „wiązanek” (Ch. kl. IV).

5. Grzech nieskromny. Jako główna trudność został on uwydatniony u 12 osób (w tym 10 chłopców); „Najwięcej kłopotu sprawiają mi sprawy miłości i seksu” (Ch. kl. I); „...te grzechy uważam, że nie są grzechami, jak np. stosunek przedmałżeński” (Ch. kl. IV). Trzeba jednak zaznaczyć, że młodzież mówiąc poprzednio o wadach, nałogach, mogła mieć na myśli

także grzech nieskromny. Dlatego należy przypuszczać, że tego typu trudności dotyczą większej ilości osób.

#### PLANOWANIE ZMIANY POSTĘPOWANIA

Dla kształtowania i utrwalania dobrej postawy pokutnej sprawa planowania wydaje się bardzo istotna. Bez planowania trudno jest młodość przeżyć naprawdę owocnie i zgodnie z chrześcijańskim wymaganiami dążenia do doskonałości życia. Wypowiedzi młodzieży na ten temat dają się ująć w trzy zasadnicze punkty: a) postanowienia konkretne (56,0%), b) planowanie nieskuteczne (23,0%) i c) brak postanowień (20,0%).

a) Postanowienia konkretne czasami zarysowane są niezbyt jasno, kiedy planowanie polega na tym, „aby jak najmniej grzeszyć” (Dz. kl. I). Natomiast bardziej wyraźnie dotyczą pracy nad zauważonymi u siebie wadami, np.: „Postanawiam być dobrą dla innych (rodzeństwa), uczęszczać regularnie na religię, nie zawracać sobie głowy chłopcami...” (Dz. kl. IV); „Staram się ułożyć plan zwalczania moich wad. Postanawiam panować nad sobą podczas jakiejś sprzeczki z rodziną, zmusić się do pracy, nauki, nie zapominać o porannej modlitwie. To moje główne wady” (Dz. kl. IV). Bardzo konkretne są postanowienia: „...jak najczęściej przystępować do Komunii św.” (Ch. kl. I); „...często przystępować do spowiedzi i Komunii św.” (Dz. kl. I). 10% młodzieży w swoich wypowiedziach zaznaczyło, że planuje zmianę, ale nie podczas samej spowiedzi: „Postanawiam poprawę zaraz po spowiedzi, a przed Komunią św.” (Ch. kl. IV); „Podczas spowiedzi to moje myśli są takie chaotyczne, bo staram się jak najlepiej wysłuchać księdza, że nie planuję poprawy, dopiero potem...” (Dz. kl. I). W takich sytuacjach rolę inicjatora i wspierającego planowanie powinien przejąć dobry spowiednik. Jest jednak grupa młodzieży, która, jak zaznaczono, usiłuje planować przy innych okazjach (po spowiedzi, po Komunii św., w wieczornej modlitwie). Dla tych, którzy potrafią przynajmniej w pewnych dziedzinach życia zdobywać się na samodzielność, jest to chyba niezły sposób doskonalenia swojego postępowania.

b) Planowanie nieskuteczne. Przejawia się ono w wypowiedziach młodzieży, która ciągle ma przed oczyma swoją słabość w wykonywaniu powziętych postanowień i niezrealizowane plany: „...postanawiam, tylko nie mogę w tym wytrwać, bo coś mnie zawsze skłoni do grzechu...” (Dz. kl. I); „...plany krzyżują się przez złe towarzystwo” (Dz. kl. I); „Postanawiam się poprawić, lecz nigdy chyba nie dojdzie do poprawy, zawsze będę czegoś pragnęła i nie osiągnę tego” (Dz. kl. IV).

c) Nie planują poprawy — tak powiedziało 40 osób (na ponad 200). Wyrazili się albo ogólnie: „Nie planuję nic konkretnego” (Ch. kl. I), lub

twierdzili, że to nic nie da: „Nie. Nawet gdybym co zaplanował, to raczej wątpię, by mi się udało postępować w taki sposób, w jaki zaplanowałam” (Dz. kl. I). Wśród tego typu wypowiedzi znajdujemy stwierdzenie, że na taką sytuację ma wpływ spowiednik — kapłan: „...zależy to od księdza, u którego się spowiadam, np. niektórzy księża tylko dadzą rozgrzeszenie i pokutę, zaś niektórzy potrafią pomóc i porozmawiać na niektóre tematy...” (Ch. kl. I). W końcu były i takie wypowiedzi: „Nie planuję poprawy, bo to jest w pewnym stopniu bezsensowne. Zginąłbym w świecie jako ideał” (Ch. kl. IV). Da się zauważyć, że ta ostatnia grupa młodzieży wymaga wychowawczej korekty.

### Wnioski pastoralne

Dokonując próby małej konfrontacji teoretycznych rozważań pierwszych dwu części artykułu z częścią trzecią, empiryczną, można wysunąć pewne wnioski pastoralne. Mają one charakter częściowo pogłębiający zrozumienie problemu, częściowo praktyczny, pozwalający na właściwe ukierunkowanie pastoralnych wysiłków. Duszpasterze widząc, jak w niektórych środowiskach zmniejsza się ilość wiernych korzystających z sakramentu pojednania mówią, że jest to kryzys, ale też niejednokrotnie próba odkrycia na nowo sakramentu pokuty.

Próby wyjaśnienia przyczyn kryzysu, czyli przejawów niewłaściwej postawy pokutnej, wskazują na pewną nieokreśloność w pojmowaniu czym jest grzech, na zapominanie, że Bóg wciąż przebacza i że to daje głęboką radość. Patrzy się na sakrament legalistycznie lub nawet rzeczowo, a nie jak na spotkanie z Bogiem. W końcu nie dostrzega się eklesjalnego wymiaru odpuszczenia grzechów i pojednania.

Niektóre spostrzeżenia, wyprowadzone z analizy badań empirycznych, wydają się być godne większej uwagi. Widać, że świadomość religijna młodzieży dotycząca przewinień moralnych nie jest zadowalająca. Młodzież klas pierwszych więcej zwraca uwagę na złe samopoczucie, jako na skutek grzechu ciężkiego, najstarsi — na niepokój sumienia. Zauważa się także trudność w odróżnianiu grzechu ciężkiego od lekkiego, która prowadzi niekiedy do lekceważenia obiektywnie poważnych wykroczeń. Za mało młodzieży podkreśla, że zasadniczym skutkiem grzechu ciężkiego jest utrata łaski Bożej i obniżenie poziomu świętości Kościoła. Przestrzega przed tym papież Paweł VI, zwłaszcza w przemówieniach wyrażających troskę o mocne trwanie we wierze.

Większość badanej młodzieży (58,0%) nie wykazuje zrozumienia znaczenia społecznego spowiedzi, uważając ją za sprawę bardzo osobistą. Taka postawa wymaga korekty w duchu aktualnej nauki Kościoła. Prze-

jawy postawy pokutnej, wyrażane we względnie konkretnych postanowieniach poprawy, dotyczą ok. 30% młodzieży, natomiast następne 30% skarży się, że ich postanowienia są nieskuteczne i nie dają właściwych rezultatów. Ponad 20% młodzieży stwierdziło, że w ogóle nie planuje poprawy. Trudności w dążeniu do poprawy są tłumaczone przede wszystkim słabością woli i wpływem otoczenia. Prawie połowa spośród badanych objawia próby świadome zmiany postępowania i częściej czynią to katechizowani z klas najstarszych, co zgadza się z tendencjami rozwojowymi — większym doświadczeniem i coraz wyraźniejszą chęcią planowej organizacji życia.

Wychowanie do postawy pokutnej to jeden z momentów całego wychowania chrześcijańskiego. Jest to proces stopniowy, mający na celu poprawną formację sumienia, co jest sprawą ważną, ale i trudną. Niezastąpioną rolę odgrywa tu środowisko rodzinne. Ono powinno poprawnie kształtować sumienie. Zasadniczą rolę formującą ma przykład rodziców. Wychowanie do przeżycia pokuty chrześcijańskiej jest stałym elementem formacyjnym całego programu katechetycznego. Oczywiście, że przygotowanie do I spowiedzi ma wielkie znaczenie, zwłaszcza właściwie ustawiony rachunek sumienia i podkreślanie, że jest to spotkanie z Bogiem i szansa powrotu przez Chrystusa do wspólnoty. Tutaj ujawnia się bardzo ważna rola spowiednika.

Dawniej mówiono, że spowiednik jest lekarzem, sędzią, nauczycielem, ojcem, ministrem rozgrzeszenia, dzisiaj częściej podkreśla się funkcję pasterską, brata, sprawcy świętych obrzędów, nosiciela słowa Bożego, wychowawcy sumienia, kierownika duchowego. Nowe *Ordo* zaleca przygotowanie zarówno spowiednika, jak i penitenta do sprawowania sakramentu pokuty przez modlitwę i wezwanie pomocy Ducha Świętego, przez pozdrowienie penitenta uprzejmymi słowami, pobłogosławienie go, wezwanie do ufności w Bogu, odczytanie stosownych do chwili słów Pisma św., wysłuchanie spowiedzi, wyciągnięcie przynajmniej prawej ręki nad penitentem, wygłoszenie formuły rozgrzeszenia — z nakreśleniem znaku krzyża św., przez dziękczynienie wraz z penitentem słowami Pisma św., odesłanie penitenta słowami pokoju (15—35). Spowiednik wnosi w sakramentalny obrzęd całą swoją osobowość. Ma on być bardzo miłosierny, ale i nieustępliwy wobec grzechu. Bowiem formować sumienie mogą ci, którzy sami mają sumienie uformowane według chrześcijańskich zasad. Spowiednik ma być bardziej bratem penitenta niż ojcem (Bóg) i dzielić z nim trud tego „drugiego, mozolnego chrztu”. Pokuta jest potrzebna „nam, którzyśmy uwierzyli” i uchwycili się nadziei, przyniesionej przez Chrystusa. W Chrystusie każdy może odpokutować swoją grzeszność i uzyskać życie wieczne. Troska o dobrą formację postawy pokutnej wymaga stale nowych przemyśleń i wielu prób. Zwłaszcza kształcenie su-

mienia wymaga wsparcia gorącej modlitwy rodzinnej, wspólnotowej, parafialnej i liturgii nabożeństw pokutnych. Tutaj jest otwarte pole do coraz wnikliwszych analiz teoretycznych i praktycznych.

Troszcząc się o coraz lepsze kształtowanie postawy pokutnej młodzieży należy pamiętać, że faktem jest grzeszność człowieka (wolności może on używać lub nadużywać), ale ponad tym jest miłość Boga wyciągającego rękę i świętość Królestwa Bożego oraz prawo pojednania, z którego korzystając wchodzimy we wspólnotę z Bogiem i ludźmi. Ponieważ, jak powiedziano wyżej na przykładzie młodzieży, istnieją przejawy wskazujące na niewłaściwie ukształtowane postawy pokutne, stąd pole pracy stoi otworem dla wszystkich zainteresowanych przyszłością Kościoła. Doświadczenie duszpasterskie zaś wskazuje, że np. dobrze przeprowadzone nabożeństwo pokutne lepiej podkreśla rolę sakramentu, po takim nabożeństwie liczniejsze są głębokie spowiedzi i większe szanse kształtowania postawy pokutnej.

---



## Penitential Attitudes of Youth

### SUMMARY

In the introduction it was observed that youth is „the hope of the Church” and pastoral theologians show concern with its penitential attitude. The article consists of four parts which develop the following thoughts: attempt to define metanoia, theological aspects of the penitential attitude, the experiencing of this attitude by young people, and pastoral conclusions.

Having observed that the problem of metanoia lies primarily within the scope of theology, the article first explains the functioning of metanoia with reference to the psychological laws operating in the process of attitude-shaping. As for the definition of metanoia, it has been adopted after the Constitution "Paenitemini" that metanoia is "a relatively constant endeavour to improve one's life thanks to which one begins to think and act being filled with the love of God". It is emphasized that a good penitential attitude combines psychological and sociological elements and leads to a good confession.

When dealing with the theological aspect of this attitude, the author discusses the characteristic features of the attitude, its elements, motivation, and its individual and social significance.

The ways in which young people experience the penitential attitude are presented on the basis of the analysis of empirical data (over 200 students from the 1st and 4th year of secondary schools in groups equal with regard to sex and number). The factors taken into consideration were: 1. the religious consciousness of the subjects, i.e. understanding the consequences of deadly sin and the social and ecclesiastical significance of confession and 2. the manifestations of their penitential attitude, i.e. the attempt to improve their life, the difficulties they encounter, and the changes in behaviour they desire.

The pastoral conclusions emphasize the role of spiritual guides, especially confessors. The conclusions contribute to a deeper understanding of the problem and offer practical suggestions.

WARTOŚCI HUMANISTYCZNE W ASCETYCE  
ŚW. FRANCISZKA SALEZEGO

Często marnotrawimy czas, starając się być dobrymi aniołami, zamiast pracować nad tym, aby zostać dobrymi kobietami i mężczyznami.

(Z listu do pani de Soulfour.

W: *Dzieła*. T. 12 s. 204)<sup>1</sup>

Humanizm odrodzenia przyczynił się do ukazania człowieka w nowym świetle. Ten nowy obraz człowieka nie był jednak wolny od pewnych momentów negatywnych. Zwrócił on bowiem uwagę na wielkość człowieka w nim samym (stąd podziw dla jego ciała i geniuszu), a pominał milczeniem sferę jego życia duchowego.

W odpowiedzi na to jednostronne potraktowanie człowieka, które prowadziło do negacji Boga, pojawia się humanizm chrześcijański. Bierze on wprawdzie natchnienie z humanizmu klasycznego, ale sięga do Pisma św., by w oparciu o biblijny przekaz kształtować wizję człowieka.

W rozprawie niniejszej chcemy ukazać poglądy św. Franciszka Salezego na temat wartości czysto ludzkich. Wielki Doktor Kościoła należy bowiem do grona najwybitniejszych propagatorów humanizmu chrześcijańskiego. Jego głęboka kultura humanistyczna nabyta wraz z grun-

---

<sup>1</sup> Podstawą do niniejszego artykułu są dzieła św. Franciszka Salezego, wydane w opracowaniu krytycznym: *Oeuvres de saint François de Sales. Édition complète*. Annecy 1892—1932. Dalej w formie skróconej cytujemy: *Dzieła*. Cytaty z *Dzieł* w tekście artykułu podajemy w tłumaczeniu polskim, natomiast w przypisach — w oryginalnym tekście francuskim. Ponieważ wydawcy *Dzieł* Franciszka Salezego zachowali pisownię z czasów, w których one powstawały, stąd w przypisach spotkamy język francuski, który odbiega nieco od współczesnego.

## Penitential Attitudes of Youth

### SUMMARY

In the introduction it was observed that youth is „the hope of the Church” and pastoral theologians show concern with its penitential attitude. The article consists of four parts which develop the following thoughts: attempt to define metanoia, theological aspects of the penitential attitude, the experiencing of this attitude by young people, and pastoral conclusions.

Having observed that the problem of metanoia lies primarily within the scope of theology, the article first explains the functioning of metanoia with reference to the psychological laws operating in the process of attitude-shaping. As for the definition of metanoia, it has been adopted after the Constitution "Paenitemini" that metanoia is "a relatively constant endeavour to improve one's life thanks to which one begins to think and act being filled with the love of God". It is emphasized that a good penitential attitude combines psychological and sociological elements and leads to a good confession.

When dealing with the theological aspect of this attitude, the author discusses the characteristic features of the attitude, its elements, motivation, and its individual and social significance.

The ways in which young people experience the penitential attitude are presented on the basis of the analysis of empirical data (over 200 students from the 1st and 4th year of secondary schools in groups equal with regard to sex and number). The factors taken into consideration were: 1. the religious consciousness of the subjects, i.e. understanding the consequences of deadly sin and the social and ecclesiastical significance of confession and 2. the manifestations of their penitential attitude, i.e. the attempt to improve their life, the difficulties they encounter, and the changes in behaviour they desire.

The pastoral conclusions emphasize the role of spiritual guides, especially confessors. The conclusions contribute to a deeper understanding of the problem and offer practical suggestions.

## WARTOŚCI HUMANISTYCZNE W ASCETYCE ŚW. FRANCISZKA SALEZEGO

Często marnotrawimy czas, starając się być dobrymi aniołami, zamiast pracować nad tym, aby zostać dobrymi kobietami i mężczyznami.

(Z listu do pani de Soulfour,  
W: *Dzieta*. T. 12 s. 204)<sup>1</sup>

Humanizm odrodzenia przyczynił się do ukazania człowieka w nowym świetle. Ten nowy obraz człowieka nie był jednak wolny od pewnych momentów negatywnych. Zwrócił on bowiem uwagę na wielkość człowieka w nim samym (stąd podziw dla jego ciała i geniuszu), a pominał milczeniem sferę jego życia duchowego.

W odpowiedzi na to jednostronne potraktowanie człowieka, które prowadziło do negacji Boga, pojawia się humanizm chrześcijański. Bierze on wprawdzie natchnienie z humanizmu klasycznego, ale sięga do Pisma św., by w oparciu o biblijny przekaz kształtować wizję człowieka.

W rozprawie niniejszej chcemy ukazać poglądy św. Franciszka Salezego na temat wartości czysto ludzkich. Wielki Doktor Kościoła należy bowiem do grona najwybitniejszych propagatorów humanizmu chrześcijańskiego. Jego głęboka kultura humanistyczna nabyta wraz z grun-

---

<sup>1</sup> Podstawą do niniejszego artykułu są dzieła św. Franciszka Salezego, wydane w opracowaniu krytycznym: *Oeuvres de saint François de Sales. Edition complète*. Annecy 1892—1932. Dalej w formie skróconej cytujemy: *Dzieta*. Cytaty z *Dzieta* w tekście artykułu podajemy w tłumaczeniu polskim, natomiast w przypisach — w oryginalnym tekście francuskim. Ponieważ wydawcy *Dzieta* Franciszka Salezego zachowali pisownię z czasów, w których one powstawały, stąd w przypisach spotkamy język francuski, który odbiega nieco od współczesnego.

townym wykształceniem ogólnym i kościelnym pozwoliły mu na dokonanie syntezy w tym względzie.

Wrażliwość Franciszka Salezego na wartości humanistyczne jest widoczna przede wszystkim w jego nauce o ascezie. Humanistyczne oblicze ascetyki salezjańskiej uwidacznia się w jego pouczeniach dotyczących ciała ludzkiego, przeżyć uczuciowych, wiedzy, ubierania się i rozrywek. Spośród dzieł św. Franciszka dajemy pierwszeństwo listom, ponieważ one pozwalają odtworzyć najbardziej charakterystyczny obraz jego zapatrywań na ten temat. Są w nich zawarte rady dane osobom, których był duchowym kierownikiem.

### Ciało ludzkie

W *Traktacie o miłości Bożej* biskup genewski mówi, że powinniśmy szanować nasze ciało z następujących powodów: 1) jest ono konieczne dla spełniania dobrych czynów; 2) stanowi część naszej osoby; 3) z woli Bożej będzie ono uczestniczyć w chwale wiecznej; 4) dla chrześcijanina jest żywym obrazem ciała wcielonemu Zbawiciela<sup>2</sup>.

Z takiego postawienia problemu wynikają konsekwentnie pewne wnioski, które zresztą charakteryzują całość nauczania i praktyki duszpasterskiej św. Franciszka. Ciało dla Franciszka Salezego nie jest wrogiem, którego należy pokonywać przy użyciu umartwień. Niechęć Franciszka Salezego w stosunku do uciążliwych praktyk pokutnych swoich penitentów przekonuje nas, że traktował on ciało jako element pozytywny osoby ludzkiej.

Autor nasz wypowiada się bardzo wyraźnie np. na temat potrzeby snu nocnego, który służy ciału dla odnowienia sił. Do tej sprawy wracał wielokrotnie, wykazując wielkie zrozumienie dla potrzeb ciała ludzkiego. Stronice jego pism, na których o tym traktuje, nie pozostawiają cienia wątpliwości, że ciało ludzkie ma swoje prawa, które powinny być uszanowane<sup>3</sup>. Swojej penitencie, Angelice Arnauld, która oddaje się czuwaniom nocnym i różnym innym ćwiczeniom, by osłabić siły ciała,

<sup>2</sup> [La charité] nous oblige d'aymer nos cors convenablement, en tant qu'ils sont requis aux bonnes oeuvres, qu'ils sont une partie de nostre personne et qu'ils seront participans de la felicité eternelle. Certes le Chrestien doit aymer son cors comme une image vivante de celui du Sauveur incarné. *Teotym*. W: *Dzieła* t. 4 s. 192—193; L. Königbauer. *Das Menschenbild bei Franz von Sales*. Würzburg 1953 s. 58.

<sup>3</sup> Por. Listy: do pani de la Fléchère. Annecy, marzec 1609. W: *Dzieła* t. 14 s. 136; do pani Bourgeois, przelożonej w Puits d'Orbe. Annecy, około 22 listopada 1604. Tamże t. 12 s. 391; *Filotea*. Tamże t. 3 s. 220.

radzi zmienić taktykę walki. Miłość Boga i bliźniego, pokora i dobroć powinny charakteryzować jej ascezę. Ciało wypoczęte czuje się bardziej ochocze do służby Bożej, natomiast zmęczenie powoduje otepiałość w pobożności. „Jeść mało, pracować dużo i z wielkim zaangażowaniem ducha, a jednocześnie odmawiać ciału należnego mu odpoczynku, to postępować tak samo, jak wymagać wiele od spracowanego konia, nie dając mu czasu na strawienie owsa”<sup>4</sup>.

Sam Franciszek Salezy, gdy się spostrzegł, że ciało jego zostało pozabawione koniecznego posiłku i niezbędnego spoczynku nocnego, zmienia sposób postępowania, by zagwarantować sobie pomoc ze strony własnego ciała w swych wyczerpujących zajęciach<sup>5</sup>. Ta wrażliwość biskupa genewskiego na sprawy ciała mogłaby ukazać go nam w niewłaściwym świetle, a mianowicie jako sprzymierzeńca potrzeb ciała. Tak jednak nie jest. Charakteryzuje go równowaga w tym, co dotyczy konieczności snu i pożywienia. Szacunek wymagany przez naszego Doktora dla ciała ludzkiego w odniesieniu do pokarmu powinna regulować zasada umiarkowania: „bronić się przed przejedzeniem i przed niedożywieniem”<sup>6</sup>.

Szczególną uwagę zwracał Franciszek Salezy na siły fizyczne kobiet. Asceza salezjańska przyjmuje założenie, że życie codzienne dostarcza wystarczających umartwień. Stwierdzenie to odnosi się w szczególności do kobiet. Zdolność obserwacji, jaką miał Franciszek Salezy, ułatwiła mu zrozumienie, jak pełnym poświęcenia jest ich życie<sup>7</sup>. Niezwykle wymownym dowodem zrozumienia sytuacji kobiet jest następujący fakt. Jedną z jego penitentek, będącą w ciąży, przestrzegano nadal surowych postów, mimo że lekarze wyraźnie jej tego zabronili. Dowiedziawszy się o tym Franciszek Salezy wypowiedział swój pogląd na ten temat, i to z pewną irytacją. Nie mógł zrozumieć, że jego penitentka upiera się przy praktykowaniu postu zamiast odżywiać swoje ciało, by zapewnić normalny rozwój dziecka<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> List do Angeliki Arnauld, przełożonej w Port Royal w Maubuisson. Paryż, 12 września 1619. Tamże t. 19 s. 16.

<sup>5</sup> Por. List do pani de Chantal. Annecy, 8 czerwca 1606. Tamże t. 13 s. 182.

<sup>6</sup> „Les cerfs courent mal en deux temps: quand ils sont trop chargés de venaison et quand ils sont trop maigres. Nous sommes grandement exposés aux tentations quand nostre cors est trop nourri et quand il est trop abattu”. *Filotea*. Tamże t. 3 s. 218.

<sup>7</sup> Por. listy: do pani de la Fléchère. Annecy, marzec 1609. Tamże t. 14 s. 136; do pani Brulart. Sales, około 20 kwietnia 1610. Tamże s. 280; do pani de Chantal. Rumilly, 5 marca 1608. Tamże t. 13 s. 367; do pani Mieudry. Annecy, 19 lutego 1616. Tamże t. 17 s. 147.

<sup>8</sup> „Mais, que me dit on? In me dit qu'estant grosse vous jeunes, et frustres vostre fruit de l'aliment qui est requis a sa mere pour luy donner celuy qui luy

W wypadku, gdy ciało jest osłabione na skutek choroby, nasz Autor nie godzi się również na ujmowanie mu pokarmu. Owszem, zachęca, by w takich okolicznościach odżywiać się lepiej, co ułatwi odzyskanie utraconych sił. Nastaje również na to, by w sprawach postu brać poważnie pod uwagę zdanie lekarzy. Poprzez ich osąd wyraża się wola Boża, której nie wolno zlekceważyć. O przełożonej klasztoru w Puits d'Orbe Franciszek Salezy powiedział: „Nie moje wskazania są winne temu, że pościła podczas wielkiego postu wbrew zdaniu lekarzy”<sup>9</sup>.

Post dla Franciszka Salezego jest tylko jednym ze środków, którymi człowiek może się posłużyć w opanowywaniu siebie. Świadczy o tym następujące zdarzenie dotyczące siostr wizytek. Po raz pierwszy w swojej historii zgromadzenie siostr wizytek przygotowywało się do swojego święta patronalnego, Nawiedzenia Najświętszej Marii Panny, praktykując między innymi ścisły post w wigilię samego święta. Otóż dwie zakonnice, które w pierwszych dniach czerwca 1610 wspólnie z matką de Chantal zapoczątkowały nową wspólnotę zakonną, nie mogły spełnić tego zalecenia z powodu złego stanu zdrowia. Założyciel nowego zgromadzenia zakonnego wcale się tym nie zmartwił. Owszem, stwierdził pogodnie, że w tej sytuacji umartwieniem będzie rezygnacja z własnej woli dla spełnienia woli Bożej. Co więcej, powiedział, że nawet matka de Chantal nie powinna pościć, by „stać się Żydem dla Żydów i Grekiem dla Greków”<sup>10</sup>.

Postawa biskupa genewskiego, w tym względzie tak bardzo odmienna od tradycyjnej mentalności ogółu ludzi, była często zaskoczeniem dla osób kierowanych przez niego. Byłoby jednak błędem sądzić, że odrzuca on umartwienia w ogóle. Franciszek Salezy zdawał sobie sprawę, że nie tylko poprzez umartwienie ciała nabywa się sprawności ducha ludzkiego. Uznanie wartości ludzkich w świetle nauki chrześcijańskiej nakazywało mu zachować nieufność wobec metody jednostronnego uprawiania umartwienia. Osłabione siły ciała wpływają negatywnie na ducha. W jego nauczaniu sprawdza się reguła: *in corpore sano, mens sana*. Do pani de Chantal pisze pewnego razu, że „nie można uci-

---

est deus. Ne le faites plus, je vous supplie, et vous humiliant sous l'avis des docteurs, nourrissez sans scrupule votre cors en consideration de celui que vous portez. Vous ne manquerez pas de mortification pour le coeur, qui est le seul holocauste que Dieu desire de vous”. List do pani de Grandmaison. Grenoble, koniec marca 1617. Tamże t. 13 s. 358.

<sup>9</sup> List do pana Claude de Crépy. Około 20 kwietnia 1605. Tamże t. 13 s. 36.

<sup>10</sup> Zob. list do matki de Chantal. Annecy, 30 czerwca 1610. Tamże t. 14 s. 323—324.

skać ducha kosztem wysiłku ciała”<sup>11</sup>. Również duch, który wspólnie z ciałem formuje osobę ludzką, musi być poddany umartwieniu. Taka zresztą jest nauka ascetyki chrześcijańskiej.

Zasługa biskupa genewskiego, gdy chodziło o umartwienie, leży w fakcie, że swoim penitentom nie pozwolił na dewiacje na tym polu. Jedna z sióstr wizytek, która z niezwykłą gorliwością praktykowała życie zakonne, ujmując sobie snu, ograniczając jedzenie, wypełniając najtrudniejsze zajęcia i sumiennie uczestnicząc we wszystkich praktykach pobożnych, otrzymała od Franciszka Salezego taką radę: „córko moja, nie chcę żebyś była aż tak doskonała... Odpoczywaj i jedz, ile potrzeba, z miłości zostawiaj pracę dla innych i nie pragnij zdobyć wszystkich zasług: bliźni również będzie się cieszył, jeżeli mu jakaś przypadnie w udziale. Gorliwość świętej miłości, która cię pcha, by wszystko wykonać, winna cię również powstrzymać, by także innym zostawić nieco satysfakcji”<sup>12</sup>.

Przykłady wyżej przytoczone nie mówią o lekceważeniu umartwienia ciała, lecz wskazują na wielką równowagę duchową biskupa genewskiego. Franciszek Salezy uzasadnia swoje stanowisko w kwestii umartwiania ciała tym, że Kościół więcej ceni miłość aniżeli surowość<sup>13</sup>. W nauczaniu Franciszka Salezego nie wyczuwa się rozdziewięku między potrzebami ciała i duszy, co często tak mocno akcentowali autorzy mu współcześni. Według niego ciało razem z duszą stanowi osobę ludzką i dlatego nie należy z nim walczyć, lecz w sposób zrównoważony troszczyć się o nie.

### Sfera uczuciowa

Człowiek dla Franciszka Salezego jest czymś więcej niż tylko ciałem ożywionym duszą, którą trzeba zbawić. Jest on nie tylko istotą żyjącą, lecz zarazem istotą wrażliwą, która kocha i cierpi. W ascetyce nie zawsze oceniano należycie uczucia, a niekiedy wprost usiłowano je uni-

---

<sup>11</sup> List do pani de Chantal, Rumilly, 5 marca 1608. Tamże t. 13 s. 367; list do Angeliki Arnauld, przełożonej w Port Royal w Maubuisson. Koniec października lub listopad 1619. Tamże t. 19 s. 52.

<sup>12</sup> List do siostry de Bréhard, zakonnicy wizytek. Annecy 29—31 października 1611. Tamże t. 15 s. 112.

<sup>13</sup> Por. *Kolokwium o przeciwnościach*. Tamże t. 6 s. 308; listy: do pani de Chantal, Sales, 14 października 1604. Tamże t. 12 s. 360; do pani Angeliki Arnauld, przełożonej w Port Royal w Maubuisson. Paryż, około 15—20 czerwca 1619. Tamże t. 18 s. 390.



ceści. Wbrew tym prądom Franciszek Salezy podkreśla ich znaczenie dla ludzkiego życia w sposób bardzo wyraźny.

W zakresie miłości nasz Doktor poucza, że miłość ludzka nie stoi w sprzeczności z miłością Bożą. Kto studiuje jego pisma, czuje się zaskoczony jego interpretacją miłości małżeńskiej i rodzinnej. Nauka ta zachowała aktualność teologiczną po dzień dzisiejszy.

Według nauczania salezjańskiego „nic nie przeszkadza, by jakakolwiek osoba przynależała równocześnie do Boga, do swojego ojca czy matki i do swojego władcy lub ojczyzny; do swoich synów i przyjaciół”<sup>14</sup>. Miłość ludzka nie jest przeszkodą w miłości Boga. Miłość Boża ze swej strony przygotowuje do miłości stworzeń, które Bóg miłuje i za które dał swoje życie. Jedyne zastrzeżenie, które Franciszek Salezy wysuwa, dotyczy braku właściwej hierarchii w uczuciach. Humanizm chrześcijański, którego przedstawicielem jest Franciszek Salezy, nie odrzuca niczego, co jest ludzkie, owszem, chce to przeniknąć łaską Bożą<sup>15</sup>. Z tego też względu chrześcijaństwo nie mogło zaakceptować jansenizmu, ponieważ pod pretekstem ukazania wielkości łaski pogardzał naturą człowieka. Inspiracja humanistyczna ascetyki, jak się przekonywujemy, umacnia założenie ascetyki chrześcijańskiej, która dąży do tego, by nie niszczyć wartości czysto ludzkich w człowieku, lecz by utrzymać równowagę pomiędzy nimi a łaską, zgodnie z twierdzeniem: *gratia non tollit naturam, sed eam supponit*. By lepiej zrozumieć stanowisko naszego Autora w tym względzie, należy się przypatrzeć jego poglądom na sprawy tak nieodłączne od życia ludzkiego, jak życie małżeńskie i rodzinne.

Ze wskazań Franciszka Salezego wynika, że miłość małżeńska wiąże się ściśle z naturą człowieka, a zatem nie można wyeliminować jej objawów z życia małżonków. „Miłość i wierność, zjednoczone ze sobą, rodzą zawsze intymność i zaufanie; oto dlatego święci i święte darzyli się wzajemnie serdeczną miłością małżeńską; oczywiście miłością czystą, czułą i szczerą... Wielki św. Ludwik, równie surowy względem własnego ciała, jak serdecznie czuł wobec swojej żony, omal że nie był posądzony o przesadę w miłości małżeńskiej, chociaż w rzeczywistości zasługiwał na pochwałę za umiejętność dostosowania swojego bojowniczego ducha wojskowego do tych subtelných oznak nieodzownych dla zachowania miłości małżeńskiej”<sup>16</sup>.

Rewolucyjny charakter wypowiedzi naszego Autora można zrozumieć tylko na tle faktów odzwierciedlających mentalność epoki. Chodzi

<sup>14</sup> *Teotym*. Tamże t. 5 s. 171.

<sup>15</sup> Zob. F. Hermans: *Histoire doctrinale de l'humanisme chrétien*. T. 3. *Le plein jour*. Tournai 1948 s. 14—15.

<sup>16</sup> *Filotea*. W: *Dzieła* t. 3 s. 270.

przede wszystkim o status społeczny kobiety, która w tym czasie nie miała równych uprawnień z mężczyzną. Począwszy od małżeństwa, kobieta była zależna od męża, który ze swej strony powinien by okazywać jej miłość i trzymać ją w bojaźni. Żona w listach do męża nazywała się jego służebnicą; w obecności innych mówiła o nim w trzeciej osobie; służyła mu do stołu bez możliwości zajęcia miejsca u jego boku. Rody możnych zachowywały w tym okresie szczególnie dziwny zwyczaj. Mężczyźni żenili się późno, a kobiety bardzo wcześnie wychodziły za mąż. Dla przykładu podajemy, że ojciec Franciszka Salezego miał 44 lata, a matka zaledwie 14, gdy się pobierali.

Tak duża różnica wieku małżonków sprzyjała wszechwładnej pozycji męża. Bardzo często zawierano małżeństwo z rozsądku, bo względy ekonomiczne, a nie potrzeba serca, leżały u jego podłoża. Jak władza męża wobec żony, podobnie ujawniała się władza ojca względem dzieci. On decydował o wszystkim. Młodych nie pytano w sprawach małżeństwa. Często spotykali się po raz pierwszy w wigilię ślubu<sup>17</sup>. Warto podkreślić, że ani Rabelais, ani Montaigne, którzy formowali mentalność epoki Franciszka Salezego, nie usiłowali nawet łączyć małżeństwa z miłością. Według nich rodzice mają prawo i przywilej wybrać żonę dla syna lub męża dla córki<sup>18</sup>.

Franciszek Salezy nie występuje bezpośrednio w obronie kobiety. Nie aprobeuje jednak faktu, że ktoś decyduje się na małżeństwo czy życie zakonne ze względu na decyzję innych. Jego zasadą w takiej sytuacji jest, by „z konieczności zrobić cnotę”<sup>19</sup>. Według poglądów Franciszka Salezego miłość małżeńska z jednej strony uzdrawia dwojga ludzi, a z drugiej stanowi wartość samą w sobie, która usposabia małżonków do realizacji przykazania miłości Bożej.

Na podstawie tekstu poprzednio cytowanego możemy wyciągnąć wniosek, że według naszego Autora miłość małżeńska jest darem samym w sobie. Mimo że jego słownictwo jest różne od współczesnych nam autorów, to jednak treść, którą chciał przekazać, jest aktualna: jednym z istotnych czynników miłości małżeńskiej jest życie seksualne. Ta dzie-

<sup>17</sup> E. Magne: *La vie quotidienne au temps de Louis XIII*, Paris 1942 s. 155.

<sup>18</sup> H. Bordeaux: *St François de Sales et notre coeur de chair*, Paris 1924 s. 101.

<sup>19</sup> Por. *Kolokwium o dopuszczeniu do życia zakonnego*. W: *Dziela* t. 6 s. 318—319; kazania: z okazji świąt Kosmy i Damiana, 27 września 1619. Tamże t. 9 s. 229; z okazji obłóczyn, 17 października 1620. Tamże s. 364; Listy: do matki Favre, przełożonej wizytek w Lionie, Annecy, 2 lutego 1616. Tamże t. 17 s. 139; do pani le Blanc de Mions, Annecy, około 7 kwietnia 1617. Tamże s. 369—370; R. Devos: *Vie religieuse féminine et société. Les visitandines d'Annecy aux XVII et XVIII siècles*. „Mémoires et documents” 84:1973 s. 260—261.

dzina życia ludzkiego nie stanowi dla niego tabu. Widzi on w niej jedną z wartości, która pozwala człowiekowi otworzyć się na drugą osobę.

Skąd ten szacunek Franciszka Salezego dla miłości małżeńskiej? Trzeba spojrzeć na to zagadnienie od innej strony. Troska duszpasterska biskupa genewskiego nie ma wymiaru czysto spirytualistycznego, który by pomijał rzeczywistość ludzkiego ciała. Franciszek Salezy jest wierny humanistom, którzy dostrzegli w człowieku piękno, dobro i miłość. Ale humanizm chrześcijański idzie dalej, bo przyjmuje, że na świecie stworzonym przez Boga, który był dobry, pojawiło się zło. Dla jego naprawienia przyszedł Bóg-Człowiek, który ponownie okazał człowiekowi miłość i do niej go wezwał. Stąd wszystko, także miłość ludzka, ma się podporządkować tej Bożej miłości.

Inaczej niż do objawów miłości małżonków przedstawia się stosunek Franciszka Salezego względem analogicznych aktów młodzieży i ludzi pozostających poza małżeństwem. Biskup genewski przestrzega młodzież przed niebezpieczeństwem flirtu, który jest wielkim zagrożeniem miłości<sup>20</sup>.

Postawa Franciszka Salezego wobec uczuć miłości rodzinnej wypowiada się w pouczeniach, jakich udzielił matce de Chantal.

Już od trzech lat matka de Chantal prowadziła życie zakonnicy. Ćwicząc się w pełnym oddaniu dla Boga, wyciszała w sobie wszelkie objawy uczuć. Pewnego razu, gdy przybył w odwiedziny jej syn Benon, Franciszek Salezy przewidział, jakie może go spotkać przyjęcie ze strony matki, która już na dobre czuła się zakonnica. Wyczuwał też sytuację syna, który tylko z trudem mógłby zrozumieć coś z surowości swojej mamy. Chcąc zapobiec takiej sytuacji, Franciszek Salezy pisze bilecik do matki de Chantal, zredagowany w tonie nieco ironicznym: „Jak bardzo żałuję, że nie będę mógł być świadkiem czułych uczuć, które syn otrzyma od matki niewrażliwej na wszystko, co odnosi się do naturalnej miłości! Myślę mimo wszystko, że będą to uczucia mocno umiarkowane. Lecz nie, moja droga córko! Nie bądźże aż tak surowa! Okaż z całą naturalnością radość, której doznasz z powodu przybycia tego biednego młodzieńca Celsjusza Benona. Nie można jednym gestem uśmiercać naszej naturalnej miłości”<sup>21</sup>.

Jakiś czas potem, gdy nadarza się okazja, by przesłać listy na dwór królewski do Paryża, na którym przebywa również Benon de Chantal, Franciszek Salezy sugeruje matce, by skorzystała ze sposobności i na-

<sup>20</sup> Por. *Filotea*. W: *Dzieła* t. 3 s. 286; list do pana Celsjusza Benona de Chantal. Annecy, 8 grudnia 1610. Tamże t. 14 s. 278.

<sup>21</sup> List do matki de Chantal. Annecy, koniec czerwca lub początek lipca 1613. Tamże s. 38.

piśała synowi list. Również i tym razem ton Franciszka Salezego jest prowokujący: „Myślałem, że może będziesz miała chęć, Córko moja, napisać do swego syna. Gdybym nie wiedział, że obawiasz się, iż miłość naturalna za bardzo się wystudziła, a może nawet zupełnie w Tobie wystygła, nie ośmieliłbym się podsuwać Ci tej pokusy, by ją rozbudzać”<sup>22</sup>.

Według Franciszka Salezego człowiek ma nie tylko rozwijać uczucia miłości, ale także, zgodnie z ludzką wrażliwością, przeżywać swoje cierpienie. W związku z tym zachęca on swoich penitentów, by zaakceptowali cierpienie i starali się odnieść z niego pożytek. Jego postawa wobec cierpienia jest jednoznaczna: „Ta wybujała wrażliwość tych, którzy nie chcą cierpieć, mimo że są ludźmi, zawsze mi się wydawała prawdziwą chimerą”<sup>23</sup>.

Chrześcijanin powinien patrzeć na swoje udreki w świetle wiary, ponieważ tylko wiara sama może ukazać sens cierpienia. Wiara pozwala zrozumieć, że doświadczenia mieszczą się również w planie Bożym, co ułatwia pogodzenie się z wyrokami Bożej Opatrzności. Jest rzeczą naturalną, że człowiek odczuwa cierpienie, lecz chrześcijanin wie jeszcze, dlaczego ma cierpienie kochać.

Franciszek Salezy liczy się z tym, że chrześcijanin nie jest pozbawiony właściwości ludzkiej natury, sam bowiem po śmierci swojej siostry mówi: „Jestem człowiekiem jak każdy inny”<sup>24</sup>. Jako człowiek powinien się zgodzić, „żeby udreki napełniły bólem jego serce”, lecz jako chrześcijanin „nie może dopuścić, żeby się w nim zadomowiły”<sup>25</sup>. Po tragicznej śmierci swojego brata pisze: „Płakałem więcej niż jeden raz z tego powodu... nie pozostało mi nic innego, jak tylko zakosztować uczuć bólu spowodowanych przez naturę”<sup>26</sup>. W świetle powyższych słów widzimy, iż Franciszek Salezy zmierza do tego, by jego penitenci zrozumieli konieczność opromieniowania wiarą ich bólu. Tym samym nie podziela praktyki tych mistrzów życia duchowego, którzy chcieli zupełnie

---

<sup>22</sup> List do matki de Chantal. Annecy, 1613—1614. Tamże s. 228.

<sup>23</sup> List do pani de Chantal. Annecy, 27 maja 1609. Tamże s. 163; por. listy: do pani Bourgeois, przełożonej w Puits d'Orbe. Annecy, około 22 listopada 1604. Tamże t. 12 s. 391; do pewnej pani. Annecy, 29 września 1620. Tamże t. 19 s. 340—342. Ten humanistyczny wymiar cierpienia, poprzez które osoba się realizuje, jest dzisiaj rozwinięty w pracy współczesnego psychiatry austriackiego V. E. Frankla: *Homo patiens*. Wyd. polskie Warszawa 1971.

<sup>24</sup> „Je suis tant homme que rien plus”. List do pani de Chantal. Sales, 2 listopada 1607. W: *Dzieła* t. 13 s. 330; list do matki Favre, przełożonej wizytek w Lionie. Annecy, 21 stycznia 1617. Tamże t. 17 s. 336.

<sup>25</sup> List do wujka. Annecy, 16 stycznia 1620. Tamże t. 19 s. 113; list do pani de Chantal. Annecy, 27 maja 1609. Tamże t. 14 s. 163—164.

<sup>26</sup> List do pani de Cornillon, siostry autora. Annecy, 30 maja 1617. Tamże t. 18 s. 17.

wyeliminować reakcje wywołane bólem tak fizycznym, jak i moralnym. Po śmierci młodziutkiej jeszcze córeczki pani de Chantal tak pisze: „Było... koniecznym oplakiwać ją przez pewien czas, bo nie możemy przecież nie mieć ludzkiego serca i wrażliwej natury. Dlaczego nie płakać choćby trochę po naszych zmarłych, jeżeli Duch Święty nie tylko nam na to pozwala, owszem, nawet zachęca do tego?”<sup>27</sup>.

### Szacunek dla wiedzy

Zdarzały się wypadki, że niektórzy ludzie Kościoła sprawiali wrażenie, jakoby Kościół był przeciwny wiedzy. Zupełnie inaczej rzecz ma się u św. Franciszka Salezego. Zainteresowanie, jakie okazuje nauce, jest przejawem jego szacunku również i dla tej wartości ludzkiej. Uważa on za rzecz naturalną, że człowiek pielęgnuje swój intelekt. Franciszek Salezy sam był człowiekiem głębokiej wiedzy. Wystarczy pomyśleć o studiach, które odbył, o głębokiej kulturze humanistycznej, o wiedzy, która przebija z jego pism.

Działalność duszpasterska biskupa genewskiego świadczy, że doceniał on w pełni wiedzę. W wiedzy widział narzędzie powagi i skuteczności swego biskupiego posługiwania. Od kapłanów żądał, by nie zaniedbywali nauki, którą uważał za jeden z czynników pastoralnej odnowy, tak bardzo potrzebnej jego diecezji. Wiedzę kapłana cenił bardzo wysoko, nazywając ją „ósmym sakramentem” hierarchii Kościoła<sup>28</sup>.

Zdaniem biskupa genewskiego wiedzę należy wykorzystać dla dobra duchowego człowieka. By mogła ona spełnić takie wymaganie, trzeba ją koniecznie złączyć z pobożnością. Przykłady tylu świętych, którzy posiadali głęboką wiedzę, potwierdzały słuszność jego poglądów w tym względzie<sup>29</sup>. Do wiedzy dołącza miłość i pokorę, które pomagają człowiekowi być posłusznym woli Bożej. Natomiast wiedza bez pobożności nadyma i wznieca pychę. Wiedza, jako wartość ludzka, może więc posłużyć dla dobra duchowego człowieka, jeżeli pozostanie w łączności z pobożnością.

<sup>27</sup> List do pani de Chantal. Annecy, 11 marca 1610. Tamże t. 14 s. 264.

<sup>28</sup> „Car la science, à un prestre, c'est le huitieme sacrement de la hierarchie de l'Eglise”. *Exhortacja do duchownych, aby się oddali studiom* (1603—1605). Tamże t. 23 s. 303.

<sup>29</sup> Listy: do studenta. Bez daty. Tamże t. 21 s. 10; do matki de Chantal, 22 listopada 1620. Tamże s. 178; do tejże. Bez daty. Tamże s. 186; *Teotym*. Tamże t. 4 s. 318; *Kazanie z okazji Zielonych Świąt*. Bez daty. Tamże t. 10 s. 425; A. Ravier: *Saint François de Sales, un évêque postconciliaire*. „Mémoires et documents” 80:1967 s. 87.

Szacunek naszego Autora dla nauki objawiał się także w jego zainteresowaniu się naukowcami, a nawet w udzielaniu im pomocy. Uderza jego postawa wobec Baranzano, uczonego fizyka, który miał kontakty z Baconem, Galileuszem i Keplerem. Baranzano, będący zakonnikiem, bez pozwolenia swoich przełożonych opublikował dzieło *Uranoscopia*. W dziele tym wziął w obronę system planetarny Kopernika i idee Galileusza. Nietrudno sobie wyobrazić, jakich kłopotów nabawił się wobec swoich przełożonych. Położenie jego było tym trudniejsze, że właśnie w tym okresie przygotowywał się proces Galileusza. Franciszek Salezy interweniował u przełożonego generalnego zakonu barnabitów, do którego należał Baranzano, a w następnym roku dał imprimatur do drugiego wydania tegoż dzieła<sup>30</sup>.

To, co uderza w postępowaniu Franciszka Salezego w odniesieniu do spraw nauki, to motywy, którymi się w tym wypadku kieruje. Otóż nie uznaje on antagonizmu między wiarą a intelektem. Przypadek Galileusza natomiast jest typowym przykładem sprzeczności między wiarą niektórych teologów i rozumem uczonych. Ponieważ Bóg jest Stwórcą całego wszechświata, a także i człowieka, zatem dla Franciszka Salezego istnieje związek między prawdą objawioną i prawdą zdobytą na drodze rozumowania.

### Piękno ubioru

Zagadnienie stroju i elegancji w ujęciu Franciszka Salezego pozwala nam w swoisty sposób spojrzeć na jego osobę i odczuć jego wrażliwość na tego rodzaju sprawy. Postawa służebna biskupa genewskiego przejawiała się w zainteresowaniu również sprawami tak nieodłącznymi dla osoby ludzkiej, jakimi są ubiór i elegancja. Aby dokładniej zrozumieć jego poglądy w tej kwestii, zatrzymajmy się nieco przy rozmowie z Filoteą. Dzięki temu zdobędziemy bardziej szczegółowe informacje na temat opinii naszego Autora odnośnie do problemu ubierania się. Kierownik duchowy Filotei daje jej lekcje na temat przyzwoitości ubioru. Według niego zależy ona od materiału, kroju i czystości utrzymania ubrania. Ta część książki: *Wprowadzenie do życia pobożnego* prezentuje *savoir*

---

<sup>30</sup> Por. Listy: do ojca Jérôme Boerio, generała barnabitów. Annecy, 23 września 1617. W: *Dzieła* t. 18 s. 95; do tegoż. Annecy, około końca listopada 1617. Tamże s. 116—117; por. A. Ravier: *Les trois grandes oeuvres spirituelles de François de Sales: une mystique de l'action chrétienne*. W: *Saint François de Sales. Oeuvres. Introduction à la vie dévote. Traité de l'amour de Dieu. Recueil des Entretiens spirituels — Pléiade*. Bruges s. XLIX.

vivre osoby w społeczeństwie, gdy idzie o ubiór<sup>31</sup>. Zdaniem Franciszka Salezego ubiór ma być dostosowany do pozycji społecznej każdego człowieka.

Nie można się oprzeć zdumieniu po przeczytaniu jego listu, który pisze do swojej kuzynki, pani de Charmois. Interesuje się w nim ubraniem syna adresatki listu. Franciszek Salezy interweniuje w tej sprawie, bo syn jej nie był ubrany według wymagań i rodzaju zajęcia, do którego był przeznaczony<sup>32</sup>. Być może, że wielu dzisiaj i nie bez racji ma różne zdanie od tego, które wypowiedział Franciszek Salezy na temat ubioru. Trzeba jednak z wielkim uszanowaniem ocenić jego wrażliwość w tym względzie w kontekście czasów, w których żył. Społeczeństwo ówczesne było bardzo zhierarchizowane, a Franciszek Salezy respektował klasy społeczne.

Nasz Doktor interesuje się strojem i elegancją dziewcząt. Radzi on, by dziewczęta ubierały się bardziej efektownie — „im bowiem jest dozwolone pragnąć podobać się wielu” i w ten sposób łatwiej pozyskają sobie kogoś w perspektywie zawarcia małżeństwa<sup>33</sup>. Franciszek Salezy okazuje się bardzo wyrozumiały odnośnie do pragnienia dziewcząt, by wyglądać jak najpiękniej. Córka pani de Chantal, która mieszkała jakiś czas z matką w Annecy, podczas gdy ta była już zakonnicą, spostrzegła się po pewnym czasie, że brakuje jej tych przedmiotów, które, według jej zdania, mogły ją uczynić bardziej atrakcyjną. Gdy doszło to do wiadomości Franciszka Salezego, radził matce, by wzięła pod uwagę tego rodzaju pragnienia córki i zaspokoila je<sup>34</sup>.

Chociaż Franciszek Salezy żąda wyraźnie, by osoby przez niego kierowane były zawsze przyzwoicie ubrane, nie ma bynajmniej zamiaru być ekspertem w tych sprawach. Traktując ze znajomością rzeczy problemy ubioru i elegancji, nie zapomina o innym aspekcie tego zagadnienia. Zdaje sobie sprawę, że ubiór może łatwo przyczynić się do próżności. Celem uniknięcia tego niebezpieczeństwa zaleca zachować prosto-

---

<sup>31</sup> Filotea, W: *Dzieła* t. 3 s. 226—228; List do ojca Claude Nicolas de Quoex, przełożonego klasztoru w Talloires. Annecy, 10 lipca 1609. Tamże t. 14 s. 174.

<sup>32</sup> „Il faut que je me courrouce un peu avec vous, par ce que mon neveu n'est pas habillé convenablement ni a sa qualité, ni au service auquel il est; ...il faut suivre les loix du monde, puisque on y est, en tout ce qui n'est pas contraire a la loy de Dieu”. (List do pani de Charmois. Annecy, 10 listopada 1621. W: *Dzieła* t. 20 s. 172—173).

<sup>33</sup> Filotea. Tamże t. s. 227.

<sup>34</sup> List do matki de Chantal w Lionie. Châteaufort, 4 lutego 1615. Tamże t. 14 s. 303.

tę i skromność w ubiorze<sup>35</sup>. Gdy jedna z jego penitentek zwraca się z zapytaniem, czy nadal może pudrować swoje włosy (wątpiła bowiem, czy jest to zgodne z dążeniem do doskonałości), Franciszek Salezy jej odpowiada: pudrować włosy to rzecz sama w sobie obojętna. To, co przedstawia wartość, to praktyka cnót, a zwłaszcza prostoty i pokory<sup>36</sup>.

Bez trudu można dostrzec szerokość spojrzenia Franciszka Salezego w rzeczach odnoszących się do ubioru i elegancji. Z jednej strony uznaje on pragnienie pięknego ubierania się dziewcząt i kobiet jako rzecz dla nich konieczną: „jest nieodzowne, by dziewczęta były piękne”<sup>37</sup>; z drugiej strony pragnienie to jest dla niego czymś przemijającym, zwłaszcza gdy się bierze pod uwagę, że nie ubiór jest rzeczą najważniejszą, ale kształtowanie serca człowieka. Potwierdza to następujący fakt: pewna wdowa wstąpiła do zakonu wizytek i chciała w dalszym ciągu ozdabiać swój pokój według zwyczaju, jaki miała przed opuszczeniem świata. Franciszek Salezy radzi matce de Chantal przymykać oczy przez jakiś czas na te zachcianki kandydatki w nadziei, że sama dojdzie do wniosku, iż to nie ma sensu<sup>38</sup>.

Franciszek Salezy ma dla ciała ludzkiego wyjątkowy szacunek. Nie można jednak stąd wyciągać wniosku, że ta jego postawa wynika jedynie z humanizmu. „Pozwalanie ciału” uzasadnia on w sposób swoisty. Uświadamia Filotei, że jego metoda nie polega na tym, by reformę człowieka rozpoczynać od spraw zewnętrznych przez poskramianie jego zachowania, ubierania się, trefienia włosów. Nasz Doktor jest przekonany, że dzieło to trzeba rozpocząć od wnętrza człowieka. Pewna kandydatka do zgromadzenia sióstr wizytek, gdy chciała wstąpić do klasztoru, prosiła, by nie zobowiązywać jej do stroju zakonnego ze względu na trudności stawiane jej przez matkę. Założyciel zgromadzenia wizytek nie robi przeszkód: „pozostań w swoim ubiorze świeckim, lecz przyjmij zwyczaje zakonne. Zadośćczyniąc w ten sposób swej pobożności w zakonie, zadowolisz również swą matkę”<sup>39</sup>.

Biskup Genewy widzi możliwość podporządkowania się woli Bożej również w zakresie ubierania się. Dzieje się to zwłaszcza w przypadku,

<sup>35</sup> *Kolokwium o skromności*. Tamże t. 6 s. 132; kazania: na niedzielę palmową, 20 marca 1622. Tamże t. 10 s. 351; z okazji obłóczyn, 9 października 1618. Tamże t. 9 s. 203—204. Por. także T. Schüller: *La femme et le saint. La femme et ses problèmes d'après saint François de Sales*. Paris 1970 s. 95.

<sup>36</sup> List do pani Le Blanc de Mions. Annecy, 26 kwietnia 1617. Tamże t. 17 s. 386—387.

<sup>37</sup> List do pani de Chantal. Annecy, 25 czerwca 1608. Tamże t. 14 s. 35.

<sup>38</sup> Listy: do matki de Chantal w Paryżu. Roanne-Voreppe, 5—19 października 1619. Tamże s. 44; do tejże. Châteaufort, 4 lutego 1615. Tamże t. 16 s. 303.

<sup>39</sup> List do księżnej de Dalet. Turyn, 6 lipca 1622. Tamże t. 20 s. 333; *Filotea*. Tamże t. 3 s. 216—217.



gdy osoby dostosowują swoje gusty do życzenia innych, np. rodziców i współmałżonków. Czyn taki dokonuje się nie z próżności, która przeciwstawiałaby się cnocie, lecz z cnoty posłuszeństwa, które jest jego inspiracją. W liście do pani Brulart Franciszek Salezy opowiada, że znał pewną kobietę, której „gorliwość w pobożności doszła do punktu szczytowego; osoba ta musiała iść na przyjęcie bardzo wydekoltowana, przyozdobiona różnego rodzaju błyskotkami... W przeciwnym razie spowodowałaby wielką burzę w swoim domu”<sup>40</sup>.

Można zauważyć, że o ile z jednej strony Franciszek Salezy jest pobłażliwy dla spraw ciała ludzkiego, to z drugiej kładzie nacisk, by przez należytą troskę o sprawy ducha ograniczać stopniowo zbytne przejmowanie się sprawami zewnętrznymi. Biskup genewski nie jest przeciwnikiem eleganckiej toalety pań; owszem zezwala na nią, lecz poleca jednocześnie, by w szczególny sposób starały się o zdobycie cnót prostoty i pokory. Jest przekonany, że nadmierne zajmowanie się sprawami zewnętrznymi ustanie, jeżeli człowiek z wielką troską zajmie się sprawami duchowymi<sup>41</sup>. Metodą Franciszka Salezego jest, by nie przeciwdziałać Bogu. Dlatego zachęca on swoich penitentów do uprawiania ćwiczeń pobożnych. One to bowiem powinny wpłynąć na formowanie się właściwego stosunku do rzeczy zewnętrznych<sup>42</sup>.

## Zabawy

Dla całości obrazu omawianych tutaj spraw trzeba jeszcze wspomnieć o poglądach biskupa genewskiego na temat rozrywek. Wrażliwość naszego Autora na nie jest wcale nie mniejsza, aniżeli w odniesieniu do innych wartości ludzkich.

Franciszek Salezy jest przekonany, że człowiek ma nie tylko potrzebę odprężenia ducha, ale również i ciała. Według niego surowość w tym względzie, polegająca na odmawianiu sobie wszelkich rozrywek, jest jakimś zasadniczym błędem. Siostrom wizytkom poleca na przykład uczestniczyć w rekreacji i organizować ją specjalnie dla nowicjuszek, w przeciwnym razie wytworzy się klimat sprzyjający melancholii.

Ludzie żyjący w świecie mogą mieć różne rozrywki. W czasach Franciszka Salezego zabawiali się oni poprzez tańce, których atrakcja i po-

<sup>40</sup> List do pani Brulart. Annecy, koniec października 1606. Tamże t. 13 s. 228; także *Filotea*, *Dzieła* t. 3 s. 226.

<sup>41</sup> Listy: do pani Le Blanc de Mions. Annecy, 26 kwietnia 1617. Tamże t. 17 s. 386; do matki de Chantal. Roanne-Voreppe, 5—19 października 1619. Tamże t. 19 s. 44.

<sup>42</sup> Por. list do pani du Tertre. Annecy, 18 lub 19 grudnia 1619. Tamże s. 89.

pularność były niezwykle. Kościół przestrzegał w tym względzie i nawoływał do roztropności, owszem, polecał zaniechanie tego sposobu spędzania wolnego czasu. Aby uprzytomnić sobie, jak bardzo Franciszek Salezy wyprzedza wielu sobie współczesnych na tym polu <sup>43</sup>, cytujemy jego wypowiedź z wprowadzenia do *Traktatu o miłości Bożej*, które nawiązuje do krytyki, z jaką spotkało się opublikowanie jego dzieła *Wprowadzenie do życia pobożnego*.

„Dzieło to (*Filotea*, przypisek mój — J.S.) jakkolwiek miało dobre i życzliwe przyjęcie nawet ze strony poważnych prałatów i doktorów Kościoła, niemniej jednak nie ostało się surowej krytyce niektórych, którzy to nie tylko że mi wytknęli, lecz spoliczkowali mnie ostro i publicznie za to, ponieważ powiedziałem Filotei, że taniec, sam przez się, jest rzeczą obojętną, i że podczas spotkań można opowiadać facecje” <sup>44</sup>.

Sam Franciszek Salezy, chociaż uznawał w tańcach okazję do odprężenia się, nie ukrywał niebezpieczeństw, jakie ta forma rozrywki niesie. O ile z jednej strony, opierając się na nauczaniu świętych i teologów, podkreśla obojętność tańców, to z drugiej daje do poznania, że akceptuje tego rodzaju rozrywkę, ponieważ ludzie jej potrzebują. Faktycznie te rady odnośnie do zabaw tanecznych kieruje on „dla osób żyjących w świecie i na dworach” <sup>45</sup>.

Gdy chodzi o szczegóły w tej dziedzinie, nie przywiązuje on znaczenia co do częstotliwości bali. Według niego decydującym jest tu towarzystwo: jeśli jest dobre, to przyczynia się do godziwej rozrywki; w innym przypadku zaś może prowadzić do demoralizacji osób uczestniczących w zabawach tanecznych. Pani Brulart na przykład, zgodnie ze wskazaniami Franciszka Salezego, powinna zezwolić swej córce na tańce, gdyż ze względu na bardzo żywy temperament potrzebuje ona tego rodzaju rozrywki. Owszem, jeżeli jej córka ma się przygotować do małżeństwa, to powinna uczyć się na bale. Matce natomiast nakłada obo-

---

<sup>43</sup> *Kolokwium o serdeczności*. Tamże t. 6 s. 70; kazania: na niedzielę szesnastą, 13 lutego 1594. Tamże t. 7 s. 133; na rozpoczęcie wielkiego postu. Koniec lutego 1594. Tamże s. 141; trzecie kazanie o świętej Eucharystii. Lipiec 1597. Tamże s. 345; mowa żałobna o Philippe Emmanuel de Lorraine. 27 kwietnia 1602. Tamże s. 414; *Konstytucja Sióstr Wizytek*. Tamże t. 25 s. 68; list do pani de Rey, zakonnicy opactwa w Baumeles-Dames. Annecy, 10 października 1605. Tamże t. 13 s. 112; *Filotea*. Tamże t. 3 s. 246—247.

<sup>44</sup> *Teotym*. Tamże t. 4 s. 19. Rozrywką klas panujących tego okresu było towarzystwo. Bardziej popularne natomiast były bale i tańce. Ten rodzaj zabawy kontynuowano, mimo że synody w Figeac 1579 i w La Rochelle 1581 zakazały zupełnie tańców. Por. R. Mandrou: *Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique 1500—1640*. Paris 1961 s. 227—229.

<sup>45</sup> *Teotym*. W: *Dzieła t. 4 s. 19; Filotea*. Tamże t. 3 s. 248—252.

wiązek towarzyszenia i pouczenia, by roztropnie dobierała sobie towarzystwo i umiała je ocenić, czy jest dla niej odpowiednie lub nie<sup>46</sup>.

Według Franciszka Salezego rozrywki mają znacznie szerszą rolę do spełnienia, niż tylko wyładowanie się w zabawie. Ludzi wierzących powinna charakteryzować radość. Pobożność, której chce Franciszek Salezy, nie może być pobożnością smutną, pełną melancholii. Autor nasz, przeciwny takiej pobożności, potępia tych, którzy chcieliby kultywować rygorystyczny styl życia chrześcijańskiego. „O ci kaznodzieje! Zakazują wam wszelkiej radości, wszelkiego uśmiechu, wszelkiej troski o dobra doczesne; chcą was widzieć codziennie w kościele, zawsze poszczających. O zdrajcy ludzkości; my mówimy inaczej: bądźcie radośni wszelką radością, byle nie radością grzechu”<sup>47</sup>.

Jak ogół z rodzin zamożnych tego okresu, również Franciszek Salezy nauczył się w młodości tańca, szermierki i wielu innych umiejętności rozrywkowych. W wieku pięćdziesięciu lat zaskoczył swoich towarzyszy sprawnością wiosłowania: „Sztuka, w której się okazało, że ja byłem mistrzem” — szczyci się w liście do jednej ze swoich penitentek<sup>48</sup>.

### Uwagi końcowe

Na przykładzie Franciszka Salezego można stwierdzić bez trudu, że humanizm chrześcijański wykorzystał rozbudzoną poprzez humanizm klasyczny wrażliwość człowieka na siebie samego. Ale jednocześnie ukazywał mu możliwości kultywowania swojego człowieczeństwa na wzór Chrystusa — Człowieka-Boga.

W przeciwieństwie do jansenizmu, który potępiał wszystko co ludzkie i uznawał za godne odrzucenia miłość, wiedzę, uczucie, Franciszek Salezy akceptuje to, co należy do natury człowieka i stara mu się pomóc we wzroście i dojrzewaniu „do człowieka doskonałego, do miary wielkości według pełni Chrystusa” (Ef 4, 13b).

Według Franciszka Salezego chrześcijanin nawet na drodze do doskonałości pojmowanej w duchu Ewangelii winien się doskonalić jako człowiek. W przeciwieństwie do Saint-Cyran, późniejszego kierownika duchowego Angeliki Arnauld, który burzył co ludzkie, on pracuje, by rozwijać wszelkie ziarno dobra, które złożył w nas Stwórca<sup>49</sup>. Biskup Genewy nie znajduje sprzeczności między ciałem i duszą. Dlatego jego

<sup>46</sup> List do pani Brulart. Sales, około 20 kwietnia 1610. Tamże t. 14 s. 279.

<sup>47</sup> Kazanie na środę popielcową. 7 marca 1612. Tamże t. 8 s. 82—83.

<sup>48</sup> List do pani Ginevra Seaglia. Paryż, 9 listopada 1618. Tamże t. 18 s. 307.

<sup>49</sup> Por. *Przedmowa*. Tamże s. VII.

ascetyka jako przeciwwagę w zakresie umartwienia ciała zaleca umartwienie wewnętrzne, które pomaga po chrześcijańsku przyjmować sytuacje bieżące, dzień po dniu. „By uzdrowić nasze wady, jest rzeczą dobrą umartwiać ciało, lecz nade wszystko koniecznym jest oczyszczać w sposób odpowiedni nasze uczucia i odświeżyć nasze serca”<sup>50</sup>.

Zasługa Franciszka Salezego leży w jego umiejętności dostrzeżenia dobra i korzystania z niego. Trzeba stwierdzić, że umie on przede wszystkim obserwować świat i swoim zdrowym rozsądkiem osądzać wartość rzeczy. Stąd św. Elżbieta, która tańczy, albo św. Ludwik, król Francji, który słucha żartów, mogą służyć za przykład godny naśladowania<sup>51</sup>.

Na zakończenie pragniemy stwierdzić, że Franciszek Salezy rysuje nam wizję człowieka pełną optymizmu. Mimo świadomości ludzkich ograniczeń wierzy on w piękno natury człowieka i chce ją poddać działaniu łaski.

---

<sup>50</sup> *Filotea*. Tamże t. 3 s. 222.

<sup>51</sup> J. Leclercq: *Saint François de Sales, Docteur de la perfection* Paris 1928 s. 110—111.

## Humanistic Values in the Asceticism of St. Francis de Sales

### SUMMARY

Humanism in Francis de Sales' views is not merely theoretical but it constitutes the basis for the spiritual counselling as actually practiced by the Bishop from Geneva. Contrarivise to Jansenism which condemns all that is human, Francis de Sales accepts all that relates to man and that contributes to the development of his personality.

The body and the soul make up one person. This is why a Salesian does not scorn the body but takes care of it in a mature way. Instead of emphasizing the mortification of the body, Francis de Sales encourages spiritual mortification. It means accepting every day of life as it is.

He does not sacrifice feelings for the sake of faith, either. He simply recommends moderation in this respect, too, and this obviously helps to be a man. It allows one to remain a man also when one is exceptionally eager in practicing piety.

Francis de Sales does not accept the antagonism between faith and intellect. He does not oppose women's beautifying practices, he actually recommends taking care of one's appearance. However, he warns against overdoing it.

He is an advocate of joyful piety without melancholy and sadness.

LEKTURA MŁODZIEŻOWA A ASCEZA  
(NA MARGINESIE DOŚWIADCZEŃ ŚW. JANA BOSKO)

1. Zacznijmy od pewnych ustaleń. W znaczeniu słowa „asceza” tkwi surowość trybu życia. Czy to w zakresie wojskowym, sportowym, czy kultowym, asceza — owa surowość — wynika z dyscypliny wewnętrznej, mającej na oku dobro nadrzędne, do którego zmierza i posługuje się ustalonymi normami jako środkami. Od razu należy zaznaczyć, że w naszym wypadku tym dobrem nadrzędnym jest pełna integracja chrześcijańskiej osobowości, którą tradycyjne podręczniki nazywają doskonałością.

Pedagog podejmujący się „wychowania duchowego”, a tym bardziej kapłan przekształcający je w „kierownictwo duchowe” w ramach „pedagogii świętości”, ma do przekazania wychowankom pewne normy — powiedzmy ascetyczne — które by regulowały ich życie. Spotyka się jednak z trudnościami, które powodują zagadnienie przekazywania młodzieży tych pouczeń.

Już sama natura ludzka, skłonna do samowoli i łatwizny życiowej, niechętnie przyjmuje pouczenia ograniczające swobodę i wymagające pewnych wyrzeczeń. Łączą się z tym trudności związane z charakterem i wiekiem wychowanków oraz trudności zewnętrzne, nie mniej kłopotliwe. Toteż do młodzieży, z reguły niechętnej wszystkiemu, co ogranicza jej swobodę, trudno mówić o ascezie i o normach nią kierujących. Rodzi się problem, przed którym staje duszpasterz młodzieżowy, mający ambicję zintegrowania osobowości swoich wychowanków i poszukujący odpowiedniej formy ascetycznych pouczeń, jak można trudności te rozwiązać.

Najsukuteczniejszą formą przekazu jest przykład, potencjalnie najwymowniejszy, lecz szybko przemijający i lokalnie ograniczony, podobnie zresztą jak i żywe słowo, wobec czego chcemy zwrócić uwagę na słowo pisane. Książka może przedłużać swój wpływ i dalej sięgać.

## Humanistic Values in the Asceticism of St. Francis de Sales

### SUMMARY

Humanism in Francis de Sales' views is not merely theoretical but it constitutes the basis for the spiritual counselling as actually practiced by the Bishop from Geneva. Contrarivise to Jansenism which condemns all that is human, Francis de Sales accepts all that relates to man and that contributes to the development of his personality.

The body and the soul make up one person. This is why a Salesian does not scorn the body but takes care of it in a mature way. Instead of emphasizing the mortification of the body, Francis de Sales encourages spiritual mortification. It means accepting every day of life as it is.

He does not sacrifice feelings for the sake of faith, either. He simply recommends moderation in this respect, too, and this obviously helps to be a man. It allows one to remain a man also when one is exceptionally eager in practicing piety.

Francis de Sales does not accept the antagonism between faith and intellect. He does not oppose women's beautifying practices, he actually recommends taking care of one's appearance. However, he warns against overdoing it.

He is an advocate of joyful piety without melancholy and sadness.

---

LEKTURA MŁODZIEŻOWA A ASCEZA  
(NA MARGINESIE DOŚWIADCZEŃ ŚW. JANA BOSKO)

1. Zaczniemy od pewnych ustaleń. W znaczeniu słowa „asceza” tkwi surowość trybu życia. Czy to w zakresie wojskowym, sportowym, czy kultowym, asceza — owa surowość — wynika z dyscypliny wewnętrznej, mającej na oku dobro nadrzędne, do którego zmierza i posługuje się ustalonymi normami jako środkami. Od razu należy zaznaczyć, że w naszym wypadku tym dobrem nadrzędnym jest pełna integracja chrześcijańskiej osobowości, którą tradycyjne podręczniki nazywają doskonałością.

Pedagog podejmujący się „wychowania duchowego”, a tym bardziej kapłan przekształcający je w „kierownictwo duchowe” w ramach „pedagogii świętości”, ma do przekazania wychowankom pewne normy — powiedzmy ascetyczne — które by regulowały ich życie. Spotyka się jednak z trudnościami, które powoduje zagadnienie przekazywania młodzieży tych pouczeń.

Już sama natura ludzka, skłonna do samowoli i łatwizny życiowej, niechętnie przyjmuje pouczenia ograniczające swobodę i wymagające pewnych wyrzeczeń. Łączą się z tym trudności związane z charakterem i wiekiem wychowanków oraz trudności zewnętrzne, nie mniej kłopotliwe. Toteż do młodzieży, z reguły niechętniej wszystkiemu, co ogranicza jej swobodę, trudno mówić o ascezie i o normach nią kierujących. Rodzi się problem, przed którym staje duszpasterz młodzieżowy, mający ambicję zintegrowania osobowości swoich wychowanków i poszukujący odpowiedniej formy ascetycznych pouczeń, jak można trudności te rozwiązać.

Najskuteczniejszą formą przekazu jest przykład, potencjalnie najwymowniejszy, lecz szybko przemijający i lokalnie ograniczony, podobnie zresztą jak i żywe słowo, wobec czego chcemy zwrócić uwagę na słowo pisane. Książka może przedłużać swój wpływ i dalej sięgać.



Wybitny wychowawca młodzieży, jakim był ks. Bosko, docierał do swych wychowanków potrójnym oddziaływaniem: świadectwem i słowem własnym, przykładem wzorowych kolegów i nurtem wysublimowanego środowiska. Ten wpływ, ograniczony czasem i miejscem, próbował rozszerzyć między innymi za pomocą słowa drukowanego. Propagował odpowiednią lekturę i sam uczynił się płodnym pisarzem młodzieżowym. Swój styl potrafił dopasować do psychiki czytelników, zapoczątkował około 9 wydawnictw, uruchomił własną drukarnię, opublikował do 170 własnych pozycji<sup>1</sup>. Aczkolwiek oddalone od nas mocno w czasie, jego doświadczenia pisarskie mogą być wskazówką w poszukiwaniu odpowiedniej lektury i jej należytego wykorzystania.

2. Dla ascetycznych pouczeń młodocianych czytelników św. Jan Bosko podjął dwie udane próby. Pod formą książeczki do nabożeństwa („Giovane Provveduto”), zawierającej prócz modlitw, funkcji kościelnych i pieśni nabożnych krótkie rozmyślenia i wyjaśnienia kultowe, chciał młodzież — jak sam tłumaczy — „wprowadzić do Kościoła, wsączyć w nią ducha pobożności i rozkochać w sakramentach”<sup>2</sup>. Jej popularności dowodzi 118 wydań.

Powstaje tutaj pytanie, czy w czasach nam współczesnych u młodzieży katolickiej książeczka do nabożeństwa jest niemożliwa, czy raczej poczynione w tym kierunku starania są nieudane, zbyt tradycyjne, i czeka się na odpowiednie opracowanie, podjęte wspólnym wysiłkiem pedagogów, psychologów, teologów i czującego piękno słowa literata — stylisty, opatrzone odpowiednio do wieku dobraną artystyczną w formie ilustracją. Refleksją osobista nie utraciła nic ze swej siły.

Drugą nie mniej udaną próbą ze strony świętego były „Czytania Katolickie” — „Letture Catoliche”, którymi — jak mówi — chciał „pociągnąć chłopców do cnoty, zwłaszcza dzięki biografiiom: Savio, Besuccio itp.”<sup>3</sup> Cele wychowawcze wspomnianych życiorysów tak przedstawia ks. Albert Caviglia — ich badacz naukowy:

Gdy chodzi o biografię Dominika Savio, wydaną w dwa lata po jego śmierci (1859) — „osnową książki jest świętość wynikająca z opisanych faktów i z zachwytem kontemplowanych przez księdza Bosko. Nie umieścił w niej swoich osobistych poglądów i wytycznych na temat dążenia do świętości w formie pouczeń czy doktrynalnych tez, jakie spo-

<sup>1</sup> Wśród tych pozycji znajdziemy około 30 krótkich biografii papieży oraz blisko 20 żywotów, między którymi: Alojzego Comollo (1844), Dominika Savio (1859), Michała Magone (1861), Franciszka Besuccio (1864), nie licząc fikcyjnych: Pietro (1855), Valentino (1866), Severino (1868), Angelina 1860), Massimino (1874), gdzie w formie hagiograficznej broszury omawiał kwestie wychowawcze.

<sup>2</sup> *Lettere circolari di D. Bosco e di D. Rua*. Torino 1896 s. 27.

<sup>3</sup> Tamże.

tykamy w żywocikach Magone, a szczególnie Besucco — nieco później napisanych, ale są one zawarte w samych faktach oraz ich przyczynach”<sup>4</sup>. Sam autentyzm życia niewinnego chłopca, stosującego się do pouczeń mistrza, przekonywał i pociągał do naśladowania. Stał się „podręcznikiem ascetycznym” dla kolegów i dalszych wychowanków, w szeregu których znaleźli się kandydaci do czci ołtarzy: Zefiryń Namuncura i Laura Vicuna.

Biografia Michała Magone (1861) — chłopca zaniedbanego, którego „ręka księdza Bosko na czas wyrwywa i przekształca w duszę świętobliwą” — została napisana nie tylko „celem budowania młodzieży”, ale także w celu ukazania wychowawczego waloru tego „klasycznego eksperymentu pedagogicznego”<sup>5</sup> — jak pisze wyżej wspomniany A. Caviglia. Tym bardziej, że książka odznacza się obiektywizmem historycznym i opisowym, dając podstawy do wiarygodności.

W trzeciej z kolei pracy o Franciszku Besucco (1864) po nakreśleniu sylwetki młodzieńca zostaje nakreślony w rozdziale 17 duszpastersko ujęty program wychowawczy. „Od tego punktu żywocik Franciszka Besucco niepostrzeżenie staje się pragmatycznym opisem instruktazowym, przeplatając dane historyczne nurtem koncepcyjnym. Zawsze jednak trzyma się rzeczywistości historycznej, bez przenośni personifikacyjnych, a to dlatego, że bohater książki — program otrzymany usiłuje przeżywać za wszelką cenę i na wszelki sposób”<sup>6</sup>.

Ks. Bosko nie tylko sam pisał, również propagował już istniejące żywoty, zachęcał do pisania swych młodych współpracowników, licząc na to, że ich dziełka będą bardziej zgodne z jego „pedagogią świętości” aniżeli obce. Dawał im szczegółowe wskazówki, choćby takie, że jeśli ktoś pisze „prozą historyczną, morał niech wtrąca w opowiadanie, a nie traktuje jako coś niezależnego”, albo że personalia lepiej omówić we wstępie, „napomykając o źródłach, z których pochodzą zaczerpnięte wiadomości”<sup>7</sup>. Liczył na wpływ takich biografii, zalewał nimi swoje zakłady wychowawcze, ale wiedział, że będą owocowały tylko na gruncie dobrze uprawionym. Sam nieraz opowiadał wychowankom różne fakty z życia świętego, z którym chciał ich zapoznać, a nawet dla swoich domów próbował sporządzić „coś w rodzaju kalendarza przedstawiającego na każdy dzień krótką sylwetkę świętego”, by wychowankowie mogli się zaintere-

<sup>4</sup> A. Caviglia: *Wstęp do: La vita di Savio Domenico*. W: *Opere e scritti editi e inediti di D. Bosco*. T. 4. Torino 1943 s. 38.

<sup>5</sup> Tenże: *Wstęp do: Il Magone Michele*. Tamże. T. 5. Torino 1965 s. 132—133.

<sup>6</sup> Tenże: *Wstęp do: La vita di Besucco Francesco*. Tamże. T. 6. Torino 1965 s. 17.

<sup>7</sup> G. B. Lemoyne, A. Amadei, E. Ceria: *Memorie Biografiche di D. G. Bosco*. T. 9. S. Benigno e Torino 1898—1948 s. 740; dalej cyt. MB 9, 740.

sować bliżej którymś z nich. Okazało się jednak, że dla takiej inicjatywy nie mógł liczyć na istniejące życiorysy przeładowane praktykami pokutnymi i cudownościami, a do napisania nowych nie mógł zwerbować odpowiednio przygotowanego autora. Próba, choć nieudana, jest wyraźną wskazówką, jak bardzo doceniał wpływ na środowisko odpowiednio dobranej hagiograficznej literatury<sup>8</sup>.

Już na początku pracy wychowawczej propagował postać swego świątobliwego kolegi z czasów seminaryjnych, Alojzego Comollo, na którym sam się wzorował i którego sylwetkę nakreślił w krótkiej biografii<sup>9</sup>. Była to jego pierwsza praca pisarska, więc jeszcze dosyć słaba, ale w Oratorium służyła za model życia pobożnego, model, którym ks. Bosko starał się zainteresować swoich chłopców, zanim nie zastąpił jej życiorys św. Dominika Savio. Pisząc jego biografię przewidywał, że młodzi czytelnicy mogliby go posądzać o zbyt idealizowanie bohatera, toteż przedtem podjął skrupulatny wywiad wśród kolegów na temat zmarłego. Nie napotkał jednak na żadną ujemną opinię. Po napisaniu książki dał ją do czytania zaciekawionym wychowankom i obserwował ich reakcje.

Jak słusznie przewidział, w tak licznym gronie młodzieży już z wieku nawykłej do pewnego krytykanctwa, a w Oratorium do swobodnej szczerości, znaleźli się także kontestatorzy. Wspomina ks. J. Lemoyne: „Wszyscy uznawali Dominika Savio za chłopca niezwykle cnotliwego, ale niektórzy w pewnych czynnościach nie dostrzegali nic nadprzyrodzonego, nie znali bowiem tego co pokora i roztropność..., nawet dodawali, iż ks. Bosko pewne fakty zmyślił w dobrym celu, żeby przedstawić wzór chłopca doskonałego”<sup>10</sup>.

Trzeba więc było niejedno tłumaczyć i uzasadniać, a nawet publicznie zdemaskować pewne rzucone oszczerstwo. Wielki wychowawca zresztą w następnym wydaniu ów fakt z komentarzem dołączył, aby uczynić żywot więcej wiarogodny, tym bardziej, że Dominika Savio chciał przedstawić chłopcom jako wzór życia wewnętrznego i wykładnik jego „pedagogii świętości”.

Życiorys Michasia Magone, z ulicznika zmienionego w „konwertytę”, już dla tego samego nie potrzebował tak skrupulatnego przygotowania, co biografia „idealnego chłopca” typu św. Dominika Savio. Natomiast szkicując dzieje Franciszka Besucco, miał raczej na względzie wychowawcę wybierającego drogę ascezy<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> MB 11, 437.

<sup>9</sup> *Cenni storici sulla vita del chierico Luigi Comollo*, Torino 1844.

<sup>10</sup> A. Caviglia: *Il primo libro di D. Bosco*. W: *Opere e scritti editi e inediti di D. Bosco*. T. 5. Torino 1965 s. 14.

<sup>11</sup> MB 6, 149.

Na tak przygotowanym gruncie mógł przyjąć się duchowy posiew, który potem przez długie lata owocował w wychowankach jego Oratorium.

3. Jak wynika z powyższych uwag, książka pełniła doniosłą rolę w duszpasterskiej akcji młodzieżowej księdza Bosko, zwłaszcza jako środek przekazu ascetycznych pouczeń. Także dzisiaj, choć wobec stosowania innych środków masowego przekazu straciła nieco na swej atrakcyjności, pozostaje nadal niezastąpioną formą „podręcznika” ascetycznego. Model bohatera, sugestywnie przedstawiony, zapada głęboko w podświadomość czytelnika i staje się niejako syntezą norm etycznych czy ascetycznych.

Innym ważnym czynnikiem wychowawczym jest wybór odpowiedniej lektury. Zazwyczaj duszpasterz, dostarczający wychowankom książek religijnych spodziewa się, że któraś z nich samoistnie odpowie ich potrzebom duchowym. W takim wypadku liczy na przypadek, jeśli nie brać pod uwagę opatrnościowej interwencji boskiej. Jeżeli jednak w pełni poczuwa się do odpowiedzialności za kierownictwo duchowe, powinien — podobnie jak ks. Bosko — kierować wyborem, podsuwać lekturę odpowiadającą zamierzeniom duszpasterskim.

Aby taki wybór osiągnął zamierzony cel, trafiając do przekonania czytelników, musi uwzględniać ich indywidualność: odpowiadać ich społecznej kulturze, poziomowi umysłowemu, wiekowi i tym wszystkim cechom, które tę ich indywidualność stanowią.

Jest również rzeczą konieczną — o czym wiedział doskonale ks. Bosko — należyte przygotowanie czytelników do lektury. Czy to będzie forma uprzedzająca, aby przeciwstawić się szkodliwej pozycji, czy też dyskretna uprawa gleby pod zasiew wybranego przekazu — przygotowanie ma na celu rozbudzenie zainteresowania i wzmocnienia chłonności duchowego zasiewu.

Z kolei należy przemyśleć, zasadniczą w tej akcji duszpasterskiej, kwestię wyboru lektury młodzieżowej. Mogą to być zebrane w formie książkowej refleksje, lektury uzupełniające wiedzę religijną, czy książki z dziedziny literatury pięknej o wybitnych walorach humanitarnych, ale nie wolno zapominać o żywo i w sposób wiarogodny nakreślonych sylwetkach dzieci i młodzieży aktualnie związanych z katechizacją, liturgią, z bieżącym życiem Kościoła, a więc wyjętych z tego samego środowiska, w którym obraca się duszpasterz i jego wychowankowie. Przykładów może dostarczyć prasa katolicka, choć niestety, bardziej staje się ona ostatnio kronikarska i unaukowiona niż wychowawcza, za mało uwzględnia się potrzebę kontaktu z młodocianym czytelnikiem.

Lektura musi być dostosowana do wieku. Początkowy wiek szkolny,

jako okres heteronomiczny, w którym dziecko bezkrytycznie przyjmuje pouczenia i oceny osób starszych, najmniej sprawia kłopotu. W tej fazie kształtują się zasady moralne czy ascetyczne<sup>12</sup> pod wpływem autoritetu wychowawcy lub urzekającej książki. Dziecko niemal bezkrytycznie przyjmuje pojęcie grzechu, skruchy, czy starań, aby „być dobrym”. Uznaje potrzebę częstej spowiedzi, a nawet zbyt częstej, jeśli ma wydelikaczone sumienie. Trzeba okres ten umiejętnie wykorzystać, stykając dziecko ze wspaniałą postawą bohatera dobrze wybranej lektury, odpowiedniego dlań żywotu, opowiadania.

Nieco kłopotliwsza jest faza socjononii, na którą właśnie liczył ks. Bosko przygotowując do lektury żywotów tak poszczególne jednostki, jak i środowisko. Przygotowanie środowiska rówieśniczego w tej fazie spełnia niezwykłą rolę w kształtowaniu zasad moralnych i etycznych. Pod wpływem koleżeńskiej opinii przyjmowane normy moralne czy ascetyczne nabierają mocy lub słabną, a nawet zanikają. Aprobata utrwała dominujące motywy postępowania, dezaprobata narzuca odmiennie. Motywy zaś uświadomione czy nieuświadomione są motorem skłaniającym do przyjęcia poznanych norm wewnętrznej postawy i postępowania. Bohater przeczytanego utworu może być przez środowisko uznany albo wydrwiony. Dlatego właśnie wychowawca musi wyrabiać odpowiednie środowisko, jeśli chce w tym okresie pożytecznie posługiwać się żywotem<sup>13</sup>.

Inaczej przedstawia się sprawa w okresie autonomii, krytycznie odnoszącym się do wszystkiego, co zostaje przekazane od zewnątrz. Wtedy o przyjęciu lub uznaniu jakiejś normy, decyduje przekonanie o jej słuszności, niezależnie od obcej opinii. W tym okresie ks. Bosko zdawał się liczyć na idealizm młodzieńczy. Dzisiaj mniej dostrzegalny u młodzieży jest idealizm. „Zasadniczym rysem nowego sposobu przyjmowania i przeżywania przez młodzież problematyki ideowo moralnej i politycznej — zauważa M. Kozakiewicz — jest konkretyzm. Niechęć i zniecierpliwienie budzi wszelka „katechizacja” polityczna i ideologiczna, teoretyzowanie i roztrząsanie zagadnień na najwyższym pięttrze uogólnionej abstrakcji”<sup>14</sup>. Wśród takiego masowego konkretyzmu znajdują się również jednostki skłonne do idealizmu, one chętnie przyjmą żywot przekonywająco napisany; innych trzeba traktować odmiennie.

Aby zrozumieć, jaka lektura może być przekonywająca, warto

---

<sup>12</sup> Rozróżnienie norm ascetycznych od moralnych jest tu czysto umowne, w pewnym sensie oparte na żądaniach maksymalnych i minimalnych.

<sup>13</sup> Por. L. Wołoszynowa: *Młodszy wiek szkolny*. W: *Psychologia rozwoju dzieci i młodzieży*. Pod red. M. Żebrowskiej. Warszawa 1975.

<sup>14</sup> M. Kozakiewicz: *Paradoksy młodzieżowe*. Warszawa 1970 s. 130.

wcześniej uzmysłowić sobie, kiedy nią nie jest dla dzisiejszej młodzieży. Według J. Szczepańskiego, młodzież negatywnie ustosunkowuje się do wzorów postępowania narzuconych przez starsze społeczeństwo, bo je „otrzymuje zazwyczaj w postaci wyidealizowanej, specjalnie dla niej spreparowanej, uszlachetnionej i upiękzonej”, a więc niezgodnej ze spotykaną rzeczywistością. Zarówno gdy będzie to rzeczywistość społeczno-polityczna, naukowo-techniczna, czy rzeczywistość przeżyć transcendentnych. Stąd także tendencja do odrzucania wszelkich wzorów i norm moralnych, a nawet do chuligaństwa, pijaństwa i narkomanii<sup>15</sup>. Z tego wynika, że lekturą przekonywającą jest ta, która ma za sobą świadectwo rzeczywistości, a przynajmniej pozory możliwości. Takiej dostarczał ks. Bosko.

Niektórzy pedagodzy są zdania, że młodzież powinna czytać wszystko, aby samodzielnie z lektury wyłuskać to, co wartościowe i korzystnie wpływa na samopoznanie, samoocenę i samodoskonalenie siebie. Zapominają o tym, że jeszcze jej nie stać na rozumną krytykę, że czytanie wszystkiego bezkrytycznie przytępia dotychczasową delikatność sumienia i prowadzić może do ostatecznego zubożenia moralnego. Zapominają też o wpływach mody, względu ludzkiego i niższych instynktów, które znajdują dla siebie odpowiedni żer.

Czy literatura biograficzna jest nadal poczytnym sposobem przekazu norm ascetycznych? Owszem, należy podtrzymać pozytywną opinię. Jednak aby żywot mógł konkurować z innymi książkami, jakie młodzież ma pod ręką — musi być atrakcyjny, pociągać treścią, stylem i niewymiernym walorem talentu. Zwłaszcza gdy w naszych zamierzeniach ma stanowić antidotum na pisma podlejszego gatunku, o których Halina Skrobiszewska pisze: „Jak szlagier zdobywa rynek szybciej i szerzej niż najwybitniejsze dzieło muzyki poważnej, tak „czytała” bardziej są niebezpieczne niż arcydzieła: one upowszechniają normy obyczajowe i mody, kreują wzorce sukcesu życiowego, wyręczając publicystykę — szybciej reagują na aktualia”<sup>16</sup>.

Nadto hagiografii, jako książce religijnej, stawia się jeszcze niemałe wymagania merytoryczne. A więc przede wszystkim żywot musi być historycznie prawdziwy, pisany źródłowo, krytycznie, bez legendarnych naleciałości i przesadnego podkreślania faktów nadprzyrodzonych, bez nieuzasadnionych uogólnień przy opisie cnót lub wad, wreszcie ma być ujęty obiektywnie, bo subiektywne zdanie autora może wypaczyć prawdę.

---

<sup>15</sup> J. Szczepański: *Młodzież we współczesnym świecie*. „Nowa Szkoła” 1958 nr 9.

<sup>16</sup> *Literatura i wychowanie*. Warszawa 1973 s. 9.

W zyciorysie świętego pragniemy znaleźć całą prawdę o nim, znaleźć w nim człowieka, chrześcijanina i rozwój jego życia wewnętrznego: od ludzkich ułomności aż po ukształtowaną indywidualność osobnika dojrzałego do nieba, bo w chwili narodzenia jeszcze nie miał aureoli.

Życiorys — jako lektura religijna — nie może zawierać teologicznych błędów wypaczających poglądy czytelnika o grzechu, cnotcie, łasce, doskonałości czy też ogólniej — o nauce Chrystusowej. Ma wiernie przekazywać prawdę teologiczną. Nadto wymaga się, aby był nowoczesny, odpowiadał dzisiejszym poglądom antropologicznym, nie raził czytelnika formą i odpowiadał aktualnym potrzebom. I pod tym względem — jak widzieliśmy — pisząc swoje żywoty ks. Bosko wskazywał daleko idące rozeznanie.

Duszpasterz, mający ambicję kształtowania życia wewnętrznego dzieci i młodzieży według powziętego planu, nie liczy na przypadkowy posiew idei, zamierza nim kierować. W tym wypadku choć wie, że Opatrzność Boża posługuje się bodźcami, które chciałoby się nazwać przypadkowymi, to jednak w ramach zleconych mu zadań duszpasterskich działa w sposób zaplanowany przez siebie. Wtedy powinien pamiętać na wzorotwórcze potrzeby w życiu wewnętrznym. Takich dostarcza zyciorys.

Wychowawca powinien uwzględniać dążność człowieka do samowychowania, a więc do samopoznania, samooceny i samokontroli w świetle tworzącego się „ideału osobistego”. Formowanie się tego ideału „staje się możliwe tylko dzięki rozszerzającej się sferze symbolicznej osobowości, w której pod wpływem wydobywającej się na wierzch duchowości, w postaci czynników osobowościowych, tworzą się początkowo marzenia, a potem idealne wyobrażenia o sobie wraz z aspiracjami do coraz wyższych osiągnięć”<sup>17</sup>.

Nie dzieje się to tylko wewnątrz, ale w łączności z otoczeniem. „Samoświadomość projektywna dziecka, widzącego siebie oczami innych, staje się samoświadomością subiektywną dorastającego, odkryciem własnego „ja”..., dochodzi wreszcie do samoświadomości efektywnej (łac. se eicere — wydać z siebie), w której następuje odkrywanie siebie w innych ludziach, a to dzięki duchowej łączności z innymi, którzy są poznawani równolegle z pogłębiającą się znajomością samego siebie. Ejekcja więc zawiera w sobie potrzeby posiadania wzorów, ułatwiających poznanie siebie przez innych”<sup>18</sup>.

Warunki optymalne będą wtedy, gdy świadectwo wychowawcy,

---

<sup>17</sup> S. Kunowski: *Podstawy pedagogiczne rozwijania życia wewnętrznego*. W: *Powołanie człowieka*. T. 1. Poznań 1972 s. 90.

<sup>18</sup> Tamże.

przykład otoczenia i model znaleziony w literaturze będą homologiczne w swym wzorotwórczym działaniu. Zazwyczaj rzeczywistość temu nie odpowiada i wówczas trzeba kompensować wpływ jednego czynnika innym, co właśnie wychowawca czyni dobierając odpowiedni żywot.

W okresie autonomicznym stajemy wobec trudności znalezienia odpowiedniej temu wiekowi literatury religijnej, tyle bowiem czynników składa się na jej ocenę. Wśród życiorysów może najbardziej przekonywającymi swym autentyzmem cenionym przez młodzież są autobiografie ludzi wybitnych i świętych. Mimo wiekowej odległości nie starzeją się nigdy *Wyznania św. Augustyna*. Zdumiewająca też była fala zainteresowań *Dziejami duszy św. Teresy od Dzieciątka Jezus*. Dzisiaj znów poczytnością cieszy się *Dziennik duszy Jana XXIII*, tętnący szczerą prostotą i realizmem życiowym.

Powstające w naszych czasach młodzieżowe grupy nieformalne dowodzą, jak wielki wpływ może wywierać lektura Pisma św., a zwłaszcza Ewangelii, czyli żywotu Jezusa Chrystusa. Ten ruch posoborowy zgodny jest ze słowami Konstytucji Dogmatycznej o Objawieniu Bożym, upominającej wszystkich wiernych, by przez częste czytanie Pisma św. nabywali wzniosłego poznania jego Osoby. Ten właśnie środek jest dzięki interwencji Bożej środkiem transcendentnym, czego nie można powiedzieć o najlepszych żywotach, które w swoim czasie mogą rozwiązywać problem przekazu pouczeń ascetycznych, ale pozostają tylko namiastką żywej istoty oddziaływającej na osobowość ludzką.

Słowa i czyny Jezusa Chrystusa są najdoskonalszym podręcznikiem ascetyczno-mistycznym. Żeby jednak lektura Ewangelii była skuteczna, trzeba pamiętać o jej modlitewnym charakterze — ma to być rozmowa między Bogiem i Jego dzieckiem. Do duszpasterza zatem należy wszczepienie pietyzmu należnego tej książce. Wychowawca, sam żyjący na co dzień Pismem św., zdoła zainteresować nim nawet dzieci i przyzwyczaić z wolna do codziennego odczytywania wybranych czy przypadkowo odnalezionych fragmentów. Wtedy też, można powiedzieć, najlepiej rozwiąże trudny problem przekazu ascetycznych pouczeń.

W tym miejscu chcemy odwołać się do dobrej woli wydawców, by teksty Pisma św. w ich wyborze przystosować typograficznie odpowiednio do wieku odbiorcy; znaleźć odpowiedni krój czcionki, adekwatne ilustracje, zadbać o estetykę oprawy, wprowadzić zróżnicowane w stosunku do wieku i przeznaczenia książki wstępy i komentarze. A takich wciąż mamy mało. Bowiem nie tylko treść, ale i sama forma wpływa znacznie na atrakcyjność książki i wzmacnia jej oddziaływanie.



## Reading Matter for Teenagers and Asceticism

### SUMMARY

A tutor and spiritual leader faces the problem of transmitting to young people the instructions which are commonly called ascetic norms.

Drawing on the experience of Father Bosco, a tutor of great calibre, we come to the conclusion that many factors contribute to the solution of the problem, such as: the testimony of one's word and life, the right kind of influence from the environment, and a carefully selected reading list. The pupils, however, have to be prepared for the readings.

If we want to use the lives of the saints nowadays, we have to take into consideration the age and background of our pupils, and the attitudes of contemporary young people. Consequently it is not easy to find adequate books. It seems that the best solution is offered by Vatican Council II which encourages everyone to read the most perfect of all the lives — the Gospel.

In any case the question of the lives of the saints is still valid for the solution of the problem of transmitting norms to the young.

---

## PROPOZYCJE PEDAGOGICZNE WOJCIECHA DZIEDUSZYCKIEGO

Próbe zrekonstruowania poglądów pedagogicznych Dzieduszyckiego podjęto w artykule niniejszym głównie z dwóch powodów. Po pierwsze, jego propozycje miały pewien wpływ na reformę szkolnictwa polskiego w Galicji. Było to zaś jedyne szkolnictwo polskie tego czasu, które mogło stosunkowo swobodnie się rozwijać. Po drugie, wiele z sugestii Dzieduszyckiego dotyczących nauczania i wychowania pozostaje nadal aktualnych, interesujących i żywo dyskutowanych.

Zagadnienia pedagogiczne stanowią zaledwie jedną z wielu i wcale nie najważniejszą dziedzinę zainteresowań Wojciecha Dzieduszyckiego. Poświęcił im jednak sporo uwagi w czasie swoich wystąpień sejmowych jako członek Szkolnej Komisji Sejmowej<sup>1</sup>; omawiał je w *Listach ze wsi* i w *Listach o wychowaniu*<sup>2</sup>. Szczególnie to ostatnie dzieło, będące zbiorem felietonów publikowanych na łamach „Gazety Narodowej” w roku 1891, daje najbardziej reprezentatywny obraz poglądów pedagogicznych Dzieduszyckiego i stanowi tu podstawowy tekst źródłowy.

### Kim był Wojciech Dzieduszycki

Życie Wojciecha Dzieduszyckiego zamyka się w okresie pomiędzy 13 lipca 1848 r., gdy przyszedł na świat w Jezupolu koło Stanisławowa,

<sup>1</sup> Niektóre z jego wypowiedzi przytacza E. Podgórska: *Walka o szkołę ludową w Sejmie Galicyjskim w latach 1880—1900*. „Studia Pedagogiczne” 1954 t. 1 s. 274—278 i in.

<sup>2</sup> W. Dzieduszycki: *Listy ze wsi*. Seria I. Lwów 1889 (dalej skrącam: *Listy ze wsi*); tenże: *Listy o wychowaniu*. Odbitka z „Gazety Narodowej”. Lwów 1892 (dalej skrącam: *L. o wychowaniu*). Krytycznego omówienia *Listów o wychowaniu* dokonał L. Kulczyński: „Przegląd Polski” 27:1893 z. 3 s. 622—637. Do uwag Kulczyńskiego nie ustosunkowuj się, gdyż wymagałoby to osobnego studium.

## Reading Matter for Teenagers and Ascetism

### SUMMARY

A tutor and spiritual leader faces the problem of transmitting to young people the instructions which are commonly called ascetic norms.

Drawing on the experience of Father Bosco, a tutor of great calibre, we come to the conclusion that many factors contribute to the solution of the problem, such as: the testimony of one's word and life, the right kind of influence from the environment, and a carefully selected reading list. The pupils, however, have to be prepared for the readings.

If we want to use the lives of the saints nowadays, we have to take into consideration the age and background of our pupils, and the attitudes of contemporary young people. Consequently it is not easy to find adequate books. It seems that the best solution is offered by Vatican Council II which encourages everyone to read the most perfect of all the lives — the Gospel.

In any case the question of the lives of the saints is still valid for the solution of the problem of transmitting norms to the young.

---

## PROPOZYCJE PEDAGOGICZNE WOJCIECHA DZIEDUSZYCKIEGO

Próbe zrekonstruowania poglądów pedagogicznych Dzieduszyckiego podjęto w artykule niniejszym głównie z dwóch powodów. Po pierwsze, jego propozycje miały pewien wpływ na reformę szkolnictwa polskiego w Galicji. Było to zaś jedyne szkolnictwo polskie tego czasu, które mogło stosunkowo swobodnie się rozwijać. Po drugie, wiele z sugestii Dzieduszyckiego dotyczących nauczania i wychowania pozostaje nadal aktualnych, interesujących i żywo dyskutowanych.

Zagadnienia pedagogiczne stanowią zaledwie jedną z wielu i wcale nie najważniejszą dziedzinę zainteresowań Wojciecha Dzieduszyckiego. Poświęcił im jednak sporo uwagi w czasie swoich wystąpień sejmowych jako członek Szkolnej Komisji Sejmowej<sup>1</sup>; omawiał je w *Listach ze wsi* i w *Listach o wychowaniu*<sup>2</sup>. Szczególnie to ostatnie dzieło, będące zbiorem felietonów publikowanych na łamach „Gazety Narodowej” w roku 1891, daje najbardziej reprezentatywny obraz poglądów pedagogicznych Dzieduszyckiego i stanowi tu podstawowy tekst źródłowy.

### Kim był Wojciech Dzieduszycki

Życie Wojciecha Dzieduszyckiego zamyka się w okresie pomiędzy 13 lipca 1848 r., gdy przyszedł na świat w Jezupolu koło Stanisławowa,

<sup>1</sup> Niektóre z jego wypowiedzi przytacza E. Podgórska: *Walka o szkołę ludową w Sejmie Galicyjskim w latach 1880—1900*. „Studia Pedagogiczne” 1954 t. 1 s. 274—278 i in.

<sup>2</sup> W. Dzieduszycki: *Listy ze wsi*. Seria I. Lwów 1889 (dalej skracam: *Listy ze wsi*); tenże: *Listy o wychowaniu*. Odbitka z „Gazety Narodowej”. Lwów 1892 (dalej skracam: *L. o wychowaniu*). Krytycznego omówienia *Listów o wychowaniu* dokonał L. Kulczyński: „Przegląd Polski” 27:1893 z. 3 s. 622—637. Do uwag Kulczyńskiego nie ustosunkowuj się, gdyż wymagałoby to osobnego studium.

a 23 marca 1909 r., gdy pełniąc obowiązki dyplomaty, zmarł nagle w Wiedniu<sup>3</sup>. Uczył się najpierw prywatnie w domu, potem studiował w Wiedniu prawo, a w 1871 r. zdobył doktorat z filozofii. Zachęcony przez J. Kremera, twórczość pisarską rozpoczął od humorystycznych i historiozoficznych felietonów na łamach „Czasu” i „Kraju”<sup>4</sup>. Zabierał często głos w sprawach publicznych, popularyzował kulturę, sztukę i wiedzę tak antyczną, jak i renesansową oraz głosił odczyty o filozofii starożytnej.

W 1896 r. został profesorem nadzwyczajnym historii filozofii i estetyki we Lwowie. Od r. 1887 był członkiem korespondentem Krakowskiej Akademii Umiejętności. Jako urzędowy konserwator, przyczynił się do restauracji licznych kościołów łacińskich i greckich w Galicji oraz do wznowienia Towarzystwa Archeologicznego we Lwowie. Prowadził też ożywioną działalność polityczną, sprzyjając idei wolności, racjonalnego umiaru i narodowej swobody. W latach 1876—89 był posłem na Sejm Galicyjski i do Rady Państwa (1879—85), pracując w komisji szkolnej i budżetowej. Po kilkuletniej przerwie powrócił ponownie do Rady Państwa w 1895 r. jako jeden z przywódców Koła Polskiego (taj-

<sup>3</sup> Najpełniejszą, jak dotychczas, bibliografię podmiotową i przedmiotową o W. Dzieduszyckim podaje *Bibliografia Literatury Polskiej. Nowy Korbut*. T. 13. Wwa 1970 s. 470—484. W niniejszym artykule korzystano też z następujących opracowań: H. Struve: *Filozofia polska w ostatnim dziesięcioleciu (1894—1904)*. Przeł. K. Król. Wwa 1907 s. 53—56; tenże: *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce*. Wwa 1911 s. 366—370; M. Walewska: *Polacy w Paryżu, Florencji i Dreźnie*. Wwa 1930 s. 287—95; A. Piskor: *Siedem ekscelencji i jedna dama*. Wyd. 3. Wwa 1959 s. 275—319; S. Kieniewicz: *Dzieduszycki Wojciech*. W: *Polski Słownik Biograficzny*. T. VI. Wwa 1948 s. 126—128; J. Garewicz: *Dzieduszycki Wojciech*. W: *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*. Wwa 1971 s. 80; M. Ciszewski: *Dzieduszycki Wojciech*. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. IV (w druku). Lublin. Wydawnictwo Tow. Nauk. KUL.

<sup>4</sup> Felietony te opublikował później w zbiorach zatytułowanych: *Fantazje słowiańskie i Uczone fantazje*. Kraków 1871; *Powieści Wschodu i Zachodu*. Kraków 1873. Z pism filozoficznych Dzieduszyckiego na uwagę zasługują: *Wykłady o pierwszej filozofii*. Wwa 1880; *Roztrząsanie filozoficzne o podstawach pewności ludzkiej*. Lwów 1892; *Rzecz o uczuciach ludzkich*. Lwów 1902 oraz niedokończona, pośmiertnie wydana *Historia filozofii*. Lwów 1914; sprawy publiczne poruszał w pismach: *Listy ze wsi*. Seria I—II. Lwów 1889—90; *Program stronnictw autonomicznych w Austrii*. Lwów 1897; rozważania historiozoficzne zawarł w: *Mesjanizm polski a prawda dziejów*. Kraków 1901; *Dokąd nam iść wypada*. Brody 1910; popularyzował sztukę i wiedzę antyczną i renesansową w dziełach: *Studia estetyczne*. T. 1—2. Lwów 1878—81; *Historia malarstwa we Włoszech*. Lwów 1892; *Historia malarstwa na północy i w Hiszpanii*. Lwów 1901; opublikował też powieści, m.in.: *Święty ptak*. Lwów 1895; *Władysław*. Lwów 1872; poematy: *Baśń nad baśniami*. Lwów 1889; *Anioł*. Lwów 1892; wystawiono we Lwowie w 1873 (nie opublikowany drukiem) jego dramat: *Bohdan Chmielnicki*, w 1901 r. tragedię: *Król Bolesław II*.

ny radca 1898, wiceprezes 1900, prezes 1904). W 1906 r. wszedł jako minister dla Galicji do gabinetu Becka i przez swój projekt reformy wyborczej uzyskał pomnożenie mandatów poselskich w Galicji Wschodniej. W parlamencie zabiegał o ustawę prawnie zapewniającą posługiwanie się językiem polskim na terenie Galicji<sup>5</sup>. W wystąpieniach sejmowych bronił wolności narodowej i popierał reformę szkolną Romańczuka.

Ponadto Dzieduszycki uprawiał krytykę literacką, jak również, chociaż bez większych sukcesów, pisał powieści, poematy, dramaty i dokonywał przekładów Sofoklesa (*Król Edyp*) i Szekspira (*Burza*, *Król Lear*). Natomiast w swoich rozważaniach historiozoficznych wskazywał drogę odrodzenia cywilizacji współczesnej przez integralne chrześcijaństwo, korporacjonizm i ograniczenie wszechwładzy państwa.

Ten pobieżny zarys działalności i twórczości Dzieduszyckiego pozwalał mniemać, że jego propozycje pedagogiczne będą płynąć z dogłębnej znajomości ówczesnej sytuacji kulturowej, społeczno-politycznej i narodowo-historycznej. Stąd zasługują one na rozpatrzenie z tym większą uwagą.

Poważny wpływ na sposób ujęcia przez Dzieduszyckiego zagadnień wychowawczych wywarły jego poglądy filozoficzne. Za przedmiot filozofii uznał on zjawiska duchowe, ujawniające się głównie przez działanie rozumu, uczuć i woli. Odpowiednio do nich wyróżnił trzy działy filozofii, tj. naukę o poznaniu, estetykę i etykę; w ścisłym związku z nimi pozostają: psychologia opisowa, filozofia dziejów i historia filozofii. Metafizyka ma za zadanie zestawienie ostatecznych wyników wszelkiej (nie tylko filozoficznej) wiedzy ludzkiej. Ostateczną zasadą poznania i jego pewności jest sumienie, obejmujące zarówno fakt samowiedzy, jak i intuicyjne poczucie moralne oraz działanie woli. Pewność istnienia Boga, nieśmiertelności duszy ludzkiej i wolności woli oparł Dzieduszycki na imperatywie moralnym poznanej intuicyjnie; pewność tę nazwał wiedzą, usiłując w ten sposób przewyciężyć kantowskie przeciwstawienie wiary i wiedzy. Wiedza ma dla niego charakter praktyczny i służy przede wszystkim zdobywaniu cnoty, gdyż posłuszeństwo nakazom sumienia jest koniecznością odczuwaną intuicyjnie. W teorii poznania usiłował godzić intuicjonizm z empiryzmem.

---

<sup>5</sup> Prawo posługiwania się językiem polskim było zależne od rozporządzenia cesarza. Dzieduszyckiemu nie udało się zmienić tej sytuacji. Walewska, jw. s. 292.

## Wychowanie a wykształcenie

Pomiędzy wychowaniem a wykształceniem, zdaniem Dzeduszyckiego, zaistniał poważny konflikt. Należy go szybko i możliwie najlepiej rozwiązać. Da się to uczynić zakreślając tak wychowaniu, jak i wykształceniu odpowiednie cele i granice. Jest to zasadniczy problem, który w swoich pismach o wychowaniu podejmuje Dzeduszycki:

„Na to, by móc służyć dobrze Bogu i ludziom, ojczyźnie i rodzinie, trzeba zapewne — obok wychowania — wykształcenia. Ale wychowanie ważniejsze. Ono na pierwszym stoi miejscu, ono człowieka uczy tych prawd, które są istotnie potrzebne w życiu, a bez których nie masz ani ludzkiego społeczeństwa, ani człowieka szczęśliwego. Tylko wychowanie może nauczyć pracy wytrwałej, ono tylko może nauczyć, że każdy zawód jest cześny i że zwykle najlepszy bywa zawód ojcowski, w którym człowiek czuje, że objął spadek przodków i w którym nabywa się w społeczeństwie własnego majestatu. Dobre wychowanie, a nie wykształcenie, tworzy ludzi mężnych i cnotliwych a prostych, którzy są dostępni dla natchnień prawdziwych i umieją odróżnić dobro od złego. Wszystko, co czynimy dobrze, bywa owocem natchnienia, popędu powstającego w naszym wnętrzu nieświadomie i wskazującego od razu cel i drogę. Może to być natchnienie dobre lub złe, może służyć Bogu i bliźnim (...) albo samolubstwu (...) Ale zawsze wtedy tylko bywa skuteczne i samodzielne, kiedy człowiek już się nie namyśla działając (...) Wiemy, jakie będą wiersze tego, co je napisze według reguły i rozumu, bez wewnętrznego do nich powołania, wiemy, że mówca żaden nie porwie słuchaczy, układając słowa w czcze rozumowania, mozolnie wychowane w krytycznym mózgu (...) Aby być dobrym rolnikiem, trzeba kochać rolę, trzeba lgnąć do niej, trzeba odczuwać jej poezję i przyjmować jej natchnienia, a dobrym rzemieślnikiem jest ten, dla którego warsztat światem zacnym i celem własnym, pełnym głosów i wspomnień, a nie tylko środkiem do zebrania pieniędzy.

Otóż wykształcenie powinno pomagać wychowaniu, a najczęściej przeszkadza mu tylko. Powinno ćwiczyć człowieka tak, aby mógł łatwiej i skuteczniej ulegać dobrym natchnieniom. Wychowanie pokaże dziecku głębie życia, z których winno później czerpać siłę, wykształcenie stworzy rozmaite mechaniczne lub intelektualne przyzwyczajenia, za pomocą których krócej i bez wysiłku, a przeto jeszcze lepiej zrobi to, do czego zostanie powołane (...) Wykształcenie na nic się nie przyda bez natchnień, których otrzymanie umożliwiło wychowanie dobre, ale wykształcenie ułatwia wyrażanie tych natchnień, i często daje treść myśli, z której się potem szersze snują pomysły, wiodące do szerszych i wyższych czynów. Ale wykształcenie może łatwo być największym

wrogiem dobrego wychowania, zabójcą natchnień i czynów, fabrykantem ludzkich niedołągów (...).

Coraz dalej, coraz szerzej, coraz głębiej roztaczają się kręgi tego, co przewano, nie wiedzieć dlaczego, oświata, a co zależy przede wszystkim na dwu rzeczach: raz na odwróceniu uwagi dziecka od tego, co jest istotne, na to, co jest przypadkowe, a po wtóre na wzbudzeniu wzdrygi dla tych tradycji, które od początku ludzkość prowadzi do Boga, a bez których ludzkość przepadnie. Dla tego niedorzecznego, szalonego, zbrodniczego celu odrywają dzieci od rodzin, zadają gwałt prawom rodzicielskim, łamią wszystkie młode dusze na jeden wzór, na jedno prawo, kaleczą młodzież fizycznie, kładąc jej dzień cały siedzieć przy książce, zabijają wyobraźnię i uczucie, i przyzwyczajają do tego, by bezmyślnie pracowała nad czymś, co żadnego nie przyniesie owocu. (...) Naród, który się najpierwszy zdoła wyrwać spod wpływu niedorzecznego systemu edukacyjnego, będzie szczęśliwy i posiadzie przewagę moralną i intelektualną, która wielkie niezawodnie przyniesie owoce. Czas tedy pomyśleć o tym, co w wychowaniu dzisiejszych pokoleń trzeba zmienić, co jest w mocy państwa, a co jest w mocy rodziców, jak się należy na przyszłość nakierować?"<sup>6</sup>

Z przytoczonego fragmentu, jak i z innych wypowiedzi Dzeduszyckiego wynika, że stawianie przez niego wychowania nad wykształceniem wypływa z jednej strony ze specyficznego rozumienia wychowania, z drugiej strony zaś z niewłaściwego systemu nauczania, jaki wówczas istniał nie tylko w Galicji, ale w całej ówczesnej Europie. Hasło powszechnej oświaty, jakie niósł poprzez Europę pozytywizm, mogło znaleźć szczególny oddźwięk na terenach polskich jedynie w zaborze austriackim. Toteż od roku 1866 rozpoczęła działalność powołana przez Sejm jako galicyjska władza oświatowa nad szkołami ludowymi i średnimi Rada Szkolna Krajowa. W roku następnym została uchwalona przez Sejm Krajowy ustawa wprowadzająca do szkół ludowych i średnich język wykładowy polski lub ukraiński, w zależności od tego, kto szkołę utrzymywał. W rok potem (1868) odsunięto od nadzoru nad szkolnictwem Kościół, pozostawiając mu nadal prawo nauczania religii w szkołach<sup>7</sup>.

Dzeduszycki występując ze swoją propozycją reformy szkolnictwa i wychowania wiedział, że z wszystkich trzech zaborów właśnie jedynie w Galicji najbardziej rysuje się możliwość ukształtowania obywateli o wielkiej świadomości narodowej, dzięki której można będzie

<sup>6</sup> *I.*, o wychowaniu, s. 7—11.

<sup>7</sup> S. Wołoszyn: *Dzieje wychowania i myśli pedagogicznej w zarysie*. Wwa 1964 s. 325—26.



wszystkich pozostałych Polaków wyprowadzić z ciężkiego położenia politycznego<sup>8</sup>. W związku z tym hasło powszechnej oświaty, ze względu na specyficzne położenie społeczeństwa polskiego, powinno być realizowane inaczej niż na Zachodzie Europy. Przede wszystkim musi ono być ściśle związane z hasłem „dobrego wychowania narodowego i społecznego”, gdyż „bez niego stanie się oświata ludowa wykształceniem jednostronnym i nabyciem wiadomości, które raczej na zło niż na dobro ludowi wyjdą. Dopiero na tle ogólnie dobrego wychowania nabiorą, tak elementarna wiedza potrzebna ludowi, jak i wyższa wiedza, potrzebna jednostkom wybranym, prawdziwego znaczenia”<sup>9</sup>. Ta perspektywa „dobrego wychowania narodowego” w konfrontacji z ówczesnym, od dwudziestu lat funkcjonującym szkolnictwem polskim, wymagała, zdaniem Dzeduszyckiego, dogłębnej reorganizacji szkolnictwa. Aby zbudować „kraj materialnie niezawisły i moralnie zgodny” w wychowywaniu młodego społeczeństwa, trzeba zwrócić szczególną uwagę na takie elementy, jak: wpojenie zasad moralnych (tj. religijnych), rozwój intelektualny i fizyczny, wpojenie głębokich tradycji narodowych, honoru i nie hołdowania cudzoziemskości, nauczanie pracowitości i umiłowania ojcowskiego warsztatu pracy. Niestety, ówczesne szkolnictwo z całego wachlarza tych wymagań „dobrego wychowania narodowego” rozwijało za ledwie jeden, tj. rozwój intelektualny uczniów, z dużą szkodą dla całości wychowania. Szkolnictwo, które potrafiło się wyzwolić spod nad-

---

<sup>8</sup> 17 lutego 1889 r. Dzeduszycki pisał: „Pod rządem rosyjskim i pruskim społeczeństwo nasze istnieje dotąd, posiada może nawet wielką żywotność, nie rozwija się jednak naturalnie i nie we własnym ręku ma swoją przyszłość. Inaczej się dzieje u nas w granicach Austrii. Żadne ościenne społeczeństwo nie usiłuje nas sobą zastąpić (...) Jesteśmy w Galicji samymi sobą, rozwijamy się naturalnie i wskutek tego stajemy się w niejednej rzeczy dziwnie podobnymi do naszych przodków, za czasów dawnej Rzeczypospolitej Polskiej, i dla nikogo nie może być tajemnym, że rządy szlacheckie, a zatem arystokratyczne, są naturalną formą rządu społecznego i autonomicznego w kraju naszym. Mogłoby to być bardzo dobrze, może to być rekojmią przyszłości lepszej całego narodu, bo to pewne, że u szlachty przetrwała najwyższa tradycja naszego niepodległego niegdyś bytu, i to także nicwątpliwe, że tylko ludzie zamożniejsi i oświeceni mogą się podjąć trudnego politycznego zadania wyprowadzenia narodu naszego z bezprzykładnie ciężkiego położenia, w którym się od wieków znajduje”. *Listy ze wsi* s. 51—52. Należy wyjaśnić, że Dzeduszycki przewodnią siłą odnowy narodu upatruje w szlachcie, ale pod warunkiem, że nastąpi gruntowna zmiana w jej obyczajach, wychowaniu i wykształceniu: „Obawiam się tedy, że jeśli nie potrafiemy wychowaniem obywatelskim synów szlacheckich zastąpić gimnazjalne ich wykształcenie, i jeśli ich nie będziemy od młodości zaprawiać do tego, co winno być powołaniem ich życia, szlachta polska w Galicji nie spełni swojego zadania, grunt utraci pod nogami, stanie się sługą obcych, a lud odda pierwszemu lepszemu na pastwę”. Tamże s. 56.

<sup>9</sup> *L. o wychowaniu* s. 22.

zoru Kościoła, nie zdołało jeszcze wypracować nowego modelu nauczania, który by zaspakajał zapotrzebowanie społeczne. Nie tylko sposób nauczania domagał się, zdaniem Dzieduszyckiego, głębokiej modyfikacji, ale również należało zmienić programy nauczania, zakres i treść podawanych wiadomości, opracować nowe podręczniki, zmniejszyć ilość godzin szkolnych, wprowadzić koniecznie lekcje gimnastyki, higieny, zajęć praktycznych. Nadmierna ilość materiału teoretycznego, pamięciowego, który uczniowie muszą opanować, z jednej strony powoduje przeciążenie umysłu nadmiarem szczegółów, najczęściej bezużytecznych, szybko zapominanych, które nie pozwalają na całościowe ujęcie przedmiotu ani nie są przydatne przy wykonywaniu późniejszej pracy czy zawodu; z drugiej strony, rozwijanie tylko władz intelektualnych powoduje zachwianie równowagi w człowieku na niekorzyść rozwoju moralnego i fizycznego. Są to zasadnicze, choć nie wszystkie, przyczyny, które powodują pewien stan konfliktu pomiędzy nauczaniem a wychowaniem.

Należy więc zatroszczyć się o wprowadzenie równowagi między wykształceniem i wychowaniem przez naznaczenie właściwych granic i celów jednemu i drugiemu. „Wychowanie powinno być tłem, na którym się przyszły człowiek rozwija i na którym się zarysują pojedyncze nauki, które bywają czasem także środkiem do uzupełnienia i wykończenia samegoż wychowania. Wykształcenie powinno tylko dawać środki ułatwiające nabycie dóbr czy to materialnych, czy to moralnych, do których się liczy także wiedza będąca na różnym stopniu celem wychowania każdego, a przystępna naprawdę tylko dla tych, którzy otrzymali nie same tylko wiadomości, ale także wpojone od dzieciństwa zasady. Wiedza jest celem każdego wychowania. Wiedza jest nawet treścią wychowania. Człowiek tylko przez wiedzę, którą ma, może nakierować swoje życie w sposób rozumny, zapewnić sobie szczęście i być użytecznym prawdziwie dla innych ludzi. Ale ta wiedza najważniejsza nie ma być umiejętnością obchodzenia się z tym albo owym narzędziem, albo nagromadzeniem faktów i formułek, tylko ma być znajomością celów i końców świata, poglądem na jego całość rozumną i harmonijną i na zadanie człowieka w tym świecie, wśród którego się znajduje. Wiedza, do której nabycia winno dążyć wychowanie, jest tedy zawsze wiedzą filozoficzną i powszechną (...) Tylko że ta filozofia nie powinna być wymęczoną umiejętnością subtelnego i bałamutnego przeczcucia i gubienia w szczegółach i kruczkach; ta filozofia ma być religią, otwierającą przed okiem dziecka świat wyższy i idealny, a jednak przystępny, kochający i czynnie ludziom pomocny, dla którego winien się człowiek doskonalić, pełniąc ziemskie obowiązki (...) Wykształcenie wszelkie nie może być celem. Człowiek, który doskonale włada sztuką jakąś albo rzemiosłem, będzie mimo to człowiekiem nieszczęśliwym i niespożyтым,

jeśli wychowanie dobre nie przygotowało go do życia naprawdę użytecznego (...) Z tego stanowiska należy się patrzeć nie tylko na oświatę ludową, ale w ogóle na oświatę ludzką. Lud jest większością każdego narodu i od jego dobrego wychowania zależy dobro społeczeństwa całego”<sup>10</sup>.

W imię wyłożonych zasad wychowania i zastanej sytuacji w nauczaniu Dzieduszycki domaga się reorganizacji całego szkolnictwa, która objęłaby zarówno prosty lud wiejski i miejski, jak szlachtę, tak dziewczęta, jak chłopców. Reorganizacja winna objąć też wszystkie rodzaje i stopnie nauczania tak prywatnego, jak publicznego, ma ogarnąć elementarne szkoły ludowe wiejskie i miejskie, szkoły zawodowe (tzw. wydziałowe), gimnazja, a szczególnie seminaria nauczycielskie, które od kilku zaledwie lat, mimo najrozmaitszych trudności finansowych i lokalowych, zaczęły się prężnie rozwijać<sup>11</sup>. Nauczanie, które ma służyć wychowaniu społecznemu i narodowemu, powinno być takie, by służyło nie tylko rozwojowi intelektualnemu, ale także wpajaniu zasad moralnych i zdrowiu fizycznemu; winno dbać o równowagę między praktycznymi umiejętnościami a teoretycznymi wiadomościami; winno pogłębiać tradycje narodowe i rodzinne, broniąc się przed tym, co cudzoziemskie; nauczyciele i katecheci powinni być nie tylko dobrymi znawcami przedmiotu, ale także dobrymi pedagogami.

### Wychowanie religijno-moralne

„Podstawą każdego wychowania jest religia i bez niej nie może się żaden człowiek wychować. Tego zdania prawie u nas dowodzić nie trzeba”<sup>12</sup>. Tak rozpoczął pisarz swój list z 12 kwietnia 1891 r. na temat wiary i niewiary w wychowaniu. Istnienie Boga oparł Dzieduszycki na intuicji rozumianej jako wewnętrzny głos sumienia, który jest wrodzony naturze ludzkiej. Rozwija się on przez kontemplację powszechnej harmonii świata i przez świadectwo nieprzerwanej, starodawnej tradycji, przekazywanej dziecku przez rodziców. Powszechny ład moralny świata, którego twórcą jest mądry i sprawiedliwy Bóg, wymaga, by poszczególne narody, rodziny i jednostki urzeczywistniały dobro poprzez cnotliwe życie prowadzące do coraz wyższego szczęścia jednostki i ogółu. Każde zło jest naruszeniem ładu moralnego i zachwianiem równowagi w człowieku, w rodzinie czy w społeczeństwie. U podstaw rozwoju zmierzającego

<sup>10</sup> Tamże s. 20—22.

<sup>11</sup> Zob. B. A. Baranowski: *Seminaria nauczycielskie w Galicji. Pogląd na powstanie i rozwój Seminarjów nauczycielskich w Galicji w pierwszym dwudziestolecu ich istnienia*. Lwów 1897.

<sup>12</sup> L. o wychowaniu s. 23.

stale do szczęścia ludzi leżą zasady religijne takie, jak „miłość bliźniego, szacunek dla powag i dla obowiązku, wstrzemięźliwość i ufność w to, że czyn dobry i szlachetny spotka się zawsze z należną nagrodą”<sup>13</sup>. Te wskazania stanowią podstawę dobrego wychowania. Mają je wpajać wraz z tradycją narodową i rodzinną przede wszystkim rodzice. „Jest to zapewne w pierwszym rzędzie zadaniem matki uczyć dziecko modlitwy, prowadzić je do kościoła, wpajać w nie miłość dla Boga, myśl o umarłych, którzy żyją, a ciało tylko opuścili widome i rozwijać w nim znajomość całej piękności i poczci religijnej prawdy. Niemniej przeto ojciec powinien i słowem i przykładem potwierdzać prawdę nauk przez matkę podawanych (...) Religia ta nie powinna jednak być pod żadnym warunkiem religią formalności i martwej wiary (...) Człowiek powinien mieć wyobraźnię, która piękno idealne tworzy, a rozumny wykład chrześcijaństwa daje właśnie ten ideał czysty, a wolny od strachów, zabobonów i chorobliwych marzeń”<sup>14</sup>.

Dzieduszycki był przeciwny wszelkim formom spłyconej religijności. Nie chodziło więc o religię będącą „narzędziem ucisku w ręku panujących (instrumentum regni), ani o taką, która jest jedynie „jakimś obyczajem i metodą wychowawczą”, ani o religię tych, którzy „wierzą w dwie rzeczy sprzeczne: w pozytywizm bezreligijny, zapelniający całe życie, i w religię, której się daje jakieś odświętne komorne i która w pewien sposób czasem na życie działa wspomnieniami dzieciństwa, przynoszącymi pociechę albo przestrożę niezgodną z resztą przekonań człowieka i społeczeństwa”<sup>15</sup>. Chodzi o wiarę żywą i radosną. O takie realizowanie przykazania miłości Boga i bliźniego, które potrafi rozwiązać zagadnienia socjalne: „zapewnić robotnikom pracę, własność rozdzielić sprawiedliwie i milionom zapewnić miejsce wśród Bożego światła przy biesiadzie życia”<sup>16</sup>. „Ale trzeba kochać, a nie gadać, że się kocha i puste puszczać brzmienia pozbawione treści. Miłość dla bliźniego znaczy radość z bliźnim w Bogu, znaczy uczucie, że wszystko, co jemu się wiedzie, tobie się wiedzie; kto tę miłość ma, temu już dobrze na świecie i ludziom z nim dobrze, i naród, w którym się ta miłość zagości, będzie najpierwszym na świecie narodem. Nie trzeba będzie w nim przewrotów społecznych, i będzie można pozostawić nierówność mienia, która się zamieni tylko w różnorodność obowiązków członków jednej wielkiej ludzkiej rodziny”<sup>17</sup>. Zadaniem religii jest rozwinąć u każdego wyznawcy ducha miłości i ofiary, a jeśli w życiu wielu osób „religijnych” to się

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tamże s. 70; por. s. 24 i n.

<sup>15</sup> Tamże s. 31; por. *Listy ze wsi*, s. 184—88.

<sup>16</sup> *L. o wychowaniu* s. 4.

<sup>17</sup> Tamże s. 4—5.

nie realizuje, to dlatego, że „między religią a nauką taki wymyślili kompromis, jaki jest najwygodniejszy dla ich ciasnego samolubstwa”<sup>18</sup>.

Te różne formy spłyconej religijności prezentowali niektórzy „nożożytni” rodzice i Dzieduszycki z naciskiem podkreślał, że one nie tylko nie pomagają, lecz wręcz szkodzą wychowaniu.

„Jeżeli nie chcemy mieć pośród nas samych ludzi nie będących nigdy w zgodzie z samymi sobą i niezdolnych do wszelkiego, potężnego i bezwzględego działania, musimy zerwać z metodą wychowawczą, która jedną ręką stawia wprawdzie zrazu posąg Chrystusa, ale wnet potem ten posąg wali niezliczonymi ciosami, które się mnożą w miarę postępu nauki. Miejmy odwagę od razu chrześcijaństwo policzyć między bajki, a wychowamy pokolenie bezwzględnych, ale energicznych samolubów, którzy będą się deptać nawzajem, aby zwyciężyć w walce o byt, pozabawionej wszelkiej idealnej pociechy”<sup>19</sup>.

Wpajanie zasad religijnych dziecku przez rodziców nie powinno się odbywać w atmosferze przymusu, zakazów i nakazów moralnych. Chodzi raczej o takie rozwinięcie „zmysłu religijnego”, które pozwoli wytworzyć w dziecku przeświadczenie, iż jest w stałej obecności kochającego Boga, dla którego każdy czyn jest spełniany i przez niego oceniany. Zasady te mają być wpajane dziecku przez „słowo i przykład i przez dobry dobór czytanych książek”. Rodzice mają przekazywać dziecku i wyjaśniać pierwsze, katechizmowe prawdy wiary o Bogu, o Kościele, o sakramentach, o człowieku złożonym z duszy i ciała i o tym, „że może obcować z samym osobistym Bogiem bezpośrednio albo za pomocą świętych obcowania, a zawsze przez modlitwę”<sup>20</sup>. Dziecko chowane w atmosferze szczerości, zaufania, szacunku dla tradycji nabędzie również „zmysłu estetycznego” i umiejętności odróżniania „blichtru od prawdy”. „Niech dziecko wie, że każda rzecz jest piękna tylko w tej całości, do której wedle praw Bożych należy (...) A najśmieszniejszym i najniewłaściwszym jest kopiowanie obcych i zrywanie z własną przeszłością. Człowiek, który tak robi, wydaje się brzydką, jaskrawą plamą wśród Bożego świata (...) Śmiesznym wandalą znów jest ten, który odziedziczywszy dom po ojcu czy to w mieście, czy na wsi, dom ten przewraca do góry nogami i chce mu nadać połyskujące pozory modnej nowości”<sup>21</sup>.

Do tradycji Dzieduszycki przywiązuje ogromną wagę, gdyż uważa, że „ten tylko naród doszedł do znamienitszego stanowiska pomiędzy narodami ziemi, który budował na podstawie własnej wiary i własnego oby-

<sup>18</sup> Tamże s. 31.

<sup>19</sup> Tamże s. 32.

<sup>20</sup> Tamże s. 33.

<sup>21</sup> Tamże s. 76—77

czaju, który się pilnie uczył u obcych, ale ich nie małpował, a doskonalił tylko i rozwijał to, co swoje, tak, aby obcemu dorównało, aby je przewyższyło”<sup>22</sup>. I w tym względzie, w przekazywaniu wiary i obyczajów Dzeduszycki przyznaje wyraźnie pierwszeństwo ludowi: „Jakkolwiek chłop nasz nie jest ani teologiem, ani metafizykiem i jakkolwiek miewa liczne zabobony, jednak każda matka wpaja w swoje dziecko silne zasady chrześcijańskiej i katolickiej wiary, od których nie odstąpi, choćby miało ponieść męczeństwo, a które mu w życiu służą nie tak, aby zapobiegały mnogiemu występкови, ale tak, że rodzą niejedną chrześcijańską cnotę i że czynią z kmięcia naszego członka społeczeństwa podległego prawu, szanującego zwierzchność i nie pożądanego zmian niepodobnych i często niezdrawych. Chłop nasz nie posiada nauki i sztuki własnej, nie napisał literatury, ale ziarna zdrowego rozwoju świeckiej cywilizacji, a cywilizacji naszej, rodzimej, ojczyznej, spoczywają na dnie ludu”<sup>23</sup>.

Przyznając w wychowaniu religijnym dziecka wyraźne pierwszeństwo matce, Dzeduszycki w imię tej sprawy będzie przeciwnikiem pełnej emancypacji kobiet, proponując, by dziewczęta, o ile to możliwe, uczyły się raczej w szkołach prowadzonych przez siostry zakonne. Jest za tym, by szerzyły oświatę w swoim otoczeniu, ale przede wszystkim mają one dobrze pełnić rolę żon i matek zatroskanych o wychowanie swoich dzieci.

Pomimo pierwszeństwa, jakie przyznaje Dzeduszycki religii w wychowaniu, nie jest on zwolennikiem szkół wyznaniowych. Niemniej wyraźnie zaznacza: „Trzeba jednak religii dać wielką rolę w szkolnictwie i tu nie godziny katechizmu stanowią o rezultacie; trzeba, aby katecheta miał wpływ na całe wychowanie, miał głos stanowczy, gdzie chodzi o nagrody za obyczaje dobre i miał swobodę zawiązywania między młodzieżą bractw kościelnych o rozmaitych stopniach, bo tylko religia swobodnie podawana i swobodnie przyjmowana jest religią naprawdę, a dzisiejszy katechizm dla wyższych klas gimnazjalnych, w którym za mało Ewangelię i Listy Apostolskie uwzględniono, a wiele niedokładnych zdań umieszczono, osłabia raczej religię, którą ma niby wzmacniać. Rozumie się, że duchownym wszystkich wyznań należy się dać równą swobodę wobec swoich współwyznawców”<sup>24</sup>. Chodziło więc nie tylko o katechetów — księży katolickich, ale jak wynika z innych wypowiedzi Dzeduszyckiego i ówczesnej praktyki szkolnej, domagano się swobodnego wykładania lekcji religii we wszystkich rodzajach szkół (w wymiarze dwóch godzin tygodniowo) w zależności od wyznania — dzieciom unitów,

<sup>22</sup> *Listy ze wsi*, s. 279—80.

<sup>23</sup> Tamże s. 280.

<sup>24</sup> *L. o wychowaniu*, s. 335—36.

prawosławnych i protestantów. Jeden katecheta prowadząc przynajmniej przez cztery lata tę samą grupę, ma być przede wszystkim wychowawcą, który niczego siłą nie narzuca, ale tłumaczy wszystkie trudności, wynikające szczególnie z rzekomej rozbieżności nauki i wiary oraz z nieodpowiednich lektur. Wychowanie moralne i wykształcenie miało zapewnić w ten sposób prawidłowy rozwój człowieka. A ponieważ „ład świata jest moralny, przeto tylko człowiek moralnie zdrow ten ład zrozumie”<sup>25</sup>.

### Wychowanie umysłowe i fizyczne

Dzieduszycki przyznaje, że może istnieć szkoła, w której kształci się sam tylko umysł, ale taka szkoła „nie może zabierać całego czasu uczniowi i nie może stawiać dla niego żądań, które go zmuszają do nieustannej pracy nad szkolnymi zadaniami w chwilach wolnych od wykładów szkolnych (...) Bo najgłupszym złudzeniem nadzieja, jakoby człowiek mógł w drugim człowieku rozwinąć inteligencję, istotnie zdrową i wolną, kosztem ciała albo sumienia”<sup>26</sup>. W trosce o harmonijny rozwój moralny, intelektualny i fizyczny każdego dziecka, Dzieduszycki wysuwa szereg propozycji, które jego zdaniem mogą przyczynić się do złagodzenia konfliktu, jaki zarysował się między wychowywaniem a nauczaniem w owym czasie.

Autor *Listów o wychowaniu* ma zastrzeżenia głównie do szkolnictwa średniego, i to nie tylko w Polsce, ale do ogólnoeuropejskiego, a szczególnie w Austrii, w oparciu o której ustawy (z 1849 r.) były zorganizowane i prowadzone polskie gimnazja i szkoły realne. Propozycje dotyczą nie tylko wymagań, jakie nałożyło na szkolnictwo samo państwo, ale także pewnych niezdrowych (wg Dzieduszyckiego) ambicji, które ze szkolnictwem wiązało wielu rodziców różnych stanów. Z całego szeregu wskazań podanych przez pisarza ograniczymy się do tych, które są, jak się wydaje, najistotniejsze.

1. Przede wszystkim, o ile szkolnictwo elementarne powinno objąć ogół obywateli, to w szkołach średnich winni znaleźć się tylko zdolniejsi, a w gimnazjach najzdolniejsi uczniowie, i to niezależnie od ich pochodzenia. Tylko wyjątkowo zdolni lub mający szczególne „powołanie” do jakiegoś zawodu powinni kształcić się wyżej. Z nich będą się rekrutować uczeni, literaci, artyści, dyplomaci, wszyscy nauczyciele szkół średnich i tzw. akademii zawodowych. Pozostali, jak chce publicysta,

<sup>25</sup> Tamże s. 37.

<sup>26</sup> Tamże s. 38—39, 45.

stosownie do swoich zdolności i zawodu swoich rodziców powinni nabyć wiadomości elementarne, ogólne i istotne z różnych dziedzin wiedzy oraz przygotować się do rzetelnej pracy.

2. Państwo i społeczeństwo, domagając się świadectw gimnazjalnych lub uniwersyteckich dla wykonywania zawodu, skłaniały rodziców do tego, że przymuszali oni swoje dzieci do nauki dla nich nieodpowiedniej, oddalając je od tych zawodów, które byłyby dla nich użyteczniejsze i lepsze. „Chociaż istnieją różne denominacje szkół, można twierdzić, że plan wychowania pozostaje zawsze jednakowy, mimo różnic w planie nauki, a celem wychowania bywa zawsze otrzymanie dyplomu na człowieka uczonego. Wychowanie wszystkich bywa tedy teoretyczne, a nie praktyczne”<sup>27</sup>. Nie poprawiało tego stanu rzeczy szkolnictwo prywatne, gdyż uczniowie mając obowiązek złożenia egzaminów państwowych, musieli się uczyć jeszcze więcej różnych wiadomości niż w szkołach państwowych. Ten nadmierny przerost teorii na niekorzyść praktyki wyjaśnia Dzieduszycki tym, że nowożytna szkoła średnia wywodziła się ze szkoły klasztornej, która przygotowywała prawie wyłącznie księży i zakonników, tj. „ludzi żyjących poza światem praktycznym, wśród abstrakcji i regularnych praktyk (...), jednym słowem wychowywała do klasztoru”<sup>28</sup>. Dlatego ówczesne gimnazja, jego zdaniem, kształciły dobrze jedynie na urzędników i księży. Ta sytuacja szkolnictwa wymagała szybkiej reorganizacji.

Zamiast więc domagać się dyplomów gimnazjalnych i uniwersyteckich dla zawodów, w których można by się bez nich obejść, Dzieduszycki proponował: „Byłoby rzeczą stosowniejszą, gdyby założono akademie specjalne dla pojedynczych zawodów, w których by młodzież mogła się praktycznie przysposabiać, choćby na zwyczajnych budowniczych, urzędników i lekarzy, domagając się ukończonych studiów uniwersyteckich tylko dla tych, którzy mają zająć wyższe lub uniwersyteckie stanowisko. Do szkół zawodowych mogłyby przygotować szkoły średnie o krótszym o wiele kursie; rad bym, aby w nich uczono łaciny, ale grekę i wiele innych rzeczy z dziedziny matematyki należałoby z programu tych szkół wyłączyć. Wtedy zupełne, klasyczne gimnazja, miałyby mniejszą ilość uczniów i mogłyby tych uczniów lepiej kształcić. Wtedy sam uniwersytet, dziś podobny do luźnego związku czterech osobnych szkół zawodowych, mógłby się zrosnąć na powrót w prawdziwą wszechnicę nauk, wymagając od wszystkich swoich licencjatów i doktorów bez wyjątku humanistycznego i filozoficznego wykształcenia.

<sup>27</sup> Tamże s. 60, por. też s. 338. Dzieduszycki używa tu wyrażenia „wychowanie” na określenie tego, co dziś zwiemy „nauczaniem”.

<sup>28</sup> Tamże s. 61.



Ilość ludzi posiadających istotne wykształcenie pomnożyłaby się wtedy znacznie, a cały poziom intelektualny społeczeństwa podniósłby się niewątpliwie, gdyby wymagano uniwersyteckiego wykształcenia od wszystkich nauczycieli szkół średnich i akademii zawodowych, tak aby wnosili filozoficznego i humanistycznego ducha do zakładów, w których by pełnili swoje obowiązki”<sup>29</sup>.

3. Dotychczasowe programy szkolne były realizowane z wyraźną szkodą dla zdrowia dzieci i młodzieży. Wymagały też zmiany warunki higieniczne i lokalowe budynków szkolnych. Nadmiar godzin wykładowych i zadań domowych sprawiał, że młodzież nie miała chwili czasu na ruch na świeżym powietrzu. Sprawy tej nie polepszyłby fakt wprowadzenia zajęć wychowania fizycznego, jeżeli zajęcia te byłyby tylko wydłużeniem czasu przebywania w szkole i jeśliby się odbywały w zakurzonych, zamkniętych pomieszczeniach. „Należy więc program każdej szkoły tak przerobić, aby chłopcy poniżej lat czternastu i dziewczęta w ogóle uczyli się wszystkiego w szkole i poza szkołą sześć godzin dziennie, a chłopcy powyżej lat czternastu nie wyżej jak osiem godzin”<sup>30</sup>. Wymagało to nie tylko zmiany programu, ale i samego systemu nauczania, który dotychczas kładł nadmierny nacisk na mechaniczną pamięć, zaniedbując ogromnie ważne rozwijanie wyobraźni i pozostałych zmysłów. Nowy system nauczania, który będzie oddziaływał na ucznia bardziej przez zmysły i wyobraźnię, a nieco mniej przez mechaniczną pamięć, pozwoli na szybsze kształcenie i przekazywanie rzeczy istotnych, bez nadmiernego balastu szczegółów, uniemożliwiających rozumienie i całościowe ujęcie przedmiotów, oraz pozostawi odpowiedni czas na rozwój fizyczny ucznia. Dlatego wychowanie fizyczne, jeśli ma być łączone, to do zmniejszonego ogólnego wymiaru godzin, a zajęcia te należałoby odbywać przede wszystkim wspólnie i na świeżym powietrzu wraz z organizowaniem różnych zabaw, stosownie do pór roku<sup>31</sup>.

Zmniejszeniu ilości zajęć szkolnych winien towarzyszyć fakt zorganizowania uczniom wspólnie spędzonego czasu w lokalu, który byłby przy każdej klasie, gdzie uczniowie mogliby się uczyć podobnie jak w domu, ale „pod kontrolą uniemożliwiającą oszukaństwa”, nadto wspólnie się bawiąc i przebywając uczyliby się rzetelnego koleżeństwa i przezwyciężenia ducha separatyzmu.

Ideał wychowania fizycznego dziecka, do którego rodzice i państwo winny dążyć, jest w najogólniejszych zarysach według Dzieduszyckiego następujący:

<sup>29</sup> Tamże s. 338—39.

<sup>30</sup> Tamże s. 42.

<sup>31</sup> Tamże s. 330.

a) Dziecko do siódmego roku życia w dni pogodne powinno możliwie cały czas spędzać na dworze, w przewiewnej odzieży. Uczyć się ma tylko tyle, żeby się dowiedzieć, jak się każda rzeczy nazywa, co robią, do czego służą rośliny, owady i sprzęty, które go otaczają, czym się zajmują lub w jakim stosunku pozostają do siebie ludzie, których ono widzi. To pozwoli utrzymać zaciekawienie umysłu dziecka, tak ważne dla jego zdrowia i rozwoju. Nadto, bez względu na pogodę, odpowiednio ubrane, powinno być codziennie, nawet w dni mroźne i słotne, przynajmniej godzinę na dworze. Pokarm ma być przede wszystkim mleczny, słodczy małą, owoców i mięsa w miarę. Nie powinno próbować ani herbaty, ani kawy, ani tytoniu, ani alkoholu.

b) Dzieci od lat siedmiu do czternastu powinny mieć regularne zajęcia, ucząc się sześć godzin dziennie, wstając latem przed 5, a zimą przed godziną 6; powinny spać 9 godzin zimą i 8 godzin latem; mają jeść 5 razy dziennie, na co należy przeznaczyć 3 godziny; pozostałe 6 godzin powinno się przeznaczyć na swobodny i urozmaicony ruch: na gimnastykę (godzinę dziennie) taniec, przechadzkę, kąpiel, śpiew, jazdę konną, na prace ręczne, warsztat stolarski, zajęcia rolnicze i inne. Dotyczy to również dziewcząt w tym okresie wieku. Co zaś do starszych chłopców, to Dzeduszycki zalecał różnorodność ćwiczeń i zabaw cielesnych oraz proponował stwarzanie o każdej porze roku okazji do długich męczących, całodziennych, a nawet kilkudniowych wycieczek<sup>32</sup>.

Natomiast przy budowie internatów należałoby zwracać uwagę nie tylko na to, by mieściły się one w pobliżu szkoły, ale by też posiadały obszerny, prawdziwy ogród odpowiednio zadrzewiony i możliwie tak usytuowany, aby chłopcy idąc do szkoły lub ze szkoły szli przez dłuższy czas po świeżym powietrzu. Wszystkie powyższe postulaty mają na uwadze przede wszystkim zdrowie fizyczne przyszłego społeczeństwa.

4. Sporo uwagi poświęca Dzeduszycki omówieniu w najogólniejszych zarysach programu poszczególnych przedmiotów szkoły średniej. Interesuje się nie tylko tym, co należy uwzględnić w danym przedmiocie, ale i sposobem wykładania poszczególnych nauk takich, jak: gramatyka, zoologia i botanika, mineralogia, geologia, paleontologia, fizyka, astronomia, matematyka, geografia, historia, łacina i greka, mitologia, języki nowożytne, wychowanie estetyczne, zasady filozofii i wychowanie publiczne<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Tamże s. 53—55.

<sup>33</sup> Powyższe przedmioty wyliczone tu są według porządku, w jakim omawia je Dzeduszycki. Zgodnie z przyjętą przez siebie zasadą, że wychowanie moralne i obywatelskie jest sprawą naczelną, przedstawił więc najpierw w poszczególnych rozdziałach: oświatę ludową i narodową, wiarę i niewiarę w wychowaniu, równowagę pomiędzy cielesnym i duchowym rozwojem, wychowanie fizyczne, wycho-

Dla Dzeduszyckiego każda prawdziwa i istotna wiedza jest wiedza praktyczną, służy bowiem czy to do opanowania świata, czy do ukształtowania własnej osobowości i postawy. Jednak ani nadmiar wyuczonych szczegółów, ani obfitość zapamiętanych formułek, o ile nie są przyswojone ze zrozumieniem, nie mogą stanowić wiedzy, która będzie służyć praktycznie uczniowi. Dlatego we wszystkich nauczanych przedmiotach należy przede wszystkim zwracać uwagę na to, co najistotniejsze i wymagać zapamiętania tylko najważniejszych rzeczy. Każdy nowo-wyuczony przez dziecko wyraz powinien oznaczać coś wyraźnie poznawane i godnego pamięci.

Nadto Dzeduszycki jest zwolennikiem pogłębienia w nauczaniu. Nieustannie daje wskazania, jak należy oddziaływać na zmysły i wyobraźnię ucznia, aby ułatwić zapamiętanie tego, co najważniejsze. Tak np. wyjaśniając pojęcie „siły charakteru”, proponował dialog z dziećmi, rozwijany przez nauczyciela za pomocą pytań w stylu: co to jest siła u kolegi? u zwierzęcia? u maszyny? siła prądu w rzece? siła w znaczeniu fizycznym, jako poruszająca ciała? siła państwa? siła wojskowa? siła charakteru?<sup>34</sup> Zajęć z astronomii nie wyobraża sobie bez planisfery w rękę dziecka i bez kilku godzin wykładów w nocy o różnych porach roku. Działania matematyczne każe objaśniać możliwie za pomocą galek, kulek, składanych figur — które powinny być w rękę każdego dziecka. Podobnie we wszystkich innych przedmiotach, gdzie nie można posłużyć się odpowiednią pomocą naukową, należy przez barwne opowiadanie lub czytankę dostatecznie zainteresować, wyjaśnić i utrwalić w pamięci ucznia omawiany fakt czy przedstawiany problem.

Odnosnie uczenia języków klasycznych (łaciny i greki) i nowożytnych, Dzeduszycki jest przeciwnikiem metody filologicznej. Proponuje przede wszystkim praktyczną naukę języka, chodzi mu bowiem o praktyczne posługiwanie się nim, a nie jedynie o jego znajomość. Należy zaczynać od najprostszych wyrazów, zdań, wierszyków i anegdot, aby nie zniechęcić ucznia, a wiadomości gramatycznych i syntaktycznych podawać tylko tyle, na ile są one konieczne. Nadto nauczany język ma być koniecznie językiem wykładowym, gdyż inaczej nie może być mowy o praktycznym nauczaniu. Także specjalne czytanki historyczne czy z zakresu literatury winny być podawane w tym języku, jakiego kraju dotyczą, w zależności od tego oczywiście, czy danego języka

---

wanie do przyszłego zawodu, uczciwość domową i towarzyską, pojęcie honoru, wyrobienie ducha obywatelskiego, mówienie, czytanie i pisanie. Por. tamże s. 12—124.

<sup>34</sup> Por. *L. o wychowaniu*, s. 108—10.

młodzież się uczy. Dzieduszycki chce, by dziecko jak najwcześniej uczyło się obcego języka w domu rodzinnym, ale nie należy na nim nadmier- nie wymuszać poprawnego akcentu. Doskonałą znajomość danego języka zaleca jedynie filologom i uczonym z poszczególnych dziedzin. Podkreśla, że metoda filologiczna, stosowana powszechnie w gimnazjach, jest cofnię- ciem się w stosunku do metody, jaką nauczali języków jezuiti. Co do ilości i wyboru nauczanych języków, to zdecydowanie przeciwstawia się głosom domagającym się wycofania łaciny ze szkół i zastąpienia jej któ- rymś z języków nowożytnych. Znajomość łaciny jest, jego zdaniem, tak konieczna, że nie da się zastąpić żadnym innym przedmiotem. Koniecz- na jest również znajomość przynajmniej jednego języka nowożytnego. Ze względu na ówczesną sytuację zaleca, aby był to przede wszystkim język niemiecki w zaborze austriackim i pruskim oraz rosyjski na po- zostających terenach.

Przeciwstawiając się dominacji nauk przyrodniczo-matematycznych, które preferował pozytywizm, Dzieduszycki proponuje zachowanie w programach szkolnych równowagi pomiędzy przedmiotami typu ma- tematyczno-przyrodniczego a humanistycznymi (ze szczególnym pod- kreśleniem historii) i filologicznymi. Ta równowaga pomiędzy nauka- mi ma zapobiec szkodliwemu dla właściwego profilu wychowania jed- nostronnemu wykształceniu. Wykształcenie historyczne, filozoficzne i re- ligijne ma pomóc dobremu wykorzystaniu wiadomości i służyć lepiej osiągnięciom, jakie niosą z sobą nauki ścisłe. Obok doświadczenia zew- nętrznego, jako metody propagowanej przez te nauki, podkreśla również nie mniejszą rolę doświadczenia wewnętrznego, które prowadzi człowie- ka do prawdy i pozwala zaakceptować nauki doświadczalne.

5. Szkolnictwo galicyjskie cierpiało na wielki brak podręczników w ogóle, a w szczególności na brak podręczników dobrych. Dzieduszycki proponuje, aby sejm wyznaczył nagrody dla nauczycieli za napisanie umiejętne takich i książek szkolnych<sup>35</sup>. Podręczniki, jego zdaniem, winny ujmować skrótowo najważniejsze rzeczy z danego przedmiotu. Paralelnie do tychże winny być opracowane książki z czytankami, które ten sam materiał barwnie ujmując, poszerzają i przybliżają go uczniowi. Przy czytankach historycznych należy zwracać uwagę, aby bohaterami czynić tych tylko, którzy bronią cnoty i sprawiedliwości. Jeżeliby wy- kład był źle przygotowany lub miałby być dyktowany, to lepiej jest za- stąpić go malowniczą czytanką, która pozwoli na lepsze przyswojenie materiału.

<sup>35</sup> *Listy ze wsi*, s. 284—86; *L. o wychowaniu*, s. 251—52.

6. Nauczycielom stawia Dzieduszycki wysokie wymagania. „Ważną rolę ma ten, któremu polecono wychowanie przyszłych pokoleń i powinny mu być dane środki, które by umożliwiły zajęcie odpowiedniego stanowiska tak, aby mógł być rad z tego, czym jest; państwa dzisiejsze, skąpiąc nauczycielom, szkodzą tylko sobie. Trzeba im więcej dać i więcej od nich wymagać, trzeba żądać wszechstronnego u nich wykształcenia i zupełnej znajomości greki i łaciny tak, aby byli w tych językach czytani nie mniej, jak w literaturze nowożytnej; trzeba żądać, żeby znali nauki przyrodnicze i historyczne, żeby znali i rozumieli filozofię. Nauczyciel powinien nierównie więcej umieć nad to, czego ma uczyć i powinien mieć szeroki pogląd na świat i rzeczy (...) I nie można poprzestać na żądaniu nauki, trzeba także urządzić formalne seminaria dla nauczycieli szkół średnich, trzeba, aby byli wytrawnymi pedagogami i wiedzieli nie tylko, jak trzeba uczyć młodzież, ale także jak się z nią obchodzić”<sup>36</sup>. A więc powinni oni dobrze znać swoich wychowanków, poczuwać się do odpowiedzialności za nich. Dlatego grupy uczniów w klasie nie powinny przekraczać 20 osób, nadto dwaj nauczyciele i jeden katecheta powinni tę samą grupę prowadzić od pierwszej do ostatniej klasy gimnazjum. Jeden nauczyciel uczyłby historii, języków i filozofii, drugi zaś matematyki i nauk przyrodniczych. Większa ilość uczących może sprzyjała podnoszeniu poziomu nauki, ale, niestety, nie sprzyjała dobremu wychowaniu uczniów. Nauczyciele wiejscy winni zachować strój i obyczaj ludu miejscowego, uczyć lud, jak pogodzić obyczaj z oświatą, z godnością osobistą i jak dochodzić słuszności swoich praw, unikając pieniackich sporów i hołdowania cudzoziemszczyźnie.

7. Nadmierna ilość zbyt niskich stypendiów sprawiała, że wielu uczniów żyło w ogromnej nędzy, usiłując w dzień łątać budżet korepetycjami, własną nauką wypełniając noce. Niedożywienie, nadmierny wysiłek, złe warunki mieszkaniowe szybko niszczyły zdrowie młodych ludzi. Dzieduszycki proponuje skomasować stypendia tak, aby starczyły na skromne, ale całkowite utrzymanie w internacie. W związku z tym wynika potrzeba budowy burs i internatów, gdzie młodzież będzie mogła skromnie, ale zdrowo spędzić lata nauki. Internatami tymi winni kierować wytrawni pedagogowie, którzy zawód ten będą traktować jak kapłaństwo, z największym pietyzmem i przez całe życie. Jest rzeczą wskazaną, by internatów tych było więcej, i to niewielkich tak, by można było w nich wychowywać jak w rodzinie. Dlatego dobrze byłoby, aby wychowawca zamieszkiwał w takim internacie wraz z rodziną. Chłop-

---

<sup>36</sup> *L. o wychowaniu*, s. 328—29.

com, stosownie do wieku, należy zostawić dosyć dużo swobody i unikać nieustannego nadzoru, aby umożliwić względnie pełny rozwój moralny. Umundurowanie i punktualność mają stwarzać pewien system kontroli.

W internatach nie powinno być żadnych różnic pomiędzy bogatszymi i biedniejszymi wychowankami. Zdecydowanie należy się przeciwstawić wszelkiej kastowości, stosowaniu nadmiernych rygorów i donosicielstwu. Zastosowanie systemu specjalnych wyróżnień i nagród powinno sprzyjać zdrowej rywalizacji wśród młodzieży.

8. Dzieduszycki uważał, iż prywatnym instytucjom wychowawczym należało umożliwiać próby zupełnie odmiennych systemów szkolnych, przyznając absolwentom prawa takie, jakie przysługują równorzędnym szkołom państwowym<sup>37</sup>.

### Wychowanie narodowe

Przejęcie szkolnictwa przez państwo zmniejszyło wprawdzie wpływ rodziny na wychowanie, ale nie podważyło go w zupełności. Dzieduszycki przyznając obowiązek dobrego wychowania przyszłych pokoleń przede wszystkim rodzicom, był przeciwnikiem pełnej emancypacji kobiet. Uważał, że kobiety, stołując się i pozostając wiele godzin poza domem, przestaną być dobrymi żonami i matkami, że całkowicie stracą wpływ na wychowanie swoich dzieci. Nadto dopuszczenie kobiet do różnych zawodów stworzyłoby sytuację konkurencji w pracy tak wielką, że wynagrodzenie dwojga osób różnej płci byłoby takie, jakie powinno przysługiwać samemu mężczyźnie. Nie przeciwstawia się kształceniu kobiet, ale uważa, że nie należy koniecznie od wszystkich dziewcząt wymagać tzw. egzaminu nauczycielskiego. Dziewczęta uzdolnione powinny się kształcić w gimnazjach realizujących program jednorodny z gimnazjami męskimi<sup>38</sup>. Cały zaś program wychowawczy należy oprzeć o wychowanie narodowe.

1. Reformę szkolnictwa proponuje Dzieduszycki przeprowadzić w oparciu o wiarę i obyczaj narodowy. Wychowanie ma kształtować nie tylko człowieka, ale i obywatela. Przeciwstawiając staropolskie określenie „obywatel” wyrażeniu „poddany” podkreśla, że aby być dobrym obywatelem, wystarczy z całą sumiennością wypełnić przykazanie miłości bliźniego i uwierzyć w Boga kierującego dziejami<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> *Listy ze wsi*, s. 282; *L. o wychowaniu*, s. 328.

<sup>38</sup> Por. tamże s. 52, 326—27.

<sup>39</sup> Por.: „Nie dla siebie człowiek stworzon, a jeśli drugim zawadza, nie wart tego, by żył; jeśli o sobie tylko myśli, będzie ciężarem nieznośnym dla siebie i dla drugich”. *L. o wychowaniu*, s. 91.

2. Przykazanie miłości Boga i bliźniego stanowi dla Dzeduszyckiego fundament wychowania obywatelskiego. Chodzi jednak ciągle o wychowanie narodowe, a nie o kosmopolityzm, który jest dobry, ale dla papieża. Pluralizm narodowościowy jest konieczny do pełnego rozwoju ludzkości. „Bóg jest wielkim ogrodnikiem, a roślinami w jego ogrodzie różne światła narody; każdy z nich ma swoje usposobienie, swoje właściwości i swoje przeznaczenie, i na to, aby pięknie i dobrze było w Bożym ogrodzie, trzeba, aby się każdy naród rozwijał dobrze, pozostał sobą i rozkwitł się pięknie wedle praw Bożych. Więc dbając o swój naród, dba człowiek o cały ogród Boży, jakim jest ludzkość (...) Bóg kazał kochać bliźniego jak siebie samego, ale Boga nade wszystko. Otóż przez tę najwyższą miłość do Boga winniśmy się starać o piękność Jego ogrodu, a przeto o dobro narodu naszego; wszystkie tedy nasze siły winniśmy naprzężyć tak, abyśmy uczynili zadość obywatelskiemu obowiązкови i aby móc przez dobro narodu służyć dobru ludzkości. Dlatego powinniśmy się uczyć, dlatego powinniśmy pracować, dlatego w danym razie zginąć, a Bóg nam wynagrodzi tysiąckrotnie calopalmą ofiarę”<sup>40</sup>.

W tym duchu należy chować zarówno chłopców, jak i dziewczęta. „Mężczyźni budują ciało narodu i rzucają dlań myśli dalekie, przewodnic; kobiety ciepłem swoim przenikają duszę narodu i w każdy zakątek roznoszą myśli. Zawsze, kiedy ducha obywatelskiego nie mają, rozpadają się warstwy społeczne i naród, choć na zewnątrz jedną skorupą ścięty, rozkłada się od wewnątrz. Gdzie niewiasty ducha obywatelskiego mają, tam zlewają się różne grube pierwiastki, rozrzucone po dziejowej glebie, w jeden sok ożywczy jednej wspaniałej rośliny kwitnącej wśród Bożego ogrodu. I tu mężczyźni winni się dać kobietom powodować i winni im tylko cicho pomagać tak, jak to na innym polu czynią względem mężczyzn niewiasty”<sup>41</sup>. Do tej roli w kształtowaniu obywatelskiego ducha narodu Dzeduszycki nie wymaga od kobiet osobnego, praktycznego wychowania. Uważa, iż dziewczyna, w której rozwinięto miłość Boga i bliźniego i której nauczono domowej i towarzyskiej uczciwości, da sobie radę w życiu. Należy jednak ją oswoić z tym towarzystwem, z którym prawdopodobnie spędzi swe życie, oraz przestrzegać, aby nie zasklepiła się w kastowości. Ma być otwarta na ludzi i potrzeby wszystkich warstw społeczeństwa.

3. Głosząc hasło solidaryzmu narodowego Dzeduszycki jest zwolennikiem ewolucji, a nie rewolucji socjalnej. Uważa bowiem, że dążenie

---

<sup>40</sup> Tamże s. 95.

<sup>41</sup> Tamże s. 97.

do niezależności politycznej i podniesienie dobrobytu materialnego wymaga od ludności zgodnej i wyteżonej pracy wszystkich warstw społeczeństwa, wymaga ciągłości tradycji narodowej i siły moralnej wszystkich obywateli. W każdym kraju zmiany społeczno-polityczne powinny być przeprowadzane w duchu danego narodu. Słowianom nie odpowiada model pangermańskiej wolności, wg niego, streszczający się w piosence: „Eins, zwei, drei, Polizei”<sup>42</sup>.

Dla kapitalistycznych państw Zachodu hasła socjalizmu i umiarkowanego komunizmu są rozumne i wskazane — mówi — ale w Galicji, gdzie fabryk dotąd nie ma, a proletariuszy jest niewiele, społeczne zadanie jest zupełnie inne. Chodzi o podniesienie milionów ciemnych i biednych chłopów do „godności wolnych i dostatnich obywateli, ludzi pracowitych, oświeconych i zapobiegliwych”<sup>43</sup>. To zadanie dotyczy głównie warstwy rodzimej wykształconej inteligencji, rekrutującej się w przeważającej mierze ze szlachty. Biorąc pod uwagę historyczną spuściznę tradycji narodowych i rolniczy profil rozwoju ekonomicznego Galicji, Dzieduszycki wciąż jeszcze w szlachcie widzi przewodnią siłę narodu. Dostrzega jednak wyraźnie i przestrzega, iż sytuacja ta może zmienić się radykalnie, jeżeli szlachta, ulegając modzie Zachodu, przestanie cenić to, co własne i narodowe i zaniedbując troskę o własne gospodarstwo zacznie przechodzić na styl życia bogatej inteligencji miejskiej. Nie podniesie się dobrobytu ekonomicznego kraju, jeżeli szlachta nie zaangażuje się w podniesienie kultury rolnej własnych gospodarstw, jeżeli nadal nie przestanie oddawać je w dzierżawę Żydom, jeżeli nie ograniczy importu obcych towarów, które mogą być zastąpione przez towary skromniejsze, ale własne, o ile rozwinie się krajowy przemysł. W związku z tym rzuca Dzieduszycki hasło dla ziemian: „do brony i pługa”, a mieszczan zachęca do „przemysłu i do średniego handlu i kupiectwa”. Szlachta powinna zrozumieć, że żadna praca nie hańbi, że najcenniejsze jest to, co własne i narodowe; pracowitość i oszczędność winny cechować każdego obywatela, pisze, i w tym duchu winno się wychowywać młode pokolenie. Po skończeniu szkół średnich, młoda inteligencja, która

---

<sup>42</sup> *Listy ze wsi*, s. 128.

<sup>43</sup> Tamże s. 129. Krytyczne ustosunkowanie się do *Kapitału* i teorii filozoficznej Marksa przedstawił Dzieduszycki w swojej książce: *Listy czytelnika*. Lwów 1893 s. 217—283. Marks zaakcentował przede wszystkim materialną wartość pracy, a to nie jest wyczerpujące ujęcie, ponieważ nie każda praca da się przeliczyć na wartość takową. Jak np. przeliczyć na pieniądze wartość twórczości poety czy pisarza — pytał Dzieduszycki. Proponował też, by dawne hasło, które szlachta odnosiła tylko do swego stanu: „Wolni z wolnymi, równi z równymi”, odnieść narazie do całego narodu. *Listy ze wsi*, s. 261.



nie może znaleźć zatrudnienia u siebie, winna udawać się za granicę, tam zdobyć majątek solidną pracą, a potem z tym majątkiem wrócić do kraju i budować przemysł, aby dać pracę wielu bezrobotnym<sup>44</sup>. Co zaś do zadłużonych gospodarstw szlacheckich, to jest on zdania, że winny być one przekazywane lepiej gospodarującym chłopom, aby każdy kawałek ziemi był możliwie najlepiej wykorzystany.

4. Wychowanie społeczeństwa w duchu narodowym wymagało właściwego dystansu do tego wszystkiego, co cudzoziemskie. Sprzyjając obcej modzie w stroju, mowie, urządzaniu mieszkań i w całym zachowaniu się, inteligencja powodowała, że odseparowywał się od niej prosty lud (jako od „panów”, u których strój francuski zastąpił strój szlachecki). A przecież ziarna rodzimej, prawdziwej cywilizacji ojczyznej, spoczywają, zdaniem Dzeduszyckiego, na dnie ludu. Nie wytworzył on wprawdzie własnej sztuki i literatury, ale jego prosta i głęboka wiara religijna, jego pieśni i strój malowniczy, piękność hafciarskich, ciesielskich i garncarskich motywów ludowych — stanowią wartość niepodważalną. W oparciu o te motywy winno się cenić i propagować własną modę i rozwijać własny przemysł, aby naród mógł uzyskać swoją tożsamość i przestał być „pawiem i papugą narodów”. „Jeśli będziemy tylko naśladować cudzoziemców, pozostaniemy zawsze w tyle za nimi, nie tylko nie zdobędziemy obcego targu, własnego nawet nie utrzymamy. Ale nad wyraz subtelny umysł wykształconej polskiej niewiasty posłuży jej do tego, że odkryje to wszystko, co jest piękne w haftach i strojach, w pieśniach i budowlach, w życiu i obyczaju ludu naszego, i w obyczaju naszym własnym, i że z tego wszystkiego wywiedzie nowy rodzaj piękności, który zdobędzie dla siebie miejsce w świecie cywilizowanym”<sup>45</sup>. Należało też unikać stosowania obcego nazewnictwa, a zapoznanie się z własną przeszłością narodową powinno było pozbawić społeczeństwo polskie wszelkich kompleksów niższości w stosunku do innych narodów.

#### Próba oceny poglądów pedagogicznych Dzeduszyckiego

Stanowisko, jakie w sprawach wychowania zajął Wojciech Dzeduszycki, a które tu starano się przedstawić w oparciu o szerokie wypowiedzi jego samego możliwie wiernie i obiektywnie, nie stanowi, jak widać, zwarte go systemu wychowania, lecz prezentuje raczej szereg wska-

<sup>44</sup> Tamże s. 314—27.

<sup>45</sup> Tamże s. 89—90, 174.

zań pedagogicznych, które należałoby oceniać z osobna. Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że jego propozycje pedagogiczne składają się na program wychowania o charakterze narodowym. Dlatego właśnie podstawę tego wychowania widzi w wierze religijnej i w tradycji narodowej, w oparciu o te czynniki proponuje rozwijać oświatę i naukę, ale nie zaniedbując przy tym troski o rozwój fizyczny wychowanka. W tym ujęciu wiedza i oświata stanowią tylko jeden z ważnych, ale jednak nie najważniejszy element wychowania. Fundamentem całego wychowania narodowego są według niego zasady religii chrześcijańskiej: miłość Boga i bliźniego. Religia zaś właściwie pojęta nigdy nie może kolidować z prawdziwą, naukową wiedzą. Wiara w nieustanny postęp społeczeństw i ludzkości oraz kult dla tradycji narodowych powodował, że Dzeduszycki akceptował ewolucję, a nie rewolucję społeczną, która tworząc nowy porządek burzyłaby tradycje narodowe. Stąd też przeciwstawiał się tej formie oświaty, która mogła prowadzić do rewolucji społecznej.

1. Z trzech istotnych działań wychowania, na które zwracał uwagę Dzeduszycki, tj. wychowanie moralne, umysłowe i fizyczne, szkolnictwo austriackie, w oparciu o ustawy którego miało być normowane szkolnictwo galicyjskie, akcentowało przede wszystkim rozwój umysłowy. Od chwili, gdy dzięki staraniom profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego i posła na Sejm Krajowy, Józefa Dietla, została powołana przez Sejm Rada Szkolna Krajowa (1866), sytuacja ta powoli ulegała zmianie. Akcentuje się mocniej pozostałe dwa czynniki w wychowaniu szkolnym. Tak więc już Józef Dietl podkreślał, że szkolnictwo elementarne ma nie tylko szerzyć wiedzę wśród chłopów i mieszczan i przygotowywać do szkół średnich, ale także wychowywać w miłości do własnego narodu<sup>46</sup>. Wychowanie do miłości własnego narodu było zawsze łączone z wychowaniem religijnym, dlatego usunięcie Kościoła od nadzoru nad szkolnictwem (1868 r.) wymagało uregulowania wychowawczej roli religii w szkole. Zmierzano więc do tego, aby oprócz prowadzonych przez katechetę lekcji religii, również i nauczyciele byli formowani w duchu religii chrześcijańskiej, by tym skuteczniej wpływać na wychowanie dzieci i młodzieży. Tę sytuację zauważano nie tylko u Dzeduszyckiego, ale też w przepisach szkolnych dla szkół i seminariów nauczycielskich<sup>47</sup>. Natomiast ustawa z 23 maja 1895 r. „O zakładaniu i urządzaniu szkół publicznych i ludowych” postanawia, że szkoły te: „podając wiadomości ludziom wszelkiego stanu najpotrzebniejsze, urządzone będą tak, aby

<sup>46</sup> E. Podgórska: *Rozwój oświaty w Galicji w okresie autonomii*. W: *Historia wychowania*. Pod red. E. Kurdybachy. T. 2. Wwa 1967 s. 594.

<sup>47</sup> Tamże s. 599; Baranowski, jw.; por. też: *Agitacja biskupów*. „Kurier Lwowski” 1881 nr 46.

dzieci z nauk czerpały oświecenie w zasadach religijnych i o obowiązkach obywatelskich, tudzież o zadaniach i warunkach zawodu, jakiemu się wedle okoliczności, miejsca i stanu prawdopodobnie poświęcą”<sup>48</sup>.

Trzecim działem wychowania, który omawiał Dzieduszycki, to sprawa rozwoju fizycznego dzieci. Łączy się ona ściśle z programem szkolnym i z uwzględnieniem higieny i gimnastyki w tym programie. Do 1868 r. gimnastyka w szkołach galicyjskich była przedmiotem prawie nieznanym, po zmianach w r. 1869 i 1883 jest ona obowiązkowa tylko dla chłopców i nadobowiązkowa dla dziewcząt, ale z braku odpowiednio przygotowanego personelu jest to przedmiot, który figurował tylko nominalnie w programach. Nadto system gimnastyki był niemiecki, zwracający uwagę na akrobatyczne i atletyczne ćwiczenia w zamkniętych pomieszczeniach. Pod wpływem lekarzy i nauczycieli zaczęto domagać się wyprowadzenia dzieci z sal na wolne powietrze. W *Instrukcji* dodanej do *Planów naukowych dla szkół ludowych* z 1893 r. zwraca się uwagę na urządzenie gier i zabaw na wolnym powietrzu, a w 1893 r. Sejm Krajowy podjął osobną rezolucję uregulowania nauki gimnastyki, proponując szkołom kooperację z towarzystwem „Sokół”, które specjalnie rozwijało sprawę wychowania fizycznego<sup>49</sup>. Oczywiście, że pierwszorzędną rolę na tym polu przypisuje się Henrykowi Jordanowi, ale zwraca uwagę fakt, że wskazania Dzieduszyckiego idą po tej samej linii rozwiązań.

Wystąpienia Dzieduszyckiego w Sejmie, jak też niektóre myśli z jego publikacji zostały uwzględnione przez Radę Szkolną Krajową, przy reorganizacji szkolnictwa ukoronowane przez ustawę sejmową z roku 1895. Sam Dzieduszycki cieszył się, kończąc swoje *Listy o wychowaniu*, że Rada Szkolna Krajowa zajęła się „poprawą metod i podręczników gimnazjalnych” zgodnie z jego wskazaniem dydaktycznymi<sup>50</sup>. Natomiast Eugenia Podgórska, omawiając szkolnictwo tego okresu z pozycji marksistowskich, stanowisko Dzieduszyckiego oceniła jako zdecydowanie konserwatywne. Miał się on bowiem przyczynić do stanowego i klerykalnego charakteru ustaw z roku 1895. Podgórska ma do zarzucenia stanowisku Dzieduszyckiego przede wszystkim to, iż uważał on, że szkoły ludowe nie powinny być przygotowaniem do szkół wyższych, ale powin-

---

<sup>48</sup> B. A. Baranowski: *Krajowe ustawy szkolne*. Wyd. 5 z uzupeł. Lwów 1896 s. 66—67. Por. też E. Podgórska: *Krajowy Związek Nauczycielstwa Ludowego w Galicji 1905—1918*. Wwa 1973 s. 12.

<sup>49</sup> Szerzej o tych sprawach zob. B. A. Baranowski: *Szkolnictwo Ludowe w Galicji w swym rozwoju liczebnym od roku 1868 do roku 1909 z uwzględnieniem stosunków higienicznych*. Lwów 1910 s. 21—26.

<sup>50</sup> L. o wychowaniu, s. 339.

ny być do pewnego stopnia zamkniętym w sobie zakresem i mieć na względzie potrzeby rolnicze naszego kraju<sup>51</sup>. Całemu zaś stronnictwu konserwatywnemu zarzuca, że broniło ono tradycji, obyczaju narodowego i katolicyzmu; że podkreślano potrzebę takiej oświaty, która dałaby poprawę moralnego i materialnego bytu i nauczyła pracować; że zwracano uwagę na podniesienie moralnego poziomu szkoły i wyraźnie przestrzegano przed wychowaniem bezreligijnym<sup>52</sup>. W konsekwencji tych dążeń, na skutek ustawy Rady Szkolnej Krajowej z 1895 r., wprowadzono dwa typy szkół ludowych: 6-letnie wiejskie o charakterze rolniczym i 7-letnie miejskie, gdyż jak podkreśla Podgórska, „chodziło o zatrzymanie młodzieży chłopskiej na wsi (...) i nie dopuszczenie ich do szkół średnich i wyższych”<sup>53</sup>.

Nie podejmując tutaj polemiki z ujęciem E. Podgórskiej należy jednak zaznaczyć, że w koncepcji narodowego wychowania chodziło Dzie duszyckiemu nie tyle o zatrzymanie młodzieży wiejskiej na przeludnionej wsi galicyjskiej, ile o zatrzymanie szlachty na roli, aby majątki ziemskie nie dostały się w ręce ludzi obcej narodowości i aby ziemia, w której widział wielką wartość, była możliwie najlepiej uprawiana. Nie tyle chodziło o ograniczenie wykształcenia średniego ogólnego, ile o ukierunkowanie i o upracticznienie programów różnych szkół zawodowych i wydziałowych, aby możliwie wszyscy po skończeniu nauki znajdowali pracę w odpowiednim zawodzie. Szkoły wydziałowe, jak przyznaje sama Podgórska, nie cieszyły się w XIX w. uznaniem społeczeństwa<sup>54</sup>. Sam Dzeduszycki, już po studiach uniwersyteckich, musiał godzić twórczość naukową z działalnością polityczną i zarządem majątku w Jezupolu. Widząc, że młodzież po skończeniu gimnazjów nie może znaleźć pracy, a do pracy na roli ani nie jest przygotowana, ani wrócić na wieś nie chce, szukał innego sposobu rozwiązania rodzącej się kwestii społecznej. Zresztą jego hasła wywoływały sprzeciw już współczesnej mu szlachty, gdyż stawiał jej dosyć twarde wymagania. Chodziło przecież już nie tylko o sprawę społeczeństwa, ale i narodu. Przez swoją koncepcję wychowania narodowego Dzeduszycki zmierzał do skonsolidowania narodu poprzez głęboką więź religijną i obyczajową. Poprzez solidną pracę wszystkich obywateli chciał uzyskać podniesienie dobrobytu materialnego, a poprzez oświatę i naukę rozbudzić świadomość narodową, wydajniejszą pracę i doprowadzić do objęcia możliwie jak największej ilości urzędów przez Polaków tak, aby uzyskać pełną autono-

<sup>51</sup> Por. Podgórska: *Walka o szkołę ludową*, jw. s. 277.

<sup>52</sup> Tamże s. 275—85.

<sup>53</sup> Podgórska: *Rozwój oświaty w Galicji*, jw. s. 598.

<sup>54</sup> Podgórska: *Walka o szkołę ludową*, jw. s. 282.

mię prawną pod zwierzchnictwem cesarza Austrii. Stąd wstrzymując się od uproszczonych ocen, iż projekt wychowania narodowego przedstawiony przez Dzeduszyckiego jest „postępowy”, „umiarkowany” czy „konserwatywny”, można go będzie zrozumieć wówczas, jeżeli się wniknie w całą myśl zatroskanego o dobro ojczyzny autora.

2. Wnikliwa analiza wskazań pedagogicznych Dzeduszyckiego wymagałaby ustosunkowania się do każdego zagadnienia z osobna. Tutaj z konieczności ograniczamy się jednak do ważniejszych tylko spraw.

a) Cenne i nie budzące zastrzeżeń są jego wskazania dotyczące metody i sposobu wykładu nauk przyrodniczych, historycznych i języków. Ważne jest zaakcentowanie roli wyobraźni i zmysłów, aktywnego udziału ucznia na lekcji, podkreślenie rozumienia zagadnień zamiast mechanicznego zapamiętywania materiału. Słuszna też wydaje się propozycja zachowania równowagi pomiędzy nauczaniem przedmiotów przyrodniczych i humanistycznych (historycznych) oraz wymaganie praktycznego, czynnego nauczania języków. Pozostaje to do dziś wymogiem dobrej dydaktyki.

b) Jego propozycja, by w myśl tych metod opracować podręczniki i czytanki szkolne, z których najlepsze będzie się nagradzać, mogła mobilizować nauczycieli do zdrowej i pożytecznej rywalizacji. Warto tu wspomnieć, że właśnie w tym czasie został zredagowany przez Józefa Siedmiograję i jego współpracowników pierwszy podręcznik „ślōjdu” pt. *Nauka zręczności jako środek wychowawczy w szkole ludowej* (1891)<sup>55</sup>. Celem tej pracy było nie tylko zapoznanie uczniów z obróbką drzewa, wytwarzaniem przedmiotów użytecznych w gospodarstwie domowym i rozszerzeniem wykształcenia w kierunku praktycznym, ale też budzenie zamiłowania i szacunku do pracy fizycznej, zapewnienie prawidłowego rozwoju fizycznego itp.

c) Podkreśla się, że ówczesne gimnazja, głównie o profilu filologicznym, chociaż realizowały program oderwany od bezpośrednich potrzeb życia, to jednak prezentowały wysoki poziom, a to głównie dzięki dobremu nauczycielstwu. Kształciło się w nich stosunkowo dużo młodzieży mieszczańskiej i chłopskiej. Gimnazja te, przygotowując głównie do studiów wyższych, pełniły ważną rolę w kształceniu, rozwoju i demokra-

---

<sup>55</sup> Stało się to dzięki poparciu Włodzimierza Dzeduszyckiego, który przyczynił się do tego, iż w 1880 r. Józef Siedmiograj, dyrektor szkoły wydziałowej w Sokalu, udał się na dłuższy urlop do Szwecji specjalnie w tym celu, aby zapoznać się z tym kierunkiem wychowania praktycznego w szkole, który określano szwedzkim pojęciem „ślōjd” (Baranowski: *Szkołnictwo ludowe w Galicji*, jw. s. 27—28). Inicjatywę Siedmiograję rozszerzył i wzbogacił nauczyciel lwowskiej Szkoły Przemysłowej, Kazimierz Bruchnalski. Por. Podgórska: *Rozwój oświaty w Galicji*, jw. s. 601—602.

tyzacji polskiej inteligencji<sup>56</sup>. Propozycje Dzeduszyckiego zmierzały nie do obniżenia poziomu nauczania w gimnazjach, lecz do realizowania także programów bardziej praktycznych i przygotowujących do pracy w zawodzie. W związku z tym, jego zdaniem, po dwóch latach gimnazjum mniej zdolnych uczniów należałoby wysłać na kierunki bardziej praktyczne, zawodowe, i dla nich realizować inny program niż w gimnazjach. Inny należałoby też stosować system egzaminów, który by nie przeciążał młodego umysłu nadmiarem szczegółów. Zresztą chodziło tu nie tylko o dokonanie pewnej zmiany w szkolnictwie, ale też o przekonanie społeczeństwa, a szczególnie rodziców do zaakceptowania i uznania ważności wykształcenia zawodowego na równi z wykształceniem ogólnokształcącym. I to drugie było chyba trudniejsze od pierwszego. W tym celu podejmowano wówczas różne inicjatywy kursów zawodowych i rolniczych, aby przekonać do tej sprawy społeczeństwo, a młodzieży ułatwić zatrudnienie<sup>57</sup>. Młoda inteligencja, która niedawno opuściła pracę na roli i przeniosła się do miasta, nie miała uznania ani dla handlu, ani dla pracy w rzemiośle. A w urzędach było niewiele miejsc do zajęcia. Dzeduszycki usiłuje tę sytuację przezwyciężyć.

d) Interesujące są również uwagi Dzeduszyckiego dotyczące zakładowania i prowadzenia internatów dla uczniów szkół średnich i seminariów nauczycielskich. Tutaj również trudno się zgodzić z interpretacją E. Podgórskiej, jakoby głównym celem utworzenia internatów przy seminariach nauczycielskich była obawa „infiltracji idei postępowych do mas nauczycielskich”, dlatego młodych adeptów zamknięto w konwiktach, które były prowadzone „według zasad religii katolickiej i pedagogiki”<sup>58</sup>. Faktem jest, że internaty miały pomóc w rozwiązaniu spraw wychowawczych. Jak wspomina o tym B. A. Baranowski, stanowiły one zresztą w owym czasie inicjatywę jeszcze zupełnie nową i dlatego napotykałą na liczne przeszkody<sup>59</sup>. Przypomnijmy, że kilka lat wcześniej, odpowiadając na zapotrzebowanie społeczne i rodzące się trudności wychowawcze, specjalne zakłady, oratoria, internaty i szkoły zawodowe na terenie Italii organizuje ks. Jan Bosko. Dzeduszycki proponował internaty przede wszystkim dla stypendystów najbiedniejszych, a stypendia takie, aby wystarczały na skromne bodaj utrzymanie. Chodziło

---

<sup>56</sup> Wołoszyn, jw. s. 336. Podgórska również podkreśla, że w końcu XIX w. na studia napływa coraz większa liczba młodzieży z rodzin robotniczych i chłopskich. Por. teź: *Rozwój oświaty w Galicji*, jw. s. 607.

<sup>57</sup> Píše o tym Baranowski: *Szkolnictwo ludowe w Galicji*, jw. s. 26—28; por. też Podgórska: *Rozwój oświaty w Galicji*, jw. s. 601—607.

<sup>58</sup> Podgórska: *Rozwój oświaty w Galicji*, s. 599. Por. Baranowski: *Seminaria nauczycielskie w Galicji*, jw. s. 48—54.

<sup>59</sup> Tamże s. 49.

o to, aby uczniowie nie musieli dorabiać korepetycjami, by mieli czas na naukę własną i na odpowiedni relaks. Pełna równość w wyposażeniu sal i w wyżywieniu, koleżeństwo we wzajemnych kontaktach, wysokie kwalifikacje kierujących internatami pedagogów, małe grupy wychowawcze, internaty mniejsze, ale większa ich ilość, prawidłowy kontakt wychowawcy z wychowankiem, normowany zasadami życia rodzinnego, religijnego i głębokiej tolerancji, nadzór wychowawczy, ale umiarkowany, który przygotowywałby wychowanków do samodzielnego i odpowiedzialnego życia — to tylko niektóre z postulatów Dzieduszyckiego, które i w dzisiejszej pedagogii wymagają realizacji.

e) Trudno się dziś zgodzić z poglądem Dzieduszyckiego na zagadnienie emancypacji kobiet. Niemniej nie można odmówić pewnej racji jego argumentom. Nie będąc rzecznikiem pełnej emancypacji kobiet, stanowisko swoje motywuje przede wszystkim tym, iż rola kobiety w wychowaniu dziecka w rodzinie jest niezastąpiona. Jej też przypisywał zasadniczy wpływ na kształtowanie postawy religijnej i narodowej dziecka. A kierując się ówczesną sytuacją socjalną przewidywał, że praca kobiet spowoduje ogólne obniżenie zarobków i doprowadzi do tego, że mąż i żona zarobią w sumie tyle, ile powinien zarobić sam mężczyzna.

3. Zagadnienia wychowawcze są w dużym stopniu wynikiem poglądów filozoficznych Dzieduszyckiego. Przyjmując za ostateczną zasadę poznania i jego pewności sumienia (obejmujące fakt samowiedzy, intuicyjne poczucie moralne i działanie woli), poszedł drogą św. Augustyna i w tym punkcie Bóg religii stał się dla niego też Bogiem filozofii, a z kolei — określoną, religijną drogą życia, której główne zadanie tkwi w praktycznym i cnotliwym działaniu człowieka. W tym ujęciu nie dziwi fakt, że Dzieduszycki tak wielką rolę przypisywał religii także w swoim „systemie” wychowawczym. Warto zaznaczyć, że podobną rolę pełni u niego religia w rozważaniach historiozoficznych. Tak np. polemizując z Marksem Dzieduszycki uważa, że powodem zmian ekonomicznych, jakie dokonały się w w. XVI w Europie, nie było odkrycie Ameryki (co podkreślał Marks), ale reformacja, która przeciwstawiła jednostkę, jej myśli i dążenia — zbiorowości i tradycji. Silne jednostki, kierując się interesem własnym, głównie materialnym, przeciwstawiły się tradycji (wartości idealnej) i podporządkowały sobie zbiorowości większe, doprowadzając do ukształtowania się ustroju kapitalistycznego. Natomiast Hiszpania, która przyczyniła się do odkrycia Ameryki, ale która reformacji nie przyjęła, prawie do XIX w. zachowała stosunki średnio-wieczne<sup>60</sup>. Ratunek i odrodzenie współczesnych cywilizacji upatrywał Dzieduszycki w integralnym chrześcijaństwie. Stąd kształtowanie świa-

<sup>60</sup> Dzieduszycki: *Listy czytelnika*, jw. s. 241—42.

domości religijnej i obywatelskiej od lat najmłodszych przez prawidłowe wychowanie, wytwarzające i rozwijające dobre „natchnienia” i „czucia” (intuicjonizm), ma u Dzieduszyckiego tak wielkie znaczenie.

Zaakcentowanie roli zmysłów i wyobraźni w procesie nauczania płynie z kolei u Dzieduszyckiego z jego teorii poznania, w której usiłował łączyć intuicjonizm z empiryzmem, a także z jego zainteresowania psychologią opisową. Przyjmował też pewne predyspozycje wrodzone i dziedziczne, które zalecał rozwijać przez wychowanie, szczególnie podkreślając kontynuowanie zawodu z ojca na syna. Ponadto w jego poglądach na wychowanie zauważa się wpływ spirytualizmu, jak i swoiście rozumianego praktycyzmu.

Józef Dietl, jako główny inicjator powstania Rady Szkolnej Krajowej, pragnął, aby rozwijała ona szlachetne ideały Komisji Edukacji Narodowej. Należy podkreślić, że program wychowania narodowego, jaki zarysował Dzieduszycki, zrywał stanowczo z poherbartowskim systemem nauczania i zmierzał przede wszystkim do ukształtowania prawego człowieka, świadomego obywatela i dobrego chrześcijanina. Można mieć zastrzeżenie co do poszczególnych wskazań pedagogicznych Dzieduszyckiego, ale jego program w wielu punktach jest nawiązaniem i rozwinięciem ideałów zakreślonych przez Komisję Edukacji Narodowej i stanowi wkład w rozwój polskiej myśli pedagogicznej przełomu XIX i XX wieku.

---



## The Pedagogical Proposals of Wojciech Dżieduszycki

### SUMMARY

Wojciech Dżieduszycki (1848—1909) — a philosopher, publicist, diplomat. In the times of political subjection he was active in the Austrian sector of the partitioned Poland (Galicia). In 1866 an opportunity arose there to develop a Polish school system (the National School Council was established). Dżieduszycki's concern with the future of Polish society and the Polish nation caused his interests in pedagogical questions. He noticed that the programme of universal education, carried out within the Austrian model of education, might lead to the decline of the national spirit and to the extinction of aspirations for independence. He observed a disharmony between fostering an awareness of national identity and the education acquired in schools, and a disproportion between the intellectual and the physical development of children and young people in the process of education. With the aim of preventing that situation, Wojciech Dżieduszycki made several pedagogical proposals making use of his own philosophical views.

He distinguished three elements in education: religious and moral education, intellectual education, and physical education. He emphasized their interrelatedness and the necessity for keeping balance between them.

His criticism of the contemporary programmes, text-books, and methods of teaching individual subjects was accompanied by specific proposals; he suggested, for example, replacing the memory method with the visual method, he also suggested new programmes and a new arrangement of material in text-books. He recognized the most important role of the parents (especially of the mother) in bringing up and educating a child.

By his activities Wojciech Dżieduszycki made an impact on the reform of Polish education in Galicia. He dealt with many educational problems which are still vital and very much discussed.

## ETYKA SOKRATYCZNA A ETYKA PAWŁA Z TARSU (RÓŻNICE I PODOBIENSTWA)

Nie tylko niektórzy religiolodzy naszych czasów, lecz i wieku minionego wyrażali pogląd, że doktryna chrześcijańska wyrosła w mniejszym lub większym stopniu na gruncie religii starożytnych Hellenów w połączeniu z judaizmem. Adolf Harnack uważał, że nauka Chrystusa uległa, poczynając od początku II w., postępującej hellenizacji, zwłaszcza w sformułowaniu i interpretacji dogmatów<sup>1</sup>. Katolicycy historycy teologii utrzymują, że filozofia grecka spełniła jedynie pomocniczą funkcję w rozwoju chrystianizmu. Główny trzon nauki Jezusa Chrystusa pozostał autentyczny i niezmieniony. „Według tego poglądu żadne greckie pojęcie filozoficzne, brane ściśle w jego sensie filozoficznym, nigdy się nie stało elementem konstytutywnym wiary chrześcijańskiej jako takiej”<sup>2</sup>.

Wśród polskich badaczy religii świata antycznego szczególne miejsce zajmuje m.in. Tadeusz Zieliński (1859—1944)<sup>3</sup>. W swych studiach opie-

---

<sup>1</sup> A. Harnack: *Das Wesen des Christentums*. Neuaufl. zum fünfzigsten Jahrestag des ersten Erscheinens mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann. Stuttgart 1950.

<sup>2</sup> Zob. E. Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Tłum. S. Zalewski. Warszawa 1966 s. 9.

<sup>3</sup> Profesor T. Zieliński pozostawił w spadku naukowemu kilkutomowe dzieło pt. *Religie świata antycznego*. T. 1. *Religia starożytnej Grecji*. Zarys ogólny. Z upoważnienia autora przełożył S. Srebrny. Warszawa 1921. T. 2. *Religia hellenizmu*. Warszawa 1925. T. 3. *Hellenizm a judaizm*. Warszawa 1927 (w dwóch woluminach). T. 4. *Religia rzeczypospolitej rzymskiej*. Cz. 1—2. Warszawa 1933—34. T. 5. i 6., mówiące o religii cesarstwa rzymskiego i religii wczesnego chrześcijaństwa, dotychczas pozostają w maszynopisie. Janina Niemirska-Pliszczyńska, emerytowana profesor KUL, przewodnicząca Lubelskiego Oddz. Polskiego Towarzystwa Filologicznego, ze względu na wartość pracy, robi starania, by wydać je drukiem.

## The Pedagogical Proposals of Wojciech Dżieduszycki

### SUMMARY

Wojciech Dżieduszycki (1848—1909) — a philosopher, publicist, diplomat. In the times of political subjection he was active in the Austrian sector of the partitioned Poland (Galicia). In 1866 an opportunity arose there to develop a Polish school system (the National School Council was established). Dżieduszycki's concern with the future of Polish society and the Polish nation caused his interests in pedagogical questions. He noticed that the programme of universal education, carried out within the Austrian model of education, might lead to the decline of the national spirit and to the extinction of aspirations for independence. He observed a disharmony between fostering an awareness of national identity and the education acquired in schools, and a disproportion between the intellectual and the physical development of children and young people in the process of education. With the aim of preventing that situation, Wojciech Dżieduszycki made several pedagogical proposals making use of his own philosophical views.

He distinguished three elements in education: religious and moral education, intellectual education, and physical education. He emphasized their interrelatedness and the necessity for keeping balance between them.

His criticism of the contemporary programmes, text-books, and methods of teaching individual subjects was accompanied by specific proposals; he suggested, for example, replacing the memory method with the visual method, he also suggested new programmes and a new arrangement of material in text-books. He recognized the most important role of the parents (especially of the mother) in bringing up and educating a child.

By his activities Wojciech Dżieduszycki made an impact on the reform of Polish education in Galicia. He dealt with many educational problems which are still vital and very much discussed.

## ETYKA SOKRATYCZNA A ETYKA PAWŁA Z TARSU (RÓŻNICE I PODOBIENSTWA)

Nie tylko niektórzy religiolodzy naszych czasów, lecz i wieku minionego wyrażali pogląd, że doktryna chrześcijańska wyrosła w mniejszym lub większym stopniu na gruncie religii starożytnych Hellenów w połączeniu z judaizmem. Adolf Harnack uważał, że nauka Chrystusa uległa, poczynając od początku II w., postępującej hellenizacji, zwłaszcza w sformułowaniu i interpretacji dogmatów<sup>1</sup>. Katolicycy historycy teologii utrzymują, że filozofia grecka spełniła jedynie pomocniczą funkcję w rozwoju chrystianizmu. Główny trzon nauki Jezusa Chrystusa pozostał autentyczny i niezmienny. „Według tego poglądu żadne greckie pojęcie filozoficzne, brane ściśle w jego sensie filozoficznym, nigdy się nie stało elementem konstytutywnym wiary chrześcijańskiej jako takiej”<sup>2</sup>.

Wśród polskich badaczy religii świata antycznego szczególne miejsce zajmuje m.in. Tadeusz Zieliński (1859—1944)<sup>3</sup>. W swych studiach opie-

---

<sup>1</sup> A. Harnack: *Das Wesen des Christentums*. Neuaufl. zum fünfzigsten Jahrestag des ersten Erscheinens mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann. Stuttgart 1950.

<sup>2</sup> Zob. E. Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Tłum. S. Zalewski. Warszawa 1966 s. 9.

<sup>3</sup> Profesor T. Zieliński pozostawił w spadku naukowemu kilkutomowe dzieło pt. *Religie świata antycznego*. T. 1. *Religia starożytnej Grecji*. Zarys ogólny. Z upoważnienia autora przełożył S. Srebrny. Warszawa 1921. T. 2. *Religia hellenizmu*. Warszawa 1925. T. 3. *Hellenizm a judaizm*. Warszawa 1927 (w dwóch woluminach). T. 4. *Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej*. Cz. 1—2. Warszawa 1933—34. T. 5. i 6., mówiące o religii cesarstwa rzymskiego i religii wczesnego chrześcijaństwa, dotychczas pozostają w maszynopisie. Janina Niemirska-Pliszczyńska, emerytowana profesor KUL, przewodnicząca Lubelskiego Oddz. Polskiego Towarzystwa Filologicznego, ze względu na wartość pracy, robi starania, by wydać je drukiem.

rał się on na z góry przyjętych pewnikach. Oto niektóre z nich: „Jak nie może zrozumieć sztuki antycznej człowiek pozbawiony poczucia artystycznego, tak samo nie zrozumie antycznej religii ten, komu brak uczucia religijnego (...). Bóg objawia się w pięknie, w prawdzie i w dobru; doskonała jest tylko ta religia, która uwzględni wszystkie te trzy objawienia w ich całości. Szczytem dążeń religijnych ludzkości jest chrześcijaństwo w jego najbardziej rozwiniętej postaci. Religia antyczna jest właściwym Starym Testamentem tego chrześcijaństwa”<sup>4</sup>. Z ostatniego pewnika wynikałoby, że poza judaizmem także religia starożytnych Rzymian, a zwłaszcza Hellenów, stanowiła jakiś etap przygotowawczy względem chrześcijaństwa. Ale tylko etap przygotowawczy, bo w rzeczywistości profesor Zieliński nie uważa chrześcijaństwa za bezpośredniego następcę hellenizmu w dziedzinie religii<sup>5</sup>. Przygotowanie polegało na wychowaniu ludzi ku pewnym pojęciom i potrzebom religijnym, na oswojeniu ich z niektórymi zagadnieniami religijnymi. A są one, według T. Zielińskiego, następujące:<sup>6</sup>

1. Religia misteriiów rozwinęła w starożytnym świecie myśl o zbawieniu duszy ludzkiej. Chodziło o zbawienie bądź to od konieczności poddawania się kolejnym wcieleniom i śmierci, bądź też od smutku i cierpienia w jakimś pośmiertnym świecie. Zbawienie to prowadzi do niekończącej się szczęśliwości.

2. Religia misteriiów oswoiła swych wyznawców także z pojęciem bogini-matki. Z tym pojęciem wiązała się również idea zwycięstwa nad śmiercią<sup>7</sup>.

3. W postaci olimpijskiego Apollona widzi T. Zieliński rozpowszechnienie koncepcji boga-syna, spełniającego funkcję pośrednika między Zeusem a ludźmi. Apollon ogłasza ludziom wolę władcy Olimpu, pou-

---

Według jej relacji byłoby skłonne to uczynić Towarzystwo Naukowe KUL. Profesor Zieliński poświęcił problematyce religioznawczej jeszcze szereg innych rozpraw, np. *La Sibylle. Trois essais sur la religion antique et le christianisme*. Paris 1924; *Iresione. Dissertationes ad antiquorum religionem spectantes continens*. T. 2. Lwów 1936; lub cykl esejów pt. *Współzawodnicy chrześcijaństwa*, wydawanych w pojedynczych tomikach w Zamościu w pierwszych latach po I wojnie światowej.

<sup>4</sup> Zieliński: *Religie świata antycznego*, jw. t. 3 s. VI.

<sup>5</sup> Tamże t. 2. s. 237: „Byłoby oczywiście błędem widzieć w chrześcijaństwie bezpośredniego następcę hellenizmu: dla olbrzymiej większości mieszkańców świata grecko-rzymskiego były one oddzielone od siebie religią, charakterystyczną właśnie dla tego świata”. Tamże s. 238: „Nie mamy zupełnie zamiaru szukać w hellenizmie „źródeł” czy „korzeni” chrześcijaństwa, w zamiarze pomniejszania znaczenia twórczej inicjatywy Jego Założyciela”.

<sup>6</sup> Tamże s. 238 nn.

<sup>7</sup> Por. R. Graves: *Mity greckie*. Przełożył H. Krzeczkowski. Wstępem opatrzył A. Krawczuk. Warszawa 1967 s. 14, 18 i in.

cza ich, przynosi uleczenie od cierpień. W związku z Heraklesem natomiast ukształtowało się pojęcie boga-człowieka.

4. Uznanie wtajemniczenia w misteria za konieczny warunek zbawienia prowadziło do wniosku, że poza społecznością wtajemniczonych nie ma zbawienia. W organizatorach misteriów widzi Zieliński poprzedników chrześcijańskich apostołów.

5. Starożytni Helleni mieli wypracowaną naukę o trojakim losie duszy człowieka po śmierci: bądź to nieustające męki dla moralnie nieuleczalnych, bądź pokuta oczyszczająca dla uleczalnych, bądź też wieczna szczęśliwość dla dobrych.

6. Wśród Hellenów istniało przekonanie, że bóstwo może przybierać ludzką postać i żyć na sposób ludzki, a równocześnie zachować swą boską naturę.

Takie są mniemania T. Zielińskiego. Idee te, jego zdaniem, były znane już przedchrześcijańskiemu światu helleńskiemu. Ułatwiły one potem zrozumienie prawd ewangelicznych. Co do tego ułatwienia ów znawca antyku ma na pewno rację. Niemniej gdy czytamy jego wypowiedzi, odczuwamy jakieś zaniepokojenie. Wydaje się, że powstaje ono na skutek pewnej niekonsekwencji metodologicznej profesora. Dokonując bowiem ogromnej syntezy filozoficznych, mitologicznych, misteryjnych, literackich i ludowych poglądów starożytnych Hellenów na temat bogów i w ogóle religii, określa on pewne zjawiska kultowe i wyobrażenia religiologiczne terminologią typowo chrześcijańską, a ściślej biorąc, terminologią teologiczną, zdefiniowaną później przez wielowiekową tradycję kościelną, jak na przykład „bóg-syn”, „pośrednik między bogiem-ojcem i ludźmi”, „zbawienie duszy”, „bóg-człowiek”, „łaska”, „grzech”, „wcielenie” itp.

W sposób bardziej przekonywający wyraził swą opinię na temat wpływu myśli ludzi antyku pogańskiego na chrześcijaństwo historyk filozofii, Władysław Tatarkiewicz. Mówi on mianowicie, że fundament chrześcijaństwa położony został w nauce Chrystusa zanim działać na nią zaczęły wpływy helleńskie<sup>8</sup>. A i potem oddziaływały one „nie na jądro nauki, lecz na jej pojęciowe ujęcie i systematyczne rozwinięcie (...) Są podobieństwa między filozofią wczesną chrześcijan a współczesną im filozofią pogan; ale są w niej też rysy własne, nie dające sprowadzić się do niczego, co było dotychczas w filozofii: Bóg na ziemi i w sercach, miłość i łaska jako podstawa życia, osobowe pojmowanie Boga i stosunku do Boga”<sup>9</sup>.

Poglądy etyczne starożytnego świata grecko-rzymskiego przed-

<sup>8</sup> W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*. T. 1. Wyd. 6. Warszawa 1968 s. 192.

<sup>9</sup> Tamże.

stawił Tadeusz Zieliński m.in. w odczycie wygłoszonym na publicznym posiedzeniu Polskiej Akademii Umiejętności w dniu 11 czerwca 1927 r. Odczyt ten wydano drukiem<sup>10</sup>. Autor ujął rzecz diachronicznie. Prześledził rozwój myśli etycznej od Homera aż do Chrystusa Jezusa. Spostrzeżenia swc oparł na źródłach nie tylko ściśle filozoficznych, lecz także na literackich i religioznawczych. Na bazie fragmentarycznie zachowanych wypowiedzi tzw. siedmiu mędrców greckich, na dziełach epików, liryków i tragiczków, na tekstach pism filozoficznych oraz ksiąg Starego i Nowego Testamentu oparł profesor Zieliński swój pogląd, że świat antyczny wytworzył trzy odrębne moralności (przez moralność rozumie autor naukę o „arete”<sup>11</sup>). Oto one:

1. Pierwszej moralności dopatruje się Zieliński w epoce przedsokratycznej. Według tej moralności „arete”, czyli „dzielność, cnota”, podlega dziedziczeniu. „Człowiek jest cnotliwy wskutek tego, że urodził się z cnotliwego ojca”<sup>12</sup>. W stawaniu się jeszcze bardziej cnotliwym, niż się jest przez dziedziczenie, pomaga uczenie się cnoty, to znaczy — choć to brzmi paradoksalnie — uczenie się samego siebie, bo przecież tę cnotę ma się od urodzenia. Funkcję uboczną spełnia tutaj m.in. także pomoc bogów. Tę pomoc nazywa Zieliński „łaską współdziałającą”, gratia cooperans, w sensie wypracowanym później przez myślicieli chrześcijańskich<sup>13</sup>.

2. Druga moralność to — zdaniem T. Zielińskiego — moralność sokratyczna. Według niej „cnota” jest jedna dla wszystkich. Nabywa się ją przez naukę, bez współdziałania bogów<sup>14</sup>. Ogólnie mówiąc, jest to moralność intelektualistyczna.

3. Moralność woluntarystyczna — to trzecia moralność, wydana przez świat wprawdzie jeszcze starożytny w stosunku do nas, ale już chrześcijański<sup>15</sup>. Zapowiedzią jej były — zdaniem Zielińskiego — słowa aniołów zapisane w Nowym Testamencie: „(...) na ziemi pokój ludziom dobrej woli” (Łk 2, 14). Chrześcijaństwo, nie odrzucając funkcji

---

<sup>10</sup> T. Zieliński: *Rozwój moralności w świecie starożytnym od Homera do czasów Chrystusa*. Kraków 1927.

<sup>11</sup> Wyrazy greckie podajemy w transliteracji według projektu ISO w: J. Grycz, W. Borkowska: *Skrócone przepisy katalogowania alfabetycznego*. Wyd. 4 popr i uzup. Warszawa 1970 s. 195.

<sup>12</sup> Zieliński: *Rozwój moralności*, jw. s. 4.

<sup>13</sup> Tamże s. 9.

<sup>14</sup> Tamże s. 13 n.

<sup>15</sup> Zdaniem E. Dąbrowskiego woluntarystyczna była już etyka Starego Testamentu, zob. tenże: *Słowo wstępne*. W: Th. Deman: *Chrystus Pan i Sokrates*. Tłum. Z. Starowieyska-Morstinowa. Warszawa 1953 s. XVII.

rozumu, rozwinęło po raz pierwszy w dziejach myśli europejskiej etykę woli<sup>16</sup>. Połączyło helleńską „sofia”, „mądrość”, z ewangeliczną „eudokia”, „dobra wola”.

A zatem Tadeusz Zieliński różnicę między etykami helleńskimi a etyką chrześcijańską widzi w tym, że ta ostatnia uwzględniła element woli. Podobieństwa natomiast dopatruje się w uznawaniu przez chrześcijaństwo w zakresie życia etycznego funkcji rozumu. Przez moralność chrześcijańską rozumie moralność opartą na Nowym Testamencie i rozwiniętą później przez Ojców Kościoła, a zwłaszcza przez św. Augustyna.

Zaniechajmy teraz relacji poglądów prof. Zielińskiego i sami przyjrzyjmy się tej etyce, której on daje imię sokratycznej, by potem ją porównać z moralnością chrześcijańską, taką jednak, jaka wyłania się ze sformułowań przede wszystkim Corpus Paulinum. Idąc tą drogą, na końcu zobaczymy różnice między nimi i podobieństwa.

Etyka sokratyczna wyłoniła się przez opozycję do etyki nazwanej przez Zielińskiego fizyczną. Z założenia utrzymującego, że cnotę, „arete”, dziedziczy się, wynikało, że jest ona zróżnicowana przez zawody, stany, zainteresowania ludzi itp. Inną cnotę posiadają kobiety, a inną mężczyźni, inną potomstwo marynarza, a inną wieśniaka, inną synowie cieśli, a inną myśliwego itd. Sokrates tymczasem szukał jednej, powszechnej i nadrzędnej cnoty dla wszystkich ludzi, bez względu na ich zawód, pleć, stanowisko społeczne, wykształcenie. Własną refleksję opierał na założeniu, że człowiek w postępowaniu swoim dąży do tego, by mu było dobrze: „Bo któryż człowiek nie chce, żeby mu było dobrze (eu prattein)”<sup>17</sup> — pyta Klejnasza w *Eutydemie* (278E). I dalej w tejże rozmowie, w obecności dwóch sofistów, Eutydema i Dionizodora, dowodzi, że owo „eu prattein”, zwane gdzie indziej „eutuhis”, „powodzenie”, osiąga się przez posiadanie wielu dóbr takich, jak na przykład bogactwo, zdrowie, piękność, zaszczyty, wpływy w swoim państwie, dobrze wyposażony zakład pracy i inne. Ale nie samo posiadanie tych dóbr czyni człowieka szczęśliwym („eudaimonein kai eu prattein” — 280B), lecz to, że dobra do czegoś się nam przydają i że ich używamy. Z kolei wykazuje Sokrates w tymże dialogu *Eutydem*, że nie każde używanie dóbr czyni człowieka szczęśliwym. Musi to być bowiem używanie w sposób właściwy (280E). Większym złem jest posługiwanie się dobrami w sposób niewłaściwy niż w ogóle ich brak lub ich nieużywanie. Dobra same przez się nic nie są warte (281E). Czymś nadrzędnym w stosunku do dóbr jest rozsądek i mądrość („fronesis te kai sofia” — 281B).

<sup>16</sup> Pogląd T. Zielińskiego jest w tym względzie zbyt radykalny. Nie uwzględnił on bowiem „proairesis” Arystotelesa ani „eksis” stoików.

<sup>17</sup> Teksty Platona podajemy w przekładzie W. Witwickiego.



One uczą, jak posiadać wszelkiego rodzaju dobra, jak się nimi posługiwać, jak wykorzystywać swój warsztat, swe umiejętności zawodowe i dziedziczne, i w konsekwencji one tylko decydują o powodzeniu i szczęściu człowieka. A zatem — konkluduje Sokrates — „z innych rzeczy żadna nie jest ani dobrem, ani złem, a tylko z tych dwóch rzeczy jedna, mądrość („sofia”), jest dobrem, a głupota („amathia” — lepiej byłoby przetłumaczyć ten wyraz na „brak wiedzy”) — złem” (281E). I dalej mówi: „Skoro szczęśliwi chcemy być wszyscy, a pokazało się, że stajemy się tacy dzięki posługiwaniu się rzeczami, i to jeżeli się nimi właściwie posługujemy, tę zaś umiejętność, a wraz z nią i powodzenie daje nam wiedza („episteme”), to trzeba przecież, tak się wydaje, żeby na każdy sposób każdy człowiek o to dbał, żeby był jak najmądrzejszy” (282A). Zwróćmy tu uwagę na to, że Sokrates (według relacji Platona) używa zamiennie wyrazów „sofia”, „fronesis” i „episteme” dla oznaczenia owej jedynej i najwyższej „arete”, „cnoty”, oraz słów „eu prattein”, „eutuhein” i „eudaimonein” dla oznaczenia „być szczęśliwym”. „Mądrość”, czy też „wiedza”, stanowi ostateczny cel dążeń każdego człowieka. Z jej posiadania wyniknie stan „być szczęśliwym”. Wiedza jest źródłem etycznie poprawnego postępowania. Błąd w zachowaniu, występki, rodzi się z braku wiedzy, z kierowania się nie mądrością, lecz lekko-myślnością, namiętnościami, rutyną, lękiem, namową, przykładem innych, opinią ogółu itp. Etyka sokratyczna uczy i broni autonomii człowieka. Ścisłe brana, nie dopuszcza nawet pomocniczego działania bóstw<sup>18</sup>. Etyka ta także nie pozostawia miejsca na decyzje woli. Czyn rodzi się bezpośrednio z wiedzy. Z wyeliminowania woli wynika także brak wolności w wyborze złego lub dobrego postępowania<sup>19</sup>. Posiadanie wiedzy etycznej jest jakimś absolutnym imperatywem szlachetności w działaniu. U Sokratesa wiedzieć, co jest sprawiedliwe, znaczy być sprawiedliwym; wiedzieć, co jest rozważne, znaczy być rozważnym itd. Jednym słowem, według spopularyzowanej definicji, u Sokratesa „cnota jest wiedzą”.

Ale jeśli wiedza jest czymś tak bardzo istotnym w etyce sokratycznej, to powstaje pytanie, skąd ją człowiek ma czerpać. Mimo trudności

<sup>18</sup> Taka laicka etyka rysuje się na podstawie dialogów Platona. Inny uczeń natomiast Sokratesa, Ksenofont, przekazuje nam w swoich *Memorabiliach* (np. 1, 1, 6; 1, 1, 9; 4, 3, 1 nn.) odmienny obraz etyki sokratycznej. Sokrates, według Ksenofonta, radził kierować się najpierw własnym sumieniem, a w sprawach trudnych i wątpliwych prosić o radę bogów. Na Ksenofontowej relacji opiera swe spostrzeżenia Z. J. Zdybicka w rozprawie pt. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Lublin 1977 s. 33 (zob. tamże zwłaszcza przypis 24).

<sup>19</sup> O problemie wolności zob. J. W. Gałkowski: *Wolność moralna w ujęciu Sokratesa i Arystotelesa*. „Roczniki Filozoficzne” 21:1973 z. 2 s. 13—30.

w odróżnieniu nauki Sokratesa od koncepcji Platona czy od poglądów wcześniejszych, stwierdza się, że według czystego sokratyzmu ta wiedza, czyli jedyna i najważniejsza cnota, nie jest dziedziczna i że można się jej nauczyć<sup>20</sup>. I tu byłoby miejsce na wolność człowieka: może on dążyć lub nie dążyć do posiadania owej „sofia”. Lecz oczywiście Sokrates mu będzie usiłował wykazać, że wiedzy szukać i zdobywać powinien. Bywało, że sam Sokrates wyznawał, że nie ma jasnego poglądu na jakąś sprawę. Wynikałoby z tego, że wiedza etyczna osiągnana jest w stałym rozwoju od stanu niewiedzy do pełni tej wiedzy. Źródło wiedzy mieści się — a jest to charakterystyczny rys sokratyzmu — w samym podmiocie ją zdobywającym. Człowiek ma ją w sobie ukrytą. Trzeba ją z siebie wydobyć. Pomoc w tym dziele dać może ktoś doświadczony i rozważny: ten, kto już jest mądry. Ułatwi on wydobyć tej wiedzy z siebie tak, jak akuszerka ułatwia wydanie na świat dziecka. Sokrates siebie samego uważał za takiego właśnie akuszera. Stąd też znany jest ów element postępowania Sokratesowego: metoda majeutyczna<sup>21</sup>. A zatem choć cnota, czyli wiedza etyczna, jest nauczalna, to nie pochodzi ona ani z ksiąg zawierających myśli ludzi uczonych, czy z bezpośredniego kontaktu z tymi ludźmi, ani nawet z przekazu jakiegoś bóstwa. Ona tkwi w samym uczącym się.

Sokrates wielokrotnie powołuje się na jakieś „theion” lub jakieś „daimonion”. Jak wyznaje w *Obronie*, powstrzymywało go ono od niektórych poczynań, nigdy natomiast niczego nie doradzało i do niczego nie zachęcało (31D). Pomijając kwestię natury tego głosu, zauważymy na podstawie wyznania samego Sokratesa, że nie pochodzi on od jakiegoś bóstwa z zewnątrz, lecz odzywa się w nim, w jego wnętrzu. A zatem „daimonion”, jako głos wewnętrzny, nie łamie autonomii podmiotu etycznego.

Korzystając z ewentualnej pomocy „akuszera”, człowiek wiedzę etyczną zdobywa przez wgląd w siebie. Refleksja jest elementem twórczym moralności sokratycznej. Stąd za nakaz czysto sokratyczny, choć nie od Sokratesa pochodzący, uważa się napis widoczny niegdyś na świątyni Apollona w Delfach: „gnothi seauton”, „poznaj samego siebie”<sup>22</sup>. Sokrates przestrzegał tej rady w stosunku do siebie i nakłaniał innych do jej realizacji. Imperativus „gnothi” oznacza drogę dojścia do wiedzy etycznej; „poznaj”, czyli drogę poznania rozumowego; natomiast zaimek zwrotny „seauton” kieruje to poznanie nie na otaczającą przyrodę i lu-

<sup>20</sup> Tatarkiewicz, jw. s. 32.

<sup>21</sup> O zagadnieniu sokratycznego rodzenia zob. J. Niemirska-Pliszczyńska: *Dialog „Teajtet” Platona jako dramat rodzenia*. W: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*. Lublin 1973 s. 273—281.

<sup>22</sup> Zob. Ksenofont: *Wspomnienia o Sokratesie*. 4, 2, 24.

dzi, nie na księgi i objawienie boże, lecz na „siebie samego”. Georges Bastide, profesor filozofii na uniwersytecie w Tuluzie, wyróżnia trzy etapy owego „poznawania siebie”, prowadzącego do wiedzy etycznej<sup>23</sup>. Ze względu na niezwykłość nazw tych etapów zachowujemy je w oryginalnej wersji:

1. L'auto-épuration — oczyszczenie siebie z błędnych mniemań, odrzucenie fałszywych wartości, dojście do negatywnej mądrości: „Wiem, że niczego nie wiem”.

2. L'auto-détermination — określenie siebie przez sprowadzenie do jednego aktu swych słów, przekonań i czynów. W człowieku mądrym, który osiągnął ten etap poznawania siebie, nie ma rozdźwięku między przeświadczeniem a działaniem, między wiedzą etyczną a jej praktyczną realizacją. W życiu bowiem normowanym przez zasady sokratyczne nie ma miejsca na taką sytuację, którą moglibyśmy określić słowami poety Owidiusza: *Video meliora proboque, deteriora sequor*. Z kolei znowu bardziej do sokratyzmu niż do chrystianizmu odnieść moglibyśmy znany w teologii moralnej aksjomat, dotyczący etycznej kwalifikacji czynu: *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*<sup>24</sup>. Sokrates osiągnął ideał tego etapu „autodeterminacji”, bo przecież pozostał wierny swym przeświadczeniom etycznym, choć tę wierność przypłacił życiem. Nie skorzystał po wyroku śmierci z ofiarowywanej mu przez przyjaciół możliwości ucieczki, bo uważał, że byłoby to niezgodne z jego przekonaniem.

3. L'auto-construction — oznacza formowanie siebie jako obywatela państwa, jako rzemieślnika, jako syna lub nauczyciela w oparciu o tę osiągniętą w poprzednim etapie poznawania siebie jedność. Podmiot etyczny konkretyzuje swą najważniejszą i jedyną cnotę wiedzy etycznej w poszczególnych aktach, spełniając mianowicie swe obowiązki zawodowe i stanowe, przezwyciężając trudności, opory swego ciała, nacisk błędnych opinii. Jest to etap najbardziej dynamiczny i permanentny, a równocześnie najbardziej społecznie przydatny.

Mówiąc o etyce św. Pawła nie mamy zamiaru iść śladami starożytnego gnostyka Markiona (II w.) czy dziewiętnastowiecznego egzegety F. Chr. Baura. Nie przeciwstawiamy jej bowiem etyce Ewangelii lub innych ksiąg Nowego Testamentu. W całym Nowym Testamencie istnieje

---

<sup>23</sup> G. Bastide: *Les grands thèmes moraux de la civilisation occidentale*. Ed. 2, Paris 1958 s. 19 nn.

<sup>24</sup> Zob. np. H. Noldin: *Summa theologiae moralis. Scholarum usui accommodavit...* Recognovit A. Schmitt. Vol. 1. *De principiis*. Ed. 33, quam paravit G. Heinzel. Innsbruck 1960 s. 71 n.

tylko jedna nauka moralności. W tradycji badań nad Corpus Paulinum<sup>25</sup> były okresy, kiedy widziano w św. Pawle współtwórcę gnozy<sup>26</sup> albo znowu inicjatora hellenizacji chrześcijaństwa<sup>27</sup>. Uwypuklano hellenizm Apostoła<sup>28</sup>, to znowu jego judaizm<sup>29</sup>. Nowsza egzegeza zajmuje w kwestii wpływów helleńskich stanowisko bardziej umiarkowane<sup>30</sup>. Refleksje niniejsze pozostają na platformie czysto komparatystycznej, świadomie unikają spojrzenia diachronicznego, zmierzają tylko do pokazania różnic i podobieństw między moralnością chrześcijańską w ujęciu Pawła Apostoła a moralnością sokratyczną.

Pisma św. Pawła nie są utworami omawiającymi w sposób naukowy etyczne zagadnienia. Mają formę listów katechetycznych. Możliwe jest jednak utworzenie na ich podstawie systemu etycznego. Etyka ta opiera się na antropologii chrześcijańskiej. Źródłem tej antropologii w ujęciu św. Pawła szukać trzeba w wydarzeniu pod Damazkiem, zwłaszcza w tym krótkim dialogu, który wtedy miał miejsce między Pawłem — wówczas noszącym imię Szawła — a Chrystusem, mówiącym do niego z góry ze światłości (zob. opisy tego faktu w Dz. 9, 1—9; 22, 6—11; 26, 12—16). Szawel bardzo żarliwie prześladował chrześcijan. Osobiście dokonywał aresztowań, głosował za karą śmierci dla chrześcijan, przymuszał ich do wyrzeczenia się swej wiary. Byli to ludzie znani mu lub i nieznani. A tymczasem wtedy pod Damazkiem Chrystus postawił mu oskarżające pytanie: „Dlaczego mnie prześladujesz?” Owo „mnie” było szokujące. Zmuszało do wyciągnięcia wniosków. Odmieniony Paweł te wnioski wyciągnął. I tak, chrześcijanin, według niego, tworzy jedność ontyczną z Chrystusem człowiekiem, ale i z Bogiem. A więc chrześcijanin jest bytem bosko-ludzkim. Ten niezwykły stan osiąga w obrzędzie zwanym po grecku „baptisma”, co w polskiej terminologii przyjęło nazwę „chrztu”, a co w rzeczywistości znaczy „zanurzenie”. „Baptisma” — to „zanurzenie” w Chrystusie. I dalsze wnioski: jeśli chrześcijanin stanowi jedność ontyczną z Chrystusem, a Chrystus jest Synem Boga, to i chrze-

---

<sup>25</sup> Zwięzłe informacje na temat historii studiów nad listami św. Pawła podaje E. Dąbrowski: *Paweł Apostoł. (Badania nad życiem i nauką św. Pawła w czasach nowożytnych)*. W: *Podręczna encyklopedia biblijna*. Dzieło zbiorowe pod redakcją ks. E. Dąbrowskiego. T. 2. Poznań 1960 s. 234—241.

<sup>26</sup> F. Chr. Baur: *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Tübingen 1835.

<sup>27</sup> B. Bauer: *Kritik der paulinischen Briefe*. Berlin 1850—1852.

<sup>28</sup> H. J. Holtzmann: *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*. Freiburg i.Br. 1896—1897.

<sup>29</sup> W. Bousset: *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*. Berlin 1903; oraz tenże: *Die jüdische Apokalyptik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das Neue Testament*. Berlin 1903.

<sup>30</sup> E. Dąbrowski: *Dzieje Pawła z Tarsu*. Wyd. 2. Warszawa 1953.

ścijanin jest synem Boga. Jeśli Chrystus umarł na krzyżu, by wyzwolić ludzi spod władzy grzechu, to i chrześcijanin umarł razem z Chrystusem dla grzechu i razem z Chrystusem zmartwychwstał do nowego życia, i razem z Chrystusem przebywa w chwale u boku Boga-Ojca. Wszystko to człowiek ochrzczony osiąga nie na skutek swoich uczynków, lecz ma za darmo od Boga.

Równocześnie Apostoł Paweł zdawał sobie sprawę, że „baptisma” nie działa magicznie, ostatecznie i nieodwołalnie. Z obserwacji i doświadczenia wiedział, że w chrześcijaninie, choć jest synem Boga, nadal działają nie zawsze szlachetne popędy, że ulega on złym wpływom, że czasem zawodzą go siły. Sam o sobie zresztą zrobił to pocieszające dla niedoskonałych wyznawców Chrystusa wyznanie: „Odkrywam w sobie takie prawo: gdy chcę czynić dobro, zło mi się narzuca. Podoba mi się prawo Boże, dotyczące wnętrza człowieka, lecz w członkach moich widzę inne prawo. Prowadzi ono walkę przeciwko prawu mojej myśli i bierze mnie do niewoli prawa grzechu, który jest w moich członkach”<sup>31</sup> (Rz 7, 21—23).

Widzimy zatem, że antropologia Pawłowa częściowo opiera się na objawieniu Bożym, częściowo na obserwacji siebie i innych ludzi. Obydwa źródła koncepcji antropologicznej kształtują także jego etykę. Powodują to, że w nakazach etycznych św. Pawła widać pewną dwuwarstwowość. Jedne jego nakazy wynikają z koncepcji chrześcijanina jako bytu zjednoczonego z Bogiem, inne — z koncepcji chrześcijanina jako ułomnego człowieka.

1. Z pierwszej koncepcji wynika etyka, którą nazwiemy etyką konsekwencyjną<sup>32</sup>. Schematem jej nakazów może być następujące zdanie: Ponieważ przez „baptisma” stanowisz jedność ontyczną z Bogiem, postępuj na podobieństwo Boga, postępuj jak Chrystus. Konkretnych przykładów na tego rodzaju nakazy jest w Corpus Paulinum wiele, np.: „Tak i wy liczcie się z tym, że jesteście umarli dla grzechu, a życie dla Boga w Chrystusie Jezusie. Niech więc grzech nie króluje w waszym śmiertelnym ciele tak, że musielibyście słuchać jego zachcianek” (Rz 6, 11—12); albo: „Bądźcie, jako umiłowane dzieci, naśladowcami Boga. I podążajcie drogą miłości, podobnie jak i Chrystus was umiłował i wydał samego siebie za nas Bogu na dar i ofiarę o wdzięcznym zapachu” (Ef 5, 1—2; zob. także Gal 2, 19b—20; 3, 26—27; Kol 2, 6—7; 3, 1—2 i in.). W zakresie tej konsekwencyjnej etyki można wyłonić następujące twierdzenia:

<sup>31</sup> Przekłady z Corpus Paulinum własne R. P.

<sup>32</sup> R. Popowski: *O podstawach etyki chrześcijańskiej*. W: *Seminare. Poszukiwania naukowo-pastoralne*. Kraków 1977 s. 217—225.

a) Jedność z Chrystusem, dziecięstwo Boże i wszystkie wynikające z tego przywileje, łącznie z życiem w chwale Boga po śmierci, nie są celem dążeń i pragnień chrześcijanina, lecz stanem realnym, już mu ofiarowanym z łaski przez Boga dzięki ofierze krzyżowej Chrystusa. Chrześcijanin jednak przez życie niegodne swego stanu może ten dar i wszystkie jego przywileje utracić. To, co popularnie w chrześcijaństwie oznacza się mianem nieba, pozostaje nie w sferze zdobywania, lecz w sferze ewentualnej utraty go przez człowieka. Owocem utrzymania się w „baptisma” nie jest nigdy w etyce św. Pawła szczęście, lecz radość, pokój, triumf, chwała, królowanie z Bogiem itp.<sup>33</sup>

b) Chrześcijanin musi skądś wiedzieć, że stanowi ontyczną jedność z Bogiem i musi poznać zasady zachowywania się w sposób godny stanu „baptisma” w Chrystusie. Wiedzę tę otrzymuje bądź nadzwyczajnie przez bezpośrednie objawienie Boże (jak np. św. Paweł na drodze w pobliżu Damaszku), bądź zwyczajnie od wysłanników Boga. Obydwa źródła musi uzupełniać własną refleksją. Z formą zwyczajną łączy się z jednej strony nakaz apostołowania, głoszenia tej „dobrej nowiny”, z drugiej — nakaz dania wiary owemu przekazowi i nakaz przyjęcia „baptisma”. Dowodem na konieczność uzyskania tej wiedzy przez wiarę są m.in. charakterystyczne zdania Pawłowe, zaczynające się od słów: Czyż nie wiecie (...), np. „Czyż nie wiecie, że jesteście przybytkiem Boga i że Duch Boga w was mieszka?” (1 Kor 3,16; por. Rz 6, 16; 1 Kor 5, 6; 6,2 i 3 i in.). Bezwzględnie koniecznym przedmiotem nabywanej wiedzy chrześcijanina jest Bóg i Chrystus, inaczej nie będzie on zdolny do postępowania na wzór Chrystusa i na podobieństwo Boga.

c) Etyka chrześcijanina opiera się na współdziałaniu z Chrystusem-Bogiem. Przy czym inicjatywa i skuteczność działania należą do Chrystusa.

d) Etyka według ujęcia św. Pawła jest etyką egzonomiczną, to znaczy, że jej normy przychodzą do człowieka z zewnątrz, że celem człowieka jest przejście poprzez „baptisma” w Boga i osiągnięcie przez to Jego królowania, chwały itd., że realizacja jej norm nie zależy od samego człowieka, lecz od współdziałania człowieka z Bogiem, a przede wszystkim Boga z człowiekiem.

2. Druga warstwa nakazów etycznych Apostoła wynika z obserwacji człowieka i z własnego doświadczenia. Św. Paweł liczy się z tym, że o postępowaniu człowieka decyduje nie tylko wiedza religijna, kim on jest, lecz także jego wola (zob. w Corpus Paulinum np. użycie czasownika „thelein”), popędy ciała, otoczenie, jakieś duchowe złe siły. istniejące

<sup>33</sup> Zob. G. Didier: *Désintéressement du chrétien. La rétribution dans la morale de saint Paul*. Paris 1955 s. 220 n.

poza człowiekiem, ale także sam Bóg (np. Rz 8, 28: „Wiemy, że z tymi, którzy Boga kochają, we wszystkim współdziała Bóg dla dobra”). Liczenie się z wpływem tych czynników świadczy o realizmie etycznym św. Pawła. Pouczenia tej realistycznej etyki mają na celu wykluczenie owej niezgodności między chceniem a czynem, między właściwym zrozumieniem swojej godności a postępowaniem. Chcą uzbroić człowieka przeciwko złym wpływom, przypominają mu o potrzebie ostrożności, czuwania, wytrwałości, żarliwości, modlitwy, pomocy innych. Etyka ta zwalcza przede wszystkim pychę, uleganie żądom ciała, niesprawiedliwość itp. W ostatecznym rozrachunku wobec Boga i tak każdy człowiek, choćby posiadał najwyższą świadomość religijną i najmocniej starał się postępować zgodnie ze swym stanem „baptisma”, ma wystarczająco dużo powodów, by wciąż liczyć na wybaczące i pomocnicze miłosierdzie Boże.

Obserwacja życia zmuszała także św. Pawła do pouczeń, jak wykonywać społeczne obowiązki ojca, żony, pana, niewolnika, biskupa, diakona itd. Niejednokrotnie Apostoł daje szczegółowe rozwiązania problemów etycznych, ale na ogół dąży do tego, by adresaci jego listów w pełni uświadomili sobie pewne generalne normy i potem w oparciu o nie, korzystając ze swej wiedzy teoretycznej dotyczącej owych norm, sami rozstrzygali, jak się zachować w konkretnych sytuacjach. Jako najdonioślejszą normę życia etycznego podaje miłość. Ona kształtuje przebywanie w stanie „baptisma” i życie społeczne w jego praktycznych, codziennych przejawach. Dlatego Apostoł mówiąc o miłości w 13 rozdziale I listu do Koryntian sięgnął po poetyckie środki wyrazu i stworzył na jej cześć pewien rodzaj hymnu. Istota miłości nie polega na uczuciu, lecz na podstawie rozumu nakazującego czyny, mające na celu dobro drugiego człowieka, bez względu na to, czy należy on do społeczności chrześcijan, czy nie. Wyraził to Apostoł m.in. w następującym zdaniu: „Niech każdy z nas ma upodobanie w tym, co dobre dla bliźniego, celem budowania go. Bo przecież i Chrystus nie zabiegał o dobro własne” (Rz 15, 2—3); lub jeszcze bardziej radykalnie: „Niech nikt nie szuka swego dobra, lecz dobra drugiego człowieka” (1 Kor 10, 24). Jest to taka postawa, w której człowiek zapomina o sobie, o swoich celach, i gotów jest nawet życie swe oddać, byleby zapewnić drugiemu człowiekowi potrzebne mu dobro. Niedosięgiętym wzorem takiej postawy jest Jezus Chrystus.

Po tych krótkich refleksjach nad etyką sokratyczną i etyką chrześcijańską według ujęcia św. Pawła dokonajmy ich bezpośrednich zestawień. Wydaje się, że różnice między nimi są następujące:

1. Etyka sokratyczna jest ezonomiczna, a etyka św. Pawła egzonomiczna. To znaczy, że w koncepcji Sokratesa wiedza etyczna oraz cel i normy postępowania etycznego znajdują się od urodzenia w samym

podmiocie etycznym, u św. Pawła natomiast te elementy są poza tym podmiotem. Dlatego w etyce sokratycznej podstawowym obowiązkiem człowieka jest skierowanie całego wysiłku poznawczego na samego siebie, chrześcijanin natomiast, świadomy swego „baptisma”, tj. zanurzenia w Chrystusie-Bogu, jeśli chce wiedzieć, jak ma postępować etycznie, musi najpierw poznawać Boga i Jego działanie. Ułatwi mu to refleksja nad ziemskim życiem Jezusa Chrystusa.

2. Etyka Sokratesa — taka, jaką widzimy w dialogach Platona — obywa się bez interwencji Boga. Jest etyką humanistyczno-naturalną, wynikającą z antycznego pojęcia „filantropia”. Pawłowa zaś — to etyka zależna od istnienia, objawienia i współdziałania Boga z człowiekiem. Jest etyką humanistyczno-teologiczną.

3. W etyce Sokratesa najwyższym dobrem jest wiedza etyczna, w nauce Pawła — Osoba. Jej wprowadzić nie można, ale osiąga się Ją w zjednoczeniu poprzez „baptisma”. Ponieważ najwłaściwszą postawą względem wiedzy jest poznanie, a względem Osoby świadczenie Jej dobra, stąd w sokratycznej etyce dominującą funkcję spełnia mądrość, a w chrześcijańskiej miłość.

4. Sokrates nie pozostawia miejsca na słabość, złe popędy, przymus czy lęk, czyli na czyny niedoskonałe. Albo ktoś jest w pełni cnotliwy, albo w ogóle takim nie jest. Św. Paweł tymczasem dostrzega realną możliwość wykroczeń przeciwko normom etycznym. Zdaje sobie sprawę, że wiedzieć, to nie zawsze znaczy dobrze czynić. Przyjmuje naprawianie niedoskonałego działania człowieka przez miłosierną pomoc Boga.

Wspólne zaś cechy obu etyk widzimy w następujących sprawach:

1. Obydwie uznają, choć w niejednakowym stopniu, konieczność udziału rozumu. U Sokratesa jest on narzędziem autorefleksji, ostoją cnoty, dominantą osobowości człowieka, dysponującą całym jego jestwem; u św. Pawła, nie przestając być dominantą człowieka, staje się narzędziem poznania objawionych prawd, refleksji nad nimi, instrumentem rozwiązywania szczegółowych problemów etycznych zgodnie z wolą Boga. Rozum ludzki, wg św. Pawła, powinien posiadać zdolność do przyjmowania postawy pokory wobec prawd objawionych, bo niektóre z nich przekraczają jego zdolności poznawcze, i tylko przy pomocy łaski Boga może do nich, przynajmniej częściowo, dotrzeć. Nadto powinien pokorą kierować się w takich sytuacjach życiowych, w których podmiot musi rezygnować ze swego dobra na rzecz dobra bliźniego.

2. W etyce Sokratesa pomocniczą funkcję poznawczą spełnia człowiek mądry, „akuszer”, w Pawłowej niezbędny jest jakiś wysłannik, apostoł. Tamten pomaga tylko narodzić się cnotcie, dotychczas w podmiocie etycznym ukrytej, ten zaś występuje jako konieczny pośrednik między Bogiem a tymże podmiotem.



3. Św Paweł uznaje inspirujące, dynamizujące, twórcze i naprawcze działanie Boga w człowieku. Małą cząstkę tych czynności spełnia w etyce Sokratesa owe jakieś „daimonion”. Ono mianowicie odzywało się w samym tylko Sokratesie i powstrzymywało go jedynie od jakiegoś działania, a nigdy niczego nie doradzało.

Ogólnie rzecz ujmując, nie można się zgodzić na to, że etyka sokratyczna mogła mieć poprzez św. Pawła, obywatela zhellenizowanego miasta Tarsos, decydujący wpływ na ukształtowanie się fundamentów etyki chrześcijańskiej. Zaprzecza zwłaszcza temu miejsce Boga w tej etyce, wysoka ranga miłości, skierowanie poznania i działania człowieka na inną Osobę. Pośredni wpływ natomiast mógł wywrzeć Sokrates na przyznanie rozumowi wprawdzie nie najważniejszej i wyłącznej, ale doniosłej funkcji w życiu etycznym. Dzięki temu chrześcijaństwo obroniło się przed przyjęciem formalizmu, który wypaczał w judaizmie etykę Starego Testamentu.

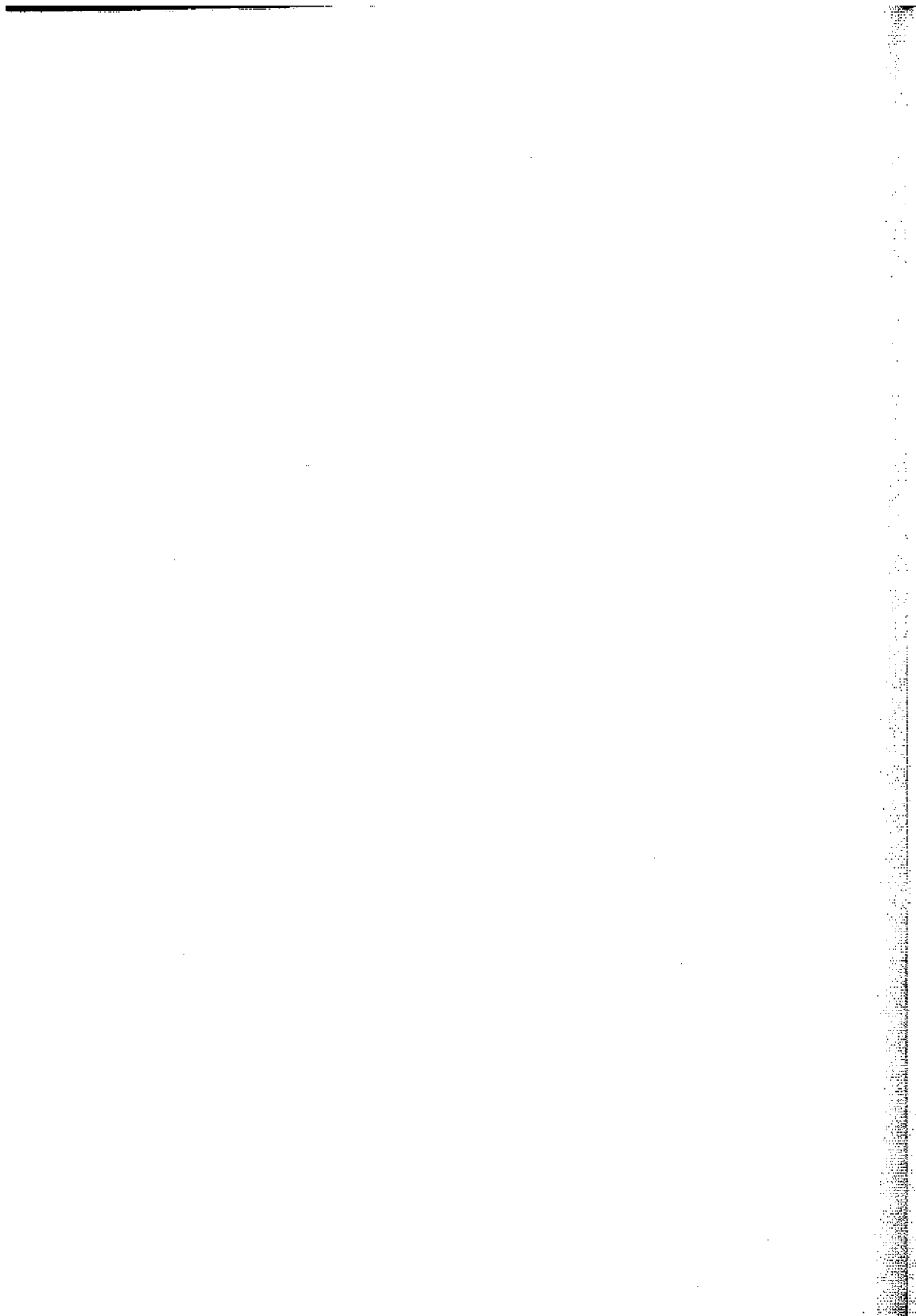
---

## The Socratic Ethic versus the Ethic of Paul of Tarsus. Differences and Similarities

### SUMMARY

The structure of the present article is as follows: 1. Presentation of the views of some scholars, and especially the views of a Polish classicist, Tadeusz Zieliński (1859—1944), concerning a possible influence of the ancient pagan thought on the formation of the Christian doctrine. 2. Discussion of the Socratic ethic on the basis of Plato's dialogues. 3. Discussion of the Christian ethic on the basis of Corpus Paulinum. 4. Demonstration of the differences and similarities between the Socratic ethic and the Christian ethic. 5. Conclusions: It is impossible to accept the view that through the person of St. Paul, a citizen of the hellenized city of Tarsus, the Socratic ethic could significantly influence the formation of the foundations of the Christian ethic. The factors which contradict such a hypothesis are: the place of God in the Christian ethic; the high role of love; directiong man's inquiries and activities towards another Person. Socrates, however, might have had an indirect impact on recognizing the important, although not the most important or exclusive, function of reason in the ethical life. Thanks to that Christianity has defended itself against accepting stiff Judaistic formalism.

---



## PROBLEM DARMOWOŚCI NADNATURY W SYSTEMIE H. DE LUBAC'A

Cel, jaki wyznaczył sobie autor artykułu, sprowadza się do odszukania odpowiedzi na konkretne pytanie, a mianowicie czy darmowość nadnatURY w ujęciu takim, jak rozumie Kościół, jest w systemie H. de Lubac'a naruszona czy też nie? Przy czym przez „nadnaturę” należy rozumieć, zgodnie z nauką teologiczną oraz myślą H. de Lubac'a, ten dar, który staje się udziałem człowieka po śmierci, a który teologia katolicka określa z łacińska jako *visio beatifica*, czyli uszczęśliwiający człowieka ogląd Boga oraz prowadzący do tego celu środek, jakim jest łaska uświęcająca<sup>1</sup>. Pierwsza część rozprawy poświęcona jest zbadaniu treści nauki Magisterium Kościoła zawartej w odpowiednich dokumentach. Są nimi bulla Piusa V *Ex omnibus afflictionibus* z 1567 r. oraz encyklika *Humani generis* Piusa XII z roku 1950. Sięgnięcie do treści bulli jest o tyle uzasadnione, że zasadniczy zarzut skierowany przez niektórych teologów przeciw systemowi H. de Lubac'a był taki sam, jak zarzut skierowany swego czasu pod adresem Michała de Bai, zwanego Bajusem. Dotyczył on możliwości względnie niemożliwości zaistnienia tzw. natury czystej. Encyklika zaś *Humani generis* łączy się wprost z H. de Lubac'iem. Inne dokumenty powstałe między tymi datami nie są brane pod uwagę, ponieważ ich treść mieści się w treści wyżej przytoczonych. Druga część pracy poświęcona jest analizie krytycznej stanowiska teologa francuskiego. Badanie poprzedzamy podaniem historycznego kontekstu dotyczącego naszego

---

<sup>1</sup> Słowem „nadnatura” oddają francuski rzeczownik *le surnaturel*, którym posługuje się H. de Lubac, a który oznacza wspomniane wyżej dary nadprzyrodzone. Słowo to bowiem lepiej oddaje konkretne znaczenie francuskiego pierwowzoru od innego, częściej występującego w polskim nazewnictwie teologiczno-religijnym, mianowicie „nadprzyrodzoność”.

zagadnienia jako pewnego rodzaju wprowadzenie w problematykę, a zarazem uzasadnienie sensowności podjętego tematu.

### Historyczny kontekst problemu

W roku 1946 ukazała się książka H. de Lubac'a *Nadnatura (Surnaturel)*, z podtytułem *Studia historyczne*. Składały się nań: *Augustynizm i Bajanizm, Duch i wolność w tradycji teologicznej* oraz *U źródeł słowa „nadnatura”*.

Wokół książki rozgorzała długa dyskusja. Wymownym jej dowodem jest fakt, że jeszcze w roku 1957, a więc w jedenaście lat po ukazaniu się dzieła, a w siedem lat po ogłoszeniu przez Piusa XII encykliki *Humani generis*, w której wskazywał on na pewne niebezpieczeństwa nowych doktryn teologicznych, odbyło się zebranie dotyczące krytyki książki, w którym uczestniczył i któremu przewodzi kard. A. Ottaviani<sup>2</sup>. Powodem dyskusji był zamieszczony na końcu książki *Wniosek*, a konkretnie pewne zawarte w nim twierdzenie, że dla człowieka obecnie może istnieć tylko jeden cel, cel nadprzyrodzony, taki, jakim ukazuje go Ewangelia, a który teologia określa mianem *visio beatifica*. Z drugiej strony de Lubac utrzymywał, że cel taki jest absolutnie darmowy, ponieważ Bóg daje się zawsze w sposób wolny<sup>3</sup>.

W oparciu o tradycję teologiczną sięgającą czasów Ojców Kościoła, później podtrzymywaną jeszcze w średniowieczu, H. de Lubac zajął pozycję odmienną od stanowiska teologii wywodzącej się z czasów nowożytnych, a reprezentowanej przez współczesną teologię podręcznikową, według nauki której człowiek posiada dwa cele ostateczne: naturalny i nadprzyrodzony. Ten pierwszy teologia przyjmuje i naucza o nim dla zabezpieczenia absolutnej darmości i nadprzyrodzoności drugiego celu. Łatwo zrozumieć zatem zamieszanie spowodowane *Wnioskiem z Surnaturel*.

Co skłoniło H. de Lubac'a do odejścia od powszechnie przyjmowanego przez teologów stanowiska? Właśnie wspomniane wyżej studia nad najstarszą tradycją teologiczną dotyczącą pojęcia natury człowieka i jego przeznaczenia. Według niej, a tym samym wg de Lubac'a, natura ludzka oznacza naturę ludzkiego ducha w jego bytowaniu historycznym, które jest zarazem istotowym i znaczy: natura posiadająca nadprzyrodzoną celowość oraz naturalne pragnienie tegoż celu, będące już po części czymś nadprzyrodzonym jednocześnie. Sama zaś nadnatura jest niczym innym,

<sup>2</sup> Zob. H. de Lubac: *Le Mystère du surnaturel*. Paris 1965 s. 77 odn. 1.

<sup>3</sup> Tamże s. 483—494.

jak darem Bożym, będącym samym Bogiem, pojętym jako przebóstwiająca duchową naturę ludzką zasada mieszcząca się wewnątrz tej natury oraz jako kres obowiązujący ją w sposób definitywny. Obie te rzeczywistości, jakkolwiek różne, są ze sobą nierozdzielnie związane.

Łatwo zrozumieć zamieszanie spowodowane wynikiem badań H. de Lubac'a nad pierwotną tradycją teologiczną, a zwłaszcza treścią twierdzenia z *Wniosku*. Przeciwnicy zarzucali mu, że treścią *Wniosku* neguje darmowość nadnatury. Ch. Boyer uważał, że teolog francuski zrujnował nawet samo pojęcie natury<sup>4</sup>. Dlatego w roku 1949 pisze de Lubac artykuł *Le Mystère du surnaturel*, w którym stara się wykazać, że w jego ujęciu ostatecznego celu człowieka, jakie proponował we *Wniosku*, nie tylko jest miejsce na darmowość, ale należy mówić i uznać „podwójną darmowość” nadnatury<sup>5</sup>. Wyjaśnienia te jednak widać nie były przekonywujące, a przynajmniej były niezadowalające, skoro Pius XII w encyklice *Humani generis* z sierpnia 1950 r. orzekł, że „inni niszczą prawdziwą „darmowość” porządku nadprzyrodzonego”<sup>6</sup>. Nikt z teologów nie wątpli, że słowa te skierowane zostały pod adresem de Lubac'a, pomimo iż formalne potępienie *Wniosku* nie zostało ogłoszone. Sam de Lubac został w tymże roku odsunięty od wykładów i skazany na naukową banicję, choć kard. Gerlier, arcybp Lyonu, nie zgodził się na skreślenie go z listy profesorów. Fakty te boleśnie dotknęły uczonego, czego echa można znaleźć w jego książce *Méditation sur l'Eglise*, wydanej w roku 1953, w której porusza sprawę cierpienia i posłuszeństwa w łonie Kościoła. Dopiero w roku 1960 podejrzany autor zostaje zrehabilitowany i dowartościowany przez papieża Jana XXIII, który powołuje go jako eksperta do Komisji teologicznej mającej przygotować Sobór.

W pięć lat po tym wydarzeniu, tj. w roku 1965, ukazuje się nowe dzieło de Lubac'a pod tym samym tytułem, co artykuł z roku 1949 — *Le Mystère du surnaturel*. Jest to rozbudowany pod wpływem polemiki i krytyki pierwodruk — rzecz niewątpliwie znamienna, ponieważ autor w replice na encyklikę *Humani generis* powołuje się, że już w artykule swoim z r. 1949 wskazywał, że Bóg nie musiał, gdyby chciał, powoływać człowieka do nadprzyrodzonego celu i dlatego trzeba mówić o podwójnej darmowości natury<sup>7</sup>. W dziele tym, jak sam wyznaje, zdecydował się

<sup>4</sup> *Nature pure et surnaturel*. „Gregorianum” 27:1947 s. 392.

<sup>5</sup> *Le Mystère du surnaturel*. „Rech. de sc. rel.” 36:1949 s. 104.

<sup>6</sup> Denzinger 2318 (wydanie 31, Freiburg 1957). Wypada zaznaczyć, że na dwa miesiące przed ogłoszeniem encykliki ukazał się w „Orientierung” 1950 nr 12/13 tekst anonimowy zatytułowany: *Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade*, którego autorstwo przypisywał K. Rahner de Lubac'owi (zob. art. Melevez'a: *La gratuite du surnaturel*. „Nouv. Revue Théol.” 75:1953 s. 561).

<sup>7</sup> Por. wyd. książkowe, jw. s. 77, w artykule zaś s. 104.

„pogłębić i rozwinąć twierdzenie” *Wniosku*, który „pośpiesznie naszkicowany, na prośbę kilku doradców, był zbyt pobieżny”, ażeby wyjaśnić kwestię tak złożoną, jaką jest stosunek natury do łaski<sup>8</sup>.

Dla całości obrazu warto dodać, że głównym źródłem dyskusji i krytyki *Surnaturel* była odmienność stanowisk reprezentowanych przez obie strony. Krytycy a zarazem przeciwnicy H. de Lubac'a wychodzili z założeń „statycznej metafizyki” człowieka i według niej oceniali poglądy autora, podczas gdy on sam, zgodnie z przyjętą ideą realizacji *nouvelle théologie*, której był współtwórcą, zajmował pozycję „historyczną” i po tej linii rozwiązywał problem nadprzyrodzonego przeznaczenia człowieka.

### Nauka Magisterium Kościoła o darmości nadnatury

Ponieważ zasadniczy zarzut teologów skierowany przeciw H. de Lubac'owi dotyczył nieuznawania przez niego możliwości urzeczywistnienia człowieka w stanie „natury czystej”, przez co niszczyłby tym samym darmość nadnatury, dlatego należy zbadać treść nauki Kościoła w tej materii, ze szczególnym uwzględnieniem możliwości istnienia „natury czystej”.

„W celu zrozumienia nauki Kościoła o nadnaturze przeciwstawianej reformatorom — pisze Scheeben w swej *Dogmatyce* — jest rzeczą konieczną ustalić właściwe pojęcie nadnatury, które Kościół chciał utrzymać, a którego zaprzeczenie odrzucił”<sup>9</sup>. Wniosek Scheebena, słuszny ze wszechmiar, jest jednak o tyle mylny, że ułatwia przypisanie pojęcia „nadnatury”, jakim operowała teologia dziewiętnastowieczna, samym reformatorom i wówczas można widzieć w potępionych zdaniach Bajusa to, czego on sam właściwie wprost nie głosił, jak to uczynił właśnie Scheeben i inni. Scheeben bowiem sądził, że zasadą wyjściową był dla Bajusa pewnik, iż „dane przez Boga rozumnemu stworzeniu powołanie do szczęśliwości jest nie do pojęcia inaczej, niż jako przeznaczenie do tej właśnie szczęśliwości, jakim jest wyniesienie do *vita aeterna*”<sup>10</sup>. Podobną opinię wyraża współcześnie Guy de Broglie. Również według niego Bajus został potępiony dlatego, że przyjmował, iż „cel, jakim jest błogi ogląd, był celem koniecznym, tj. jedynym, do którego człowiek mógł być przez Boga powołany”<sup>11</sup>. A zatem według tych autorów zagadnieniem podstawowym w systemie Bajusa byłoby zagadnienie przeznaczenia do

<sup>8</sup> Tamże, wyd. książkowe s. 78.

<sup>9</sup> Tkwiące oczywiście w nauce reformatorów. M. J. Scheeben: *Handbuch der katholische Dogmatik*. T. 2. Freiburg 1925 s. 259.

<sup>10</sup> Tamże s. 263 (podkreślenia moje — E.G.).

<sup>11</sup> *De gratuitate ordinis supernaturalis ad quem homo elevatus est*. „Gregorianum” 29:1948 s. 449.

celu. Tymczasem analizując potępione przez Piusa V zdania<sup>12</sup> dotyczące poglądów Bajusa na stan rajski Adama dochodzimy do wniosku, że punkt ciężkości spoczywa w nich nie na sprawie przeznaczenia do celu, ale na potrzebie koniecznej (*debitum*) zewnętrznej pomocy Boga dla natury Adama, tj. odnosi się do darów stanu pierwotnego. I tak, ze zdania 21, w którym jest mowa o należności wyniesienia do *consortium divinae naturae*, można by wnioskować, że chodzi o należność nadprzyrodzonego celu. Ale analiza wykazuje co innego. Co rozumiał sam Bajus przez *consortium divinae naturae*? Scheeben stwierdza, że widział on w nim jedynie *divinum consortium* równoznaczne z *adiutorium Dei*<sup>13</sup>, czyli był to jedynie środek do osiągnięcia celu, nawet jeżeli był nim sam Duch Św. — jak chce R. Gagnebet<sup>14</sup>. Według Bajusa bowiem człowiek nie jest takim z natury, by mógł czynić dobro *sine divino adiutorio ac consortio*<sup>15</sup>. Nic zatem dziwnego, że przy owym założeniu Bajus nie mógł się zgodzić ani na nadprzyrodzoność i darmowość darów stanu rajskiego — *dono quodam supernaturali et gratuito* — jak wynika ze zdania 23, ani na traktowanie ich jako dodanych naturze — *dona naturae superaddita* — jak w zdaniu 24, gdyż wówczas w jego systemie zachodziłaby wewnętrzna sprzeczność.

Co więc jest tym darem, o którym mowa we wspomnianych przez nas wyżej zdaniach? Mogłoby się wydawać, że chodzi o całość darów „nadprzyrodzonego porządku”, zwłaszcza w świetle zdań 24 i 21, gdzie jest mowa o *sublimatio*, czyli o wyniesieniu. Jeżeli jednak weźmie się pod uwagę, że w dziele, z którego pochodzą te zdania, traktuje Bajus o pierwotnej sprawiedliwości, o czym świadczy sam tytuł dzieła: *De prima hominis justitia*, wówczas jasno widać, że darem tym jest tylko

<sup>12</sup> W niniejszej pracy opieram się na 31 wydaniu Denzingera: *Enchiridion symbolorum*. Martinone 1957. Zdania te oznaczone są tam numerami 1001—1079. 1021 (21) — *Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis.*

1023 (23) — *Absurda est eorum sententia, qui dicunt hominem ab initio, dono quodam supernaturali et gratuito, supra conditionem naturae suae fuisse exaltatum, ut fide, spe et caritate Deum supernaturaliter coleret.*

1024 (24) — *A vanis et otiosis hominibus, sec. insipientiam philosophorum, excogitata est sententia, quae ad pelagianismum reicienda est, hominem ab initio sic constitutum ut per dona naturae superaddita fuerit largitate conditoria sublimatus et ad Dei filium adoptatus.*

1026 (26) — *Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis eius conditio.*

<sup>13</sup> Scheeben, jw. s. 265.

<sup>14</sup> *L'enseignement du Magistère et le problème du surnaturel*. „Revue Thomiste” 61:1953 s. 21.

<sup>15</sup> Scheeben, jw. s. 265.



sprawiedliwość pierwotna, pojęta przez niego jako konieczna pomoc do wykonania dobrego czynu, jako element *integritas primae creationis* (zd. 26). Dlatego też nie jest ona żadną łaską w znaczeniu właściwym, chyba że w znaczeniu szerokim *non improbanda ratione* (zd. 9). Zdania potępione z *De peccato originis*, zwłaszcza 55: „Bóg nie mógł stworzyć na początku takiego człowieka, jakim obecnie się on rodzi”, które według teologów okresu Odrodzenia miało zaprzeczać wprost możliwości czystej natury, w świetle tekstów poprzednio analizowanych oraz w świetle zd. 79, z którego wynika również, że Bajusowi chodzi o sprawiedliwość pierwotną — *justitia naturalis*, należy rozumieć podobnie jako traktujące tylko o stanie natury Adama, a nie o porządku (*ordo*) natury ludzkiej.

Sprawy nadprzyrodzonego celu Bajus nie mógł ostatecznie pominąć. Stwierdza on mianowicie jego należność: *naturali lege constitutum fuit homini, ut... ad eam vitam pertransiret in qua mori non posset* (zd. 6), ale w tym sensie, że osiągnięcie tegoż jest prostym wynikiem zasługi, a nie łaski: *primo homini... felicitas esset merces et non gratia* (zd. 3). Sama zaś zasługa, tj. dobry czyn, zasadza się według niego na posłuszeństwie prawu: *ratio meriti... consistit in eo solum, quod oboedit divinae legi* (zd. 5) i jest również czymś naturalnym. O „nadnaturze” zatem u Bajusa można mówić w sensie „darów stanu pierwotnego”. Trzeba pamiętać, że zniszczenie nadnatury dotyczy u Bajusa nie tylko samej darmowości, ale przede wszystkim jej nadprzyrodzoneści najwłaściwiej pojętej, tj. jej charakteru przebóstwiającego. Widać to szczególnie wyraźnie w dopiero co analizowanych wypowiedziach pochodzących z *De meritis operum*. Dla niego cel ostateczny — *vita aeterna* nie jest żadną *beatitudo*, ale *felicitas*, polegająca po prostu na wiecznym trwaniu, jak to wynika ze zd. 6 i 78: *immortalitas primi hominis non erat gratiae beneficium, sed naturalis conditio*. Na podstawie tych zdań można też określić, o jakiej naturze ludzkiej Bajus traktuje. Nie jest to natura duchowa, ale natura człowieka jako złożonego z duszy i ciała.

Co zatem właściwie głosił Bajus, a co Kościół uznał za błędne? Jak słusznie zauważa M. J. Scheeben, Kościół odrzucił w jego nauce o darach pierwotnego stanu „naturalność” ich samych, to, że dary te (rozum, wolna wola) należą do istoty ludzkiej natury na zasadzie, że albo ją samą konstytuują, albo z niej wynikają jako *proprietas essentialis*<sup>16</sup>. Wniosek L. Renwart'a jest podobny: „po bulli Piusa V byłoby przynajmniej niebezpiecznie twierdzić, że stan pierwotny, a szczególnie wyniesienie i uczestnictwo w naturze Bożej były naturalne w tym znaczeniu, że ich

<sup>16</sup> Tamże s. 259.

pozbawienie powodowałoby zło dla tej natury”<sup>17</sup>. A zatem wprost i bezpośrednio Kościół stwierdził nadprzyrodzoność darów stanu rajskiego, pojętą jako rzeczywiste i nienależne wyniesienie do udziału w życiu Bożym, oraz ich darmowość — w sensie wykluczenia zasługi. Tym samym, jak zauważa M. R. Gagnebet, dokumenty papieskie „stwierdzają możliwość stworzenia przez Boga człowieka bez łaski i z pożądlivością nie identyczną z grzechem”<sup>18</sup>. Powstaje jednak pytanie, czy dokumenty te zawierają naukę o możliwości porządku naturalnego? Renwart jest zdania, że nie. Według niego „przed *Humani generis* możliwość istnienia stworzenia rozumnego bez rzeczywistego ukierunkowania do błęgiego oglądu nie była jeszcze przedmiotem żadnej deklaracji Magisterium”<sup>19</sup>. Gagnebet sądzi, że nauka taka zawiera się w tych dokumentach, ale niewyraźnie, ponieważ „problem nowego przeznaczenia” nie został przez Bajusa „postawiony jasno” i dlatego możliwość porządku naturalnego „wydaje się pozostawać na dalszym planie”<sup>20</sup>. Można się więc zgodzić z opinią de Lubac’a, że wśród potępionych też Bajusa „nie ma ani jednej, w której zaprzeczeniu Kościół stwierdza lub zwyczajnie zakłada konkretną możliwość porządku rzeczy, w którym człowiek dążyłby jedynie do niższego przeznaczenia, do szczęśliwości naturalnej”<sup>21</sup>. Z drugiej jednak strony trzeba uznać, że z dokumentów papieża wynika możliwość zaistnienia stanu czysto naturalnego, natomiast możliwość zaistnienia naturalnego porządku da się z nich wywnioskować drogą dedukcji. Teza taka jednak w świetle bulli Piusa V nosi jedynie cechy teologicznego prawdopodobieństwa, a jej odrzucenie jest niebezpieczne dla wiary<sup>22</sup>. Dopiero encyklika *Humani generis* twierdzenie takie uczyni teologicznie uzasadnione.

Jaką naukę piętnuje encyklika *Humani generis*? Interesujące nas zdanie brzmi: *alii veram „gratuitatem” ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autem Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad visionem beatificam ordinet et vocet*<sup>23</sup>. Zasadnicza sprawa związana z tym zdaniem dotyczy ustalenia właściwego zamysłu de Lubac’a. Zadanie to ułatwi krótka egzegeza. Można przyjąć jako pewne, że wy-

<sup>17</sup> La „nature pure” et l’encyclique „*Humani generis*”. „Nouv. Revue Théol.” 74:1952 s. 345.

<sup>18</sup> Gagnebet, jw. s. 25.

<sup>19</sup> Renwart, jw. s. 339.

<sup>20</sup> Gagnebet, jw. s. 25.

<sup>21</sup> H. de Lubac: *Surnaturel*. Paris 1946 s. 103.

<sup>22</sup> Racją przemawiającą za takim rozwiązaniem jest również fakt, że papież po Piusie V potępiający błędy jansenizmu, który na nowo podniósł problem ludzkiego przeznaczenia do celu ostatecznego, odwoływał się do bulli *Ex omnibus afflictionibus*. Por. Denzinger 1321 i odnośnik.

<sup>23</sup> Denzinger 2318.

rażenie *ordo supernaturalis* posiada znaczenie powszechnie przyjęte dziś w teologii, i to nie tylko od strony formalnej — jako odpowiednia dyspozycja środków do nadprzyrodzonego celu, ale i od strony jego wewnętrznej treści, tj. jako uczestnictwo w życiu Bożym, jak to czytamy w dekrecie Soboru Vat. I: *Deus ordinavit hominem... ad participanda bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant*<sup>24</sup>. Sam porządek (*ordo*), o którym mowa, jest porządkiem obecnym, ponieważ — jak stwierdza Renwart — „to, co Kościół ma w posłannictwie bronić, to prawdziwa natura nadprzyrodzonego porządku, który jest naszym porządkiem”<sup>25</sup>. *Entia intellectu praedita* — byty obdarzone rozumem — nie są to jakieś inne byty rozumne, ale te, które znamy i o których uczymy wiara: człowiek i anioł.

Wyrażenie *gratuitas* — darmość, jest w encyklice użyte w cudzysłowie. Oznacza to, że jest ono cytatem przytoczonym z innego źródła. Dalsza analiza wyjaśni nam tę kwestię.

Przedmiotem rzeczowym orzeczenia Piusa XII jest poniższa teza teologiczna: Bóg nie może stworzyć bytów rozumnych, żeby ich tym samym nie przyporządkować i nie powołać do błędnego oglądu. Teza stwierdza, że fakt stworzenia bytu rozumnego pociąga za sobą w sposób konieczny jego przyporządkowanie przez Boga do błędnego oglądu jako jedyne go celu. Podstawą tego koniecznego przyporządkowania jest rozumność, pojęta jako natura ducha. Tezę tą papież napiętnował jako godzącą w darmość nadnatu ry. Twierdzeniem zatem bezpiecznym dla wiary jest zaprzeczenie owej tezy. Jednak nie jej zaprzeczenie stanowiło właściwy zamysł papieża, ale podjęta przez niego świadoma obrona zagrożonej darmości porządku nadprzyrodzonego przed naruszeniem tejże w wypadku uznania takiej napiętnowanej tezy. W zdaniu analizowanym, pisze H.U. v. Balthasar, „chodzi faktycznie o to, żeby utrzymać i bronić niezależności łaski także tam, gdzie porządek stworzenia został już ustanowiony”<sup>26</sup>. Zdanie to zatem wprost broni zagrożonej darmości nadnatu ry i odpowiada na pytanie, dlaczego prawdziwa darmość nadnatu ry zostaje zniszczona. Pośrednio zaś piętnuje wskazaną tezę, gdyż jej uznawanie narusza właśnie darmość nadnatu ry. Sens zatem wypowiedzi jest następujący: ponieważ inni twierdzą, że Bóg nie mógł stworzyć itd., dlatego niszczą prawdziwą darmość nadnatu ry.

Z kolei zajmijmy się bliżej interesującym nas pytaniem, na czym polega prawdziwa darmość nadnatu ry? W świetle samej encykliki trudno byłoby o zupełnie jasną odpowiedź. Można by bowiem są-

<sup>24</sup> Denzinger 1786.

<sup>25</sup> Jw. s. 332.

<sup>26</sup> *Der Begriff der Natur in der Theologie*. „Zeitschrift für Katholische Theologie” 75:1953 s. 459.

dzie, że prawdziwa darmowość nadprzyrodzonego porządku polega wprost na możliwości nieprzyrzędowania i niepowołania przez Boga bytu rozumnego do błędnego oglądu (*posse non ordinare et vocare*), czyli że bezpośrednią racją prawdziwej darmowości byłaby możliwość istnienia czystej natury. Sąd powyższy nie jest jednak słuszny, ponieważ przy takim rozwiązaniu zamysł papieża musiałby wprost dotyczyć napiętnowanej tezy. W następstwie pociągałoby to za sobą formalną wypowiedź o przesłankach tejże tezy. Tymczasem, jak pisze Gagnebet, „sąd ten milczy o argumentach tezy, którą potępia, i nie wyjaśnia, jak taka pozycja niszczy prawdziwą darmowość nadprzyrodzonego porządku”<sup>27</sup>. Argumentami tymi są bez wątpienia znane teologom dwa problemy: z jednej strony „naturalne pragnienie”, a z drugiej „czysta natura”. A więc nie „czysta natura” stanowi bliższą i bezpośrednią podstawę prawdziwej darmowości nadnatury. Użyty przed wyrażeniem „darmowość” przymiotnik *vera* jest wskazówką do szukania właściwej odpowiedzi na nasze pytanie. Dalszy kontekst pozwoli zrozumieć w pełni myśl papieża. Otóż anonimowy autor z „Orientierung” (por. s. 235 przyp. 6) pisał na temat naturalnego pragnienia, że „to niezaspokojone dążenie (*unersäuliche Drang*) współkonstytuuje naszego ducha”, ale także należy ono, jako przyporzędowane do nadnatury, do struktury ducha. Mimo to w swoim eseju wyraźnie zaznacza, że nadnatura jest jednak darmowa<sup>28</sup>. W odpowiedzi (w tym samym n-rze pisana) K. Rahner nie chce uznać owej „konstytutywności” naturalnego pragnienia sprawiającego przyporzędowanie do nadnatury, gdyż wówczas darmowość nadnatury zostaje sprowadzona do darmowości aktu stworzenia<sup>29</sup>. Również S. Otto powie później (w 1963 r.): „Niektórzy partnerzy dyskusji... poszli oczywiście za daleko, kiedy chcieli uznać przyporzędowanie człowieka do natury jako wewnętrznie konstytutywne natury ludzkiej, chociaż nie wolno pominąć, że formalnie uznali oni zdanie o niezależności łaski”<sup>30</sup>. W świetle tej polemiki wiadać, dlaczego papież mówi o prawdziwej darmowości nadnatury i broni ją przed zniszczeniem. Mianowicie jeżeli darmowość nadnatury ma być prawdziwa, to nie można jej sprowadzić do darmowości aktu stworzenia, ani utożsamiać ją z darmowością tegoż aktu. Łatwo teraz uchwycić, na czym zasadza encyklika tę darmowość nadnatury — na rzeczywistej różnicy między aktem stworzenia duchowej natury a aktem powołania do nadnatury. Ponieważ oba te akty boskie są różne i niezależ-

<sup>27</sup> Gagnebet, jw. s. 7.

<sup>28</sup> Tamże s. 7.

<sup>29</sup> Podaję za Malevez'em, jw. s. 563.

<sup>30</sup> Tamże s. 576.

<sup>30</sup> S. Otto: *Natur als theologische Problem*. W: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*. München 1964 s. 220.

ne od siebie, dlatego darmowość każdego z nich jest innego rodzaju. Wynika z tego, że akt stworzenia bytu rozumnego nie pociąga za sobą w sposób konieczny jego przyporządkowania do nadnatury, a tym samym przyporządkowanie — *ordinatio ad visionem beatificam* — nie może być uznane za *constitutivum* ludzkiej natury i jego nieudzielenie nie może stanowić zła dla tej natury. Tego nieudzielenia nie można w świetle encykliki odnosić tylko do momentu przed stworzeniem, czyli że nie wystarczy powiedzieć: Bóg mógł nie powołać, ale trzeba wyznaczyć ponadto, że Bóg może nie powołać, tzn. że trzeba je rozszerzyć na cały czas. Dopiero wtedy darmowość nadnatury jest prawdziwą darmowością.

A jak przedstawia się w świetle encykliki sprawa możliwości czystej natury? Czy aby zachować prawdziwą darmowość nadnatury, musi się przyjąć możliwość stworzenia przez Boga człowieka w „czystej naturze”, tj. w porządku czysto naturalnym? Dla żadnego teologa nie może być rzeczą wątpliwą, że Bóg może stworzyć wszystko, co nie jest w sobie sprzeczne. W zagadnieniu darmowości nadnatury nie chodzi jednak o stwierdzenie, co Bóg może stworzyć, ale o rozstrzygnięcie pytania, czy możliwość czystej natury jest związana w sposób konieczny z darmowością nadnatury.

Z encykliki wynika, że twierdzenie: Bóg może stworzyć byty rozumne nie przyporządkowując ich do błęgiego oglądu, musi być uznane dla zachowania prawdziwej darmowości nadnatury. Należy się zatem pytać, czy uznanie twierdzenia: Bóg może stworzyć człowieka w porządku naturalnym, jest konieczne do zachowania darmowości nadnatury?

Wypada zaznaczyć, że większość teologów uznaje równoznaczność tych twierdzeń. Stanowisko dosyć swoiste, ale i odosobnione, zajmuje H. U. v. Balthazar. Uważa on, że Bóg może stwarzać nieskończenie więcej i inaczej niż stworzył, z drugiej jednak strony na pytanie, czy z darmowości rzeczywistego przyporządkowania do łaski wynika, że jest możliwy świat bez łaski, odpowiada ironicznym pytaniem: kto wynajduje takie możliwości, jeżeli nie fantazja filozofów i pobożnisiów, pominiawszy posłuszeństwo we wierze? <sup>31</sup>

Rzecz znamienna. Podczas gdy dotąd teolodzy formułowali zazwyczaj twierdzenie o możliwości czystej natury używając czasu przeszłego, to znaczy mówili, że Bóg mógł stworzyć człowieka w porządku naturalnym, w encyklice Piusa XII na uznanie tej możliwości został użyty czas teraźniejszy. Wynikałoby z tego, że darmowość nadnatury jest do tego stopnia specyficzna, iż do jej uznania nie wystarczy stwierdzić, że Bóg

<sup>31</sup> *Der Begriff der Natur in der Theologie*, jw. s. 458.

mógł stworzyć, ale że może stworzyć *hic et nunc*, nie przyporządkowując duchowej natury do nadprzyrodzonego celu.

„Wiarygodni teologowie powszechnie sądzą, że porządek czysto naturalny jest możliwy”<sup>32</sup> — zauważa w oparciu o encyklikę *Humani generis* F. Tayman. Próbuje nawet drogą trójstopniowego rozumowania dowieść prawdziwości tej opinii<sup>33</sup>. Jeszcze wnikliwiej bada sprawę Malevez mówiąc, że zaprzeczenie możliwości stworzenia przez Boga bytu rozumnego nie przeznaczanego do błęgiego oglądu jest naruszeniem darmowości istniejącej nadnatury, a tym samym stwierdzeniem, że „Bóg mógłby stworzyć nie przyporządkowując do błęgiego oglądu te byty ludzkie, które rzeczywiście do niego przyporządkowuje”<sup>34</sup>. Zdaniem K. Rahnera dalszą konieczną podstawą do uznania nienależności nadnatury stanowi uznanie czystej natury. A to dlatego, że „tam, gdzie człowiek bierze ogląd błogosławiony za łaskę”, w uznaniu tym jednocześnie „zawiera się już pośrednio pojęcie czystej natury”<sup>35</sup>. Trzeba zatem przyjąć w świetle encykliki możliwość stworzenia przez Boga człowieka w porządku naturalnym, gdyż w przeciwnym wypadku nie można by mówić o właściwej i rzeczywistej, czyli prawdziwej darmowości nadnatury.

Zestawiając dotychczasowe wyniki, dochodzimy do następujących wniosków:

1. Darmowość nadnatury istotnie różni się od darmowości aktu stworzenia, ponieważ natura i nadnatura stanowią dwa rzeczywiście różne i niezależne od siebie dary.

2. Bóg nie musiał przyporządkować człowieka do błęgiego oglądu.

3. Uznanie aktualnej możliwości stworzenia przez Boga człowieka w porządku naturalnym stanowi dalszą konieczną podstawę darmowości nadnatury.

### Analiza krytyczna poglądów H. de Lubac'a

Analiza krytyczna danych systemu de Lubac'a sprowadza się do zbadania trzech głównych zagadnień, od których zależy odpowiedź na za-

<sup>32</sup> F. Tayman: *l'Encyclique „Humani generis” et la théologie*. „Nouv. Revue Théol.” 73:1952 s. 17.

<sup>33</sup> Tamże s. 18. Przez to, że Bóg stwarza inteligencję, której przedmiotem istotnym jest *omne verum*, stwarza on byty zdolne do otrzymania daru wyniesienia do porządku nadprzyrodzonego. Ale z tego, że wyniesienie to jest bezwzględnie możliwe, nie wynika, że musi ono być urzeczywistnione, a tym bardziej nie wynika, że są one koniecznie przyporządkowane do błęgiego oglądu.

<sup>34</sup> Malevez, jw. s. 681.

<sup>35</sup> K. Rahner: *Natur und Gnade*. W: *Schriften zur Theologie*. T. 4. Einsiedeln 1961 s. 234.

sadnicze pytanie, postawione na początku tego rozdziału. Zagadnieniami tymi są:

- a) czy de Lubac rzeczywiście wyklucza darmość nadnatury,
- b) sprawa przyporządkowania człowieka do błęgiego oglądu,
- c) kwestia możliwości „czystej natury”.

Pierwszy problem kształtuje się następująco: czy twierdzenie, że Bóg nie może stworzyć człowieka, żeby go nie powołać do błęgiego oglądu, znajduje się w pracach de Lubac'a lub też nie? Rzecz jasna, że dotyczy to głównie *Surnaturel*, ponieważ drugie jego dzieło zostało napisane już po ogłoszeniu encykliki. Zważywszy jednak, że jest ono rozbudowanym artykułem, który powstał jeszcze przed encykliką, pytanie to należy odnieść i do *Le Mystère du surnaturel*. Trzeba powiedzieć, że co do sformułowania słownego — nie znajdujemy takiego twierdzenia na żadnej stronie *Surnaturel*, a tym bardziej w pracach późniejszych. Czy jednak nie tkwi ono ukyte w ich treści? Spróbujmy zatem zbadać treść twierdzenia, które autor sformułował we *Wniosku* i porównać ją z treścią twierdzenia z encykliki: są one tożsame albo raczej nie? Twierdzenie to brzmi: człowiek może mieć obecnie tylko jeden cel, cel nadprzyrodzony, taki, jakim go ukazuje Ewangelia, a który teologia określa mianem „błęgiego oglądu”<sup>36</sup>. Francuski przysłówek „y” tłumaczę przez „obecnie”, gdyż taki sens wynika z kontekstu. W myśl bowiem reguł gramatyki francuskiej zastępuje ono całe poprzednie zdanie mówiące o obecnym nadprzyrodzonym porządku świata.

Jak należy rozumieć wyrażenie „może mieć tylko”? Czy oznacza ono to samo, co: „Bóg nie może stworzyć człowieka bez powołania go do celu nadprzyrodzonego”, czyli że „stwarzając Bóg musi go doń powołać”? Innymi słowy należy ustalić, co rozumie de Lubac przez możliwość tylko nadprzyrodzonego celu i odpowiednio przez niemożliwość innego dlań celu.

Spróbujmy najpierw przypatrzeć się racji, z której wyprowadził uczony swój wniosek. Ludzkie przeznaczenie może być ujmowane dwojako: antropocentrycznie i teocentrycznie. Ujmowane antropocentrycznie oznacza ukazanie dla człowieka celu ostatecznego od strony jego wewnętrznej treści, czyli odpowiada na pytanie, czym jest cel nadprzyrodzony dla niego. Jest on mianowicie posiadaniem, wolnością, oglądaniem i szczęśliwością<sup>37</sup>. Rozpatrywany od tej strony cel ostateczny może być różny. Aspekt antropocentryczny jednak ma wymiar drugorzędny w ujmowa-

<sup>36</sup> „Il ne peut y avoir pour l'homme qu'une fin: la fin surnaturelle, telle que l'Evangile la propose et que la théologie la définit par la „vision béatifique”.  
L u b a c: *Surnaturel*, jw. s. 493.

<sup>37</sup> Tamże s. 492.

niu naszego przeznaczenia do celu. Aspektem pierworzędnym jest aspekt teocentryczny, określający sam cel stworzenia, tj. odpowiadający na pytanie, po co Bóg stworzył świat. De Lubac w oparciu o kanon 5 Vaticanum I odpowiada: „Bóg stworzył świat dla siebie samego i dla swej chwały”<sup>38</sup>. Dalsze rozumowanie teologa przebiega następująco: w jaki sposób świat oddaje Bogu chwałę? De Lubac odpowiada: świat oddaje Bogu chwałę należną, czyli osiąga swój cel — przez byt duchowy. Z kolei duch oddaje Bogu świat w akcie całkowitego oddania samego siebie. Akt ten osiąga swą doskonałość jedynie w porządku nadprzyrodzonym, w jakim Bóg stworzył świat<sup>39</sup>. Jeżeli więc, według autora, świat ma osiągnąć swój cel poprzez ducha, to cel ostateczny samego ducha może być jedynie celem nadprzyrodzonym. Na pytanie przeto, dlaczego człowiek może mieć obecnie tylko cel nadprzyrodzony, de Lubac odpowiada: ponieważ tylko przezeń człowiek spełnia rzeczywiste przeznaczenie świata. Racją zatem jedynej możliwości nadprzyrodzonego celu dla człowieka jest, według *Surnaturel*, rzeczywiste przeznaczenie świata dla Boga i sposób jego urzeczywistnienia.

Łatwo dostrzec, że uczony bierze pod uwagę konkretną rzeczywistość człowieka i świata. Nie wyraża się *modo absoluto*, ale jedynie *modo concreto*. Jaki z tego wypływa wniosek? Owa „jedyna możliwość” i odpowiednio „niemożliwość innego” celu niż nadprzyrodzony oznacza jedynie możliwość, względnie niemożliwość faktyczną. Późniejsze *Le Mystère du surnaturel* przynosi potwierdzenie tej opinii. H. de Lubac pisze tam zwyczajnie: „istnieje jeden jedyny cel” dla człowieka<sup>40</sup>. Ponadto zaznacza, jak to uczynił już w artykule z 1949 r., że Bóg, gdyby chciał, mógł nie powołać człowieka do nadprzyrodzonego celu<sup>41</sup>. Oznacza to także dalej, że jego twierdzenie nie utożsamia się zwyczajnie ani w pełni z twierdzeniem, że Bóg nie może stworzyć człowieka, by nie powołać go tym samym do nadprzyrodzonego celu. Czy wobec tego można powiedzieć, że powyższe twierdzenie również co do treści nie ma miejsca we *Wniosku*? Byłoby chyba błędem chcieć twierdzić, że znajduje się ono w nim wprost i bezpośrednio co do swej treści. Oznaczałoby to bowiem przypisywanie autorowi myśli zgoła mu obcej. Z drugiej wszakże strony nie da się wykluczyć z całą pewnością jakiegoś pośredniego i dalszego uwiłkiania wspomnianego twierdzenia w tezie H. de Lubac’a. Otóż stwierdzenie faktycznej niemożliwości innego celu niż nadprzyrodzony od strony samego człowieka pociąga za sobą, jakkolwiek pośrednio, orzeczenie pewnej niemożliwości, przynajmniej teoretycznej, urzeczywistnienia in-

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Lubac: *Le Mystère du surnaturel*, jw. s. 82.

<sup>41</sup> Por. wyd. książkowe, jw. s. 110, w artykule zaś s. 104.



nego celu również ze strony samego Boga. Nie da się bowiem w ostatecznym rozrachunku orzekać o stworzeniu bez jakiegoś pośredniego chociażby odniesienia do Stwórcy, na zasadzie istnienia między stworzeniami i Stwórcą *relatio realis*. I w tym tkwi pewien niedomóg systemu francuskiego teologa.

A jak przedstawia się sprawa przyporządkowania duchowej natury do swego ostatecznego celu? Łączy się ona z problemem naturalnego pragnienia. Według de Lubac'a — naturalne pragnienie „jest istotnie w naturze i wyraża jej głębie”<sup>42</sup>. „Istotnie” — to znaczy, że bez niego natura nie byłaby tą naturą. To naturalne pragnienie stanowi wezwanie Boże, czyli po prostu przeznaczenie do dążenia ku Bogu. Z drugiej strony pisze on, że „natura jest posłuszna swemu przyporządkowaniu ontologicznemu przez pragnienie” (*La nature obéit à son ordination ontologique par le désir*)<sup>43</sup>. Nie czyni zatem żadnej różnicy między przeznaczeniem a przyporządkowaniem do celu. Wynika z tego, że jeśli naturalne pragnienie zawiera się istotnie w naturze, a przeznaczenie do celu jest przyporządkowaniem, wówczas przyporządkowanie należy do istoty duchowej natury. Jeżeli z kolei zastanowimy się nad tym, że sprawa łaski została we *Wniosku* potraktowana ubocznie, gdyż jedyna wzmianka o niej określająca jej istotę służy za argument pomocniczy do zrozumienia, czym jest samo naturalne pragnienie, wtedy dochodzimy do wniosku, że przeznaczenie duchowej natury do błęgiego oglądu to konieczne następstwo posiadania przez nią naturalnego pragnienia. A gdy jeszcze weźmiemy pod uwagę, że naturalne pragnienie „nie może być wiecznie puste”<sup>44</sup>, wówczas okaże się, że osiągnięty cel, zresztą jedyny, jest prostym wynikiem spełnienia tego pragnienia. I w takim układzie darmość nadnatury, czyli jej niezależność jest jedynie słowna, a nie rzeczywista. Że rozumienie de Lubac'a szło w tym kierunku, świadczą o tym wypowiedzi chociażby autora eseju z „Orientierung” czy Maxa Secklera, którego rozprawę *Instinct und Glaubenswille nach Thomas von Aquin* omawia E. Schillebeeckx. A propos Secklerowskiego pytania, czy między naturą a łaską istnieje miejsce na *medium* Schillebeeckx pisze: „trzeba tu zaznaczyć, że u podstaw tej problematyki znajduje się książka H. de Lubac'a zatytułowana *Surnaturel*” i stawia zarzut, równocześnie skierowany pod adresem de Lubac'a, że przy takim ujmowaniu problematyki „natura ludzka krętymi drogami swej duchowej części jest o d momentu powstania obietnicą łaski”<sup>45</sup>. W *Surnaturel* znajdujemy

<sup>42</sup> *Surnaturel*, jw. s. 487.

<sup>43</sup> Tamże s. 490.

<sup>44</sup> Tamże s. 493.

<sup>45</sup> E. Schillebeeckx: *L'instinct de la foi selon st. Thomas d'Aquin*. „Revue des sciences Phil. et Théol.” 48:1964 s. 389.

jednak dwa miejsca dotyczące naturalnego pragnienia, które modyfikują to twierdzenie. Pierwsze zawiera się w nocie A. Uczony wyraźnie zaznacza, pod jakim warunkiem można przyjąć, że nadnatuura jest przedmiotem pragnienia absolutnego, by tym samym nie zniszczyć jej „absolutnej darmowości”, kiedy mówi: „...pod warunkiem, że nie sprowadzi się wcale pragnienia ducha do pożądania natury intelektualnej”<sup>46</sup>. Drugie miejsce znajduje się we *Wniosku* zaraz na początku. De Lubac spostrzega: duch „zanim staje się duchem myślącym, jest naturą duchową”<sup>47</sup>. W *Le Mystère du surnaturel* teolog wprowadza dalszą zasadniczą różnicę. Naturalne pragnienie jest wg niego pragnieniem przez pozabawienie. Co więcej, nie da się wcale twierdzić, że takie pragnienie jest przygotowaniem nadprzyrodzonego bytu, ani że jest ono jakąś dyspozycją<sup>48</sup>, ale tylko zwyczajnie znakiem przeznaczenia<sup>49</sup> i dlatego nie konstytuuje „najmniejszego przyporządkowania pozytywnego do nadnatuury — *la moindre ordination positive au surnaturel*”<sup>50</sup>. Oznacza to, że przeznaczenie różni się rzeczywiście od przyporządkowania. To ostatnie jest dziełem łaski uświęcającej wraz z cnotami teologicznymi<sup>51</sup>.

W świetle pozycji, jaką zajął de Lubac w *Le Mystère du surnaturel*, może on twierdzić z przekonaniem, iż naturalne pragnienie konstytuuje naturę<sup>52</sup> bez obawy naruszenia darmowości nadnatuury, ponieważ nie jest ono pragnieniem intelektu ani nie sprawia rzeczywistego przyporządkowania. Jeżeli Bóg powołał i przyporządkował człowieka do nadnatuury, to za sprawą jego wolnej woli i w konsekwencji, wnioskuje autor, wolność Boża jest całkowita<sup>53</sup>. A zatem de Lubac zgadza się, że Bóg nie musiał przyporządkować stworzonego przez siebie człowieka dla siebie samego. Jeżeli to uczynił, uczynił to z czystej miłości.

Ten ostatni wniosek wprowadza nas do analizy trzeciego zagadnienia, jakie stanowi kwestia „czystej natury”. Jak już było wspomniane, zasadniczy zarzut skierowany przez teologów przeciw de Lubac'owi dotyczył zaprzeczenia przez niego możliwości zaistnienia czystej natury. Z najostrzejszą krytyką, ale też i zbyt powierzchowną, wystąpił Ch. Boyer. Według niego „nowość książki (*Surnaturel*) tkwi przede wszystkim w tym, że zaprzecza się w niej możliwości stanu czystej natury”<sup>54</sup>.

<sup>46</sup> Lubac: *Surnaturel*, jw. s. 438.

<sup>47</sup> Tamże s. 483.

<sup>48</sup> Lubac: *Le Mystère du surnaturel*, jw. s. 116.

<sup>49</sup> Tamże s. 81.

<sup>50</sup> Tamże s. 117.

<sup>51</sup> Tamże: „C'est encore la grace santifiante avec son cortège de vertus théologiques, qui doit „ordonner” le sujet a sa fin dernière.”

<sup>52</sup> Tamże s. 81.

<sup>53</sup> Tamże s. 132.

<sup>54</sup> *Nature pure et surnaturel*, jw. s. 380.

Inni autorzy, jak Le Malevez, Guy de Broglie, M. J. Guillou, F. Donnelly czynią to z większym umiarem. Malevez zaznacza, że nierozróżnienie przez de Lubac'a dwóch postaci hipotezy czystej natury, a mianowicie wcześniejszej, zasadzającej się na tym, że duch stworzony posiadałby cel ściśle na miarę własnych sił, dążąc jedynie do panowania nad światem bez żadnego zainteresowania Bogiem wprost, oraz późniejszej, według której nadnatura byłaby motywem działania ducha, sama jednak miałaby być nigdy nie osiągnięta, „godzić będzie w podstawę systemu przedstawionego przez niego”<sup>55</sup>. Zarzuty H. Rondet'a i M. J. Guillou prawie się pokrywają wskazując, że według de Lubac'a darmowość nadnatury nie jest związana koniecznie z możliwością czystej natury<sup>56</sup>. Guillou dodaje od siebie, że trzeba uznać „bezwzględną możliwość czystej natury”, która według niego bynajmniej nie jest naturą zamkniętą w sobie samej<sup>57</sup>. De Broglie pisze ogólniej: „Są teolodzy, którzy uznają również za słuszną naukę, według której błogi ogląd jest naszym celem nadprzyrodzonym i darmowym, ale w ten jednak sposób, że do żadnego innego nie możemy być przez Boga powołani i przeznaczeni”, zaś w książce *De ultimo fine hominis* uważa wprost za sprzeczne z doktryną katolicką podtrzymywać zdanie, że człowiek nie może posiadać przeznaczenia niższego niż *visio beatifica*<sup>58</sup>. Według powyższych autorów darmowość łaski zasadza się na możliwości zaistnienia czystej natury w znaczeniu naturalnego porządku, równoznacznej z nieprzyporządkowaniem do tego celu. Dla F. Donnelly'ego naturalna szczęśliwość jest nie tylko możliwa, ale jest faktem, za czym przemawia *limbus* nieochrzczonych niemowląt. Istnienie takich szczęśliwości bierze on za „ogólną naukę katolicką” i dlatego wnioskuje, że wszelka próba dowodzenia, iż ludzkie naturalne pragnienie oglądania Boga wyklucza konkretną możliwość posiadania przeznaczenia niższego niż do błogiego oglądu — „musi być koniecznie odrzucona”<sup>59</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że de Lubac jest przeciwnikiem „czystej natury”. Píše on bowiem we *Wniosku*: „Integralność nadnatury może być zachowana bez nowożytnej hipotezy czystej natury, a nawet lepiej niż z nią”<sup>60</sup>. W *Le Mystère du surnaturel* pod wpływem krytyki zastrzega

<sup>55</sup> Le Malevez: *L'Esprit et le désir de Dieu*. „Uouv. Revue Théol.” 69:1947 s. 11.

<sup>56</sup> E. Rondet: *Le problème de la nature pure et la théologie du XVI-e siècle*. „Rech. de Sc. Rel.” 35:1948 s. 481; M. J. Guillou: *Surnaturel*. „Revue de Sc. Phil. et Théol.” 34:1950 s. 227.

<sup>57</sup> Guillou, jw. s. 242.

<sup>58</sup> G. de Broglie: *De gratuitate ordinis supernaturalis...* „Gregorianum” 29:1948 s. 348. Por. tegoż: *De ultimo fine hominis*. Paris 1948.

<sup>59</sup> F. Donnelly: *The Gratuity of the Beatific Vision and the Possibility of a Natural Destiny*. „Theological Studies” 11:1950 s. 404.

<sup>60</sup> *Surnaturel*, jw. s. 491.

się, że jeżeli twierdzi, iż dla stworzonego ducha wszelka celowość czysto naturalna stała się konkretnie niemożliwa, to twierdzi tak *ex suppositione*<sup>61</sup>. Założeniem tym jest fakt stworzenia człowieka z ukierunkowaniem na cel nadprzyrodzony, strukturujący konkretną jego naturę<sup>62</sup>. Pytanie, co rozumie autor przez „konkretną niemożliwość” oraz przez „hipotezę czystej natury”?

Konkretna niemożliwość jest przeciwieństwem konkretnej możliwości, a ta oznacza u de Lubac'a po prostu fakt, jak wynika to z treści noty D, w której uczony interpretuje Tomaszowe pojęcie możliwości błęgiego oglądu<sup>63</sup>. Konkretna niemożliwość zatem oznacza niemożność faktyczną. Jeżeli więc de Lubac mówi o niemożliwości konkretnej, to bierze on zawsze pod uwagę stan faktyczny obecnego, nadprzyrodzonego porządku.

Natomiast „hipoteza czystej natury” oznacza u niego „system dualistyczny zrodzony z idei czystej natury”<sup>64</sup>. System ten zrodził się faktycznie w walce z bajanizmem i od XVII-go wieku zaczął panować powszechnie w teologii. Przyjmował on, zdaniem de Lubac'a, istnienie w człowieku porządku naturalnego „jako coś normalnego i właściwego jemu”<sup>65</sup>, to jest jako fakt dokonany, gdyż inaczej nie widział możliwości uratowania darmości nadnatury. Dlatego de Lubac nazywa go systemem dualistycznym, ponieważ według tej nauki człowiek posiada dwa ostateczne cele, podczas gdy de Lubac twierdzi, że istnieje jeden jedyny cel<sup>66</sup>. Dodajmy, że system ten w teologii podręcznikowej przetrwał do dziś<sup>67</sup>. Jeżeli zatem de Lubac zwalcza „czystą naturę”, to jest on przekonany, że zwalcza jedynie ów dualistyczny system, a nie ideę samą. Dla niego sama idea jest bez wątpienia słuszna<sup>68</sup>, czy też, jak pisze w *Le Mystère du surnaturel*, hipoteza sama „nie jest fałszywa, ale tylko niewystarczająca”<sup>69</sup>, a nawet „odwołanie się do hipotezy czystej natury pozostaje zawsze nieodzowne dla zdania sobie sprawy z darmości nadnatury”<sup>70</sup>. Z drugiej jednak strony, według niego, „abstrakcyjna hipoteza” jest tyl-

<sup>61</sup> *Le Mystère du surnaturel*, jw. s. 136.

<sup>62</sup> Tamże s. 133. *Homo factus est ad videndum Deum*. To zdanie św. Tomasza przyjmuje de Lubac za pewnik.

<sup>63</sup> *Surnaturel*, jw. s. 468.

<sup>64</sup> Tamże s. 180.

<sup>65</sup> Tamże s. 161.

<sup>66</sup> *Le Mystère du surnaturel*, jw. s. 82.

<sup>67</sup> Np. Tanqueray w swej dogmatyce przyjmuje *ordo naturalis* jako fakt istniejący. Po określeniu pojęcia *ordo naturalis* dodaje bez zastrzeżenia: *pro homine ita constituitur (Synopsis theologiae dogmaticae t. 2. Paris 1955 s. 351)*.

<sup>68</sup> *Surnaturel*, jw. s. 103; por. też *Le Mystère du Surnaturel*, jw. s. 75.

<sup>69</sup> *Le Mystère du Surnaturel*, jw. s. 90.

<sup>70</sup> Tamże s. 105.

ko dobrym środkiem do przedstawienia „na żywo” oczywistej prawdy<sup>71</sup>. Ponadto założyłwszy, że hipoteza ta jest nawet uzasadniona, wykazuje ona wówczas jedynie tyle, że „w innym świecie, inny byt niż ja, posiadający naturę różnorodną niż moja, mógłby otrzymać inne przeznaczenie do celu”<sup>72</sup>. Wynika z tego, że dla de Lubac’a, o czym pisze zresztą sam, między człowiekiem niepowołanym a powołanym istnieje tylko tożsamość myślna, a nie rzeczywista<sup>73</sup>, czyli że istnieje między nimi rzeczywista różnica. Można więc powiedzieć, że de Lubac występuje nie tylko przeciwko dualizmowi faktycznemu ostatecznego celu, ale i przeciw aktualnej możliwości innego celu ostatecznego dla tej natury ducha, jaką znamy. Jest on bowiem przekonany, iż „bez szukania wyjścia poza rzeczywistość, którą znamy”, wolno myśleć „o całkowitej darmowości daru Bożego”<sup>74</sup>. Owszem, tak, ale przy przedstawionych założeniach darmowość nadnatury jest tego samego rodzaju, co darmowość natury samej. Jeżeli bowiem związek nadnatury z naturą jest taki, że raz dokonany dar przez wolną wolę Bożą nie może ulec zmianie bez równoczesnej zmiany w samej konkretnej naturze, jest to znakiem, że Bóg udzielając człowiekowi nadnatury związał się wewnętrznie sam w sobie, czyli że darmowość nadnatury jest taka sama, co darmowość natury i skutkiem tego sprowadza się ona wyłącznie do darmowości aktu stwórczego. Ale wówczas „całkowita darmowość nadnatury”, o której często mówi de Lubac, nie pokrywa się z „prawdziwą darmowością”, tj. nienależnością tej nadnatury, jak wynika z encykliki *Humani generis*.

Schematycznie można by przedstawić rozumowanie de Lubac’a następująco: obecny porządek świata jest porządkiem nadprzyrodzonym. Bóg mógł nie powołać stworzenia rozumnego do nadprzyrodzonego celu. Jeżeli to uczynił, uczynił to z wolnej woli. Zbawcza wola Boga jest jednak decyzją niezmienną i ostateczną, czyli obecny porządek nadprzyrodzony jest ostateczny w tym znaczeniu, że nie ma i nie będzie innego. Wobec tego wnioskuje de Lubac: porządek naturalny jest konkretnie niemożliwy.

W którym miejscu uczone popełnia błąd? Czyni to w przejściu do ostatniego wniosku, który nie wynika logicznie z przesłanek, mimo uwzględnienia ich wszystkich. Jest to błąd formalny, zwany *non sequitur*. Z faktu, że coś jest, wcale nie wynika, że nie może być inaczej. Jeżeli zaś chodzi o darmowość nadnatury, w świetle encykliki należy uznać wprost coś przeciwnego: „móc być inaczej” jest warunkiem koniecznym prawdziwej darmowości, tj. nienależności nadnatury.

<sup>71</sup> Tamże s. 75.

<sup>72</sup> Tamże s. 90.

<sup>73</sup> Tamże s. 87.

<sup>74</sup> Tamże s. 75.

Możemy teraz przystąpić do dania odpowiedzi na postawione w pracy pytanie, czy system H. de Lubac'a narusza darmowość nadnatury, czy też nie?

Byłoby chyba niezgodne z prawdą, a przynajmniej niezupełnie zgodne (można by dodać: i sprzeczne z faktami), gdyby chciało się utrzymywać, że system jego narusza, zwłaszcza wprost i w zupełności, darmowość nadnatury. Jeżeli nawet niektórzy teolodzy w pierwszym okresie dyskusji nad *Surnaturel* twierdzili, że uczonego swoimi poglądami rzeczywiście niszczy tę darmowość — było to niewątpliwie skutkiem ich nieobycia z myśleniem historycznym, jakie próbował autor *Wniosku* wszczepić w teologię katolicką, od wielu już lat przez nią nie uwzględnianym. Dziś, po latach refleksji, trzeba powiedzieć, że było to raczej wydawanie się niż rzeczywistość<sup>75</sup>. Natomiast nie będzie błędem twierdzić, że system ten nie ukazuje w pełni właściwej dla nadnatury darmowości, ani też nie zabezpiecza jej w sposób dostatecznie zadowalający. Nie ukazuje zaś i nie zabezpiecza dlatego, że H. de Lubac nie dość wyraźnie, by nie powiedzieć — niewyraźnie, przedstawił różnorodność darmowości nadnatury w porównaniu z darmowością natury, oraz że wyklucza w sposób zdecydowany możliwość zaistnienia porządku naturalnego, stanowiącego dalszą konieczną podstawę do uznania prawdziwej darmowości nadnatury.

---

<sup>75</sup> Takiego zdania jest również ks. A. Zuberbier: *Relacja natura — nadprzyrodzoność*. Warszawa 1973 s. 62—66, w szczególności s. 93 przypis 2.

## The Problem of the Gratuitousness of Supernature in H. de Lubac's System

### SUMMARY

The task undertaken by the author of the article consists in deciding whether the gratuitousness of supernature (surnaturel), as understood by the Church, is or is not violated in H. de Lubac's system. Having presented the historical context of the problem in question, the teaching of the magisterium of the Church concerning the gratuitousness of supernature, and having made a critical analysis of H. de Lubac's views, the author concludes that H. de Lubac's system does not violated the gratuitousness of supernature. It will not be a mistake, however, to say that the system does not fully reveal the gratuitous character of supernature, neither does it justify this character in a satisfactory way. H. de Lubac did not show explicitly enough the many different kinds of the gratuitousness of supernature as compared with the gratuitousness of nature. Besides he positively excluded a possible occurrence of a natural order which would be a further pre-requisite for acknowledging the true gratuitousness of supernature.

---

## BÓG CHRZEŚCIJAŃSTWA W LIRYCE MODLITEWNEJ J. SŁOWACKIEGO

### Okres mistyczny i liryka modlitewna

W liryce Słowackiego, której ilościową zawartość ocenia się rozmaicie — poczynając od zdziwienia, że jej tak mało (Kridl) do stwierdzenia „okazałości tomu liryki” (Krzyżanowski) — można wyodrębnić stosunkowo liczną grupę liryków o charakterze modlitewnym. Większość z nich związana jest z tzw. okresem mistycznym w twórczości poety, który w opinii niektórych badaczy uchodzi za *tempus obscurum*<sup>1</sup> — zupełnie niesłusznie, ponieważ jego artystyczne dokonania są najwyższej klasy, a nie można powiedzieć, by służyły ideom czy sprawie godnej pojęcia. Ponadto bez tego okresu nie da się, rzecz jasna, odtworzyć całkowitego obrazu twórczości poety. K. Wyka pisał: „(...) pojmowanie rozwoju Słowackiego po jego gwałtownym zakręcie mistycznym jako nieustannego upadku i rozkładu, to również objaw myślenia magicznego, to traktowanie jako tabu problemów nie poddających się z góry założonej interpretacji.”<sup>2</sup> I jeszcze: „(...) nie można pisać o Słowackim udając, że nie był on romantykiem i nie był mistykiem”<sup>3</sup>.

Mistyczne tendencje, mające wcześniejsze antecedenсы, zwyciężają ostatecznie w r. 1842; od tej daty liczy się nowa, niedługa zresztą, bo kilkuletnia epoka mistyczna, obfitująca m.in. w szczególnie przeżycia osobiste. O jednym z wydarzeń, które miało miejsce w nocy z 20 na 21 kwietnia 1845 r., poeta tak pisał:

<sup>1</sup> P. Hertz pisze: „Zapadałby (Słowacki) w mistycyzm jak w miękkie bagno porośnięte liliami (...)”. (P. Hertz: *Portret Słowackiego*, Warszawa 1976 s. 152).

<sup>2</sup> K. Wyka: *Słowacki a współczesność*. „Przegląd Humanistyczny” 1960 nr 2 s. 9.

<sup>3</sup> Wyka, jw. s. 16.



## The Problem of the Gratuitousness of Supernature in H. de Lubac's System

### SUMMARY

The task undertaken by the author of the article consists in deciding whether the gratuitousness of supernature (surnaturel), as understood by the Church, is or is not violated in H. de Lubac's system. Having presented the historical context of the problem in question, the teaching of the magisterium of the Church concerning the gratuitousness of supernature, and having made a critical analysis of H. de Lubac's views, the author concludes that H. de Lubac's system does not violated the gratuitousness of supernature. It will not be a mistake, however, to say that the system does not fully reveal the gratuitous character of supernature, neither does it justify this character in a satisfactory way. H. de Lubac did not show explicitly enough the many different kinds of the gratuitousness of supernature as compared with the gratuitousness of nature. Besides he positively excluded a possible occurrence of a natural order which would be a further pre-requisite for acknowledging the true gratuitousness of supernature.

---

## BÓG CHRZEŚCIJAŃSTWA W LIRYCE MODLITEWNEJ J. SŁOWACKIEGO

### Okres mistyczny i liryka modlitewna

W liryce Słowackiego, której ilościową zawartość ocenia się rozmaicie — poczynając od zdziwienia, że jej tak mało (Kridl) do stwierdzenia „okazałości tomu liryki” (Krzyżanowski) — można wyodrębnić stosunkowo liczną grupę liryków o charakterze modlitewnym. Większość z nich związana jest z tzw. okresem mistycznym w twórczości poety, który w opinii niektórych badaczy uchodzi za *tempus obscurum*<sup>1</sup> — zupełnie niesłusznie, ponieważ jego artystyczne dokonania są najwyższej klasy, a nie można powiedzieć, by służyły ideom czy sprawie godnej pojęcia. Ponadto bez tego okresu nie da się, rzecz jasna, odtworzyć całkowitego obrazu twórczości poety. K. Wyka pisał: „(...) pojmowanie rozwoju Słowackiego po jego gwałtownym zakręceniu mistycznym jako nieustannego upadku i rozkładu, to również objaw myślenia magicznego, to traktowanie jako tabu problemów nie poddających się z góry założonej interpretacji.”<sup>2</sup> I jeszcze: „(...) nie można pisać o Słowackim udając, że nie był on romantykiem i nie był mistykiem”<sup>3</sup>.

Mistyczne tendencje, mające wcześniejsze antecedenсы, zwyciężają ostatecznie w r. 1842; od tej daty liczy się nowa, niedługa zresztą, bo kilkuletnia epoka mistyczna, obfitująca m.in. w szczególne przeżycia osobiste. O jednym z wydarzeń, które miało miejsce w nocy z 20 na 21 kwietnia 1845 r., poeta tak pisał:

---

<sup>1</sup> P. Hertz pisze: „Zapadałby (Słowacki) w mistycyzm jak w miękkie bagno porośnięte liliami (...)”. (P. Hertz: *Portret Słowackiego*. Warszawa 1976 s. 152).

<sup>2</sup> K. Wyka: *Słowacki a współczesność*. „Przegląd Humanistyczny” 1960 nr 2 s. 9.

<sup>3</sup> Wyka, jw. s. 16.

„Widzenie na jawie ognia ogromnego nad głową — kopuły niby niebios całych ogniami napełnionej, tak, że w okropnym przestrachu mówiłem: Boże Ojców moich, zmiłuj się nade mną — i niby z chęcią widzenia Chrystusa przesywałem wzrokiem te ognie, które się odsłaniały — i coś niby miesiąc biały ukazało się w górze — nic więcej”<sup>4</sup>.

O innej przeżytej wizji informował swoją matkę dnia 19 lipca tegoż roku:

„...jam był — uderzony światłami niebieskimi widzialnie — przy największej spokojności krwi i zmysłów — a z taką potęgą, że chyba po śmierci coś podobnego uczuję... bo w ciele więcej bym nie wytrzymał...”<sup>5</sup>

Cokolwiek powiemy o tych i innych wydarzeniach, dodać należy, że Słowacki pozostał najnormalniejszym w świecie człowiekiem — skrupulatnie np. notował swoje przychody i wydatki, zachował trzeźwą ocenę osób i wypadków. Wielce natomiast prawdopodobna jest sugestia, że z wymienionymi przeżyciami łączy się wzmożona religijność, która znalazła odbicie w twórczości, zwłaszcza zaś w niektórych lirykach modlitewnych, odznaczających się niezwykłą gwałtownością i siłą poetyckiego wyrazu (*Zachwycenie*, *O Boże ojców moich*). Programowy utwór okresu mistycznego *Tak mi, Boże, dopomóż*, rozpoczynający serię utworów o nowym typie religijności i poetyki, został napisany wcześniej, 13 lipca 1842 r. Z wcześniejszych natomiast, niemistycznych liryków modlitewnych, da się wymienić zaledwie dwa hymny (*Bogarodzico*, *Dziewico* i *Smutno mi, Boże*) oraz *I porzuciwszy drogę światowych omamień*, ewentualnie jeszcze fragment z *Pogrzebu kapitana Meyznera*. Ogólnie rzecz biorąc, do działu liryki modlitewnej da się zaliczyć ok. 25 utworów o charakterze modlitwy poetyckiej; dorzucić tu należy jeszcze fragmenty modlitewne z innych utworów. Nie jest to liczba bagatelna, jeśli weźmiemy pod uwagę równoległą twórczość innych romantyków.

Czym jest ów wyodrębniony spośród innych liryków zbiór? Należą do niego utwory posiadające pewne przynajmniej cechy modlitwy poetyckiej, na temat której należą się dwa słowa wyjaśnienia. Obok zwyczajnych modlitw kultowych, kształtowanych według pewnego schematu i z literackiego punktu widzenia mniej interesujących, spotykamy w literaturze modlitwy należące do językowych komunikatów o przeważającej funkcji poetyckiej; jako takie zasługują one na uwagę badacza literatury. Co prawda, ten ostatni nie zawsze chce się nimi zajmować. Autorzy wstępu do *Antologii polskiej modlitwy poetyckiej* piszą:

<sup>4</sup> Cytuję za: J. Kleiner: *Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*. T. 4 cz. 2. Warszawa 1927 s. 28.

<sup>5</sup> Juliusz Słowacki: *Dzieła*. Pod red. J. Krzyżanowskiego. Wyd. 2. T. 13. Wrocław 1959 s. 480.

„(...) jednowyrazowe określenie „modlitwa” (...) w odczuciu badacza literatury zdaje się nie wywoływać jakiegos niepokoju intelektualnego, a nawet nie budzić w nim instynktu badawczego”<sup>6</sup>.

Nic dziwnego, że jakkolwiek w badaniach literackich temat modlitwy nie był pomijany całkowicie, to jednak brakuje nadal szerszych ujęć analitycznych, ex professo traktujących o zagadnieniu modlitwy w jej wydaniu poetyckim. Pojawiające się ostatnio prace (na gruncie polskim) usiłują tę lukę wypełnić, ale jak dotąd są one dość nieliczne; w głównej mierze wywodzą się lub związane są ze środowiskiem KUL<sup>7</sup>. W tytułach prac zawarte jest najczęściej wyrażenie „liryka modlitewna”. Węższe zakresowo od „liryki religijnej” służy ono do oznaczania utworów o charakterze modlitwy poetyckiej, którą za autorami wspomnianego *Wstępu* można określić następująco:

„(...) rozumiemy przez nią modlitwę religijną zadokumentowaną w konkretnej realizacji poetyckiej, to znaczy wartościową artystycznie, poetycką wypowiedź religijną odniesioną bezpośrednio do adresata, jakim jest jedyny Bóg — lub też, jak w wyznaniu katolickim i prawosławnym, osoba zasługująca na specjalną cześć i uznana za Jego pośrednika, tj. Matka Boska (...), aniołowie i święci — w afirmowanym przez podmiot liryczny poczuciu ontycznej od Niego zależności”<sup>8</sup>.

Modlitwa poetycka posiada najczęściej pewne wyznaczniki formalne: imiona własne Boga użyte w wołaczu (apostrofy), ich peryfrazy i metafory itp. Tak jest w tzw. modlitwach bezpośrednich; w modlitwach określanych jako pośrednie brak jest elementów formalnych, kwalifikujemy je do grupy modlitw na innej zasadzie<sup>9</sup>.

Już po pierwszym czytaniu utworów grupy lirycznej odkrywamy w lirykach Słowackiego istnienie takich, które w sposób bardziej czy mniej wyraźny odpowiadają przytoczonej wyżej definicji modlitwy poetyckiej. Nie doczekały się one dotychczas oddzielnego opracowania, dlatego też ewentualnych uwag na temat poszczególnych przedstawicieli typu, jaki zamierzamy wyodrębnić, należy szukać w opracowaniach ogólnych liryki Słowackiego, których zresztą także nie ma zbyt dużo<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Z *Głębokości*. Antologia polskiej modlitwy poetyckiej. Opr. A. Jastrzębski i A. Podsiad. Wyd. 1. Warszawa 1966 s. XXV.

<sup>7</sup> Por. bibliografię do Antologii. Tamże s. XXVI—XXVII.

<sup>8</sup> Tamże s. VIII—IX.

<sup>9</sup> Por. tamże s. LVIII—LIX.

<sup>10</sup> Z ważniejszych prac wymieńmy kilka: A. Boleski: *Juliusza Słowackiego liryka lat ostatnich*. Łódź 1949; M. Kridl: *Juliusza Słowackiego liryki*. „Roczniki Humanistyczne” 7:1958 z. 1; Cz. Zgorzelski: *O lirykach Mickiewicza i Słowackiego. Eseje i studia*. Lublin 1961.

## W genezyjskiej atmosferze wszechobecności ducha

Interesujące nas zagadnienie — obraz Boga w modlitwie poetyckiej Słowackiego — wyodrębniamy z prostego schematu modlitwy jako osobowego spotkania, dialogu, w którym uczestniczą najczęściej dwie osoby: Wielki Rozmówca — Bóg i ziemski, stworzony podmiot dialogu. Przy pomocy metod literackich podjęta zostanie próba określenia sensu poetyckiego credo poety, czyli próba pokazania obrazu Boga, zawartego w wypowiedzi lirycznej.

Na wstępie warto zauważyć, że obaj partnerzy — nierównorzędni, dodajmy zaraz — modlitewnego spotkania, są elementem pewnego obrazu całościowego wszechbytu, pewnej koncepcji rzeczywistości. W przypadku liryki modlitewnej Słowackiego ową podbudowę stanowi ogólna filozoficzna czy quasi-filozoficzna koncepcja wszechbytu. Specyfika przedmiotu badań sprawia, że wizja świata i człowieka, zawarta w lirykach, a ściślej biorąc charakter wykładu tej wizji, zdeterminowany w dużej mierze formą wypowiedzi, nie da się przedstawić w ścisłych sformułowaniach naukowych czy propagandowych. „Słowacki był zbyt wielkim artystą, aby mógł zniżyć swą sztukę do celów wyłącznej propagandy swojej filozofii” — pisze Kridl<sup>11</sup>. Trzeba się zgodzić z tym, że metafizyczna koncepcja wszechbytu nie będzie wyrażała się w terminach jednoznacznych i że dopuszczalne będą wahania co do sensu poszczególnych zdań, aż do nielogiczności włącznie.

Jeśli pytamy o filozoficzną atmosferę liryki modlitewnej Słowackiego, możemy skupić się przede wszystkim na przedstawieniu światopoglądu z okresu mistycznego (większość liryków modlitewnych powstaje w tym czasie, jak wspomnieliśmy, a w nim szczególne miejsce zajmuje system genezyjski). Dla naszych celów potrzebne jest i wystarczy wskazanie pewnych zasadniczych linii filozoficznej koncepcji wszechbytu, dlatego posłużymy się syntetycznymi uwagami, jakie wypracował — głównie w oparciu o *Genesis z Ducha* — B. Gawecki<sup>12</sup>.

Jest to koncepcja na wskroś spirytualistyczna, zakładająca nie współpartnerstwo dualistycznej pary: duch — materia, ale bezwzględny prymat ducha nad materią — formą, która jest tylko narzędziem ducha. Inną cechą tej koncepcji jest pluralizm: duch najwyższy jest jeden, ale oprócz niego istnieje wiele duchów pośrednich — przejawów Ducha absolutnego. Celem ostatecznym ducha jest stworzenie Królestwa Boże-

<sup>11</sup> M. Kridl: *Ostatnie lata Słowackiego*. „Przegląd Humanistyczny” 3:1924 s. 174.

<sup>12</sup> B. Gawecki: *Juliusza Słowackiego spirytualistyczna koncepcja kosmosu*. „Życie i Myśl” 1959 nr 7/8 s. 42—47.

go na ziemi, czyli, mówiąc słowami poety, „wysłonecznienie” ziemskiej krainy w myśl hasła: Ziemia „słońcem przez miłość”. Drogą do tego wysłonecznienia ziemi i człowieka jest praca ducha w wytworzonych przez siebie formach; realizuje się ona przez cierpienia i ofiary. Człowiek z niewolnika instynktów ma się przemienić w istotę prawdziwie rozumną i wolną.

Mimo pluralizmu i indywidualizmu duchów występuje też zjawisko łączenia się, solidaryzmu tychże; dobrowolne łączenie się duchów pokrewnych jest przyczyną m.in. powstawania społeczności narodowych.

Niektóre z nich, przede wszystkim naród polski, mają do spełnienia dziejowe misje w zakładaniu „słonecznego Jeruzalem”.

Zestawienie wyżej przytoczonych tez koncepcji genezyjskiej z zasadniczymi liniami rozumowania dającego się wykryć w liryce modlitewnej ujawnia daleko nawet idące pokrewieństwa i w jaśniejszym świetle ukazuje poszczególne wątki i motywy. Nie wyklucza to, oczywiście, różnic między dwiema koncepcjami.

Wracając do postawionego zagadnienia pytamy, kim jest Bóg na tle zarysowanej wizji wszechbytu. Jak przystało na koncepcję skrajnie spirytualistyczną, jest On przede wszystkim *duchem*. Oto kilka przykładów:

Mój Król i mój Pan — to nie mocarz żadeny  
(...) Ale duch pierwszy globu — światowładny

(*Mój Król i mój Pan*)<sup>18</sup>

Bóg duch, innego zwać nie będziecie  
(*Bóg duch...*)

Duchami są trzy Osoby Boskie; Syn Boży to właśnie „duch pierwszy globu — światowładny”.

Odpowiednio do Bożej natury wszystko, co wynika lub ma związek z Bożym działaniem, jest natury duchowej:

Skądkolwiek jego duch na mnie uderzy  
(*Mój Król i mój Pan*)

Duch Św. — trzecia Osoba Trójcy — napełnia świętością i siłą do działania. Porównajmy dwa cytaty:

---

<sup>18</sup> Teksty Słowackiego wg wydania: Juliusz Słowacki: *Dzieła wszystkie*. Pod red. J. Kleinera. T. 1—14. Wrocław 1952—1975. Fragmenty liryczne nie wydodrębnione z *Króla Ducha* wg: Juliusz Słowacki: *Dzieła*. Pod red. J. Krzyżanowskiego. T. 2.: *Liryki i inne wiersze*. Wrocław 1952.

A Duch-piorun nam da podorożną  
(*Prorectwo*)  
I ze mnie piorun mieć będą czerwony  
(*Tak mi, Boże, dopomóż*)

Duch-piorun to, jak wynika z kontekstu, trzecia Osoba Boża. Tenże Duch sprawuje władzę pasterską nad Kościołem (por. *Wierzę*); w dodanym do oficjalnego wyznania wiary wersie mamy wyraźne potwierdzenie Jego nadrzędnej roli:

Wierzę  
(...) I w Najwyższego Ducha pasterstwo  
(*Wierzę*)

Przypisywanie natury duchowej Bogu jest na gruncie różnych systemów teologicznych rzeczą zwyczajną, choć podstawową. Zasadniczą nowość stanowi w nauce Słowackiego fakt swoistej uniwersalności ducha: duchem czy przynajmniej duchowej natury jest wszystko — Bóg, dobrzy i źli aniołowie, człowiek; duchową naturę posiada cały ewoluujący wszechświat. Dokonane obserwacje pozwalają stwierdzić następujące zróżnicowanie semantyczne tego pojęcia:

- 1) Duch — Bóg, Osoby Trójcy św.,
- 2) duch — boże działanie,
- 3) duch ludzki, odrębny od duszy,
- 4) duch globowy,
- 5) greckie arché — zasada wszechbytu,
- 6) duch zły — szatan, i jego przeciwieństwo — anioł.

Z powszechnej obecności ducha we wszechświecie płyną różnorodne konsekwencje. Wymieńmy kilka w najbardziej lapidarnym skrócie. W poetyckiej parafrazie chrześcijańskiego wyznania wiary obserwujemy znamiennej zamianę „świętych obcowania” na:

St. (= świętych) Duchów związek,  
Widzialnych i niewidzialnych  
(*Wierzę*)

Człowiek u Słowackiego nie tylko ducha posiada, on jest przede wszystkim duchem:

Człowiek jest ziarno — przed wieki poczęte z ducha  
(*Bośmy, o bracia, przed wiekami byli*)

Duch jest *spiritus movens* wszelkiej zmiany we wszechświecie, więc także w stosunkach międzyludzkich (por. *Odpowiedź na Psalm*

*Przyszłości*, w. 307—309). Z przekonaniem tym koresponduje westchnienie i żal podmiotu wyrażone we fragmencie:

Gdybym był duchem, byłbym świat rozwalil.  
Serca bym przeszył — gdybym łuk natężył  
(*To było w duchu, Ojczel!*)

Duch wykonuje wieczną pracę w materii za pośrednictwem „duchów słowa” (por. *Genezis z Ducha*). Zaniedbanie należytej aktywności przez duchy, ich „zleniwienie”, jest przerwaniem naturalnego porządku ewolucji i najcięższym grzechem duchów, karany przez pozostawienie ich na niższym szczeblu rozwojowym. Cel finalny ducha — eschatologiczna przemiana wszechświata mimo wszystko ziści się. Przepowiada to radosny hymn *Radujcie się!*, posługujący się prorocką — na poły przyszłą, na poły już zrealizowaną perspektywą czasową.

### **Bóg-duch w spirytualistycznym systemie**

Wszechobecność ducha, ta centralna dla systemu genezyjskiego idea, zasługuje na uwagę dlatego, że ostateczne źródło ducha stanowi Bóg — przedmiot naszych rozważań. Koncepcja genezyjska z całą pewnością zakłada istnienie Boga — Absolutu. Nawet przerastający wszystko duch globowy przyznaje:

Boska mię w sobie potęga stworzyła  
(*Boże, ja przed wieki był!*)

Ponieważ w koncepcji Słowackiego Bóg stoi na szczycie hierarchii wszechbytu i jednocześnie nieskończenie ją przerasta, nie ulega wątpliwości, że jest to system teistyczny. Okazuje się jednak, że taka formuła nie zadowala, określenie bowiem, z jakiego rodzaju teizmem mamy do czynienia, stanowi niemałą trudność. Nic dziwnego, że różne były dotychczasowe rozwiązania. I tak Pawlikowski twierdzi zdecydowanie: „Koncepcja Słowackiego nie jest panteistyczna”<sup>14</sup>. Zauważyć bowiem należy, że owa wszechobecność ducha, przepojenie nawet martwej natury duchem, poczynającym się ostatecznie w Bogu, rodzi podejrzenie właśnie o panteizm.

S. Bilińska widzi więcej trudności w przyjęciu czystego teizmu w nauce Słowackiego, twierdzi bowiem: „nie jest to więc panteizm, utożsamiający Boga z siłami materii, ani też czysty teizm wyodrębniający

<sup>14</sup> J. Gw. Pawlikowski: *Studyów nad Królem Duchem część pierwsza. Mistyka Słowackiego*. Lwów 1909 s. 34.



Boga zupełnie ze świata zjawisk"<sup>15</sup>. Ostatecznie usiłuje autorka pracy o chrześcijaństwie Słowackiego ratować się koncepcją tzw. panenteizmu. Jednak definicja panenteizmu, sformułowana przez R. Hucha, wydaje się być zbyt bliska koncepcji teistycznej chrześcijańskiej, by mogła uchodzić za coś pośredniego. Cytuję za Bilińską:

„Ogólna romantyczna idea Boga jest taka, że: Bóg nie jest identyczny ze światem, lecz jest jego punktem środkowym i równocześnie otacza go i trzyma. Bóg jest we wszystkim, ale nie wszystko jest Bogiem (...)"<sup>16</sup>.

Jeśli chodzi o lirykę modlitewną, którą się zajmujemy, to posiada ona w ogromnej większości przypadków, a może nawet w całości, zaplecze myśli teistycznej, i to uznającej Boga osobowego. Taki Bóg stanowiłby dość kłopotliwy składnik nauki genezyjskiej, gdyby interpretować ją panteistycznie<sup>17</sup>. Przyznajmy, że w jakimś zakresie trudność istnieje — na naszym gruncie dysponujemy jednym co najmniej tekstem, w którym można doszukiwać się ducha emanacji, więc i panteizmu. Mowa o fragmencie z poematu filozoficznego, rozpoczynającym się od słów: *Boże, ja przed wieki był;* Kleiner nie umieszcza go zresztą wśród liryków. Zasadniczym jednak argumentem powinna być świadomość odrębności dwóch światów — rzeczywistości Bożej i świata natury stworzonej. Można przyjąć, że zachodzi u Słowackiego próba pogodzenia immanencji Bożej z Jego osobowym bytowaniem i nazwać to panenteizmem na podstawie np. takiego tekstu:

Bośmy, o bracia, przed wiekami byli  
Jak duchy Pańskie w wiekuistym słowie,  
Myśmy te światy widzialne tworzyli  
W Bogu — poczęci z Boga — jak Bogowie.  
(*Bośmy, o bracia*)

Jednak tego rodzaju „panteizm” ma prosty rodowód i da się uzasadnić nawet — przekazem biblijnym, jeśli tak ktoś chce:

Na początku było Słowo,  
a Słowo Było u Boga,  
i Bogiem było Słowo.  
Ono było na początku u Boga.

<sup>15</sup> St. Bilińska: *Chrystus i chrześcijaństwo w twórczości Słowackiego epoki mistycznej*. Tarnów 1929 s. 19.

<sup>16</sup> Bilińska, jw. s. 17.

<sup>17</sup> Pawlikowski, jw. s. 38.

Wszystko się przez Nie stało,  
a bez Niego nic się nie stało,  
co się stało.

(J 1, 1—3)<sup>18</sup>

Wraz ze Słowem — Logosem wszystko było ukryte w Bogu i z Niego wszystko zostało wywiedzione — oto piękna droga do koncepcji emanacyjnej. Poważna jednak egzegeza odzępuje się od takiego pojmowania tekstu. R. Schnackenburg pisze: „Logos współdziała przy stwarzaniu; ale owo „JAK” nie jest bliżej opisane, lecz tylko wskazuje się na fakt: „Wszystko się przez Nie stało”<sup>19</sup>. Zamykając chwilowo wzmiankę o problemie panteizmu w liryce Słowackiego można stwierdzić, że na tym terenie trudno byłoby dowodzić ujęcia panteistycznego ze względu na zbyt wielką zgodność z ortodoksyjnym nauczaniem chrześcijańskim. Niemniej powszechny spirytualizm stanowi w koncepcji Słowackiego interesującą innowację.

Kontynuując odpowiedź na pytanie, jaki jest Bóg, do którego modli się podmiot liryczny w modlitwie Słowackiego, zauważmy, że modlitwy naszego poety są zawsze modlitwami w sensie właściwym. Wiadomo bowiem, że istnieją tzw. antymodlitwy, które mimo posiadania wspomnianych na wstępie wskaźników formalnych, np. tytułu „modlitwa”, są negacją rozmowy z Bogiem; dobrym przykładem mogą być *Litanie do szatana* Baudelaire’a. W poezji Słowackiego Bóg jest rzeczywistością, którą się uznaje i którą darzy się autentyczną czcią, jest kimś, do kogo można zwracać się w sposób rozumny i uzasadniony.

Na marginesie naszych rozważań warto umieścić w tym momencie uwagę ogólniejszej natury. Mianowicie stwierdzenie modlitewnego charakteru danego utworu może napotykać na trudności pochodzące z ciastnego pojmowania modlitwy jako hymnu pochwalnego, pokornego oddania czy prośby. Tymczasem nie zawsze tak być musi, niekiedy modlitwa naprawdę chodzi po krawędzi bluźnierstwa — a jednak pozostają w niej elementy prawdziwej modlitwy. Czasem odczytanie do końca autorskiej intencji pomaga wyjaśnić sprawę. Dziwić się można np. uznaniu za bluźnierczą trawestację modlitwy utworu S. Goszczyńskiego pt. *Modlitwa wolnego*. Chyba tylko na podstawie pierwszych słów:

Precz z Bogiem!<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Teksty biblijne wg: *Biblia Tysiąclecia*. Wyd. 2 zm. Poznań 1971.

<sup>19</sup> R. Schnackenburg: *Das Johannesevangelium*. Cz. 1. Lipsk 1966 s. 212.

<sup>20</sup> Oto fragmenty *Modlitwy wolnego* S. Goszczyńskiego:

Podobne jednak bluźnierstwo popełnia Biblia, jeśli dokonamy takiej oto niedopuszczalnej resekcji:

Nie ma Boga  
(Ps 14,1) <sup>21</sup>

Przy nieco wnikliwszym odczytaniu tekstu Goszczyńskiego łatwo dostrzec, przeciw czemu właściwie protestuje poeta — przeciw idei Boga nieprawdziwego, Boga sfalszowanego praktyką Jego wyznawców. Według Kubackiego na pograniczu bluźnierstwa stoi też *Hymn (Smutno mi, Boże)*, ponieważ wyraża jakoby „antyopatrznościową ideę” <sup>22</sup>, szczególnie w wersie:

Więc, że modlitwa dziecka nic nie może,  
Smutno mi, Boże! <sup>22</sup>

Kontekst niekoniecznie musi potwierdzać tę opinię. Podmiot liryczny stwierdza tylko, że intencja modlitwy dziecka rozmija się z faktycznym stanem rzeczy — drogi życiowe wiodą smętnego bohatera nie tam, gdzie by sobie życzył. Wynikać stąd może, że dziecięca prośba nie pokrywa się z wolą Stwórcy, co wcale nie oznacza nieobecności Wielkiego Słu-

---

Precz z Bogiem, co w dłoń zabobonu  
Powierza sztandar swej sławy,  
Co z piorunowego tronu  
Gnębi świat krwawymi prawy!  
Precz z nim, precz z opieką jego!  
On nie jest Bogiem wolnego!

(...) Patrzaj — w imię twej dobroci,  
W poświęconej ci świątyni,  
Co bezczelna zbrodnia czyni! —  
Tu nas rozumu despoci,  
Tutaj sumienia tyrany,  
Tu ciała dręczą kajdany!

Twoja wiara inna, Panie!  
Jej epoka tu, w sumieniu:  
W cnotach, w czynach jej wyznanie;  
Kościół — w całym przyrodzeniu  
Twym obrazem — duch wolnego,  
A ty jeden — Bogiem jego.

<sup>21</sup> Pełny cytat: „Mówi głupi w swoim sercu: „Nie ma Boga”” (Ps 14,1).

<sup>22</sup> W. Kubacki: *Religia smutku*, „Przegląd Humanistyczny” 1960 nr 4—5 s. 120.

chającego. Dlatego z *Hymnu* wynika nie „religia smutku”, ale smutek, który jest mimo wszystko religijny. Z „religii smutku” natomiast wynika nie zamierzony humor, wtedy mianowicie, kiedy uznaje się za stosowne podkreślać, że *Hymn* Słowackiego „zawiera, w poetyckiej postaci, anty-feudalny program”<sup>23</sup>.

Założenie, że zwrot podmiotu w liryce Słowackiego ma swojego Adresata, stanowi punkt wyjścia do dalszych rozważań, mających na celu pogłębienie wiedzy o wielkim Rozmówcy. Aby uchwycić Jego naturę, prześledzimy najpierw określenia i obrazy poetyckie, usiłujące wyrazić istotę lirycznego „Ty”, do którego zwraca się podmiot ziemski.

### Boskie tytuły i atrybuty

Przy pierwszym zetknięciu się z wymienionym zagadnieniem dziwić może fakt, że poeta posługuje się najczęściej bardzo pospolitymi, obiegowymi nazwami, jak również niewymyślnymi epitetami. Można postawić pytanie, jak to się dzieje, że przy takiej prostocie i zwykłości określeń obraz Boga wcale nie robi wrażenia przeciętności, ale przynajmniej w niektórych wypadkach jest czymś niezwykłym. Odpowiedzi na to pytanie mogłaby udzielić dopiero wszechstronniejsza analiza poetyki utworów. W tej chwili prezentujemy listę nazw i określeń odnoszących się do Boga trójosobowego — lirycznego „Ty”. Ponieważ poeta rozdziela dość wyraźnie Trzy Indywidualności będące jednym Bogiem, uwzględniamy to w naszym zestawieniu:

1) Bóg w ogóle: Bóg, Pan, wielki Bóg, Bóg ojców moich, Pan wiekuisty, mój Stworzyciel, Nieśmiertelny;

2) Bóg-Ojciec: Bóg Ojciec wszechmocny, Ojciec nasz;

3) Bóg-Syn: Chrystus Pan Bóg, Chrystus Pan, słowo świata całego, Pan wielki narodów, Pan nieśmiertelny, nasz Pan, Król tysiąca tysięcy, Król nasz umiłowany, baranek łagodny, Syn Boży pierworodny, mój Pan, mój Król, duch pierwszy globu światowładny, najświętszy, dziecko światowładne;

4) Bóg-Duch Św.: Duch Święty, trzecia Trójcy osoba, nieśmiertelna i wszechmocna, urodzona z Ojca i Syna, równa Ojcu i Synowi, gołębica.

Sumaryczne zestawienie tytułów wymaga pewnej interpretacji. Może się po pierwsze wydawać, że lista określeń jest dość bogata, trzeba jednak zauważyć, że jest to wynik podsumowania wszystkich tytułów, jakie dało się wykryć w liryce modlitewnej. Wiele z nich pochodzi przy

<sup>23</sup> Kubacki, jw. s. 128.

tym z jednego — dwu liryków, w których występują w obfitości, przy zupełnym braku proporcji względem pozostałych. Zwiększony udział epitetów i określeń łączy się zazwyczaj z podniosłym tonem wypowiedzi i daje się zauważyć w tekstach, które Zgorzelski zalicza do „liryki wysokiego tonu i patetycznego gestu proroka”<sup>24</sup>.

Określenia nazywające Boga i Jego przymioty nie należą do wyszukanych, jak już powiedzieliśmy. Dla porównania zauważmy, że w liryce modlitewnej tego okresu można znaleźć takie m.in. sformułowania: „Lekarz wielki” (A. Mickiewicz), „Bóg niewidomy” (A. Gorecki), „Święta prawda objawiona”, „Słowo Początku”, „Piastunka różdżki cudownej żywota” (B. Zaleski), „Ojciec-Ojczyzn” (C. Norwid), „Światło światłości”, „morze dobroci” (A. Celiński). Echa osobistego, lirycznego tonu, przebijającego z określeń nadawanych Bogu, występują u Mickiewicza, Kraśńskiego, Norwida, Ujejskiego.

W tekstach Słowackiego najczęściej spotykamy apostrofę „Boże” lub „Panie”, z jakimś ewentualnym dodatkiem. Dla Boga w ogólności, bez wyodrębniania Osób Trójcy, funkcjonują właśnie te dwie nazwy: Bóg i Pan. Niekiedy stosowane są zamiennie, bez większej różnicy semantycznej. Jeśli pojawiają się wtedy w tekście obydwie nazwy, to uzasadnieniem są prawdopodobnie względy natury stylistycznej, chociaż nie tylko. Niekiedy chodzi po prostu o uniknięcie powtórzeń, np. w wersie:

O! wielki Boże — o Panie wszechmocny!  
(O! wielki Boże — o Panie wszechmocny!)

Bardziej jednak interesujące są motywacje innego typu. Mianowicie w niektórych tekstach pojawia się zdecydowanie „Pan”, podczas gdy inne mają „Boga”, przy czym w ogóle częstszy jest wypadek pierwszy. Wydaje się, że nie jest to sprawa czystego przypadku. Dla porównania przytoczmy kilka tekstów:

- A. 1) Boże, ja przed wieki był i byłem w Panu (*Boże, ja przed wieki był*)  
2) Z pokorą teraz padam na kolana,  
Abym wstał silnym Boga robotnikiem (*Tak mi, Boże, dopomóż*)  
3) Ale Ty Boże! który z wysokości  
Strzały Twe rzucaś na kraju obrońce (*Pogrzeb kapitana Meyznera*)
- B. 1) Niech ma ogródek — i niech się przed Panem  
Pochwali tym, co krzyż na grobie gada (*Pogrzeb kapitana Meyznera*)  
2) Pan mię wtenczas — na rannym świtanu  
Za bładami gdzieś słucha niebiosy (*Kiedy pierwsze kury Panu śpiewają*)  
3) Panie! my twoi odwieczni synowie (*Panie! my twoi odwieczni synowie*)

<sup>24</sup> Zgorzelski, jw. s. 264.

Z zestawienia wynika znany już wniosek o podwójnym określeniu, kiedy trzeba zwrócić się do Boga dwukrotnie w niewielkim odstepie słownym (A 1). Dalsze porównanie prowadzi do wniosku, że nazwa „Pan” wyraża Boga, który jest kimś bliskim. Pojawia się bowiem najczęściej w sytuacji intymnego zwierzenia, w nastroju ciszy i szczerości, kiedy to Pan „za blademi gdzieś słucha niebiosy” modlitwy podmiotu. Odwrotnie termin „Bóg” wydaje się być zarezerwowany dla sytuacji, kiedy Bóg jest przede wszystkim wyniosłym Absolutem. O sposobie określania decydują też funkcje, jakie przypisuje się Istocie Najwyższej. Tak np. w liryku *A jednak ja nie wątpię* wskrzesicielem narodu jest Bóg, nie Pan.

Z licznych przymiotów, jakie teologia, filozofia i literatura zwykli przypisywać Bogu, wymienione i używane są w liryce naszego poety najczęściej stosowane: wszechmocny, nieśmiertelny, wickuisty, wielki. W jednym miejscu występuje „Nieśmiertelny” jako pars pro toto. Większe zróżnicowanie i bogactwo określeń występuje w lirykach o orientacji genezyjskiej (*Wierzę, Mój król*). Pojawiają się tu określenia bardziej złożone, jak w odniesieniu do Chrystusa „słowo świata całego”, „duch pierwszy globu” itd. Zajmiemy się pierwszym złożonym tytułem z uwagi na jego związki ze sprawami, o których była już mowa.

### Chrystus — słowo świata całego

W oficjalnym poetyckim wyznaniu wiary, jakim jest utwór *Wierzę*, Chrystus nazwany jest „słowem świata całego”. Zarówno w Biblii, jak i w nauce genezyjskiej poety, sformułowanie takie wiąże się z funkcją dawania początku wszechrzeczy, uczestnictwa w dziele stwarzania, z tym, że koncepcja genezyjska akcentuje udział w stwarzaniu ducha. W Biblii mamy przynajmniej podwójne rozumienie hasła „słowo”<sup>25</sup>. Kojarzy się ono w Starym Testamencie z wszechmocnym czynem Bożym i w takim sensie używa go psalmista, kiedy mówi:

Przez słowo Jahwe powstały niebiosy  
(Ps 33,6)

„Pan powiedział” znaczy zatem tyle, co „Pan wykonał”. Nie ma tu, oczywiście, mowy o sposobie tego wykonania. Cytowany już Schnackenburg pisze: „Słowo Boga przy stwarzaniu w mowie proroków (por. Jer 1, 4. 11; 2, 1 n.) ma różnorakie funkcje, które dobrze dają się porówny-

<sup>25</sup> Por. np. *Słownik teologii biblijnej*. Tłum. i opr. z franc. K. Romaniuk. Poznań 1973 s. 876—883.

wać z wypowiedziami o Janowym Logosie”<sup>26</sup>. Drugie znaczenie „Słowa” w Biblii to właśnie ewangeliczny Logos, druga Osoba Trójcy — Syn Boży, objawiony widzialnie dzięki inkarnacji jako historyczny Jezus i chwalebny Chrystus, którego boskość nie ulega wątpliwości:

A Bogiem było Słowo  
(J 1,2)

W tekstach poetyckich i innych wypowiedziach Słowackiego Słowo zajmuje bardzo znaczące miejsce przy wykładzie historii wszechświata. Problemem byłaby odpowiedź na pytanie, czy zawsze Słowo genezyjskie znaczy to samo, co Janowy Logos. W cytowanym fragmencie *Wierzę* odnosi się ono wyraźnie do Chrystusa. Ale w liryku *Panie! my twoi odwieczni synowie* Słowo, obok prymarnego, opartego na Biblii znaczenia, zyskuje inne, drugorzędne. Tak być musi, ponieważ duchy wprowadzone z Niego, nazywane są także Słowem:

Byliśmy Słowem — przed początkiem — w Słowie  
(*Panie! my twoi odwieczni synowie*)

Czyli: Słowo — Logos rodzi nowe słowo czy słowa, mniej znaczące, ale o tej samej, twórczej funkcji, dlatego nazywa się je także Słowem. Byłyby to zatem byty, które Mickiewicz nazywa „słowami cząstkowymi”. O zbliżeniu się w tym miejscu teorii Słowackiego i Mickiewicza pisze Kridl: „I tu zbliża się Mickiewicz już zupełnie wyraźnie do Słowackiego: „Głob ziemski (cytat z Mickiewicza), wyszły z Iona Boga, ma także swoje Słowo. „Na początku było Słowo”, mówi św. Jan. Wszystkie Słowa cząstkowe są wykładem i dopełnieniem tego Słowa: ziemia cała, ludzkość cała dąży bez ustanku do zrealizowania go...”<sup>27</sup>.

„Duchy słowa”, znane z *Genezis z Ducha*, nazywa się zatem po literacku Słowem, ale w sferze ontologicznej są one tylko przejawem Słowa w znaczeniu prymarnym. To podstawowe w nauce Słowackiego znaczenie Kridl wiąże z Chrystusem, którego określa jako „z pomiędzy Osób Trójcy świętej element aktywny, działający, tworzący bezpośrednio po myśli Boga-Ojca przy syntetycznej, „spajającej” pomocy Ducha Świętego”<sup>28</sup>. Zwraca przy tym uwagę, że Chrystus działał jako Słowo w harmonii z dwiema pozostałymi Osobami Trójcy, dlatego w liryce rzadziej nazywa się Go tym imieniem.

<sup>26</sup> Schnackenburg, jw. s. 259.

<sup>27</sup> M. Kridl: *Duch, Słowo i Polska w mistyce Słowackiego i Mickiewicza*. „Przegląd Warszawski” 1924 t. 2 s. 172.

<sup>28</sup> Tamże s. 167.

Nazwanie „duchów słowa”<sup>29</sup> Słowem pociąga ważne konsekwencje, prowadzi mianowicie do utożsamienia owych „duchów słowa” z Bogiem, jak to wynika z następującego fragmentu:

Słuchajcie teraz, bo jesteście bogi  
jak On

*(Bośmy, o bracia, przed wiekami byli)*

Oczywiście nie może tu być mowy o pełnym utożsamieniu, należałoby raczej powiedzieć: poczęte z Boga duchy mają w sobie coś boskiego, podobnie jak przebywanie w Słowie czyni je same niby-Słowem.

Poświęcamy tej kwestii stosunkowo dużo miejsca, ponieważ rozwiązanie jej rzuca niejakie światło na rodzaj „panteizmu” u Słowackiego. Postawiliśmy mianowicie pytanie, czy Słowo występujące w tekstach Słowackiego utożsamia się z Logosem Janowym. W całości nauki poety sprawa bynajmniej nie jest jasna. Pawlikowski zajął stanowisko negatywne: „Słowo nie jest osobą, ale jest pojęciem zbiorowym — „pełnią” duchów Słowa”<sup>30</sup>.

Inaczej myśli Bilińska. Dla niej jest rzeczą jasną, że Słowacki wierzy w Chrystusa osobowego, co wynika z zacytowanego fragmentu wypowiedzi poety, niezbyt zresztą przydatnego w tym miejscu, gdyż wiara Słowackiego nie musi wcale pokrywać się z wyznaniem podmiotu w utworze<sup>31</sup>. Według autorki poeta przypisuje bóstwo nie tylko Chrystusowi, ale obdarza naturą boską także ogół duchów, będących rozszczepieniem ducha — Słowa, które jest Bogiem. Powołuje się w tym miejscu Bilińska na słowa poety: „wszystko, co w widzialności pracuje, jest Słowem Boga”. Z kontekstu, w jakim ten cytat się znajduje, wynika jednakże, że akcent logiczny spoczywa w nim nie na wyrażeniu „wszystko, co w widzialności pracuje”, ale na Słowie — drugiej Osobie Trójcy. Stwierdza się tutaj, że obserwowane działanie „w widzialności” (rzeczywistość różna od materii) jest działaniem Bożym, charakterystycznym dla Logosu — Syna Bożego — a nie odwrotnie, że wszystko, co działa, ów „produkujący element”, jest Bogiem. Poza tym, przy wyżej wskazanym rozróżnieniu sensu prymarnego i wtórnego Słowa, fakt, że coś nazywa się Słowem Boga, nie musi wcale równać się przyznaniu tej rzeczywistości pełni osobowości i natury boskiej. Można powiedzieć, że ten „produkujący element” jest na tyle tylko Słowem Boga, na ile partycypuje w prawdziwym Słowie — Logosie.

Reasumując: rozróżnienie podwójnego sensu Słowa — właściwego

<sup>29</sup> W I redakcji *Genezis z Ducha* mamy „Duchy Słowa”, w ostatecznej „duchy słowa”. W przypadku „ducha” zmiana (małe „d”) zrozumiała — Słowacki wydaje się używać dużej litery, gdy chodzi o Ducha najwyższego, absolutnego.

<sup>30</sup> Pawlikowski, jw. s. 375.

<sup>31</sup> Bilińska, jw. s. 372.



i analogicznego, a co za tym idzie, lepsze umotywowanie kategorii Słowa jako Boga osobowego, każe z ostrożnością traktować wnioski o panteistycznym nachyleniu nauki Słowackiego.

Pawlikowski miał trudności z przyznaniem Słowu natury boskiej i osobowej. Być może dlatego, że Słowa (u Słowackiego) z Logosem nie utożsamiał — był skłonny przypuszczać, że oznacza ono w nauce genezyjskiej ducha globowego<sup>32</sup>. Taki duch, nie będąc Słowem w znaczeniu prymarnym, mógł oczywiście wcielać się i oczyszczać<sup>33</sup>. Pewną trudność jednak stanowić może tekst, w którym właśnie Chrystus — Logos<sup>34</sup>, więc Słowo w znaczeniu prymarnym, nazywa się duchem pierwszym globu:

Mój Król i mój Pan — to nie mocarz żadny,  
Ni ten — na którym trzy koron się piętrzy,  
Ale duch pierwszy globu — światowładny  
(*Mój Król i mój Pan*)

Spotykamy się tutaj z niewątpliwie genezyjskim zaakcentowaniem natury duchowej Króla i Pana; motywy „betlejemskie” każą dopatrywać się w nim Słowa Wcielonego — Logosu. Wydaje się, że pod genezyjską szatą ukrywa się treść do odczytania. Duch światowładny, duch rządzący światem, nie może być tylko jednym z duchów, nawet najwyższym, ale tego samego rzędu. Dlatego „pierwszy” niekoniecznie należy czytać: stojący na szczycie hierarchii, poprawniejsza interpretacja zdaje się sugerować sens nieco inny: pierwszy przed wszystkim, zanim cokolwiek się stało. Jest to zatem sens Janowego: „na początku”.

Ostatnie rozważania mogą być przydatne jako pomoc w interpretacji utworów lub drobniejszych kwestii, np. motywu odwieczności, wyrażonego rozmaicie: „przed początkiem”, „przed wiekami” itd. Odwieczność to cecha przysługująca jedynie Bogu. Tymczasem duch globowy mówi o sobie, że i on jest odwieczny; jednak jego odwieczność łatwo dewaluje się przez stwierdzenie, że i wszystkie duchy stworzone są odwieczne.

Bośmy, o bracia, przed wiekami byli  
(*Bośmy, o bracia*)

Wiemy już, na jakiej podstawie są odwieczne — na zasadzie partycypacji w prawdziwie odwiecznym bytowaniu Słowa — Logosu.

Tak więc na całościowy obraz wszechbytu — potwierdzają to również ostatnie uwagi — składają się elementy światopoglądu teistycznego przede wszystkim. W okresie mistycznym jest to teizm przesycony spo-

<sup>32</sup> Pawlikowski, jw. s. 372.

<sup>33</sup> Por. Bilińska, jw. s. 50.

<sup>34</sup> Kleiner wyraża wątpliwość, czy chodzi tu o Chrystusa. Zob. J. Kleiner: *Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*, jw. s. 326 (przypis).

tegowanym do ostateczności spirytualizmem ze wszystkimi jego konsekwencjami, a więc nie tylko z przyznaniem prymatu duchowi, ale i z uznaniem go za jedynie istotne principium bytu, czego efektem jest nieco lekceważące spojrzenie na materię. Uduchowienie natury nie stwarza jednak automatycznie jakiegoś panteizmu spirytualistycznego — od utożsamienia Boga z naturą jesteśmy mimo wszystko daleko.

W związku z próbą spojrzenia na ideę Boga w jej wydaniu z okresu mistycznego trzeba sobie uświadomić pewne niebezpieczeństwo niewłaściwego odczytywania poety w ogóle. Nie zawsze jest to wina odbiorców, niekiedy sam poeta stwarza wrażenie, jakoby jego metaforę, obraz, należało traktować dosłownie. Kiedy np. Słowacki mówi, że *Genezis z Ducha* to największe dzieło, jakie kiedykolwiek napisał<sup>35</sup>, należałoby odnieść się do tego stwierdzenia krytycznie. Jeśli zajmiemy w tej sprawie stanowisko bardziej sceptyczne, docenimy utwór nie jako jeszcze jedną kosmogonię, ale uznamy jego wartość z tej racji, że jest wzniosłą poetycką próbą wyrażenia struktury wszechbytu i dokonywających się w nim procesów. Będzie wtedy w tym poetyckim obrazie coś więcej i coś mniej niż relacja o rzeczywistości. Coś więcej, bo mieści się w nim próba sięgnięcia do głębszej, istotnej warstwy bytu — sfery ducha; coś mniej, bo taka piękna poezja nie ma żadnej wartości dla nauk przyrodniczych, a wątpliwe dla filozofii. Tytułem do chwały pozostaje jednak to, że jest prawdziwą poezją.

### **Bóg — Wielki Partner modlitewnej rozprawy**

O innych oryginalnych określeniach odnoszących się do Boga — Syna, występujących zwłaszcza w *Radujcie się!*, powiemy nieco później. Jeśli chodzi o epitety stosowane wobec Boga-Ojca, Ducha Św. czy Boga w ogóle, same w sobie nie wnoszą one niczego oryginalnego do skarbcza leksyki modlitewnej. Podkreślam: same w sobie, badanie bowiem boskich atrybutów nie może ograniczyć się do zbadania charakterystycznego słownictwa. Byłoby to zacieśnieniem świadomości podmiotu modlącego się do jakiejś świadomości statycznej, do wiedzy posiadanej a priori. Tymczasem Bóg Słowackiego nie jest zastygłym schematem atrybutów wydedukowanych z idei Absolutu, ale jest istotą daną w konkretnym doświadczeniu i jako taki objawia się podmiotowi poznającemu. Albo inaczej: podmiot modlący się prezentuje swego Boga w dynamicznym trwaniu. Pociąga to za sobą ważne konsekwencje artystyczne, a mianowicie to, że obraz Boga nie jest czystą myślową abstrakcją, ale wizją ukształtowaną przez konkretne sytuacje czy nawet wydarzenia.

<sup>35</sup> Zob. J. Słowacki: *Dzieła wszystkie*, jw. t. 14 s. 30.

W ten sposób obraz Boga jest obrazem stającym się i nigdy nie dokończonym — nowe doświadczenia mogą czynić ten obraz coraz bogatszym. Stąd chyba tyle w modlitwach Słowackiego obrazów, scen i szczątkowych akcji, co w sumie prowadzi do dramatycznego ujęcia tradycyjnego modlitewnego monologu w Bożej obecności. Nie popełnimy bowiem błędu, jeśli powiemy, że podstawą nie formułowanej „filozofii modlitwy” jest w liryce Słowackiego zasada dialogu, rozumianego najszerszej jako przeżywany i wyrażany kontakt międzyosobowy.

W niektórych przynajmniej lirykach modlitewnych stopień aktywnej obecności Boga w modlitewnym spotkaniu jest wysoki. Nie trzeba dowodzić, że już sama przeciw-obecność dwóch partnerów stwarza szansę na dramatyczną sytuację. Souriau określa taką sytuację jako „formę napięcia właściwą danemu momentowi scenicznemu, napięcia wytworzonego przez stosunki między ludźmi i przez cały mikrokosmos sceniczny”<sup>36</sup>. Jakkolwiek definicja ta odnosi się do sytuacji dramatycznej w sensie ścisłym, to jednak można ją przystosować również do sytuacji lirycznej, w której pojawia się napięcie wywołane relacjami międzyosobowymi — tak właśnie jest w modlitwie poetyckiej u Słowackiego. Dramatyczne napięcie jest tam wywołane nie tylko wyczuwalnym postawieniem naprzeciw siebie partnerów, ale i ich aktywnym działaniem.

Do aktywności człowieka na modlitwie jesteśmy przyzwyczajeni. Nowością w liryce Słowackiego jest to, że działa również jego Wielki Rozmówca. Oczywiście, stopień tej aktywności jest bardzo różny, ale mamy przynajmniej trzy przykłady wielkiego zaangażowania (*Zachwycenie; O Boże ojców moich; Radujcie się!*). Zacytujemy fragment z *Zachwycenia*:

Bo mój Stworzyciel znalazł mię na ziemi  
I napadł w nocy ogniami złotymi...

Bo Pan, mówiący w objawieniu: Jestem,  
Napadł mię w ogniach z trzaskiem i szelestem.

Przełoż się, Panie, wiecznie upokorzę  
Pomnąc na ono płomieniste łoże.

Gdy Pan nade mną stał w ognia oponach,  
Gdym był jak ptaszek w Pana mego szponach,

Gdy stał nade mną jak ogień straszliwy,  
Kiedym się w strachu sądził już nieżywy —

Dlaczegoż bym się, o Panie, zapierał,  
Zem drżał i cały z przestrachu umierał...

(*Zachwycenie*)

<sup>36</sup> Cytuję za: I. Sławińska: *Struktura dzieła teatralnego*. W: *Problemy teorii literatury*. Wrocław 1967 s. 294.

Wielkości wrażenia nie osłabia fakt, że mamy tu właściwie relację o przebiegu zdarzenia. Nie ma większego znaczenia czas przeszły — jest on i przeszły i zarazem jakby teraźniejszy, tyle jest ekspresji w minionych już wydarzeniach, o których jeszcze wspomnienie pełne jest niezwykle dramatycznego napięcia. Jest ono charakterystyczne dla przeżyć mistyków — ambiwalentne w swej treści: nie wiadomo, co w nim przeżywa — strach czy podziw i zachwyt. Do niesłychanego napięcia, aż do kresu wytrzymałości zmysłowej, dochodzi świadomość bliskości Bóstwa, z jednoczesnym upokarzającym poczuciem dystansu, jaki istnieje między duchem a materią. Podziw dla tajemniczego działania ducha, który przywała „lekkoci skałą” i porywa w podniebny lot bez odrywania się od ziemi — oksymoroniczne zwroty są wyrazem próby przebiccia się przez warstwę niewyraźności — łączy się ze zmieszaniem i trwogą. W tym interesującym ze wszech miar utworze element dramatyczny wyraża się nie tylko obecnością dramatycznej sytuacji. Można chyba mówić o czymś więcej: spotkanie osobowe nabiera tu charakteru jakiejś skróconej, ale bardzo dynamicznej akcji.

Bóg poezji Słowackiego staje się w ten sposób Bogiem konkretnego życia, Bogiem egzystencjalnym. Nie trzeba długich wywodów, by wykazać pokrewieństwo takiej wizji Boga z Jego obrazem biblijnym. To właśnie w Biblii Bóg nie jest samą tylko Transcendencją, ale przeciwnie, zawsze chce być „Bogiem z nami”, Bogiem obecnym, zwłaszcza w chwili zagrożenia indywidualnego czy zbiorowego. Wydaje się, że zasadniczą intencją modlitwy Słowackiego było ukazanie Boga o podobnym obliczu — bliskiego ludziom i stworzeniu.

### **Bóg — ojciec stworzenia i człowieka**

W bliskiej korelacji ze wskazanym ujęciem stoi tytuł i funkcja „Ojca”. Podmiot modlący się kilkakrotnie zwraca się do Boga, nazywając Go Ojcem. To zaczerpnięte z tradycji nowotestamentalnej określenie poezja polska przyswoiła dość wcześnie. W renesansowej poezji „Ojciec” jest Ojcem Syna, Jezusa Chrystusa, chociaż spotkać już można inne zastosowania. Stopniowo idea Boga — ojca rozwija się; o istnieniu relacji: Ojciec — dzieci coraz bardziej przekonani są poeci preromantyczni:

I dałeś poznać wśród błędu zamieci,  
Ześ Ty ich ojcem, a oni Twe dzieci  
(Woronicz: *Hymn do Boga*)

Sytuacja polityczna jednak, przede wszystkim zaś nie kończący się upadek narodu, jest powodem powstawania utworów o zupełnie innym nastroju. Zdawało się, że w ewolucji idei Boga — ojca romantyzm doszedł do nie zamierzonego szczytu — bluźnierstwa Konrada: Bóg stał się carem. Jest to moment szczytowy i przełomowy zarazem, jak przesilenie chorobowe. M. Piwińska pisze:

„(...) bunt metafizyczny kończy się wyznaniem wiary, (...) bluźniercy zostają prorokami”<sup>37</sup>. Można się z tym efektownym stwierdzeniem częściowo zgodzić, zaznaczyć jednak wypada, że Słowacki nigdy bluźniercą nie był, jak już mówiliśmy. Czy nie leżało to w jego naturze, czy też urodził się za późno? Nie wiadomo. W każdym razie, pozostawiając na uboczu dyskusyjny dla niektórych *Hymn*, można powiedzieć, że późniejsze liryki o charakterze modlitewnym ujawniają już w sposób całkowicie jednoznaczny ideę zaufania wobec Boga — ojca. Co prawda, samo określenie „ojciec” nie pada w nich często — zaledwie 2—3 razy. O wiele ważniejszy od częstotliwości użycia określenia „ojciec” jest charakter relacji między dwoma nierównymi partnerami spotkania na modlitwie. Stosunek ten przybiera różną postać w różnych lirykach. Niekiedy Bóg zjawia się jako ten, który „serca nie trwoży nawet w ptaszętach” (*Jak dawniej — oto stoję na ruinach...*). Jest to liryka, dla której możemy przyjąć określenie Zgorzelskiego „poezja modlitewnej kontemplacji”<sup>38</sup>. Odznacza się ona nabożnym skupieniem, wyciszeniem „nocy głębokiej” lub spokojem porannego świtania, przy którym Pan „za błędami gdzieś słucha niebiosy” (*Kiedy pierwsze kury Panu śpiewają*).

Zwolennicy ścisłych reguł kwalifikacyjnych mieliby może trudności z zaliczeniem wymienionego utworu do modlitw (*Kiedy pierwsze kury*). W rzeczy samej nie znajdziemy w nim ani apostrofy, ani też bezpośredniego otwarcia duszy przed Bogiem. Sprawą najważniejszą było bowiem stworzenie jakby lirycznej ramy, sytuacyjnej sceny, na której dopiero później rozegra się modlitewne zdarzenie z udziałem dwu osób — ziemskiego „ja” lirycznego i Rozmówcy z niebios. Zwraca więc uwagę najpierw dobór sytuacji, a w niej wybrana pora dnia. Jest to czas, kiedy „pierwsze kury Panu śpiewają” — zatem bardzo wczesny ranek, jeszcze z trudem rozpoznawalny, bo przykrywają go nocne cienie. Dla lirycznej wymowy tekstu jest to szczególnie ważny. O ile noc kojarzy się z ustaniem życia, więc z małą śmiercią, o tyle budzący się dzień jest szczęśliwym powrotem do życiowej aktywności — zauważmy, że podmiot liryczny o z y w a o świecie:

<sup>37</sup> M. Piwińska: *Bóg utracony i Bóg odnaleziony*. W: *Problemy polskiego romantyzmu*. Wrocław 1971 s. 282.

<sup>38</sup> Zgorzelski, jw. s. 265.

Ja ozywam, Pańską pijąc rosę  
(*Kiedy pierwsze kury*)

To ranne wstawanie życia na ziemi jest jakby miniaturowym raniem stworzenia; stąd już tylko krok do nastroju biblijnej pochwały dzieł Pańskich:

O Jahwe, nasz Panie,  
jak przedziwne Twe imię po wszystkiej ziemi!  
Gdy patrzę na Twe niebo, dzieło Twych palców,  
księżyc i gwiazdy, któreś Ty utwierdził:  
czym jest człowiek, że o nim pamiętasz,  
i czym — syn człowieczy, że się nim zajmujesz?  
(Ps 8,2,4—5)

Trudno powiedzieć, czy polska wersja pochwalnego hymnu stworzenia — pieśń Karpińskiego (*Kiedy ranne wstają zorze*) była w czasach naszego poety tak znana, jak stała się później. Znając ducha epoki można zakładać, że sprzyjał on jej upowszechnieniu. K. Brodziński pisał: „Miłość natury zawsze musi być religijną, bo jej niezbadane dzieła przypominają niepojętego Boga, w którym się wszystko zawiera. Toć to uczucie jest tęsknotą romantyczną miłośnika natury”<sup>39</sup>. W każdym razie obydwa utwory — pieśń Karpińskiego i omawiany liryk Słowackiego przenika ten sam nastrój radosnego dziękczynienia. Karpiński wyznaje:

Ledwie oczy przetrzeć zdołam  
Wnet do mego Pana wołam  
(*Kiedy ranne wstają zorze*)

Podmiot liryczny w utworze Słowackiego wyraża się nie tak prozaicznie, ale mówi to samo:

Ja się budzę — i wzrok do gwiazd niosę  
(*Kiedy pierwsze kury*)

Do modlitewnego nastroju pobudza widok natury, ozywającej na swój sposób, ukazującej swe piękno i solidarność z człowiekiem; tak możemy interpretować uroczą metaforę powstałą z bardzo prozaicznego obrazka: „kwiatki w rosie czola maczają”, w zestawieniu z duchowym pokarmem podmiotu: „Ja ozywam Pańską pijąc rosę”, „Święte promienie” (z innego liryku: *Panie! jeżeli zamkniesz słuch narodu*), „Pańska rosa” i niezwykajna, perlista postać zwykłej wody to dzieło jednego Autora. Jego niezwykły byt otacza tajemnica — poeta usiłuje ją wyra-

<sup>39</sup> K. Brodziński: *O klasyczności i romantyczności...* Wyd. 3. Kraków 1925 s. 80.

zić przez swoistą transformację fenomenów przyrodniczych na zjawiska nadprzyrodzone. Tak dzieje się właśnie w znakomitym, zdaniem Opackiego, naszym liryku, w którym „Poranna zorza będzie ujęta w kształt jasnych puklerzy wojsk archanielskich, odpędzających „złe duchy ciemności”. Opacki określa to zjawisko mianem „przyrodoznawstwa mistycznego”<sup>40</sup>. Jest to jednocześnie przykład tego, co Grabowski nazywa widzeniem obrazowym, które jest ważniejsze niż mówienie „figurami”. Grabowski używa w swej rozprawie terminu „obraz zrealizowany”, zaczerpniętego od I. Sławińskiej i określa nim takie obrazowanie, które stwarza sugestię mówienia bezpośredniego, dosłownego. Bierze się to — jak mówi — z pragnienia, „aby świat był naprawdę taki, jaki jedynie w obrazowych relacjach zdawał się możliwy, aby nie jego widzenie tylko, lecz on sam stał się niezwykły”<sup>41</sup>. Przy takich założeniach — dodajmy — zmieniać się musi funkcja słowa. Nie może już ono być tylko słowem — lustrem świata, ale musi posiadać cechy prawdziwie kreatorskie, być zaopatrzone w moce przetwarzania.

### Modlitewne preludium („Kiedy pierwsze kury...”)

Niezwykła sceneria liryku wywołuje sama przez się nastrój modlitewny, ale samej modlitwy nie słyszymy. Utwór jest jakby preludium do modlitwy właściwej — modlitwy serca, o której wystarczy powiedzieć tylko tyle, że „Serce moje się roztapia w śpiewaniu”. Trudno wykazać, czy i na ile fragmentaryczność utworu była zamierzona, wydaje się jednak, że wymowność jego wzrasta właśnie dzięki tej fragmentaryczności, oszczędnemu niedomknięciu, niedopisaniu reszty. Jakim bowiem językiem oddać śpiew duszy?

Ze spokojem poranku, jaki panuje w sferze świata przedstawionego, koresponduje w utworze warstwa intonacyjno-wersyfikacyjna. Utwór składa się z dwu części, z których pierwsza jest klasyczną dla Słowackiego oktawą o ustalonym schemacie rymowanych zakończeń. Zarówno w pierwszej zwrotce, jak i w drugiej półstrofie znaczy swe ślady tendencja porządkująca tekst w kierunku pewnej regularności. Wiadać to najpierw w rozkładzie akcentów. W części pierwszej, przedśredniówkowej każdego wersu, jest to schemat absolutnie regularny (2 trocheje). Części wersów po średniówce, która poza jednym wypadkiem daje się łatwo wyodrębnić, wykazują pewne zróżnicowanie, jeśli chodzi

<sup>40</sup> I. Opacki: *Poezja romantycznych przełomów*. Wrocław 1972 s. 122.

<sup>41</sup> W. Grabowski: *Sprawy obrazowania w liryce Słowackiego*. „Pamiętnik Literacki” 1964 z. 1 s. 73.

o układ zestrojów akcentowych, ale i tu widać dążenie do wyrównania, co nie jest zresztą zbyt trudne przy względnie stałym metrum. Tak np. wersy 1 i 3 zawierają tę samą ilość sylab i posługują się identycznym schematem akcentowym. Podobne uporządkowanie widoczne jest w końcowych 4 wersach, które w części pośredniówkowej mają wszystkie po 2 akcenty wyrazowe, podczas gdy inne wersy mają po 3.

Ogólnie można powiedzieć, że poeta, chociaż stosuje pewne zabiegi zmierzające do stworzenia struktury zwartej, regularnej, nie krępuje wypowiedzi przesadnym rygoryzmem rytmicznym; zresztą bodaj nigdzie tego nie czyni. Rytm jest mu zawsze „taktem, nie wędzidłem” — ulega zmianie tam, gdzie wymaga tego współdziałanie z inną sferą, np. semantycznie — emocjonalną. Zmiany są niewielkie, a jednak znaczące. Tak np. końcowe cztery wersy wykazują przewagę schematu amfibrachicznego w części pośredniówkowej:

Pan mić wtenczas — na rannym świtanu  
Za błademi gdzieś słucha niebiosy.  
Serce moje się roztapia w śpiewaniu,  
Sny ostatnie — przechodzą przez włosy

Łatwo zgadnąć, dlaczego tak. Z dwóch schematów: trocheja i amfibracha na pewno rytmem bardziej spokojnym, kołyszącym, więc i śpiewnym, jest amfibrach. W ostatnich czterech wersach w sferze świata przedstawionego panuje spokój: jeden z bohaterów spotkania — Pan słucha „za błademi niebiosy”, u drugiego śpiewa serce, więc jest to śpiew bezgłosny: Udało się stworzyć atmosferę wyciszenia, nie mąjemy jej twardo wybijanym rytmem, jaki znać jeszcze w poprzednich wersach, choć i tam widoczne jest jego łamanie — może zamieszczeniem walki z „duchami złymi” wywołane?

Cherubiny wtenczas rzędem stają  
I puklerze z ognia — złotowłose  
Przeciw duchom złym mają zwrócone,  
Płaszczce, tarcze — jak żelaza czerwone

Obserwowane tu nieregularności to zatarcie granicy średniówkowej w 3 wersie oraz zmiany — zaburzenia w rytmie, np. spotkanie dwóch mocnych akcentów w wersie 3. Te zabiegi, zmierzające do wywołania wrażenia niepokoju, zamieszania, wspomagają jeszcze krótkie, rytmiczne wyliczenia: „płaszczce, tarcze”, czy mimowolne przyspieszenia rytmu. Mianowicie w części wersu „jak żelaza czerwone” mamy tylko jeden mocny akcent, który sprawia, że dwie mniejsze cząstki „jak” i „że” wymawiamy w rytmie przyspieszonym — w muzyce przybrałoby to postać



schematu: dwie ósemki, ćwierćnuta, ósemka. Dla semantyki nie jest też obojętna w tym wypadku struktura warstwy fonicznej — przewaga szumiących i syczących spółgłosek harmonizuje z tekstem spod znaku oręża i walki. Wskazane momenty pewnej — *sit venia verbo* — chropowatości nie podważają, oczywiście, generalnego wniosku o atmosferze spokoju i nastrojowości, jaką przynosi omawiany utwór. Występuje w nim bowiem jeszcze jeden, niezwykle ważny czynnik wyciszania i równowagi, mianowicie intonacja, której cechą jest to, iż rozwija się nie fragmentarycznymi odcinkami, ale dłuższą frazą melodyczną. Umożliwiają ten zabieg odpowiednie konstrukcje składniowe. Ten fragmentaryczny liryk odznacza się bardzo niefragmentaryczną, harmonijną składnią — mieszczą się w nim zdania długie, rozwinięte, o symetrycznej budowie. Spotykamy się tu ponadto z uzgadnianiem działów wersowych ze składniowymi. Wiadomo co to oznacza — świadomy nawrót do prostoty wypowiedzi, wyrażający się tutaj również nieobecnością przerzutni i zasadniczym brakiem inwersji. Przyjrzyjmy się wstępnemu czterowierszowi:

Kiedy pierwsze kury Panu śpiewają,  
Ja się budzę — i wzrok do gwiazd niosę,  
Kiedy kwiatki w rosie czoła maczają,  
Ja ozywam, Pańską pijąc rosę.

Przedstawione dwuwersy mają niemal identyczną budowę składniową i intonacyjną: zdanie okolicznościowe czasu na linii rosnącej i kończące się kadencyjnym spadkiem zdanie główne. Przy czym nawet w tak drobnej sprawie widać subtelny różnicę: kadencja czwartego wersu — zdania, jako prawdziwe zakończenie, jest mocniej podkreślona regularnością rytmu niż semikadencja wersu drugiego. Nic bowiem naturalniejszego nad to rytmiczne opadanie, skojarzone z końcem małego okresu zdaniowego: „Pańską pijąc rosę”.

Prostota tego liryku, mimo subtelnego dopracowywania formy, to dość niezwykle u Słowackiego zjawisko, chociaż właśnie w liryce modlitewnej dałoby się znaleźć więcej przykładów. W sumie otrzymujemy utwór, który za Boleskim możemy zaliczyć do tzw. zachwyceń promiennych<sup>42</sup>.

### Bóg zachwycenia płomiennego

W jakiejś mierze przeciwstawną do niej grupę stanowią liryki określane jako „zachwycenia płomiennego” (Boleski). O ile w tamtych przewa-

<sup>42</sup> Boleski, jw. s. 62.

żał nastroj ciszy, ukojenia, modlitewnej kontemplacji, o tyle tutaj mamy do czynienia z atmosferą grozy, którą wyrażają powtarzające się motywy „płomiennie” — ogień, światłość, błyskawice, płomień. W takim kontekście Bóg objawia się jako *mysterium tremendum*, „z ogniem i szelestem”, wywołując odpowiednie wrażenie strachu i niepewności. Nastrój takich liryków nie jest jednak jednolity. Udziałem podmiotu staje się bowiem przeżycie Boga jako misterium fascinosum również czy raczej przede wszystkim. Relacja z przeżycia zawierającego tak różnorodne emocje nie jest łatwa. Słowacki pokonuje tę trudność m.in. w klasycznym dla grupy „płomiennych” liryku *Zachwycenie*. Do tej grupy należy zaliczyć także podobny w treści utwór — fragment zaczynający się od słów: „O Boże ojców moich”. Obydwie modlitwy są utworami wywołanymi i nacechowanymi przeżyciem mistycznego zjednoczenia. Podobny do nich w temperaturze uczuć i podniosłej egzaltacji jest utwór *Radujcie się!*... Jak było w *Zachwyceniu*, tak i tu mamy do czynienia z ambiwalentnym obrazem i odczuciem Boga. Bóg — Chrystus nosi wyraźne rysy Syna Człowieczego z Apokalipsy św. Jana. W tym właśnie liryku najlepiej został ukazany Jego apokaliptyczny, eschatologiczny charakter. Z patetycznym nastrojem idzie w parze bogactwo określeń o proveniencji biblijnej, apokaliptycznej. Nadejście godziny prawdy to apokaliptyczna wizja „Wielkiego Dnia Gniewu” (por. Ap 6, 16—17) — ponowne przyjście Syna Człowieczego. Chrystus — Bóg nadchodzi jako Sędzia sprawiedliwy, straszny dla nieświętych, ale jednocześnie pełen łaski „Król umiłowany”, „ciał przemienca” dla sprawiedliwych. Nie dziwnego, że ta podwójna Jego rola budzi tak odmienne emocje — od najwyższej radości po największą trwogę. Kontrast nastrojów wyrażają na przemian stosowane motywy z pól semantycznych radości i trwogi, z czym współdziała wysoka, patetyczna intonacja. W końcu zwycięża jednak wizja Boga dobrego, sprawiedliwego; eksplozja pomieszanych uczuć przechodzi w modlitwę uciszenia:

Pan nasz zamieszka z nami — i nigdy już więcej  
 Nie zostawi na ziemi, jak teraz, sieroty,  
 Król tysiąca tysięcy,  
 Na stolicy słonecznej — ognisty i złoty.

Król nasz umiłowany — Baranek łagodny,  
 Sędzia nasz sprawiedliwy — ciał naszych przemienca,  
 Syn Boży pierworodny,  
 Wołający swe święte do chwały i wieńca.  
 (*Radujcie się!*)

Dwie różne koncepcje, dwa obrazy Boga pochodzące z „zachwyceń”: promiennego i płomiennego ubogacają ogólną wizję, całościowy ogład;

pamiętać trzeba, że dotyczą jednej i tej samej Istoty<sup>43</sup>. Modlitewne obrazy Boga w liryce dwóch wielkich romantyków — Mickiewicza i Słowackiego zbliżają się w tym miejscu, w którym mówią o Bogu wyniosłym, a jednocześnie bliskim człowiekowi. Jakkolwiek różnymi słowami, obaj mówią to samo:

Z Tobą ja gadam, co królujesz w niebie,  
A razem gościsz w domku mego ducha  
(A. Mickiewicz: *Rozmowa wieczorna*)

Panie! o którym na niebiosach słyszę,  
Gdzie słyhać grzmot słońc — albo gwiazd dzwonienie,  
Panie, w którym ja nieraz się uciszę,  
Gdy padnę we łzach — twarzą na kamienie...  
(J. Słowacki: *Panie, o którym na niebiosach słyszę*)

Dwie różne postawy modlitewne ziemskiego podmiotu — z pewnością dałoby się wyodrębnić jeszcze subtelniejsze podziały — i poprzednio omówione nazwania Boga ukazały po części Boże funkcje. Wydaje się, że można je wyprowadzić z dwu zasadniczych atrybutów: wszechmocnego Stwórcy i opatrznościowego Ojca. O kreatorskiej mocy Twórcy ducha i natury wspomnieliśmy przy omawianiu systemu genezyjskiego, łącznie z nauką o „słowie świata całego” — Jezusie Chrystusie, którego obraz poza tym jest kształtowany w oparciu o naukę ewangeliczną i jak to taki nie odbiega od ortodoksyjnego wyznania wiary. Wiare w jego bóstwo, tajemnicze narodziny z Maryi — Dziewicy, mękę i śmierć, zmartwychwstanie, a także prerogatywy eschatologiczne, łatwo jest wskazać w interesujących nas lirykach.

### Boskie funkcje — trochę mesjanizmu

W wizji Boga — Opatrzności, obok omówionego już tytułu i funkcji Ojca, mieszczą się pewne dodatkowe aspekty, którym należy poświęcić jeszcze chwilę uwagi. Bóg liryków Słowackiego jest twórcą natury — to temat znany już choćby z wczesnego *Hymnu*:

<sup>43</sup> Na marginesie uwag o specyficznym traktowaniu słowa przez Słowackiego A. Kowalczykowa pisze o dwuznaczności Boga. Raz jest to — według niej — Bóg konwencjonalny, wysłuchujący i karzący, innym razem Bóg — Absolut. Wypada zwrócić uwagę, że obydwa spojrzenia nie wykluczają się, ponieważ sposób poznawania nie musi wcale wyrażać sposobu istnienia — Bóg rozdzielony pojęciowo na „konwencjonalnego” i Bóg — absolutna Transcendencja to jedna i ta sama Osoba. Por. A. Kowalczykowa: *O „Genezis z Ducha”*. „Pamiętnik Literacki” 1970 z. 1 s. 139—60.

Dla mnie na zachodzie  
Rozlałeś tęczę blasków promienistą  
(*Smutno mi, Boże*)

Natura ze swej strony jest Bożym znakiem i śladem. Bóg jest nie tylko **twórcą stworzenia**, jest także kontynuatorem i to w każdej, najdrobniejszej nawet rzeczy, również w ludzkiej twórczości. Podmiot modlitw Słowackiego wyznaje wiarę psalmisty w parafrazie psalmu 127:

Jeżeli ci Pan nie zbuduje domu,  
Próżno składają ci cegły mularze;  
Jeśli nie broni miasta od pogromu,  
Próżno czuwają po szyldwachach strażę.  
(*Jeżeli ci Pan nie zbuduje domu*)

Podobnie w innym utworze, przesyconym obrazowaniem i motywami biblijnymi:

Panie! jeżeli zamkniesz słuch narodu,  
Na próżno człowiek swe głosy natęży,  
Choćby miał siłę i odwagę męża,  
Z niemilowania — umrze tak jak z głodu.  
(*Panie! jeżeli zamkniesz słuch narodu*)

Z wiary w Boże zainteresowanie światem i losami społeczności ludzkiej oraz każdego człowieka wyrasta następna funkcja Boga jako powołującego i uzasadniającego misję wybranej jednostki. Mimo bowiem ojcowskiej miłości, Bóg zmuszony jest dostrzegać błędy podległego sobie stworzenia i karać je — jest zatem również Bogiem doświadczeń. Trzeba powiedzieć, że myśl o karze wysnuwamy z podtekstu, w liryce Słowackiego nie jest ona wprost eksponowana (por. *A jednak ja nie wątpię, Odpowiedź na Psalmę Przyszłości*). Misja wybranej jednostki, związana częściowo z Bożymi doświadczeniami ludzkości czy narodu, traktowana jest albo uniwersalistycznie i polega na odwiecznej pracy dla ostatecznego zwycięstwa ducha na ziemi i w całym wszechświecie — jest to trud porywania „kamiennego świata” w górne, duchowe sfery (*Najpiękniejszy, najświętszy tron Boga na ziemi*) — albo też dotyczy wycinka rzeczywistości, np. określonego narodu, i wtedy oznacza pracę nad jego duchowym najpierw, a dalej historycznym wyzwoleniem z upadku. Jest to upadek zawiniony, dlatego w liryce Słowackiego nie znajdziemy protestu ani na miarę buntu Konrada, ani w mniejszej skali. W dwóch wymienionych przed chwilą utworach historyczny ucisk jest bolesną próbą, która ma doprowadzić najpierw do katharsis, potem do odzyskania wolności i pełnego szczęścia. Bóg jawi się więc nie tyle jako karząca

sprawiedliwość, ile raczej jako doświadczające miłosierdzie. Jest on przy tym jedyną istotą zdolną i chętną przyjść z pełną pomocą.

Nietrudno wskazać na źródła takiej nauki — jest to koncepcja mesjanistyczna. Mesjanizm Słowackiego idzie w dwóch kierunkach: wykazania wartości powołania wieszczki narodowego i roli wybranego narodu oraz pochwały nie tyle cierpienia, co raczej ofiary w ogóle, a ofiary czynu w szczególności. Ta gloryfikacja czynu wyróżnia mesjanizm Słowackiego m.in. od mesjanizmu Towiańskiego, preferującego ofiarę.

Trzeba powiedzieć, że wieszczce nastroje nie zrodziły się w okresie mistycznym. Już w r. 1837 poeta pisał w *Ułamkach*:

Na ustach moich węgiel położył czerwony,  
Obrócił na północ twarzą  
I kazał prorokować hymn wrący, szalony.  
(*Ułamki*)

Otwarte posłużenie się biblijnym obrazem (por. Iz 6,6), natchniony gest proroka, wysoki, retoryczny ton wypowiedzi podkreślają świadomość odrębności i wyniesienia jednostki obdarowanej wzniosłym powołaniem. Utwory późniejsze wykazują niesłabnącą wiarę w niezwykłość i wzniosłość powołania i misji wieszczki:

Najpiękniejszy, najświętszy Boga tron na ziemi,  
Na który Pan Bóg nieraz kilka wieków czeka,  
Jest to duch ogromnego wieszczki i człowieka,  
Wiatrak niby ze skrzydły jasno słonecznymi,  
Ciągłe porywający świat kamienny w górę...  
(*Najpiękniejszy, najświętszy Boga tron na ziemi*)

Bóg liryki Słowackiego jest jednak w porównaniu z Bogiem innych mesjanistów bardziej „demokratyczny”. Nie umniejszając bowiem prerogatyw wieszczki, działa także poprzez wysiłek zbiorowy; co więcej, sam wieszcz zdaje się o to zabiegać:

O Panie! rozpuść twoje wielkie moce,  
Przez lud się twój rzuć ognia strumieniami  
(*Jeżeli ci Pan nie zbuduje domu*)

I chociaż natchniony podmiot z *Tak mi, Boże, dopomóż* apoteozuje własny, indywidualny czyn:

Gdy wstanę — mój głos będzie głosem Pana,  
Mój krzyk — ojczyzny całej będzie krzykiem,  
Mój duch — aniołem, co wszystko przemoże —  
(*Tak mi, Boże, dopomóż*)

to jednak w innym miejscu wybitna jednostka modli się jako reprezentant społeczności i razem z nią, przyznając jej zadanie i zasługę współtworzenia:

Przecz nas — czyń Twoje czyny  
(Odpowiedź na Psalm Przeszłości)

Koniec indywidualnej i zbiorowej ofiary — czynu i cierpienia będzie uwieńczony, za sprawą Boga i Jego Syna, ostatecznym zwycięstwem. Bóg pojawi się jako gospodarz eschatologicznych żniw sprawiedliwości, rozdając „chwałę i wieńce” (por. *Radujcie się!*).

Jeszcze inny aspekt obrazu Boga ujawnia analiza sposobu czy sposobów Bożego objawienia. Z tradycyjną nauką teologiczną podmiot liryczny dzieli przekonanie o objawianiu się Boga *per ea quae facta sunt*:

Boże! kto Ciebie nie czuł w Ukrainy  
Błękitnych polach, gdzie tak smutno duszy (...)  
Kto Cię nie widział nigdy, wielki Boże!  
Na wielkim stepie, przy słońcu nieżywym (...)  
Kto Ciebie nie czuł w natury przestrachu,  
Na wielkim stepie albo na Golgocie  
(Beniowski p. V)

Zgodnie z tradycją biblijną traktuje poeta objawienie Boga w Jego Synu — Jezusie Chrystusie, „słowie świata całego”. Zwraca wreszcie uwagę na trzeci rodzaj poznania, kiedy pokazuje w swej liryce Boga mistycznego zjednoczenia i intuicyjnego oglądu. Droga to niezwykła. Jest wielką zasługą poezji Słowackiego to, że usiłuje ona przełożyć niezwykłości i paradoksy wspomnianej trzeciej drogi na język słownego, artystycznie doskonałego komunikatu.

### Sens poetyckiego credo

Zakończeniem dotychczasowych rozważań i formą pewnego podsumowania niech będzie krótka wzmianka o interesującym dla niektórych problemie, na ile wiara poety, jeśli wolno uznawać za wyznanie wiary jego credo poetyckie, jest wiarą Kościoła katolickiego. Kleiner nie miał wątpliwości: „Kościół, w którym się modlił, pozostał pomimo modlitw nadoceanowych owym kościołem katolickim, co niegdyś tło dawał modlitwom egzaltowanego dziecka”<sup>44</sup>. Pawlikowski przestrzegał przed utożsamianiem religijności z ortodoksją.

<sup>44</sup> J. Kleiner: *Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*, jw. s. 326.

Wydaje się, że trudności z określeniem stanowiska poety wynikają przede wszystkim z jego niechętnego stosunku do katolicyzmu oficjalnego i jego urzędowych przedstawicieli. Przyznajmy, że można mieć wątpliwości w sprawie interpretacji jego poetyckiej wizji Boga, ale tylko wątpliwości i nie wszędzie. Wydaje się jednak, że Bóg poezji Słowackiego pozostaje mimo wszystko Bogiem w pełni chrześcijańskim — taki byłby najogólniejszy wniosek z przeprowadzonych analiz. Nasze stwierdzenie nie wychodzi poza interesującą nas lirykę modlitewną — w całej twórczości da się, być może, stwierdzić poważniejsze odstępstwa. Obraz Boga przekazany w lirykach został oparty w znacznej mierze na przekazie biblijnym i ewangelicznym i jako taki nie wykazuje zasadniczych rozbieżności z wiarą chrześcijaństwa w ogóle a Kościoła katolickiego w szczególności. Żeby nie podnosić spraw już omówionych, wspomnijmy na koniec, że w systemie teologicznym liryki modlitewnej Słowackiego jest miejsce na kult Maryi Panny (por. hymn *Bogurodzico, Dziewico!, Wierzę*), jakkolwiek przyznać należy, że w liryce okresu mistycznego Jej obraz czy wspomnienie rzadko pojawia się. Wracając do postawionego pytania: Słowacki chciał, aby Kościół, w którym się modli, był prawdziwie powszechny i święty; dla takiego Kościoła i dla siebie samego, oczywiście, chciał możliwie jasnej idei Boga. Jego liryka modlitewna jest świadectwem starań o wypracowanie takiej idei — możliwie wszechstronnej, pełnej, a jednocześnie oryginalnej, własnej.

---

## God of Christianity in the Lyric Prayer Poetry of J. Słowacki

### SUMMARY

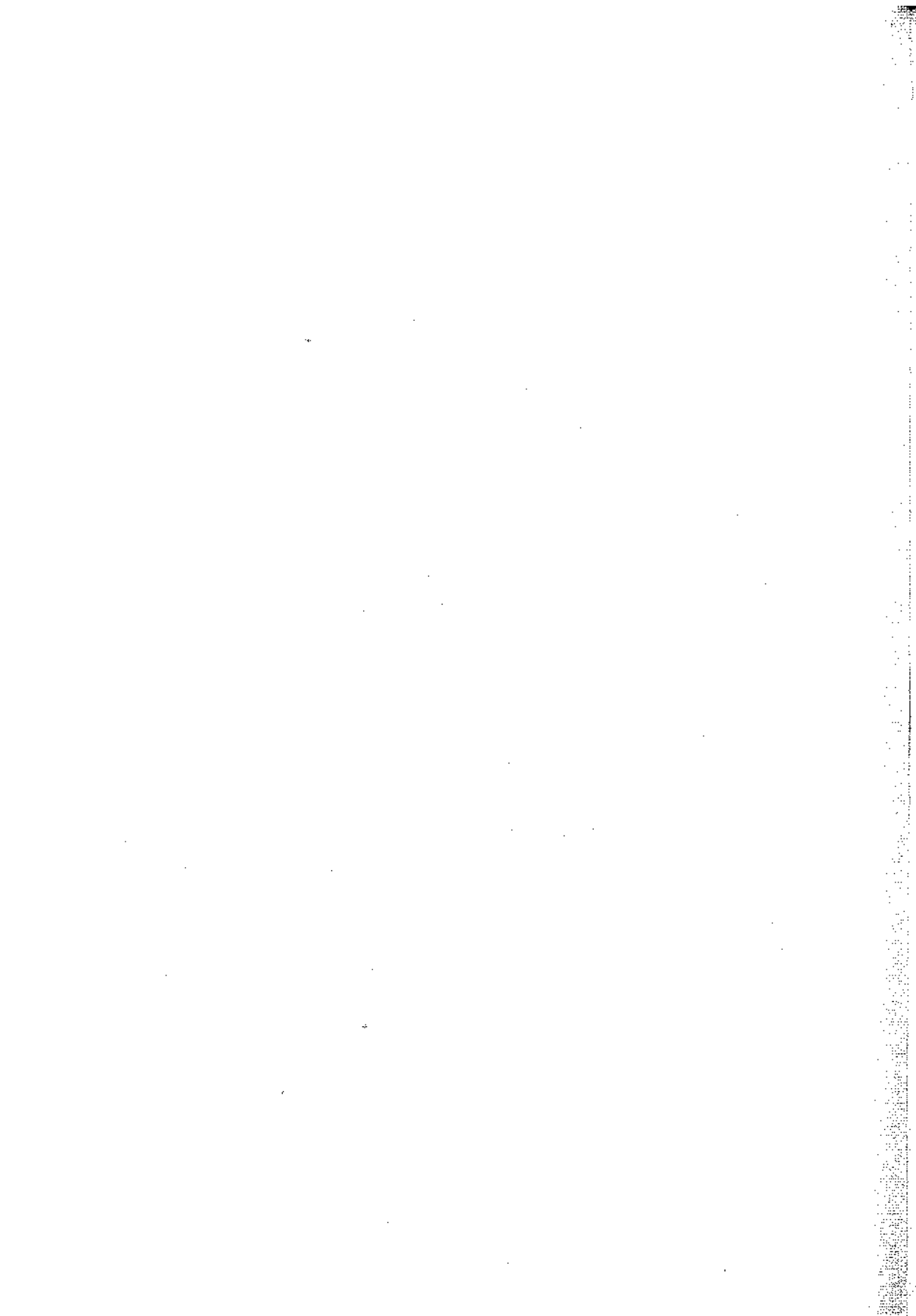
The aim of the article is to present the conception of God and the artistic method of building the poetical image of God in the lyric prayer poetry of Słowacki, the great Polish Romantic poet.

The author demonstrates that Słowacki's lyric prayers contain certain elements of prayer in the proper sense. In the poems God is somebody who is acknowledged and at least shown respect. The analysis of the titles and the expressions referring to God and the Persons of the Trinity reveals the use of tradition on the one hand, and the poet's originality in shaping the poetical vision on the other. The God of Słowacki's lyric poetry is the Creator of the spirit and of all nature, the father of man, the God of the existential fact, who is present in the dramatic prayer dialogue. He is also the God of the trials and experiences of the chosen (Polish) nation; the messianic theme in Słowacki's lyric poetry also manifests itself in acknowledging the role of a chosen individual whom God calls and whose mission He justifies.

The image of God in Słowacki's lyric prayer poetry is basically Christian. That poetry is an expression of Słowacki's attempts to work out the image that would be as complete and comprehensive as possible but at the same time original, his own.

---





## WKŁAD NAUKOWY MISJI SALEZJAŃSKICH

### Wstęp

KS. BOSKO „GEOGRAFEM”

4 września 1883 r. św. Jan Bosko opowiadał salezjanom zgromadzonym na III Kapitule Generalnej jeden ze swych „snów” lub, by lepiej powiedzieć, „wizji”, dotyczący Ameryki Południowej.

„Geografowie mylą się — mówił — sądząc, że Andy w łańcuchu Kordyliarów są jakby rodzajem prostego muru. Nie jest tak. Ten niezmierny łańcuch wysokich gór posiada ciągnące się tysiącami kilometrów wgłębienia i doliny, których istnienia geografowie nawet nie podejrzewają”. Rozwijając wstęgę z siatką szerokości geograficznych, którą ofiarował mu jakiś młodzieniec o nadludzkiej piękności oblicza, ks. Bosko podziwiał z lotu ptaka olbrzymią panoramę tego rozległego kontynentu od miasta Kartagena w Kolumbii, leżącego na 10° szerokości geograficznej północnej, aż do niewielkiej miejscowości Ushuaya w Ziemi Ognistej na 55° szerokości geograficznej południowej. „Zobaczyłem — powiedział ks. Bosko — wnętrza gór i skrytych dolin. Widziałem lasy, góry, doliny, długie, potężne rzeki, o których nigdy bym nie przypuszczał, że są tak wielkie w regionach tak bardzo odległych od ujścia. Miałem przed oczyma niezliczone bogactwa tych krajów, które jakiegoś dnia zostaną odkryte. Widziałem liczne kopalnie szlachetnych kruszców, niewyczerpane szyby węgla kamiennego, olbrzymie złoża ropy naftowej, rudy żelaza, srebra i złota. Lecz tym, co mnie najbardziej zaskoczyło, było to, że Kordyliery w różnych miejscach utworzyły doliny, których istnienia współcześni geografowie wcale się nie domyślają”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Memorie Biografiche di San Giovanni Bosco* (MB). T. 16. Torino 1935 s. 385, 390; por. A. de Agostini: *Don Bosco geografo*. „Bolettino Salesiano” (BS) 84:1960 s. 6—8.

Poszukiwania przeprowadzone w latach 1894—1900 z polecenia rządów argentyńskiego i chilijskiego dowiodły wiarygodności powyższych słów<sup>2</sup>.

Można by uważać ten i inne „sny misyjne”<sup>3</sup> ks. Bosko za pierwszy wkład naukowy, geograficzny<sup>4</sup>, misji salezjańskich w osobie ich Założyciela. W rzeczy samej 14 kwietnia 1883 r. mons. Louis Desgrands, przewodniczący Towarzystwa Geograficznego w Lyonie, który słyszał ks. Bosko „przemawiającego z taką pewnością i z taką znajomością szczegółów Patagonii”, zaprosił go z konferencją do członków Towarzystwa Geograficznego. Ci, mając przed oczyma mapę Patagonii, słuchali, jak opisywał drobniawo ukształtowanie terenu, faunę, florę, położenie jezior, rzek i kopalń oraz miejscową ludność<sup>5</sup>. Towarzystwo zastrzegło sobie 3 lata, by sprawdzić dane, które ks. Bosko zostawił spisane w formie traktatu, i 19 XII 1886 r. przyznało mu srebrny medal zasługi w dziedzinie nauk geograficznych<sup>6</sup>. Jeszcze dzisiaj geografowie i inni uczeni potwierdzają tę zasługę naukową ks. Bosko<sup>7</sup>, który zresztą poparł owo pierwotne, nadzwyczajne rozeznanie poważnym i dokładnym studium geografii Ameryki Południowej<sup>8</sup>.

#### POCZĄTKI

W początkach misji salezjańskich działalność „kulturalna”<sup>9</sup> misjonarzy polegała nie na studiach naukowych, lecz na przeobrażaniu warunków bytowych Indian i terenów przez nich zamieszkałych, na opanowywaniu ich języka, często na eksploracji nieznanymi terenów; z cza-

<sup>2</sup> Zob. de Agostini, jw. s. 7—8.

<sup>3</sup> Zob. E. Ceria: *Annali della Società Salesiana*. T. I. Torino 1961 s. 505—556.

<sup>4</sup> Tak określa to P. Scotti: *Missioni Salesiane: contributi geografici*. W: *Missioni Salesiane 1875—1975. Studi in occasione del centenario*. Roma. LAS 1976 s. 218.

<sup>5</sup> MB 16 s. 69.

<sup>6</sup> Zob. MB 18. Torino 1937 s. 30—33; 637—638.

<sup>7</sup> Por.: D. Gribaudo, wypowiedź w „Bolettino della Società Geografica Italiana”. Roma 1961 s. 312; de Agostini, jw.; Scotti, jw., pominąwszy szereg wygłoszonych przemówień i kommemoracji władz świeckich i duchownych, mających miejsce z okazji założenia miasta Brazylii i konsekracji kościoła pod wezwaniem św. Jana Bosko w tymże mieście lub z okazji odkrycia źródeł ropy naftowej w Punta Arenas (Chile). Zob. „Agenzia Missionaria Salesiana” (AMS) 1950 nr 1 s. 4.

<sup>8</sup> Por. MB 10. Torino 1939 s. 1268—1269. 5 lipca 1879 r. w Instytucie Salezjańskim w Turynie-Valsalice zainaugurowano stałą wystawę rzadkiej kolekcji ptaków (MB 14. Torino 1933 s. 167), potem przyszły dalsze imprezy badawcze.

<sup>9</sup> Pojęcie „kulturalna” wydaje nam się w tym wypadku bardziej właściwe od pojęcia „naukowa”. Por. P. Scotti: *Contributi dei Missionari Salesiani alla cultura*. W: *Missioni Salesiane 1875—1975*, jw. s. 162.

sem zaczęto opisywanie zwyczajów i tradycji Indian (etnografia), podjęto studia nad ich pismem, zajęto się służbą meteorologiczną<sup>10</sup>.

Jedną rzecz chciałbym natychmiast podkreślić. Od pierwszych spotkań misjonarzy z Indianami lub ogólniej — z obcymi kulturami lub grupami etnicznymi, dały się zawsze zauważyć — uwzględniając z góry nieliczne wyjątki, będące owocem indywidualnych i arbitralnych inicjatyw — humanitaryzm i szacunek dla sposobu życia innych, cechy, które leżą u podstaw salezjańskiego systemu wychowawczego. Oczywiście, że odmienna mentalność oraz koleje losu powiązane z podbojami wojskowymi niektórych regionów<sup>11</sup> zmuszały niejednokrotnie naszych misjonarzy do godzenia się na sytuacje, których dziś nie zaakceptowalibyśmy. Nigdy jednak nie przekraczano nakazów humanitaryzmu i szacunku<sup>12</sup>. Na nich opiera się wszystko to, co pretenduje do kultury lub naukowości.

#### ZRÓDŁA

Jak dotąd, nikt nie podjął jeszcze próby całościowego<sup>13</sup> zebrania dokumentacji wkładu naukowego misji salezjańskich; wyjątek może tu sta-

<sup>10</sup> Naukowcy wyrażali swoje uznanie dla jakości tej służby już w 1884 r. Zob. np. relację barnabity F. Denza w BS 8:1884 s. 63.

<sup>11</sup> G. Bottasso: *La Chiesa latino-americana in cui hanno avuto inizio le Missioni Salesiane*. W: *Missioni Salesiane 1875—1975*, jw. s. 127—129.

<sup>12</sup> Ks. Michele Rua, pierwszy następca ks. Bosko, pisał dn. 25 maja 1903 r. do ks. Giovanni Bálzola, misjonarza wśród Bororos: „Nie wymagajcie od biednych Indian, by musieli zostawać zbyt długo odizolowani od swych tradycji; na ile możecie, starajcie się dostosować do ich godziwych zwyczajów i do sposobu życia”, a 21 grudnia 1903 pisał: „Jeśli zaś chodzi o pewne zwyczaje dzikich, szczególnie dotyczące ich zmarłych, starajcie się nimi nie gardzić (podobnie jak to czynił pierwotny Kościół w stosunku do narodów pogańskich), lecz je uświęcajcie, o ile, naturalnie, nie są to zwyczaje szkodliwe dla duszy czy ciała” (Por. Ceria, jw. t. 3 s. 243; A. Cojazzi: *Don Bálzola fra gli Indi del Brasile*. Torino 1932). Potwierdzenie tych zachęt w praktyce znajdujemy we fragmencie wspomnień znanego badacza i etnologa szwedzkiego Erlanda Nordenskiölda (1877—1932): „Jedynymi miejscami, gdzie mimo stałego programu cywilizacji mogą istnieć jeszcze Indianie nie zmuszani do zmiany ich dotychczasowego sposobu życia, są placówki salezjańskie na wyspie Dawson i nad Rio Grande... Po zwiedzeniu tych placówek misyjnych zarówno ja, jak i moi towarzysze doszliśmy do przekonania — sąd ten podzielają zresztą także inni badacze, którzy tu byli — że dzieło salezjanów jest jednym z najbardziej humanitarnych...” (BS 40:1916 s. 50).

<sup>13</sup> Po raz pierwszy o „wkładzie w naukę” misji salezjańskich mówił kard. Maffi w swoim przemówieniu z okazji 50-lecia tychże misji (BS 49:1925 s. 327—328). Bliżej zajął się tym tematem P. Scotti w obu cytowanych wyżej artykułach. Już przedtem napisał: *Contributi delle Missioni di Don Bosco alla Etnografia del Sudamerica*. W: *Atti del XXXIV Congresso internazionale degli Americanisti: Vienna 1960*. Wyd. tamże 1962. Inne wystąpienia na kongresach zob. *Missioni Salesiane 1875—1975*, jw. s. 171 przypis 29.

nowiść jedynie jakaś godna pochwały inicjatywa lokalna<sup>14</sup>. Uroczystości stulecia misji dały impuls do utworzenia Centrum Studiów Historii Misji Salezjańskich i do szeregu publikacji, o których niżej<sup>15</sup>.

Na źródła dotyczące naszego artykułu (można by na ich podstawie napisać obszerną monografię) o wkładzie naukowym misji salezjańskich składają się:

1) Dokumenty nie publikowane (monografie, dzienniki, listy, kroniki itd.) zachowane w następujących archiwach: Archiwum Centralne SDB, Archiwum Centralne FMA, Archiwum Instytutu Salezjańskiego w Turynie-Valsalice, Archiwum Misyjne Salezjańskie w Buenos Aires, Archiwum Patagońskie w Bahía Blanca<sup>16</sup> i inne;

2) Druki, począwszy od rozpraw monograficznych po foldery z muzeów i wystaw. Centrum Studiów Historii Misji Salezjańskich (CSSMS) rozpoczęło publikację *Bibliografii ogólnej misji salezjańskich* z odnotowaniem tychże<sup>17</sup>;

3) Wszelkiego rodzaju publikacje na temat misji, które ogłosiły periodyki: — a) „Biuletyn Salezjański”, ukazujący się w różnych językach; b) „Biuletyn CSSMS”<sup>18</sup>, „Agencja Misyjna Salezjańska” (AMS) i „Agencja Wiadomości Salezjańskich” (ANS)<sup>19</sup>; c) Czasopisma misyjne, jak „Juventud Misionera” i niewychodzące już „Gioventù Missionaria” i „Jeunesse et Missions” czy wydawana w Polsce „Młodzież Misyjna” itd.; d) „Kroniki” inspektoriałne<sup>20</sup>;

<sup>14</sup> Zob. niżej nasze uwagi na temat ośrodków badawczych s. 336—339; por. także A. C. Ferreira Reis: *A conquista espiritual da Amazonia*. Sao Paulo. Escolas Profissionais Salesianas 1942 s. 128, 130.

<sup>15</sup> Zob. s. 336—339.

<sup>16</sup> Opis ostatniego, zrobiony przez P. Paesa, został opublikowany w „Bollettino CSSMS” nr 5. Jeśli chodzi o inne archiwa, CSSMS przygotowuje katalog mający służyć za przewodnik.

<sup>17</sup> Dotychczas ukazały się tomy 1 i 3: E. Valentini: *Bollettino Salesiano e altre fonti salesiane*. Roma. LAS 1975; A. Maraldi: *Notiziario dell'Istituto dalle Figlie di Maria Ausiliatrice*. Tamże 1975. W przygotowaniu *l'Indice onomastico missionario del „Bollettino Salesiano”*, red. G. Abbà i *Dizionario bio-bibliografico sulle Missioni Salesiane*, red. P. Ambrosio. Seria: Pomoce t. 2 i 4. Zob. też E. Valentini, A. Rodino: *Dizionario biografico dei Salesiani*. Torino. Ufficio Stampa Salesiana 1969; „Bollettino CSSMS” nr 4 s. 4—12.

<sup>18</sup> Ukazało się dotychczas 5 numerów. Jest on organem kontaktów i informacji między Centrum i współpracownikami na całym świecie. Począwszy od ostatniego numeru, biuletyn rozpoczął publikację rozpraw naukowych.

<sup>19</sup> AMS — Turyn 1950—1954. ANS — Turyn 1959—1971; nowa seria ukazuje się w Rzymie od 1972; od 1975 r. w 4 językach (włoski, ang. hiszp. i portug.) w nakładzie 2000 egzemplarzy.

<sup>20</sup> W 1975 r. było ich 47. Por. ANS 1973 nr 7 s. 18; 1975 nr 3 s. 16—19.

4) Filmy dokumentalne <sup>21</sup>;

5) Muzea i wystawy misyjne <sup>22</sup>.

„Biuletyn Salezjański” <sup>23</sup> założył w r. 1877 św. Jan Bosko, zmieniając tytuł i treść istniejącej uprzednio publikacji (*Il bibliofilo cattolico*) w następującym zamiarze: „Celem tego „Biuletynu” jest zapoznanie czytelnika z naszymi sprawami możliwie najdokładniej i zgodnie z prawdą. To przyczyni się do uzyskania pomocy od osób, których sympatię zyskamy w ten sposób dla naszych instytucji. Czasopismo to stanie się zasadniczą podporą naszych dzieł; gdyby ono upadło, upadną i dzieła. Należy pozyskać dlań jak najwięcej czytelników; należy rozpowszechniać je na różne sposoby i za darmo”.

Dyrektorami czasopisma byli kolejno: ks. Mario Bonetti (1878—91), ks. Giovanni Battista Lemoyne (1891—1908), ks. Angelo Amadei (1908—26), ks. Domenico Garneri (1927—33), ks. Guido Favini (1933—51), ks. Pietro Zerbino (1951—72) i ks. Teresio Bosco (1972—75); od 1976 r. dyrektorem jest ks. Enzo Bianco.

Od 1879 r. „Biuletyn” wychodzi w Turynie w jęz. francuskim; od 1881 w Argentynie i od 1886 r. w Turynie w jęz. hiszpańskim. Między 1888 (rok śmierci ks. Bosko) a 1913 przybywa 7 nowych wydań: w jęz. angielskim, niemieckim, polskim, portugalskim, węgierskim, słoweńskim i flamandzkim (północna Belgia). W okresie międzywojennym stopień jego rozpowszechnienia zwiększa 10 innych wersji językowych. Obecnie „Biu-

<sup>21</sup> W Turynie-Valdocco powstał w 1973 r. Ośrodek Dokumentacji Misyjnej prowadzony przez salezjanów koadiutorów E. Spiri i A. Saglia, którego zadaniem jest przygotowywać dokumentacje filmowe o misjach salezjańskich. Ośrodek ten, we współpracy z Ufficio Stampa i Centro Cinematografico Salesiano w Rzymie-Pisana, przygotował już serię filmów dokumentarnych o charakterze etnograficznym, historycznym i społecznym (zob. ANS 1974 nr 8—9 s. 17.): 1) *Yanomami*. Dokumentacja etnograficzna o ludach pierwotnych z Górnego Orinoco w Wenezueli; 2) *Agonia di un popolo che canta*. Film dokumentarny etnograficzny o Indianach Korocitari (Brazylia); 3) *Ecuador parallelo zero*. Problemy Ekwadoru i praca misjonarzy wśród Shuar; 4) *Bororos e Xavantes uomini autentici*. Film dokumentarny etnograficzno-misyjny (Brazylia, Mato Grosso); 5) *Gente d'Amazzonia*. Misje salezjańskie w Rio Negro w Brazylii; 6) *La mia strada è il fiume*. Ks. A. Gois wśród pierwotnych mieszkańców Amazonii w Brazylii; 7) *Yanomami, ieri e oggi*. Misje salezjańskie w Pralaturze Porto Ayacucho (Wenezuela). Wszystkie te filmy zostały zrealizowane przez SAF Turyn i Don Bosco Film Rzym. Ponadto Centro Cinematografico Salesiano w Rzymie-Pisana posiada, oprócz bogatego archiwum fotograficznego, szeroką dokumentację misyjnej działalności salezjanów w świecie na filmie super 8 (materiał nie jest jeszcze w montażu).

<sup>22</sup> Powrócimy do tego zagadnienia niżej s. 333—336.

<sup>23</sup> Zob. Ceria, jw. s. 235—244; *Don Bosco nel mondo*. Torino. Ufficio Stampa Salesiano 1956 s. 118—119; toż 1958<sup>2</sup> s. 159—161; ANS 1975 nr 1 s. 10; nr 2 s. 15; 1976 nr 1 s. 6; 1976 nr 9 (nr specjalny poświęcony w całości biuletynowi „Bollettino Salesiano”).

letyn” drukuje 36 wydawnictw (Antyle, 2 w Argentynie, Australia, Austria, Belgia, Boliwia, Brazylia, Hong Kong, Kolumbia, Ekwador, Filipiny, Francja, Niemcy Zach., Japonia, Wk Brytania, 4 w Indii, Irlandia, Włochy, 2 w Jugosławii, Litwa, Malta, 2 w Meksyku, Holandia, Peru, Polska, Portugalia, Hiszpania, USA, Tajlandia, Wenezuela) o rocznym nakładzie 9 072 000 egzemplarzy, co równe jest 756 000 egzemplarzy miesięcznie.

Pierwszy numer „Bollettino Salesiano” w języku polskim ukazał się w Turynie w 1897 r. pod tytułem „Wiadomości Salezjańskie”. Przez pewien czas ich redaktorem, jeszcze jako kleryk, był kard. August Hlond, łącząc studia seminaryjne z przygotowywaniem miesięcznika 32 stron do druku. Wydawnictwo zostało zawieszona w 1939 r., podjęto je na nowo w 1946 r.<sup>24</sup>

W oparciu o „Biuletyn Salezjański” (wydanie włoskie) ks. Eugenio Valentini przygotował bardzo użyteczną *Bibliografię ogólną misji salezjańskich* (jej część)<sup>25</sup>, w której można znaleźć załączony indeks, ułożony według narodowości i terenów misyjnych. Podajemy tu, tytułem przykładu, zestawiony w *Bibliografii* krótki zarys treści o charakterze etnograficznym: 1) Patagonia — Ziemia Ognista (jw. s. 153—197); 2) Rio Negro, Brazylia (szczególnie dotyczy misjonarzy Bálzola, Algeri, Giacone, Lagorio, Marchesi, jw. s. 225—237); Mato Grosso, Brazylia (działalność Bálzola, Malan, Colbacchini, Couturon, Carletti, jw. s. 237—259); 4) Plemiona Jívari-Shuar, Ekwador (Mattana, Tallachini, Crespi, Del Curto, Ghinassi, Bolla, Pellizzaro, jw. s. 288—309); 5) Chaco Paraguayo (Livio Farina, jw. s. 312—313); 6) Górne Orinoco, Wenezuela (Bonvecchio, Cocco, Rottmayr, jw. s. 339—344); Szczep Khasi, India (Bonardi, Mathias, Alessi, tamże s. 425—432).

### Wkład naukowy

Spróbujmy teraz wymienić tereny, które objęła działalność naukowa misjonarzy salezjańskich, jak również określić jej rangę. Poprzez suche wyliczanie nazw i dat ukaże się jedynie ten niewielki procent, który znamy (i to jeszcze bardzo sumarycznie i schematycznie); większa część wkładu naukowego naszych misjonarzy nie jest udokumentowana, ponieważ albo w ogóle o tym nie pisano, albo takie dokumenty pozostają jesz-

<sup>24</sup> Por. BS 71:1947 s. 224—225. Przeniesione do Polski zmieniły później nazwę na „Pokłosie Salezjańskie”, a obecnie przyjęły tytuł „Nostra” (dop. red.).

<sup>25</sup> Por. s. 288 i odnośne uwagi w przypisie 17.

cze w ukryciu, nie wydane, lub też przeszły po prostu w ręce innych<sup>26</sup> (jest to wypadek najczęstszy).

Dla łatwiejszego rozwinięcia niniejszego artykułu dzielimy go na trzy części: — 1) wkład bezpośredni — na polu etnograficznym, lingwistycznym, geograficznym i przyrodniczym; 2) wkład pośredni poprzez szkołę i wychowanie oraz środki społecznego przekazu (specjalnie radio i wydawnictwa); 3) centra naukowe i muzea.

#### WELAD BEZPOŚREDNI

##### Etnografia<sup>27</sup>

W Patagonii i Ziemi Ognistej<sup>28</sup> odznaczyli się od samego początku<sup>29</sup> ks. Milanesio, ks. Borgatello, ks. Beauvoir i ks. Carbajal.

Ks. Domenico Milanesio (ur. w Settimo Torinese 1843, zm. w Bernal, Argentyna, 1922)<sup>30</sup> był badaczem i pisarzem bardzo płodnym. Przemierzył 25 razy Andy w Kordylierach, przejechał konno 52.590 km<sup>31</sup>; z jego pozycji przypomnijmy: *Patagonia. Język, przemysł, zwyczaje i religie Patagonii*<sup>32</sup>; *Opowiadania i przygody ks. Dominika Milanesio, misjonarza w Patagonii w latach 1880—1885*<sup>33</sup>.

Ks. Maggiorino Borgatello (ur. w Varengo, Asti, 1857, zm. w Turynie 1929)<sup>34</sup> przebywał w Patagonii i Ziemi Ognistej przez 25 lat. Z jego nazwiskiem łączy się zorganizowanie muzeum etnograficznego w Punta Arenas<sup>35</sup>. Spośród 12 książek i około 60 artykułów, publikowanych od 1889 r. w „Biuletynie Salezjańskim”<sup>36</sup>, zasługują na uwagę jego *Pamięt-*

<sup>26</sup> Zjawiskiem najczęstszym jest przekazanie innym całych cyklów mitologicznych i legendarnych. Podobne zdarzenia mają miejsce na terenie botaniki i mineralogii.

<sup>27</sup> Pod pojęciem *etnografia* rozumiemy tutaj dokładne zebranie danych, odróżniając ją od *etnologii*, która jest systematycznym opracowaniem danych etnograficznych.

<sup>28</sup> Opracowania o charakterze historycznym zob. niżej s. 322—325.

<sup>29</sup> Misja została zapoczątkowana w 1883 r.

<sup>30</sup> Zob. *Datos biograficos y excursiones apostolicas del Revdo D. Domingo Milanesio Misionero Salesiano*. S. Beningo Canavese. Escuela Tipografica Don Bosco 1928; P. Paesa: *El patiru Domingo*. Rosario 1964; tenże: *Milanesio Domenico*. W: *Profili di Missionari Salesiani e Figlie di Maria Ausiliatrice*, red. E. Valentini. Publikacja CSSMS. Seria: Biografie. Roma. LAS 1975 s. 42—47.

<sup>31</sup> Paesa: *Milanesio*. W: *Profili*, jw. s. 47.

<sup>32</sup> San Benigno Canavese 1898 ss. 56.

<sup>33</sup> Torino 1886; 1904<sup>e</sup>. Na temat licznych jego relacji niepublikowanych zob. „Bollettino CSSMS” nr 5 s. 14—16; 25—27.

<sup>34</sup> R. Entraigas: *Borgatello Maggiorino*. W: *Profili*, jw. s. 126—127.

<sup>35</sup> Zob. niżej s. 334.

<sup>36</sup> Zob. Ambrosio: *Dizionario*, jw. hasło *Borgatello*.



niki<sup>37</sup>, w których w pierwszej części przekazuje dane o warunkach geograficznych, fizycznych, historycznych i etnograficznych dotyczące miejscowości i plemion indiańskich w Patagonii i Ziemi Ognistej.

Ks. Giuseppe Beauvoir (ur. w Turynie 1850, zm. w Buenos Aires 1930)<sup>38</sup> był również wielkim podróżnikiem. Napisał zaledwie kilka pozycji, ale są one bardzo cenne<sup>39</sup>: *Shelknam — tubylcy Ziemi Ognistej, ich tradycje, zwyczaje i język*<sup>40</sup>; *Legends Shelknam*<sup>41</sup> czy choćby *Albumik obrazów tubylców Ziemi Ognistej i Patagonii* (Turyn 1907). Wziął udział w powszechnej wystawie w Genewie w 1892 r. i w wystawie poświęconej Ameryce Łacińskiej w Paryżu<sup>42</sup>.

Ks. Lino Carbajal del Valle (ur. w Salto Orientale, Urugwaj, 1869, zm. w Buenos Aires 1906)<sup>43</sup> jest jednym z pierwszych, którzy pozostawili nam dzieła naukowo w pełni dojrzałe. Był on nauczycielem przyrody i pracował w stacji meteorologicznej w Villa Colón (Urugwaj), a po zgłoszeniu się do ekipy mons. Giovanni Cagliero, udającej się do Patagonii, wyjechał w 1896 r. do Carmen de Patagones, gdzie objął kierownictwo stacji meteorologicznej i zajął się naukową stroną udziału salezjanów z Patagonii w Wystawie Misji Katolickich, którą wówczas organizowano w Turynie. „Carbajal oddał się całkowicie swojej pracy. Przebadał dokumenty urzędowe i misyjne; przemierzył w celach badawczych Rio Negro, Neuquén i Chubut; przygotował kolekcje biologiczne, studia etnologiczne itd. W 1898 r. z bogatymi wynikami swych prac przybył do Włoch. Zasięgał rady i konsultował się u najlepszych ówczesnych specjalistów i oprócz udziału w wystawie opublikował 5 obszernych tomów, które — według krytyków z „Civiltà Cattolica” w Rzymie — stały się opracowaniem najbardziej dokładnym, kompletnym i interesującym ze wszystkich dzieł napisanych dotychczas o Patagonii”. „Carbajal oceniał z oburzeniem politowania godny system niektórych badaczy i misjonarzy, którzy opisywali Amerykę ograniczając się do dzikich i do ich ignorancji, zaniedbując zupełnie handel, przemysł, prawa, nauczanie...; starał się rozwijać przed oczyma czytelników pełną panoramę południowych regionów z ich geografiami fizyczną i polityczną, z ich autochtonami i osadni-

<sup>37</sup> Nella Terra del Fuoco. Memorie di un missionario salesiano. Torino. SEI 1924 ss. 474; Patagonia Meridionale e Terra del Fuoco. Memorie di un missionario nel cinquantenario delle Missioni Salesiane. Torino. SEI 1929 ss. 500.

<sup>38</sup> Par. R. Entraigas: Beauvoir Giuseppe. W: *Profili*, jw. s. 64—68.

<sup>39</sup> Zob. Ambrosio: *Dizionario*, jw. hasło Beauvoir.

<sup>40</sup> Buenos Aires. Talleres gráficas de la compañía general de Fósforos 1915 ss. X + 228.

<sup>41</sup> Puerto Deseado 1921.

<sup>42</sup> Entraigas: Beauvoir. W: *Profili*, jw. s. 67—68.

<sup>43</sup> J. Belza: Carbajal del Valle Lino. W: *Profili*, jw. s. 241—243.

kami, z ich organizacją społeczną i państwową itd. Publikacja ukazała się po włosku we wrześniu 1900 r.”<sup>44</sup>.

Dzielo nosi nazwę: *Patagonia, Zagadnienia ogólne* i zawiera 4 serie lub tomy: a) pierwszy, zatytułowany: *Historia — Topografia — Etnografia* (San Benigno Canavese. Salezjańska Szkoła Drukarska 1899, ss. 457), omawia następujące zagadnienia: wiadomości historyczne, topograficzne (granice i powierzchnia, horografia, hydrografia) i etnograficzne (mieszkańcy, demografia, studia etnograficzne, nozologia); b) drugi, zatytułowany: *Klimatologia i historia naturalna* (tamże 1900 ss. 674), omawia klimatologię (obserwacje meteorologiczne, wnioski klimatologiczne), geologię, florę i faunę; c) trzeci nosi tytuł: *Ekonomia, stan dróg i bogactwa naturalne* (tamże ss. 323); d) wreszcie czwarty, zatytułowany: *Polityka-wychowanie, prawodawstwo-kolonizacja-oświata a kultura społeczna* (tamże 1900 ss. 333)<sup>45</sup>.

W 1900 r. Carbajal zamknął serię wspaniałych rozpraw następną książką: *Misje salezjańskie w Patagonii i regiony magellańskie. Studium historyczno-statystyczne* (San Benigno Canavese. Salezjańska Szkoła Drukarska 1900 ss. 123). Powróciwszy do Argentyny, rozpoczął przygotowania do publikacji w jęz. hiszpańskim; celem skontrolowania danych wydobytych z archiwów argentyńskich i europejskich, ks. Lino zdecydował się na sprawdzenie swoich stwierdzeń w naturalnym środowisku. Rozpoczęły się w ten sposób jego podróże; najdłuższą i najbardziej męczącą była wyprawa po Ziemi Ognistej (z Capo Domingo do Rio Fuego, Porvenir, Punta Arenas, na wyspę Dawson, do Ushuaia, Lapataia, Chubut). W 1904 r. powrócił do Buenos Aires, wioząc ze sobą ponad 70 cennych zeszytów wypełnionych notatkami i wspomnieniami<sup>46</sup>, lecz gdy dokonywał już ostatniej korekty tej ogromnej pracy, zaskoczyła go nagle śmierć w 37 roku życia.

Poświęciliśmy więcej miejsca na opis dociekań tych pionierów, świadomi braków w ich pracy naukowej, lecz także świadomi faktu, że to właśnie oni rozpoczynali tradycję, tworzyli dziedzictwo. Za tymi pracami etnograficznymi przyszły następne, które przewyższyły już swoimi rozmiarami zwykłe zbiory różnych danych i stały się dziełami z zakresu etnografii i etnologii w pełnym tego słowa znaczeniu. Zacytujmy tu jedynie<sup>47</sup> rozprawy ks. Tonelli i żyjącego jeszcze ks. Molina. Ks. Antonio

<sup>44</sup> Tamże s. 241.

<sup>45</sup> Wydał on również w osobnym tomie: *Giudizi critici su „La Patagonia”*. Buenos Aires 1900.

<sup>46</sup> Wykaz tychże zob. w „Boillettino CSSMS” nr 5 s. 6—7, 12.

<sup>47</sup> Osobno warto podać dwa tomy o charakterze kompilacyjnym omawiające wkład naukowy misji salezjańskich: *La Patagonia*. Torino. SEI 1926 oraz B. Calvi: *La civiltà nelle regioni Magellaniche e i missionari salesiani*. Tamże 1926. Obydwa zostały opublikowane z okazji 50 lecia misji salezjańskich.

Tonelli (ur. w Marzabotto, Bolonia, 1877, zm. w Turynie 1938) przygotował, przy pomocy ks. Antonio Cojazzi<sup>48</sup>, publikację nazwaną: *Indianie z Archipelagu Ziemi Ognistej. Udział misji salezjańskich w folklorze i etnografii*<sup>49</sup>. Ks. Manule Molina (ur. w Pichilenfu, Rio Negro, Argentyna) zajął się przede wszystkim archeologią i etnografią Patagonii<sup>50</sup>. Jego dzieło ukazało się niedawno w serii Studia i Badania ośrodka CSSMS pt.: *Patagonica. Prehistoria, tradiciones y mitologías patagónicas*<sup>51</sup>; w pierwszej części porusza zagadnienia z paleoekologii, kultury tubylców, systemu starożytnych dróg, rzeźby kamiennej w Patagonii, w drugiej zajmuje się zagadnieniami z zakresu religii i cyklów mitologicznych Indian patagońskich<sup>52</sup>.

Owi Indianie (Onas, Alacaluffi, Jagani, Hauss) nie istnieją już od dłuższego czasu. Badania etnograficzno-etnologiczne nad nimi zbiegają się z bardzo licznymi badaniami historycznymi, które w większej części są również zasługą salezjanów. Będziemy mówili o tym nieco dalej<sup>53</sup>. Można też znaleźć wiele danych etnograficznych także w badaniach o charakterze geograficznym, botanicznym, a szczególnie językoznawczym, ale o osiągnięciach salezjańskich w tym zakresie, jak również o muzeach, powiemy później<sup>54</sup>.

W Brazylii działalność misjonarzy salezjańskich okazała się szczególnie bogata i płodna w dwu regionach: Mato Grosso (od 1893 r.) i Rio Negro (od 1914 r.)<sup>55</sup>. Z obydwoma tymi prowincjami łączy się nazwisko wielkiego pioniera, badacza i misjonarza, ks. Giovanni Bálzola (ur. w Villa Miroglio, Aleksandria, 1861, zm. w Barcelos, Amazonia, 1927)<sup>56</sup>, który pozostawił w swoich sprawozdaniach do „Biuletynu Salezjańskiego”<sup>57</sup> niezwykle cenny materiał etnograficzny i historyczny.

W Mato Grosso przedmiotem szczególnym badań i publikacji

<sup>48</sup> Ponadto ci dwaj autorzy opublikowali serię artykułów o folklorze fueghino-onas. Zob. BS 35:1911 s. 140—145; 241—244; 269—273; 332—335; 36:1912 s. 44—48; 79—83.

<sup>49</sup> Torino. Libreria Editrice Internazionale 1911 ss. 150.

<sup>50</sup> Zob. A m b r o s i o: *Dizionario*, jw. hasło *Molina*.

<sup>51</sup> Roma. LAS 1976 ss. 200.

<sup>52</sup> W podrozdziale „nauki przyrodnicze” będziemy mówić o innych jego osiągnięciach. Zob. niżej s. 318.

<sup>53</sup> Zob. niżej s. 322—326.

<sup>54</sup> Zob. niżej s. 302—309 i 333—336.

<sup>55</sup> Nie chcemy przez to umniejszać wartości misji w Humaitá (1961) i w Porto Velho (1925).

<sup>56</sup> Zob. A. C o j a z z i: *Don Bálzola fra gli Indi del Brasile (Mato Grosso). Note autobiografiche e testimonianze*. Seria: Misjonarze salezjańscy. T. 1. Torino. SEI 1928 ss. 276.

<sup>57</sup> Zob. V a l e n t i n i: *Bollettino Salesiano e altre fonti*, jw. s. 225—259; A m b r o s i o: *Dizionario*, jw. hasło *Bálzola*.

stały się plemiona Bororos i Xavantes. Zajęli się nimi przede wszystkim: mons. Malan, mons. Jean Couturon (ur. w Cluniat, Francja, 1881, zm. w Ressins, Francja, 1963), ks. Tonelli, ks. Colbacchini, ks. Albisetti i żyjący jeszcze ks. Venturelli. Mons. Antonio Malan (ur. w San Pietro di Cuneo 1864, zm. w São Paulo 1931)<sup>58</sup> był założycielem stacji misyjnych wśród Bororos; także i on zostawił cenne dziś relacje, zwłaszcza drukowane w „Biuletynie Salezjańskim”<sup>59</sup> i w miesięczniku „Matto Grosso. Revista mensal de sciencias, letras, artes e variedades”, wydawanym przez salezjanów od 1903 r. w Cuiabá.

Ks. Antonio Colbacchini (ur. w Bassano del Grappa, Vicenza, 1881, zm. w Castel di Godego, Treviso, 1960)<sup>60</sup>, „ostatni z badaczy włoskich Brazylii”, jak go określono<sup>61</sup>, przebywał najpierw wśród Bororos, a później wśród Xavantes przez 50 lat. Plemieniu Bororos, które go mianowało swoim kacykiem, dedykował najgłośniejsze swe dzieło: *Bororos wschodni „Orarimugudoge” z Mato Grosso w Brazylii*<sup>62</sup>. W przygotowaniu tej pozycji współpracował z nim cytowany już wyżej<sup>63</sup> ks. Antonio Tonelli, autor rozprawek o pochodzeniu Bororos i o ich czarownikach<sup>64</sup>.

Książka *Bororos wschodni* dzieli się na pięć części: 1) pierwsza mówi o zwyczajach, religii, systemie politycznym i wartościach fizycznych i moralnych mieszkańców tego plemienia; 2) druga podaje zbiór legend, poprzedzony ogólnym wstępem; 3) trzecia zawiera gramatykę języka Orari; 4) czwarta przynosi krótką antologię wybranych tekstów w języku Orari, z równoległym tłumaczeniem włoskim; 5) w piątej części są zebrane pieśni religijne Bororos<sup>65</sup>.

Praca ks. Colbacchini została udoskonalona i powiększona do rozmiarów monumetalnego dzieła, które w kolejnych tomach przekaże potom-

<sup>58</sup> G. Borra: *Malan Antonio*. W: *Profili*, jw. s. 139—143.

<sup>59</sup> Zob. Ambrosio: *Dizionario*, jw. hasło *Malan*.

<sup>60</sup> G. Borra: *Colbacchini Antonio*. W: *Profili*, jw. s. 278—282.

<sup>61</sup> G. B. Marini-Bettolo: *Contributo degli italiani in Brasile nel campo delle scienze*. W: *Contributo alla storia della presenza italiana in Brasile*. Roma. Istituto Italo-Latino-Americano 1975 s. 122.

<sup>62</sup> Torino. SEI 1925 ss. XII + 474. Zob. recenzję tegoż w „Civiltà Cattolica” z 27 VII 1926 s. 150—155. Przedtem opublikował: *A tribu dos Bororos*. Rio de Janeiro. Papelaria Americana 1919 ss. VII + 151. Inne jego publikacje zob. Ambrosio: *Dizionario*, jw. hasło *Colbacchini*.

<sup>63</sup> Zob. s. 293—294.

<sup>64</sup> *La provenienza degli Indi Bororo orientali del Mato Grosso*. Odbitka z *Atti del X Congresso Geografico Italiano*. Milano 1927 ss. 16; *Alcune notizie sul Baere e sugli Arcettaware, medici stregoni degli Indi Bororo-Orari del Mato Grosso*. Odbitka z *Atti del XXII Congresso Internazionale degli Americanisti*. Roma 1928.

<sup>65</sup> W opracowaniu tej książki wspomagał ks. Colbacchini ks. G. Pessina, zmarły w wieku 33 lat autor gramatyki, słownika i dwujęzycznego katechizmu bororo-portugalskiego. Por. BS 49:1925 s. 186; G. Borra: *Pessina Giuseppe*. W: *Profili*, jw. s. 280.

ności historię, zwyczaje, przedmioty codziennego użytku, tradycje, język i śpiewy Bororos. Jest nim *Encyklopedia Bororo*, przygotowana przez ks. Cesare Albisettiego (ur. w Terno d'Isola, Bergamo, 1888, zm. w Sangradouro, Brazylia, 1977)<sup>66</sup>, dziekana misjonarzy w Mato Grosso, razem ze swym młodszym kolegą ks. Angelo Jaime Venturelli, przy pomocy wielu Bororos, wśród których na wzmiankę zasługuje Tiago Marques Aipobureu<sup>67</sup>.

*Encyklopedia Bororo*, której ukazały się dotychczas dwa woluminy (T. 1. Campo Grande 1962 ss. 1047; T. 2. Tamże ss. 1270) jest zaplanowana na 4 tomy.

Tom 1: *Słownik*. — Zawiera analizę języka i kultury bororo, ułożony wg haseł słownika bororo-portugalskiego (ponad 10.000 haseł); niektóre z nich są rozpracowane do rozmiarów niewielkich monografii od 10 do 20 stron (np. aldeia, klan, duchy, pogrzeb itd.); prawie wszystkie słowa posiadają etymologię, z odpowiednią interpretacją, i znaczenie potoczne.

Tom 2: *Język, legendy i imiona własne*. — Jest to studium gramatyki, za którą idzie zbiór 62 legend (w języku bororo, z wiernym tłumaczeniem interlinearnym) z odpowiednimi wariantami i lista 850 imion własnych, wyjętych z legend.

Tom 3: *Śpiewy*. — Tom ten ukaże się w najbliższym czasie i będzie zawierał w trzech częściach o sumarycznej objętości 1500 stron 74 pieśni<sup>68</sup>.

Tom 4: *Kultura*. — W przygotowaniu. Będzie omawiał postawę Bororos wobec przenikającej do ich środowiska „cywilizacji”: walki i opory, dostosowanie się.

Zasadniczą wartość publikacji stanowi odkrycie treści monosylab i ich stosowania w osnowie całego słownika ludu oraz podanie nowych informacji dotyczących świata religijnego i społecznego szczepu. Szczególnie znaczenie dla badaczy nauk społecznych mają różnorakie związki kultury bororo ze środowiskiem naturalnym, organizacja klanu oraz złożony, totemiczny światopogląd<sup>69</sup>.

Świat naukowy zgotował temu dziełu nadszpodziewane przyjęcie, pod-

<sup>66</sup> Ks. Albisetti m.in. przyczynił się znacznie do opublikowania przez ks. Colbacchini: *Os Bororos Orientais*. São Paulo. Editora Nacional 1942 ss. 454. Odnosił inne jego dzieł i artykułów (ponad sto) zob. Ambrosio: *Dizionario*, jw. hasło *Albisetti*. Zmarł w 1977 r. Włoski dziennik katolicki „Avvenire” poświęcił mu obszerny artykuł (27 II 1978), załączając doń zdjęcie misjonarza oraz następującą notkę z nekrologu: „Śmierć ks. Cesare Albisetti, która nastąpiła dn. 28 grudnia 1977 r. w Sangradouro, daje nam okazję do wspomnienia tego wielkiego misjonarza salezjańskiego i etnologa o sławie międzynarodowej, który oddał całe swoje długie życie pracy wśród Bororos w Mato Grosso w Brazylii”. Pracował tam od 1914 r.

<sup>67</sup> Zob. BS 86:1962 s. 411.

<sup>68</sup> Zob. ANS 1973 nr 10 s. 10.

<sup>69</sup> Por BS 86:1962 s. 410; 94:1970 nr 7 s. 18.

kreślając w nim zwłaszcza dokładność danych, jak też precyzję naukową<sup>70</sup>. Claude Lévi-Strauss określa je jako „dzieło klasyczne z etnologii”, „wspaniały pomnik etnologii południowo-amerykańskiej”, w którym już sam pierwszy tom wystarcza, by zmodyfikować naszą znajomość jednej z najbardziej znacznych kultur tubylczych Brazylii, a dzięki niej — całej etnologii amerykańskiej”<sup>71</sup>.

Sukces pary Albisetti-Venturelli zachęcił innych misjonarzy, przede wszystkim młodych, do pójścia za ich przykładem. W tymże samym Mato Grosso salezianie ks. Bartolomeo Giaccaria (ur. w Chiusa Pesio 1932) i koadiutor ślązak Wojciech Heide (ur. w Raciborzu 1934) przeprowadzają podobne badania nad plemionami Xavantes. Po opublikowaniu w 1971/72 tomu *Auwê uptabi (Prawdziwi ludzie)*<sup>72</sup>, w którym omawiają etnografię xavante, rozpoczęli publikację dziedzictwa legend i mitów tego szczepu (do chwili obecnej dwa tomy)<sup>73</sup>.

W Campo Grande, w Kolegium ks. Bosko funkcjonuje od pewnego czasu, obok muzeum misyjnego, ośrodek badań, w którym spotykają się i współpracują trzej wyżej wymienieni autorzy.

Liczne publikacje salezjańskie zostały poświęcone plemionom z Rio Negro, szczególnie plemieniu Tucanos<sup>74</sup>. Wśród pionierów, obecnie już nieżyjących, figurują takie nazwiska, jak: mons. P. Massa, ks. Angel Cerri<sup>75</sup>, ks. A. Giacone i koad. Miguel Blanco<sup>76</sup>, jak też żyjący jeszcze mons. Giovanni Marchesi<sup>77</sup>.

Mons. Pietro Massa (ur. w Cornigliano Ligure, Genua, 1880, zm. w Rio de Janeiro 1968)<sup>78</sup> zasługuje, by być cytowanym nie tyle dzięki swym publikacjom<sup>79</sup>, ile dzięki inicjatywie, którą poparł studia nad szczepami

<sup>70</sup> Por. np. opinie prof. G. Bonfante, G. Guariglia, E. Schodena w BS 87:1963 s. 241; 94:1970 nr 7 s. 18.

<sup>71</sup> BS 87:1963 s. 241; „Bollettino CSSMS” nr 2 s. 4—5; nr 3 s. 11.

<sup>72</sup> Ze wstępem Claude Lévi-Strauss'a. Torino. SEI ss. 218 + 18, tłumaczony na portugalski: *Xavante povo autentico*. São Paulo 1972 ss. 304 + 18.

<sup>73</sup> *Jerónimo Xavante sonha. Contos e sonhos*. Campo Grande. Museu Dom Bosco 1975 ss. 239 + 53; *Mitos e lendas*. Tamże 1975 ss. 201.

<sup>74</sup> Por. A. Giacone: *Trentacinque anni fra le tribù del Rio Uaupés*. Publikacja CSSMS. Seria: Dzienniki i Pamiętniki. T. 1. Roma. LAS 1976 s. 225—229.

<sup>75</sup> Autor *Un salesiano en el infierno verde*. Wyd. w serii: „Czytanki katolickie” nr 754; 756; 757. Buenos Aires. Escuelas gráficas del Colegio Pio IX 1947 ss. 96; 100; 130.

<sup>76</sup> Wydal: *O Infierno verde*. Porto 1962 ss. 164.

<sup>77</sup> Zob. jego: *Valores humanos dos Índios da Amazônia*. Odbitka z „Revista Salesiana”. São Paulo 1971; *Tra fiumi e foreste*. T. 1—2. Roma-Pisana 1975.

<sup>78</sup> G. Borra: *Massa Pietro*. W: *Profili*, jw. s. 301—307.

<sup>79</sup> Np.: *Pelo Rio-Mar: Missões Salesianas do Amazonas*. Rio de Janeiro 1928 ss. 225; *De Tupan a Cristo. Jubileu de Ouro. Missões Salesianas do Amazonas 1915—1965*. Rio de Janeiro 1965 ss. 481.

z Rio Negro, zakładając w 1950 r. Ośrodek Pesquisas de Jauareté nad Uaupés (kierowany przez ks. Brüzzi), zapraszając grupy badaczy i organizując ekspedycje naukowe (np. ekspedycja prof. Ettore Biocca)<sup>80</sup>, przygotowanie naukowe i roczne Seminaria aggiornamento (wprowadzające) dla młodych misjonarzy<sup>81</sup>.

Ks. Antonio Giacone (ur. w Montaldo Roero, Cuneo, 1897, zm. w Recife 1968)<sup>82</sup> dał drogocenny, aczkolwiek pionierski<sup>83</sup>, więc niedoskonały jeszcze (bez pionierskich początków nie doszłoby się dzisiaj tak daleko) wkład w poznanie języka Tukanos z Uaupés. Jego dzieło pośmiertne: *Trzydzieści pięć lat wśród szczepu z Rio Uaupés*<sup>84</sup>, które ukazało się niedawno, posiada bogate treści historyczno-antropologiczne.

W badaniach nad plemionami z Rio Negro szczególne miejsce zajmują dwaj żyjący salezjanie: ks. Franz Knobloch i ks. Alcionilio Brüzzi Alves de Silva. Rozgłos ks. Brüzzi (ur. w Nova Era, Minas Gerais, 1903; od 1947 przebywa stale wśród plemienia z Uaupés), pomijając prace językoznawcze i liczne artykuły<sup>85</sup>, złączony jest z dziełem: *A civilização indígena do Uaupés*<sup>86</sup>, którego drugie wydanie ukazało się jako tom 1 serii *Studia i Badania ośrodka CSSMS*<sup>87</sup>. Zebrano tam i naukowo objaśniono obserwacje antropologiczne, etnograficzne, psychologiczne i socjologiczne z 30 lat pobytu i penetracji szczepu. Obecnie przygotował obszerny objętościowo manuskrypt o legendach z Uaupés (*Estudo da mitologia e Leyendas das Tribos do Uaupés*).

Ks. Franz Knobloch, pracujący od około 20 lat w Rio Negro, opublikował materiały o Indianach Aharaibu, Makú i historię placówek misyjnych w Uaupés i Cauaboris, cenną ze względu na dokładność danych i jego osobiste uwagi na temat języka i zwyczajów plemion oraz flory i fauny tych okolic<sup>88</sup>.

Powiedzieliśmy wyżej o wpływie, jaki wywarł przykład pary Albisetti-Venturelli. Za ich przykładem poszli dwaj inni salezjanie, ks. Pel-

<sup>80</sup> Ekspedycja Narodowego Centrum Badań (Włochy), kierowana przez prof. Ettore Biocca (parazytologia, patologia, etnologia), przy współpracy prof. Ponzo (psychologia), Mangili (antropologia), Baschieri (biologia). Zob. ANS 1963 nr 3 s. 4.

<sup>81</sup> Z tej grupy wywodzą się: ks. Casimiro Beksta, ks. Félix Zavattaro, ks. Alfonso Casasnovas, ks. José Schneider. Zob. Giacone, jw. s. 227—228.

<sup>82</sup> Zob. G. Marchesi: *Giacone Antonio*. W: *Profili*, jw. s. 442—443; P. Ambrosio. *Wstęp do Giacone: Trentacinque anni*, jw. s. 5—9.

<sup>83</sup> Por. jego uwagi w *Trentacinque anni*, jw. s. 225—226.

<sup>84</sup> Publikacja CSSMS z serii: *Dzienniki i Pamiętniki*. T. 1. Rzym 1976 ss. 240. Zob. przypis 74.

<sup>85</sup> Zob. Ambrosio: *Dizionario*, jw. hasło *Brüzzi*.

<sup>86</sup> São Paulo 1962 ss. 496.

<sup>87</sup> Roma. LAS 1976.

<sup>88</sup> Bibliografię tych publikacji cytuje Giacone, jw. s. 228.

lizzaro w Ekwadorze i ks. Cocco w Wenezueli, pierwszy zajmując się szczepem Shuar, drugi zaś plemieniem Yanomami.

We wschodniej części Ekwadoru, należącej do Indian Shuar, zwanych w przeszłości Kivari albo Jívaros, salezianie rozpoczęli pracę w 1892 r. Wyjąwszy dociekania dra Carlo Crespi<sup>89</sup>, wysłanego tam przez Towarzystwo Salezjańskie w 1923 r. (obszerniej powiemy o nim później), nowsze prace należy odnieść do faktu ustanowienia Konfederacji Shuar<sup>90</sup>, kiedy to misjonarze tego unikalnego tworu o wysokiej cywilizacji (jest on czymś podobnym do organizacji gmin jezuickich w Paragwaju)

<sup>89</sup> Nie można tu nie wspomnieć nazwisk dwu wielkich „cywilizatorów”, badaczy i konstruktorów: koadiutora Giacinto Pancheri (ur. w Romallo, Trento, 1857, zm. w Méndez, Ekwador, 1947) i ks. Albino Del Curto (ur. w Mese, Sondrio, 1875, zm. w Guayaquil, Ekwador, 1954). Zob. D. Zucchetti: *Pancheri Giacinto*. W: *Profili*, jw. s. 177—179; tenże: *Del Curto Albino*. Tamże s. 325—329; BS 56:1982 s. 8—11; tegoż: *Le conquiste dei Kivari*. Torino 1965; *I Kivari*. Tamże 1965.

<sup>90</sup> Konfederacja ta, założona w 1961 r., zrodziła się jako forma autonomicznej organizacji tubylczej w okresie, w którym na terytorium shuar zaczął się zaznaczać szczególny napór białych kolonistów. Jej cele były następujące: praca wspólnotowa i wpisywanie tytułów własności ziemskiej u odpowiednich czynników rządowych, ulepszanie warunków społecznych, ekonomicznych, lekarskich i moralnych wśród członków, kolektywne kierowanie realizacją programów rozwoju ekonomicznego. Do zadań najważniejszych należą: kolonizacja, tworzenie infrastruktury, hodowla bydła, rzemiosło, rozgłoszenie o celach wychowawczych i kulturalnych, szkoły i edukacja, lecznictwo, publikacje w jęz. shuar i hiszpańskim, handel, planowanie nowych ośrodków.

Zasadnicze etapy realizacji rozwijały się następująco: 1961: trzydniowa konferencja w Sucua 25 kacyków Shuar, z odczytami i dyskusjami przez 4 misjonarzy na temat religii katolickiej, moralności rodzinnej i społecznej, relacji z władzami państwowymi, praw i organizacji społeczności; na końcu dochodzi do opracowania i wspólnego przegłosowania norm;

1962: Narodowy Instytut do spraw kolonizacji w Quito i inspektor salezjański ks. Luigi Carollo podpisują kontrakt dotyczący kolonizacji Morona-Santiago. Chodzi o współpracę i wzajemną pomoc w akcji awansu ludzkiego i ewangelizacji;

1966: Sucua zostaje centrum Federacji Shuar w prowincji Morona-Santiago; rząd z Quito zatwierdza statuty Federacji i 5 wyłonionych komisji: do spraw sądowniczych i kolonizacyjnych, do spraw pracy i rzemiosła, do współpracy i zaopatrzenia, do edukacji i kultury religijnej, do lecznictwa; Konfederacja liczy 13.000 członków w 70 ośrodkach z 8 stolicami;

1968: w Sucua ma miejsce VI Zgromadzenie Federacji, która obiera to miasto jako swoją siedzibę, wraz z siedzibą radiostacji Wikariatu.

Federacja posiada również swoje wydawnictwo. Wśród pozycji wydanych cytujemy dla przykładu: *Mundo Shuar*: 1. *El cuerpo humano, animales, plantas*. Colegio Agropecuario Sevilla Don Bosco 1976 ss. 85; *Consejo de la Comunidad cristiana shuar*: 1. *Principios*; 2. *Catecumenado de niños*; 3. *Catecumenado de adultos*; 4. *Anentan Jintin*; 5. *Etserin*; 6. *Yusa Jeen Wainin*; 7. *Responsable de la Comunidad*; 8. *Anentan Tuntuin*; 9. *Yusa Jeen Woinin* 10. *Aujmatin*. Sucua 1975; *Ritual shuar*. Méndez 1975. Wydrukowano i powielono liczne inne publikacje.



oddali się, oprócz prowadzenia badań naukowych nad językiem, także studiowaniu zwyczajów i tradycji Shuar. Ks. Siro Pellizzaro (opublikował w 1966 r. krótką monografię o technikach i strukturach rodzinnych, a nieco później o legendach Shuar)<sup>91</sup> złożył ostatnio do druku pierwszy tom *Encyklopedii Shuar* (ma liczyć w sumie ok. 20 woluminów po 200 stron każdy) zatytułowany: *Obchody religijne Uwi: rytury i modlitwy*<sup>92</sup>.

Ks. Luigi Cocco (ur. w Grugliasco, Turyn, 1910), pracujący od 17 lat wśród Yanomamów w Górnym Orinoco (misja powstała w 1933 r.)<sup>93</sup>, publikował najpierw po hiszpańsku<sup>94</sup>. Po włosku wydał książkę zatytułowaną: *Parima. Miejsce, gdzie ziemia nie przyjmuje zmarłych*<sup>95</sup>, którą Lévi-Strauss nie zawahał się określić mianem dzieła klasycznego etnografii południowo-amerykańskiej<sup>96</sup>. Jest to pewnego rodzaju summa, dająca się porównać do *Encyklopedii Bororo*, gdzie można znaleźć wszystko: fizjonomię Indianina, ciało, kosmetyki, ozdoby; jego mieszkanie, pokarm, narzędzia pracy, technikę prymitywną; poszczególne etapy życia i ich przejawy: wychowanie dzieci, małżeństwo, odpoczynek, rozrywka, podróże, wizyty, święta; użytek tabaki i yopo, produkcję kurary; poza tym takie pojęcia, jak: własność, sprawiedliwość, hojność, śmierć, życie pośmiertne, wojna, choroby, duchy, władza i zadania kacyka, wróżbitów itd.

Na temat misji w Chaco Paragayo, gdzie salezianie pracują od 1917 r., istnieją ciekawe artykuły ks. Livio Farina (w „Bolettino Salesiano”)<sup>97</sup> oraz książka mons. Riccardo Pittini (ur. w Tricesimo, Udine, 1876, zm. w Santo Domingo 1961), przy współautorstwie G. d'Alarcón y Cañedo, pod tytułem: *Chaco Paraguayo i jego plemiona. Notatki etnograficzne i legendy*<sup>98</sup>. Ks. Bruno Stella, po nawiązaniu kontaktu z Indianami Moros, dostarczył materiałów ks. Pietro Scotti, salezjaninowi, profesorowi Uniwersytetu w Genui, który opublikował je w rozprawce: *India-*

<sup>91</sup> *Técnicas y estructuras familiares de los Shuar*. Federación Shuar 1973 ss. 66; *Leyendas shuaras*. Cuenca (b.r.w.) ss. 82. Bibliografię jego prac zob. u Ambrosio: *Dizionario*, jw. hasło Pellizzaro.

<sup>92</sup> Ukazał się w serii: *Studia i Badania ośrodka CSSMS*. Roma. LAS 1977.

<sup>93</sup> W 1950 r. powstało czasopismo „Revista de la Misión del Alto Orinoco”, wydawane przez Escuelas Gráficas Salesianas z Caracas, zawierające cenne dane etnograficzne i językoznawcze z pierwszej ręki. Niestety, jego żywot okazał się bardzo krótki.

<sup>94</sup> *Iyëwei-teri. Quince años entre los yanomamos*. Caracas-Bolcita. Escuela Técnica Popular Don Bosco 1972 ss. 498. Inne publikacje zob. Ambrosio: *Dizionario*, jw. hasło Cocco.

<sup>95</sup> Publikacja CSSMS. Seria: *Dzienniki i Pamiętniki*. T. 2. Roma. LAS 1975 ss. 530.

<sup>96</sup> Zob. „Bolettino CSSMS” nr 3 s. 11.

<sup>97</sup> Zob. Valentini: *Bolettino Salesiano e altre fonti*, jw. s. 312–313.

<sup>98</sup> Torino. SEI 1925 ss. 83.

nie Moros z Chaco (Paragwaj) w 10 lat od ich odkrycia<sup>99</sup>. Nie posiadamy jednak jeszcze badań i zbiorów systematycznych materiału etnograficznego i lingwistycznego z tych terenów, by móc dojść do jakiejś syntezy naukowej.

To samo dotyczy plemion Mixos w Meksyku (Prawa Mixe, założona w 1966 r.), o których istnieje wartościowa, lecz jedyna, niestety, praca Mauro Rodriguez i Leopoldo Ballesteros: *La cultura mixe. Simbología de un Humanismo*<sup>100</sup>.

W Indii, na terenach misyjnych w Assamie i w Tura (objętych w 1922 i 1933 r.) wśród plemion Khasi, Garo, Boros oraz w Dibrugahr (1951) wśród Nagas zasługują na wzmiankę badania ks. Giulio Costa (ur. w Imola 1901, zm. w Mendal, Tura, 1970)<sup>101</sup>. Ks. Costa, zabity uderzeniami siekiery na wzgórzach Gharo, pracował w Assamie od 45 lat. Zajmował się antropologią i etnologią, traktując to jako prywatne hobby; badał przede wszystkim tradycje plemion Khasi, Garo i Mikhir; zebrał ogromną ilość materiału. Opublikował dwa tomy o zwyczajach Khasi<sup>102</sup> i pracę o prawach Garo<sup>103</sup>, ale najcenniejsze jego zbiory, które pozostawił w 2 dużych woluminach, dotąd nie są wydane<sup>104</sup>.

O tych samych regionach i plemionach pisali również<sup>105</sup> mons. Luigi Mathias (ur. w Paryżu 1887, zm. w Legnano, Mediolan, 1965)<sup>106</sup>, mons. Emanuele Bars<sup>107</sup>, mons. Stefano Ferrando<sup>108</sup>, ks. Costantino Vendrame (ur. w San Martino, Treviso, 1893, zm. w Dibrugahr 1957)<sup>109</sup>, ks. Luigi Ravalico (ur. w Trieście 1906, zm. w Shillong 1967)<sup>110</sup>, mons. Oreste Marengo, ks. Archimede Pianazzi<sup>111</sup>.

Z Japonią (początek misji w diecezji Oita w 1927 r.) są związane

<sup>99</sup> „Atti dell'Accademia di scienze e lettere di Genova” 29:1972. Genova 1973.

<sup>100</sup> México 1974 ss. 127.

<sup>101</sup> Por BS 94:1970 s. 7—9; ANS 1970 nr 5 s. 5.

<sup>102</sup> *Ka riti jong ka ri Laipheu Syiem*. T. 1—2 (b.r.m.w.).

<sup>103</sup> *The Garo Code of Law*. „Anthropos” 49:1954 s. 1041—1066.

<sup>104</sup> Znajdują się w Centralnym Archiwum Salezjańskim w Rzymie-Pisana.

<sup>105</sup> Zob. Valentini: *Bollettino Salesiano e altre fonti*, jw. s. 425—432.

<sup>106</sup> Zob. A. Pianazzi: *Ardisci e spera; Vita del vescovo missionario Mons. Luigi Mathias*. Publikacja CSSMS. Seria: Biografie. T. 2. Roma. LAS 1976; tenże: *Mathias Luigi*. W: *Profili*, jw. s. 452—459. Mons. Mathias wydał wspomnienia: *Quarant'anni di missione in India. Parte I: In Assam (1921—1935)*. Torino 1965.

<sup>107</sup> Zob. o nim niżej s. 308.

<sup>108</sup> Napisał: *Nell'India di Nord-Est*. Roma-Pisana 1975 ss. 254. Opublikował też szereg artykułów, min. w tomie: *Missioni Salesiane 1875—1975*, jw.

<sup>109</sup> Zob. jego: *Dieci anni di vita missionaria fra le tribù Khasi*. Torino. SEI 1935 ss. 191. Por. D. Composta: *Vendrome Costantino*. W: *Profili*, jw. s. 508—513.

<sup>110</sup> A. Aleš'si: *Ravalico Luigi*. W: *Profili*, jw. s. 506—508.

<sup>111</sup> Zob. wyżej przypis 106.

przede wszystkim nazwiska mons. Vincenzo Cimatti <sup>112</sup>, ks. Mario Marega i ks. Antonio Margiaria, zasłużonych poprzez studia nad buddyzmem <sup>113</sup>. W Tajlandii zapisali się ks. Giovanni Casetta (ur. w San Damiano d'Asti 1898, zm. w Turynie 1961) <sup>114</sup> i ks. Cesare Castellino, który niedawno oddał do druku książkę o tym kraju <sup>115</sup>; wreszcie o Birmie pisał ks. Antonio Alessi <sup>116</sup>.

#### Językoznawstwo

Wkład misji salezjańskich do językoznawstwa jest w całym dorobku naukowym z pewnością najbardziej bogaty, najbardziej oryginalny i najmniej znany. Kształtuje się on w zakresie badań i systematyzacji języka mówionego (gramatyka i słownictwo), w formułowaniu w tym właśnie języku dziedzictwa tradycji historycznych, legendarnych i muzycznych plemion tubylczych, w tłumaczeniu na języki europejskie tego dziedzictwa, a ponadto w udostępnianiu Indianom języków europejskich i odwrotnie. Wreszcie trzeba wziąć pod uwagę w naszych rozważaniach zastosowanie praktyczne całej tej pracy (ma ona również wielkie znaczenie naukowe) dla celów ewangelizacji i dowartościowania społecznego; należy tu wymienić przekłady Pisma św. i ksiąg liturgicznych na odpowiednie języki i dialekty tubylcze, katechizmów, książek szkolnych itd.

Oдноśnie do Patagonii i Ziemi Ognistej poważny wkład językoznawczy wnieśli wyżej cytowani już ks. Milanese, ks. Borgatello, ks. Beauvoir i ks. Tonelli. Skompletowali oni i ubogacili dzieło etnograficzne ks. Carbajal <sup>117</sup>. Ks. Milanese pozostawił w trzech książkach ogólne studium języków i dialektów Patagonii, dwa studia szczegółowe o językach Mapuche i Araucano i próbę studium porównawczego 11 języków tubylczych między sobą i między 23 językami południowo-amerykańskimi i europejskimi <sup>118</sup>. Ks. Borgatello zredagował gramatykę i słownik

<sup>112</sup> Zob. niżej s. 319 i przypis 344.

<sup>113</sup> Zob. A. Margiaria: *Rampe di lancio e fiori di ciliegio*. Roma 1967; tenże: *Il Buddismo in Giappone*. Roma 1970; M. Marega: *KO.GI.KI* (podstawowy podręcznik szintoizmu japońskiego. Przekład z Yasumaro. Bari. Laterza 1938; tenże: *Saggio sui riti esoterici della setta buddista giapponese Shingon-Shu*. „Annali Lateranensi” 13:1949; tenże: *Developpment of Buddhism*. Tokio 1956. Inne publikacje zob. Ambrosio: *Dizionario*, jw. pod odpowiednimi hasłami.

<sup>114</sup> Zob. E. Valentini: *Casetta Giovanni*. W: *Profili*, jw. s. 533—534.

<sup>115</sup> Wyszła w serii Publikacji CSSMS. Roma. LAS 1977. Opublikował przedtem: *Don Bosco in Thailandia*. Torino 1969 ss. 169; *Conquiste di Don Bosco nella Terra dei Liberi*. Tamże 1969 ss. 174.

<sup>116</sup> Zob. Ambrosio: *Dizionario*, jw. hasło Alessi.

<sup>117</sup> Zob. wyżej s. 291—293.

<sup>118</sup> *Estudio y apuntes sobre las lenguas en general y su origen divino*. Parti-

języka alakaluf<sup>119</sup>. Najlepszym osiągnięciem jest praca ks. Tonelli o języku ona: *Gramatyka i słownik języka Ona-Shelknam z Ziemi Ognistej*<sup>120</sup>; wykorzystał on dociekania ks. Milanieso, a szczególnie rozprawy ks. Beauvoir: *Pequeño diccionario del idioma fueghino-ona*<sup>121</sup> i *Los Shelknam indígenas de la Tierra del Fuego, sus tradiciones, costumbres y lengua*<sup>122</sup>. Z wydatną pomocą przyszedł mu ks. Giovanni Zenone, długoletni misjonarz na wyspie Dawson; zasięgał u niego rady werbista Martin Gusinde, który także zbierał informacje dotyczące języka ona<sup>123</sup>. Dzisiaj ks. Manuel Molina kontynuuje badania nad tymi językami, które już nie istnieją, podobnie jak Indianie, którzy się nimi posługiwali; zebrał on i naukowo uporządkował całą pracę misjonarzy z Candelaria (Dawson) z lat 1893—1900, precyzując ostateczne informacje dotyczące języka Onas Conchoynca (pierwsi mieszkańcy Rio Grande) i Onas Shelknam; następnie on też przygotował słownik porównawczy dawnych dialektów Patagonii i Pampy<sup>124</sup> i opracował nieznaną narzecza takie, jak „Inajet” i „Aksonas”<sup>125</sup>.

*cularidades sobre los idiomas de la Patagonia. Obrita enriquecida con cuatro cuadros de 64 palabras cada uno comparadas entre 23 idiomas Sud Americanos-Europeos. Buenos Aires. „San Martín” Alsina 1917 ss. 45; Etimología araucana. Hermosa colección de dos mil tantos términos del antiguo Mapuche. Obra utilísima a los hombres de ciencia y particularmente a los habitantes de la Patagonia, de Chile y de Argentina. Contiene además un cuadro lingüístico de 64 voces comparadas entre once idiomas indígenas del extremo sud-americano. Tamze 1918<sup>2</sup> ss. 97; Etimología araucana. Idiomas comparados de la Patagonia. Lectura y frasarío araucano. Buenos Aires. Talleres Gráficos del Estado Mayor del Ejército 1915 ss. 66.*

<sup>119</sup> *Notizie grammaticali e glossario della lingua degli Indi Alakaluf.* Torino. SEI 1928 ss. 61.

<sup>120</sup> Torino. SEI 1926 ss. IV + 145. Później przygotowuje on *Glossario della lingua degli Hauss* (b.m.r.w.).

<sup>121</sup> Buenos Aires. Escuela Tipográfica Salesiana 1900 ss. 60.

<sup>122</sup> Buenos Aires. Talleres Gráficos de la compañía general de Fosforos 1915 ss. X + 228.

<sup>123</sup> Zob. M. Gusinde: *Expedición a la Tierra del Fuego.* Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile. T. 2 cz. 1. Santiago 1920. Ks. Zenone nie pozostawił nam nic na piśmie. Zachował się natomiast niewielki zeszyt (60 stron) s. salezjanki Rosa Gutierrez (ur. w Santiago, Chile, 1861, zm. w Punta Arenas 1943), która przebywała w owym czasie na Dawson („Candelaria”). W zeszycie tym jest słowniczek języka ona mówionego przez kobiety i różniącego się znacznie od języka używanego przez mężczyzn; zeszyt znajduje się aktualnie w Archiwum Instytutu Salezjańskiego w Turynie-Valsalice, gdzie został przywieziony przez ks. Beauvoir.

<sup>124</sup> W: „Anales de la Universidad de la Patagonia S. Juan Bosco”. T. 3. Comodoro Rivadavia 1967 s. 77—184.

<sup>125</sup> W: *La Opinión de Río Gallegos.* Santa Cruz 1962 i „Anales de Arqueología y Etnología”. Universidad nacional de Cuyo. T. 24—25. Mendoza 1969—1970.

W Mato Grosso pierwsza gramatyka i pierwszy słownik języka bororo zostały napisane przez misjonarza polskiego ks. Antoniego Wąsika<sup>126</sup>. Po nich przysłyły udoskonalone wydania gramatyki opracowanej przez ks. Colbacchini<sup>127</sup>, której nowością był rozdział o zmianach fonetycznych<sup>128</sup>, oraz studium porównawczego ks. Tonelli, przepracowanego przez Alfredo Trombetti<sup>129</sup>; wreszcie ukazały się słownik i gramatyka bororo wspomnianych już wyżej ks. Albisetti i ks. Venturelli<sup>130</sup>. Ks. Giaccaria dokonał próby opracowania języka Xavantes, wydając *Gramatykę elementarną dialektu Awen*<sup>131</sup>, następnie, przy pomocy koadiutora Heide, specjalisty od neologizmów, katechizm w jęz. xavante, zawierający 21 lekcji.

Jeśli chodzi o Rio Negro, można by mówić bez przesady o językowej wieży Babel, tak wiele jest tam plemion mówiących własnymi narzeczami<sup>132</sup>. Misjonarze salezjańscy starają się je wszystkie powoli opanować. W tym gąszczu najbardziej doskonałym zdaje się być język tukański. Językiem tucana zainteresował się przede wszystkim ks. Giaccone, który po opublikowaniu jego gramatyki i słownika<sup>133</sup>, zajął się z kolei językami macú, tariana i uanana, przygotowując dla nich podobne gramatyki i słowniki<sup>134</sup>. Jednak opracowania najlepsze pochodzą od językoznawcy światowej sławy ks. Alcionilio Brüzzi Alves de Silva. Wśród jego dzieł wspomnijmy tylko: 1) obszerne opracowanie gramatyki języka tukańskiego<sup>135</sup>; 2) dwujęzyczny tom (portugalsko-angielski) wyjaśniający

<sup>126</sup> *Elementos de grammática e dicionario de lingua Bororo-Coroadoes*. Cuiabá 1908 ss. 67.

<sup>127</sup> *Grammatica dei Bororos-Orarimugodoge del Mata Grosso (Brasile)*. Torino. SEI 1926 ss. 55. Odbitka z *Bororos wschodni*, jw.

<sup>128</sup> Zob. BS 49:1925 s. 185.

<sup>129</sup> *La lingua dei Bororo-Orarimugodoge*. Torino. SEI (b.r.w.) ss. 60.

<sup>130</sup> Zob. s. 296. Ks. Albisetti referował przyczynek do fonetyki bororo na Międzynarodowym Kongresie Amerykanistów, jaki odbył się w São Paulo w 1954 r. Ks. Venturelli przedstawił monografię o fonetyce tegoż języka na I Kongresie Brazylijskim Dialektologii i Etnografii, który odbył się w Porto Alegre w 1958 r.

<sup>131</sup> Zob. ANS 1959 nr 1 s. 3.

<sup>132</sup> Por. A. Brüzzi: *Famílias lingüísticas indígenas da Prelazia salesiana do Rio Negro (Brasil)*. W: „Salesianum” 37:1975 s. 659—670.

<sup>133</sup> *Pequena gramatica e dicionario da lingua tucana*. Manaus. Papelaria Velho Lino (b.r.w.) ss. 61; *Gramatica, dicionario e fraseologia da lingua dahceié ou tucana*. Belém-Pará. Imprensa Universitaria do Brasil 1965 ss. 207.

<sup>134</sup> *Pequena gramatica e dicionario português ubde-nehern ou macú*. Recife. Escola salesiana de artes gráficas 1955 ss. 102; *Pequena gramatica e dicionario de lingua taliaseri ou tariana*. Bahia. Escola tipografia salesiana 1962 ss. 110; *Pequena gramatica e dicionario da lingua Kotiria ou uanana*. Belém-Pará. Imprensa Universitaria 1967 ss. 55. Ks. Franz Knobloch przygotowuje aktualnie gramatykę i słownik języka Aharaiibu. Por. „Bollettino CSSMS” nr 4 s. 3.

<sup>135</sup> *Observações gramaticais da lingua Daxsáa ou Tucano*. São Paulo 1968.

sztukę muzyczną i zagadnienia lingwistyczne plemion znad rzek Uaupés, Içana i Cauaboris, z porównawczym słownikiem 26 różnych języków tubylczych (do książki dołączono 12 płyt długogrających z muzyką tubylczą i nauką języka tubylczego<sup>136</sup>; 3) przygotowane do druku: *Słownik tukańsko-portugalski i portugalsko-tukański*<sup>137</sup> oraz książka o językach i dialektach Amazonii, ze słownikiem porównawczym przeszło 300 haseł, używanych w 38 językach i w różnych dialektach nad rzekami Uaupés, Içana i Cauaboris<sup>138</sup>. Z kolei należałoby wymienić napisane dla tubylców katechizmy: w tukańskim ks. Giacone<sup>139</sup>, w baniwskim ks. Casasnovas<sup>140</sup>, w nheengatú (język cabôcloc) i kohoroxitari ks. Schneidera<sup>141</sup>. Ks. Beksta zawdzięczamy tłumaczenie na jęz. tukański Ewangelii św. Marka<sup>142</sup>, a ks. Eduardo Lagorio czterech Ewangelii<sup>143</sup>. Ks. Lagorio (pracujący wśród Tucanos od 1934 r.) podjął bardzo oryginalną inicjatywę: przekonał i przygotował grupę młodych Tucanos do napisania we własnym języku coś w rodzaju encyklopedii ich tradycji, kultury i wierzeń religijnych<sup>144</sup>.

W Ekwadorze Wschodnim Kiwarosi, lub lepiej Shuar, jeszcze przed pół wiekiem nie posiadali żadnych początków gramatyki, a tym bardziej literatury<sup>145</sup>. Pierwszy impuls i kolejne udane rezultaty zawdzięczamy misjonarzom salezjańskim. Inicjatorem pracy, mającej na celu sprecyzowanie reguł tego języka, tak bardzo trudnego, gdyż równocześnie wielosylabowego i aglutynacyjnego, był koadiutor Juan de Maria, który określił jego podstawowe zasady gramatyczne. W 1914 r. ks. Manuel Cadena napisał krótki *Katechizm kivarohiszpański*<sup>146</sup>. Ks. Julio

<sup>136</sup> *Discoteca etno-lingüístico-musical das tribos dos rios Uaupés, Içana e Cauaburi*. São Paulo 1961. Por. ANS 1959 nr 6 s. 97; 1962 nr 8 s. 6.

<sup>137</sup> *Diccionario tucano-portugués, portugues-tucano*.

<sup>138</sup> *Idiomas indígenas da Amazônia*. Inne jego publikacje z zakresu językoznawstwa zob. Ambrosio: *Dicionario*, jw. hasło Brüzzi.

<sup>139</sup> *Pequeno catecismo em português e tucano para uso das Missões Salesianas do Rio Uaupés*. Recife. Escola Salesiana 1951 ss. 50.

<sup>140</sup> *Catecismo Português-Baniva*. La Coruña 1966.

<sup>141</sup> *Pequeno Catecismo Português-Nheengatú*. Manaus 1942; *Pequeno Catecismo Português-Kohoroxitari*. Belém-Pará 1967. Ks. José Schneider jest również autorem dziełka: *Primi saggi di lingua nheengatú*. Por. AMS 1950 nr 5 s. 15.

<sup>142</sup> *Evangelho de Jesus Cristo segundo Marcos em Língua Tucano Oriental*. Manaus 1970 (powiel.).

<sup>143</sup> *Maxsane yereoge ke nike pona Mateu, Marku, Luca wametina ke ukusere ni ojapa nayemena, maniyemena ni ojaturiawa Azketo Mã Majanokhe, Doe Poarinekhe, Enemi Uakhe* (b.m.r.w., powiel.).

<sup>144</sup> Por. ANS 1975 nr 4 s. 6—8.

<sup>145</sup> Por. ANS 1962 nr 1 s. 8—9.

<sup>146</sup> Jeszcze przed nim ks. Felice Tallachini przygotował do druku katechizm w jęz. kivaro: *Shiuora Cristiano, Nikátazan, Sedátazan libru. Doctrina cristiana en lengua jibara*. Lima. Escuela Tipográfica Salesiana 1903 ss. 60. Ks. Tallachini

Martinez <sup>147</sup> ułożył pierwszy *Słownik kivaró-hiszpański*, poprawiony i udoskonalony później przez ks. Salvatore Duroni <sup>148</sup> (ur. w San Giorgio, Piacenza, 1874, zm. w Guayaquil, 1938). Lecz „klasykami” narzecza kivaró są ks. Rouby i ks. Ghinassi. Ks. Angelo Rouby (ur. w Parmie 1908, zm. w Morona, Ekwador, 1939) <sup>149</sup> udało się rozszyfrować skomplikowany system tego języka tak, że opanował go w sposób absolutny i w kilku latach opracował go na wzór encyklopedyczny (pisma jego, niestety, nie wszystkie zostały opublikowane) według następujących zagadnień: 1) *Słownik kivaró-hiszpański*, z dobrze sklasyfikowaną nomenklaturą, z dodaniem wyrażeń idiomatycznych itd.; 2) *Wiadomości z zakresu gramatyki kivaró* <sup>150</sup>, krótkie, ale jasne i wyczerpujące; 3) *Duży katechizm*, *Mały katechizm* <sup>151</sup>, *Kazania niedzielne* i jeden tom zawierający pisma wszelkiego rodzaju, jak poezje, lekcje katechizmu, przemówienia, dialogi itd.). Można powiedzieć, że ks. Rouby stworzył psychologię narzecza Shuar i że w jego szkole wychowało się całe pokolenie dobrych lingwistów salezjańskich, którzy obecnie wykorzystują ten cały, nie wydany materiał. Ks. Giovanni Ghinassi (ur. w Prada, Faenza, 1892, zm. w Sucua 1957), asymilując realizowane studia, po 10 latach intensywnej pracy wydał w 1938 r. dzieło najbardziej kompletne i pogłębione, wyróżnione nagrodą przez świat naukowy i kulturalny, mianowicie: *Gramática teórico-práctica y vocabulario de la lengua jíbara* <sup>152</sup>; opublikował również katechizm i modlitewnik <sup>153</sup>. Autorzy najnowszych gramatyk to: ks. Martin Kryzan i ks. Otto Riedmayer; ich prace są już próbą uwidocznienia treści kulturowej języka. Współcześnie studium języka shuar kontynuują ks. Bolla i ks. Germani (wspólnie z ks. Pellizzaro) <sup>154</sup>. Ks. Luigi Bolla (ur. w Schio, Vicenza, 1932, w Ekwadorze od 1953) jest autorem *Słownika Shuar* <sup>155</sup>, zbioru 106 pieśni w języku shuar <sup>156</sup> i tłumaczenia na ten język *Życia*

(ur. w Maccio, Como, 1875), w 1915 r. opuścił Zgromadzenie Salezjańskie i został kapelanem wojskowym.

<sup>147</sup> Autor katechizmu: *Yúsna chichám shuórna shichám. Doctrina cristiana en idioma jíbaro*. Lima. Escuela Tipográfica Salesiana 1918 ss. 64.

<sup>148</sup> *Diccionario de bolsillo del idioma jíbaro*. Cuenca 1928 ss. 182.

<sup>149</sup> D. Zucchetti: *Rouby Angelo. W: Profili*, jw. s. 536—539.

<sup>150</sup> *Gramática Jíbara*. Macas 1934—1937 ss. 60.

<sup>151</sup> *Catecismo breve para la instrucción religiosa de los Catecúmenos y Neófitos de idioma jíbaro, con Oraciones*. Macas 1935 ss. 124.

<sup>152</sup> Quito. Talleres Gráficas del Ministerio de Educación 1938 ss. 386 + 137.

<sup>153</sup> *Catecismo jíbaro-castellano*. Quito. Escuela tipográfica salesiana 1937 ss. 89; *Manual de piedad y catecismo en lengua jíbara-castellana*. Colle Don Bosco. LDC 1950 ss. 195. Por. AMS 1950 nr 10 s. 3.

<sup>154</sup> Zob. wyżej s. 300.

<sup>155</sup> ss. 140 (powiel.).

<sup>156</sup> *Yus Yuminksatai*. Taisha 1971 ss. 50 (powiel.).

Chrystusa Angel Correa<sup>157</sup>, a ks. Alfredo Germani (ur. w Turynie 1929, w Ekwadorze od 1963) katechizmu shuar<sup>158</sup> i wielu tekstów szkolnych w tym języku<sup>159</sup>.

W Wenezueli, Górne Orinoco, ks. José Berno (ur. w Riese, Treviso, 1911) sporządził w 1969 r. *Słownik yanomamü-kastylijski, kastylijsko-yanomamü i gramatykę guaika*<sup>160</sup>, a w Chaco Paraguayo ks. Giusto Bottignoli (ur. w Orsago, Treviso, 1874, zm. w Ipacaray, Paragwaj, 1927) *Słownik guarani-kastylijski*<sup>161</sup> i *Gramática razonada de la lengua guaraní*<sup>162</sup>.

W Afryce Centralnej salezjanie pracują od 1923 r. w diecezji Sakania (Katanga Dolna), związani z Kongiem od 1911 r.<sup>163</sup> Ich dzieło ewangelizacji i cywilizacji dostatecznie już poświadcza spis tytułów książek drukowanych przez Salezjańską Szkołę Typograficzną, przez wiele lat jedyną w Zairze (1915—1927 działa w Elisabethville, obecne Lumumbashi, 1927—1972 w Kafubu, od 1972 w Lumumbashi). Chodzi o pozycje wydane w jęz. cibemba<sup>164</sup>, jedynym, w jakim można się porozumieć na terenie całej diecezji. Są to: 1) Ewangelie i historia św. — 15 publikacji; 2) modlitewniki — 17 publikacji; 3) księgi liturgiczne — 13 publikacji; 4) katechizmy — 6 publikacji; 5) śpiewniki — 18 publikacji; 6) duchowość — 29 publikacji; 7) podręczniki szkolne (czytanki i gramatyka, zoologia, matematyka, geografia, historia, pedagogia itd.) — 45 publikacji; 8) podręczniki dla szkół zawodowych (typografia, introligatorstwo, mechanika) — 17 publikacji; 9) teatr — 43 publikacje itd.<sup>165</sup>

Już w 1928 r. mons. René van Heusden (ur. w Beverest, Belgia, 1888,

<sup>157</sup> D. Antuni, L. Bolla: *Jesús. Yusa Uchiri. J Ū Nunkánam Pujúsma* (tłumaczenie na jęz. shuar z A. M. Correa: *La vida de Jesús y su mensaje*). Quito. Editorial Don Bosco 1972 ss. 356.

<sup>158</sup> *Yusa Chichame (Orędzie Boga)*. 1970 (b.m.w.) ss. 160 (powiel.).

<sup>159</sup> *Shuara, aártá!* (programa de alfabetización). Quito (b.r.w.) ss. 80; *Shuara antáktá!* Quito 1972 ss. 125; *Guía didáctica de la cartilla Shuara antáktá!* Quito 1972 ss. 39; *Guía didáctica de la cartilla Shuara antáktá! y del Cuaderno de trabajo Shuara aártá!* Sucua 1970 ss. 82.

<sup>160</sup> Misión Salesiana de Mavaca 1969 ss. 158 (powiel.). Próbował także coś pisać mons. Cosme Alterio: *Apuntes gramaticales de lengua Guahiva (Alto Orinoco)*. „Revista de la Misión del Alto Orinoco” 1950 nr 2 s. 9—11.

<sup>161</sup> Torino. SEI 1926 ss. 114.

<sup>162</sup> Torino. SEI 1926 ss. 93.

<sup>163</sup> Zob. A. Auffray: *La missione salesiana del Katanga*. Torino. SEI 1926.

<sup>164</sup> Niektóre także w jęz. swahili.

<sup>165</sup> Informacje te pochodzą od ks. Leonarda Verbeek, który przygotowuje historię misji salezjańskich w Zairze, gdzie zamieszczona będzie także kompletna bibliografia powyższych prac.



zm. w Elisabethville 1958)<sup>166</sup> opracował gramatykę cibemba<sup>167</sup>, poszerzoną i ponownie wydaną w 1935 r. przez ks. Edgara Noël (ur. w Sprimont, Belgia, 1894)<sup>168</sup>. Ks. Mathurin Claquin<sup>169</sup> ułożył pierwszy słownik cibemba; on też przygotowywał następne słowniki, szczególnie służące do użytku szkolnego<sup>170</sup>.

Także w Indii do poważnego wkładu naukowego przyczyniają się drukarnie i wydawnictwa salezjańskie, publikujące książki w różnych językach: Catholic Orphan Press w Kalkucie, które publikuje od lat w około 20 językach<sup>171</sup>, oraz Don Bosco Press w Shillong. To ostatnie wydawnictwo drukuje również książki w narzeczach ewangelizowanych plemion: khasi, manipur, mikir, lalung. W 1949 r. ks. Oreste Paviotti opracował gramatykę języka assamskiego<sup>172</sup>; w 1973 r. mons. Emanuele Bars opublikował bardzo cenny słownik khasi-angielski<sup>173</sup>, a w dwa lata później ks. Sylvanus Lingdoh, pochodzący z Khasi, nawrócony w 16 roku życia i wyświęcony na księdza w 1958 r., wydał nawet słownik grecko-khasi<sup>174</sup>. Naturalnie, liczne są pozycje, które służą ewangelizacji i szerzeniu kultury wśród tubylców, np. Nowy Testament w jęz. khasi, przygotowany przez mons. Barsa, ks. H. Eliasa i innych<sup>175</sup>, a ostatnio tłumaczenie całej Biblii w tymże języku, będące dziełem grupy salezjanów z Shillong<sup>176</sup>; modlitewnik, historia św., katechizm i teksty szkolne w języku „mikir” i „lalung” (pierwsze teksty drukowane w ogóle w tym narzeczul) wydane przez ks. Michele Balavoine<sup>177</sup>; przygotowany pod kierownictwem mons. Marengo<sup>178</sup> katechizm w „języku obiegowym” z Manipur<sup>179</sup>.

<sup>166</sup> R. Ziggiotti: *Van Heusden René*. W: *Profili*, jw. s. 420—422.

<sup>167</sup> *Grammaire et exercices pratiques kibemba-français*. Kafubu. École professionnelle Don Bosco 1928 ss. 107.

<sup>168</sup> *Éléments de grammaire Kibemba*. Tamże 1935 ss. 175.

<sup>169</sup> *Dictionnaire Kibemba-français*. Louvain 1935 ss. 233 + 8.

<sup>170</sup> *Petit dictionnaire français-cibemba*. Kafubu. École professionnelle Don Bosco 1953 ss. 133; *Petit dictionnaire cibemba-français, français-cibemba*. Tamże 1955 ss. 486; *Petit dictionnaire kibemba-français principalement les verbes; avec phrases usuelles*. Tamże (b.r.w.) ss. 90.

<sup>171</sup> Por. ANS 1963 nr 10 s. 4.

<sup>172</sup> *Assamese grammar*. Gauhati 1949.

<sup>173</sup> *Khasi-English Dictionary*. Shillong 1973 ss. XVI + 1000.

<sup>174</sup> S. Lyngdoh Sngi: *Ka dikshonari grik-khasi jong ka jutang bathymmai*. Athens. Scientific Greek Publisher 1975 ss. 383.

<sup>175</sup> Shillong. Don Bosco Press 1965. Por. ANS 1965 nr 9 s. 8.

<sup>176</sup> Tamże 1976 (wyd. 1 — 10.000 egz.). Przedtem istniało tylko częściowe tłumaczenie protestanckie (kościola presbiteriańskiego) z 1890 r.

<sup>177</sup> Por. ANS 1976 nr 2 s. 20.

<sup>178</sup> Zob. wyżej s. 301.

<sup>179</sup> Zob. ANS 1962 nr 5 s. 9.

W Birmie warto wspomnieć publikacje ks. Leone Barratoni<sup>180</sup>, a w Tajlandii podręczniki szkolne w języku thai ks. Giuseppe Vitali<sup>181</sup>.

Jeżeli chodzi o Japonię, zasługuje na uwagę jeden z pionierów misji salezjańskich w Kraju Wschodzącego Słońca, ks. Pietro Piacenza (ur. w Trisoglio, Cuneo, 1894, zm. w Tokio 1935)<sup>182</sup>, autor małej grammatyki japońskiej<sup>183</sup>; z kolei warto przywołać osiągnięcia wydawnictwa Don Bosco-Sha w Tokio<sup>184</sup> oraz w sposób szczególny przynajmniej dwóch z najbardziej płodnych „artystów” tłumaczenia na język japoński<sup>185</sup>, którymi są ks. Barbaro i ks. Del Col. Będąc autorami dzieł oryginalnych w języku japońskim, zasługują na szczególną wzmiankę w tym miejscu z racji łatwości, dokładności i umiejętności literackich, jakie cechują ich niezliczone przekłady<sup>186</sup>. Ks. Federico Barbaro (ur. w Cimpello di Fiume Veneto, Pordenone, 1913) pracuje w Japonii od 1935 r.; w latach 1950—56 kierował wydawnictwem Don Bosco-Sha i wydawanym przez siebie popularnym czasopismem katolickim „Kattoriku Seikatsu” („Życie katolickie”); bilans jego pracy za lata 1937—75 zawiera 119 pozycji książkowych i broszur oraz około 2000 artykułów; on też przetłumaczył na współczesny ludowy język japoński całe Pismo św. (tłumaczenie ukończył w 1954 r.)<sup>187</sup>. Ks. Luigi Del Col (ur. w Casarsa della Delizia, Pordenone, 1920) przebywa w Japonii od 1936 r.; od 1950 r. pracuje w Don Bosco-Sha; w latach 1957—63 był dyrektorem tego wydawnictwa; jego dorobek za okres 1937—75 zamyka 152 książek i dzieł pomniejszych oraz około 490 artykułów; on również kierował popularnymi seriami wydawniczymi<sup>188</sup>, szczególnie „Kattoriku Zensha” („Encyklopedia Katolicka”)<sup>189</sup>, która w pewnej mierze odpowiada znanej serii francuskiej „Je sais — je crois”, pod redakcją Daniela Ropsa.

<sup>180</sup> W 1966 został wyrzucony z Birmy razem z innymi misjonarzami obcokrajowcami. Obecnie znajduje się w Manili. Por. ANS 1960 nr 5 s. 4.

<sup>181</sup> Por. „Bollettino CSSMS” nr 4 s. 11.

<sup>182</sup> D. Zuscetti: *Piacenza Pietro*. W: *Profili*, jw. s. 519—521.

<sup>183</sup> *Appunti di grammatica giapponese*. Foglizzo Canavese. Scuola Tipografica Missionaria (b.r.w.) ss. 60.

<sup>184</sup> Zob. niżej s. 332—333.

<sup>185</sup> Zob. ANS 1961 nr 2 s. 7; 1963 nr 5 s. 6.

<sup>186</sup> Ks. Barbaro wydrukował do 21 czerwca 1975 r. 33.766 stron; ks. Del Col łącznie 21 300 stron. Spis publikacji dwu autorów tworzy wolumen o 120 stronach.

<sup>187</sup> Zob. AMS 1950 nr 10 s. 4; 1952 nr 5 s. 46; 1955 nr 4; s. 29; ANS 1963 nr 11 s. 16; 1965 nr 2 s. 3; 1965 nr 8 s. 7.

<sup>188</sup> *Shutoku Bunko* (ascetyka): 24 woluminy; *Karmel Bunko* (Karmel): 13 woluminów; *Rady dla chłopców i dziewcząt*: 10 woluminów.

<sup>189</sup> 45 woluminów.

Mówiliśmy o ks. Bosko: „znawca geografii”, wspomnieliśmy o pionierskiej pracy pierwszych misjonarzy polegającej na eksploracji terenów nieznanymi, na przekształcaniu terenów zamieszkałych przez Indian i na służbie meteorologicznej. Praktycznie owe trzy typy pracy syntetyzują wkład misji salezjańskich do badań geograficznych; wkład ten dotyczy całego zespołu terytoriów tak obszernego, jak obszerny jest świat: wystarczy przejrzeć stronicę *Atlasu Salezjańskiego*<sup>190</sup>.

Nie będziemy tu powtarzać nazwisk cytowanych dotychczas przy etnografii czy lingwistyce. Niektórzy autorzy, jak ks. Colbacchini, byli badaczami ras; prawie wszyscy w taki czy inny sposób wnieśli coś do geografii, przekazując wiadomości etnograficzne, kreśląc mapy nowych okolic lub zbierając jedynie dla słowników nazwy miejscowości, gór i rzek. Spośród tych wielu badaczy pragniemy wymienić jedno tylko nazwisko: ks. Vitor Hugo, członka Instytutu Historii i Geografii w São Paulo, który w swoich dwu tomach o *Desbravadores*<sup>191</sup> jako pierwszy opracował dokładną i szczegółową geografę Rio Madeira (Amazonia)<sup>192</sup>.

Pionierskie penetracje wszczęte wraz z pierwszym misjonarzem, kard. Giovanni Cagliari, jeszcze się nie zakończyły. Jest to praca mało widoczna, lecz wykorzystywana przez naukowców i rządy państw zainteresowanych; często prowadzi ona do odkryć nieznanymi jeszcze rzek, jezior, wodospadów itd.<sup>193</sup> Pragnę zacytować jeden z ostatnich przykładów. Ks. Antonio Gois, zmarły w 1975 r., żył na pograniczu między Brazylią i Wenezuelą (północne Rio Negro) wśród szczepu odkrytego przed 4—5 laty; utrzymywał przyjazne kontakty z ekipą wenezuelską, która miała wyz-

<sup>190</sup> Pierwsze wydanie *Atlante delle Missioni Salesiane* zostało opublikowane już w 1926 r. (Torino, SEI) z okazji 50 rocznicy misji salezjańskich. W latach 1956, 1958, 1964 ukazały się trzy kolejne wydania nowego, wspaniałego *Atlasu Salezjańskiego*, który stanowił aneks do publikacji *Don Bosco nel Mondo* (Torino, LDC). Mapy poszczególnych misji salezjańskich zostały uzupełnione w 1976 r. w niewielkiej publikacji ks. E. Valentini: *Le missioni salesiane d'oggi*. Roma, LAS 1976. Dane statystyczne dotyczące misji salezjańskich (krótkie omówienie historyczne, powierzchnia, mieszkańcy, katolicy i niekatolicy, misje stałe i nie, salezianie i salezjanki, kler miejscowy i nie, siostry zakonne (tubylcze i nie), zakony i laicy, katechiści, seminarzyści, kościoły i kaplice, szpitale i ośrodki charytatywne itd.), sięgające do r. 1975, można znaleźć zarówno w cytowanym dziele ks. Valentini, jak też w dziele wydanym z okazji stulecia misji salezjańskich: *Missioni Don Bosco Anno Cento*. Roma-Pisana. Editrice SDB 1975 ss. 240 (opublikowane w 6 językach).

<sup>191</sup> Amazonas 1959 ss. XL + 294; XXXI + 461.

<sup>192</sup> Zob. ANS 1959 nr 5 s. 79.

<sup>193</sup> Np. odkrycie przez ks. Colbacchini wielkiego wodospadu na Rio das Mortes (Brazylia). Zob. BS 37:1913 s. 112—118.

naczyć granice między dwoma państwami i często korygował oficjalne mapy i plany, zmieniające odległości do 50 i więcej kilometrów<sup>194</sup>.

Jako pierwszego badacza i odkrywcę przypomnijmy mons. Giuseppe Fagnano (ur. w Roschetta Tanaro, Aleksandria, 1844, zm. w Santiago de Chile 1916)<sup>195</sup>. Przybył do Argentyny w 1875 r., w 1879 znalazł się w Patagonii północnej. Osiedł w Carmen de Patagonas, gdzie założył stację klimatologiczną, powierzając ją klerykowi Alessandro Stefanelli, którego do tej pracy przygotował jeszcze ks. Bosko w szkole słynnego baronabity Francesco Denza w Moncalieri; z Carmen czynił wyprawy konne, badając Rio Negro; w 1882 był towarzyszem generała Villegas w wyprawie w Andy; otrzymawszy w 1887 r. nominację na prefekta apostolskiego południowej Patagonii, tj. Ziemi Ognistej, przeniósł się do Punta Arenas, gdzie założył inną stację meteorologiczną i skąd, na szkunerze „Maria Ausiliatrice”, nawiązał stały kontakt z wyspą Dawson, „perłą Atlantyku”, by przewozić tam ocalałych ze zniszczenia Indian Onas, Yaganes, Alacaluffi i Hauss. Jego imieniem w 1892 r. nazwano jezioro odkryte w Ziemi Ognistej na pograniczu między Chile i Argentyną.

Ale życie mons. Fagnano jest tylko przykładem wielu innych „pożeraczy kilometrów”, jak: w Patagonii ks. Domenico Milanese<sup>196</sup> i ks. Luigi Pedemonte (ur. w Buenos Aires 1876, zm. w Bernal 1962)<sup>197</sup>, który został mianowany w 1915 r. członkiem czynnym Instytutu Geograficznego w Argentynie za zasługi włożone w badanie i opisy kraju oraz za odczyty<sup>198</sup> (pozostawił po sobie wiele niewydanych materiałów)<sup>199</sup>; w Mato Grosso mons. Giovanni Battista Couturon<sup>200</sup> i ks. Ippolito Chavelon, który na południu okręgu przemierzył ponad 400 000 km<sup>201</sup>; w Ekwadorze Wschodnim koadiutora Giacinto Pancheri<sup>202</sup>, współzałożyciela, z González Suárez i Jijón Coamaño, Akademii Historii i Geografii w Quito, czy ks. Albino Del Curto<sup>203</sup>, założyciela Méndez (1916), stolicy regionu, i budowniczego drogi El Pan, łączącej Amazonię z Pacyfikiem<sup>204</sup>. Oto je-

<sup>194</sup> Zob. ANS 1976 nr 4 s. 1.

<sup>195</sup> Zob. R. Entraigas: *Monseñor Fagnano. El hombre, el misionero, el pionero*. Buenos Aires. SEI 1954; tenże: *Fagnano Giuseppe*. W: *Profili*, jw. s. 12—19; BS 40:1916 s. 328—330.

<sup>196</sup> Zob. wyżej s. 291.

<sup>197</sup> S. Entraigas: *Don Bosco en América. Boceto biográfico del Padre Luis J. Pedemonte*. Buenos Aires 1963; tenże: *Pedemonte Luigi*. W: *Profili*, jw. s. 258—262.

<sup>198</sup> Zob. BS 30:1915 s. 344.

<sup>199</sup> Por. „Bollettino CSSMS” nr 5 s. 7—8; 10; 27.

<sup>200</sup> Por. ANS 1963 nr 6 s. 14—15. Zob. wyżej s. 295.

<sup>201</sup> ANS 1965 nr 2 s. 4.

<sup>202</sup> Zob. wyżej przypis 88.

<sup>203</sup> Tamże.

<sup>204</sup> ANS 1962 nr 2 s. 7.

dynie nieliczne z długiego szeregu nazwisk misjonarzy, śladem pracy których są dokumentacje zostawione w muzeach<sup>205</sup> i których działalność wchodzi powoli do opracowań historycznych<sup>206</sup>. Wypada także wspomnieć dziedzinę kartografii<sup>207</sup>. Znamy bliżej niewiele postaci, jak np. ks. Angel Cerri<sup>208</sup>, autora obszernego zbioru rysunków i map nie wydanych z prałatury w Porto Velho i Humaitá (Brazylia)<sup>209</sup>, czy ks. José Schneidera, który wyznaczył sieć rzek w Rio Içana i Cauaboris (Rio Negro, Brazylia)<sup>210</sup>.

Badaczem i geografem w pełnym tego słowa znaczeniu był ks. Alberto Maria de Agostini (ur. w Pollone, Vercelli, 1883, zm. w Turynie 1960)<sup>211</sup>. W 1909 r. wyruszył jako misjonarz do Punta Arenas — prawdopodobnie za poradą swego brata Jana, który był sławnym kartografem i przygotowywał właśnie wówczas dokumentacje o Ameryce Południowej. Mons. Fagnano rozpoznał szybko jego talent i jego (rodzinną!) pasję do studiów geograficznych. Już podczas pierwszych letnich wakacji w 1910 r. zlecił mu pewne zadania badawcze terenów Ameryki; te wstępne badania pozwoliły przygotować dalszy plan studiów<sup>212</sup>, któremu poświęcił 30 lat swego misjonarskiego życia i 50 lat pracy. Po zakończeniu pierwszego etapu badań (1910—1920)<sup>213</sup> podjął się w drugim okresie (1920—1946) eksploracji różnych pasm i łańcuchów górskich między 47 i 52 równoleżnikiem, na podstawie których opracował pierwszy schemat orograficz-

<sup>205</sup> Zob. wyżej, paragraf: muzea misyjne, s. 333—336.

<sup>206</sup> Zob. wyżej s. 323—324.

<sup>207</sup> Zob. wyżej przypis 190.

<sup>208</sup> Zob. wyżej s. 297.

<sup>209</sup> Por. ANS 1963 nr 9 s. 12—14.

<sup>210</sup> *Cartas fluviais do Rio Içana e Rio Cauaboris com colocação das aldeias indígenas* (b.m.r.w.).

<sup>211</sup> Zob. ANS 1961 nr 1 s. 3,17—19; 1961 nr 8 s. 2. Por. również D. Gribaudi: *In memoria di Don A.M. de Agostini esploratore e geografo*. „Bollettino della Società Geografica Italiana”. Roma 1961 s. 305 n; M. Bongiovanni: *De Agostini Alberto*. W: Valentini, Rodino: *Dizionario biografico dei Salesiani*, jw.; P. Scotti: *Un prete esploratore: Alberto Maria de Agostini*. W: *Miscellanea di geografia storica e di storia della geografia. Nel primo centenario della nascita di Paolo Revelli*. Genova 1971 s. 161 n; E. Valentini: *De Agostini Alberto*. W: *Profili*, jw. s. 376—379. O ile jestem dobrze poinformowany, na jego temat napisano co najmniej 3 prace doktorskie, z których 2 są mi znane: jedna pisana na Uniwersytecie w Aquila przez Lino Cotelessa Bonanni pod kierunkiem prof. Imbrighi, druga pisana w Rzymie przez siostrę salezjanek Mariannę Denaro.

<sup>212</sup> Dokumentował swoje spostrzeżenia posługując się piórem i kamerą fotograficzną, jak świadczą o tym ciekawe dokumentacje filmowe. Por. ANS 1961 nr 1 s. 3,17—19; 1961 nr 8 s. 2.

<sup>213</sup> Z tego okresu pochodzą pierwsze ekspedycje w głąb łańcuchów górskich z młodym G. B. de Gasperi i z przewodnikami Abele i Agostino Pession z Valtournanche, a potem z przewodnikami Guglielminetti i Piana z Valsesia. W 1916—17 przebadął długi odcinek Kordylierów Patagońskich.

ny; jemu to zawdzięczamy większą część odkryć w rejonach między tymi równoleżnikami, szczególnie w regionach lodowców na południe od 49° szerokości geograficznej, gdzie też pozostała jego nomenklatura — od jeziora San Martín aż do południowych krańców jeziora Argentyńskiego<sup>214</sup> — wśród takich nazw gór, jak: Milanésio, Vespignani, Pio IX, Cagliero, Moreno, Marconi, płaskowyż Italia oraz szczytów: Torino, Roma, Don Bosco. Ostatni okres swej działalności (od 1946) poświęcił odkryciom i badaniom naukowym podziemnych bogactw terenów magellańskich; były to studia, niestety nieukończone, mające za zadanie przyczynić się w zdecydowanym stopniu do rozwoju cywilizacji lokalnej, którą już ks. Bosko przewidział jako zasobną w przemysł i ropę naftową<sup>215</sup>; to pionierskie dzieło zostało dzisiaj zastąpione nowoczesnymi środkami badań i wykorzystywania złoża. Ks. de Agostini dokonał jeszcze w późnym wieku dwu znanych ekspedycji: w 1955—56 poprowadził wyprawę naukową celem zdobycia i zbadania Monte Sarmiento<sup>216</sup>, zaś w roku następnym, mając 74 lat, kierował wyprawą na masyw del Payne<sup>217</sup>. Nie był on tylko alpinistą i poszukiwaczem, ale — co warto podkreślić — prawdziwym geografem i naukowcem (uznawano go jako kompetentnego w geomorfologii i w glaciologii), jak wskazują na to liczne odznaczenia i nagrody międzynarodowe<sup>218</sup>, a jeszcze bardziej ogłoszone publikacje (20 pozycji książkowych i ponad 70 artykułów)<sup>219</sup>. Przypomnę jedynie najbardziej

<sup>214</sup> W ekspedycji 1930—31 w góry otaczające jezioro Argentyńskie towarzyszyli mu: geolog Egidio Fenoglio i przewodnicy Evaristo Croux i Leone Bron. Zob. BS 55:1931 s. 154.

<sup>215</sup> Zob. wyżs. s. 285.

<sup>216</sup> Dokumentację tej ekspedycji opublikował w książce: *Sfingi di ghiaccio*. Torino 1958 ss. 253; wyd. hiszp.: *Esfinges de hielo*. Tamże 1959. Towarzyszy mu młody geograf Giuseppe Morandini, zmarły przedwcześnie podczas II wojny światowej.

<sup>217</sup> Ekspedycja Monzino. W 1938 r. na lekkim dwupłatowcu zlustrował z góry Balmaceda i Payne.

<sup>218</sup> Był członkiem korespondentem następujących Stowarzyszeń: Reale Società Geografica Italiana, Reale Accademia delle Scienze w Turynie, American Geographical Society w Nowym Jorku, Società Chilena de Historia y Geografía w Santiago, Società Scientifica de Chile; ponadto był członkiem honorowym Club Andino de Bariloche (Argentyna) oraz Club Andino Chileno stowarzyszonego z Club Alpino Italiano i Giovane Montagna. Otrzymał międzynarodową nagrodę Premio Bressa (1925—1928) od Reale Accademia delle Scienze w Turynie i pierwszą nagrodę ze złotym medalem od króla Włoch na włoskiej wystawie krajobrazów (Mediolan 1927). Wreszcie za swoje ostatnie osiągnięcia, a mianowicie za eksplorację gór Sarmiento i Italia w Ziemi Ognistej (1956), został odznaczony najwyższym odznaczeniem chilijskim General Bernardo O'Higgins.

<sup>219</sup> Zob. bibliografię cytowaną w przypisie 211 oraz Ambrosio: *Dizionario*, jw. hasło *De Agostini*.

znane: *Moje podróże w Ziemi Ognistej*<sup>220</sup>, tłumaczone na niemiecki<sup>221</sup>, węgierski<sup>222</sup> i hiszpański<sup>223</sup>; *Trzydzieści lat w Ziemi Ognistej*<sup>224</sup>, tłumaczone na hiszpański<sup>225</sup>; *Andes Patagónicas*<sup>226</sup>, tłumaczone później na włoski<sup>227</sup>; *Lodowe sfinksy*<sup>228</sup>. Znałe są również jego publikacje fotograficzne<sup>229</sup> oraz filmy dokumentarne<sup>230</sup>.

W Ameryce Łacińskiej znajduje się około 30 prowadzonych przez salezjanów stacji meteorologicznych. Pierwszą otwarto w Villa Colón (Urugwaj) 7 października 1882. Kiedy ks. Luigi Lasagna<sup>231</sup> wrócił z Urugwaju do Włoch, by poddać się zabiegowi chirurgicznemu, spotkał tutaj słynnego barnabite Francesco Denza, który kierował Laboratorium Meteorologicznym w Real Collegio „Carlo Alberto” w Moncalieri (Turyn); powstał wówczas projekt założenia podobnej stacji w Villa Colón oraz program innych laboratoriów w Patagonii. Na trzecim Międzynarodowym Kongresie Geograficznym w Wenecji (1881) projekt przedstawiony przez F. Denza został zaaprobowany<sup>232</sup>, a gdy go przedłożono ks. Bosko, został przez niego przychylnie przyjęty. Tak więc 15 stycznia 1882 ks. Lasagna wyruszył z Turynu wioząc ze sobą skrzynię przyrządów, które miały służyć do założenia nowego Laboratorium<sup>233</sup>. Nieco później przybył także kierownik nowej placówki, młody kleryk Domenico Albanello<sup>234</sup>, przy-

<sup>220</sup> Torino. Cartografia Fratelli De Agostini 1924 ss. 296. Por. recenzje tegoż w „Civiltà Cattolica” (3 V 1925); Cosimo Bertacchi w „Minerva” (1 V 1924); Pietro Landini w „Bollettino della Reale Società Geografica Italiana” 1924 nr 11—12.

<sup>221</sup> *Zehn Jahre in Feuerland*. Leipzig. Brockhaus 1924.

<sup>222</sup> *Tíz Esztendő Tuzföldör*. Budapest. Lampel 1925.

<sup>223</sup> *Mis viajes a la Tierra del Fuego*. Buenos Aires 1941.

<sup>224</sup> Torino. SEI 1955 ss. VIII + 341.

<sup>225</sup> *Treinta años en la Tierra del Fuego*. Buenos Aires. Pensar 1955.

<sup>226</sup> *Viajes de exploración a la Cordillera patagónica austral*. Buenos Aires. Tipografía Salesiana 1941 ss. 445.

<sup>227</sup> *Ande Patagoniche. Viaggi di esplorazione alla Cordigliera patagonica australe*. Milano. Società Grafica G. de Agostini 1949 ss. 380.

<sup>228</sup> Zob. przypis 216.

<sup>229</sup> Zob. Ambrosio; *Dizionario*, jw. hasło *De Agostini*. Już w 1921 w Punta Arenas i w 1923 w Buenos Aires została przez niego zorganizowana wystawa fotograficzna. Por. BS 45:1921 s. 182—183; 47:1923 s. 276.

<sup>230</sup> W oparciu o materiał zebrany przez ks. de Agostini w latach 1910—1960 M. Bongiovanni i U. Rosella zrealizowali w 1969 r. ciekawy film dokumentarny o górach i fiordach Archipelagu Ziemi Ognistej pt.: *Trent'anni in Patagonia*.

<sup>231</sup> Zob. P. Albera; *Mons. Luigi Lasagna*. S. Benigno Canavese. Scuola Tipografica Salesiana 1900; J. Belza; *Lasagna el obispo misionero*. Buenos Aires 1969; tenże: *Lasagna Luigi*. W: *Profili*, jw. s. 30—34.

<sup>232</sup> Por. „Bollettino Mensile dell'Associazione italiana di Meteorologia” 1881. Seria II nr 1—2.

<sup>233</sup> Zob. BS 88:1964 s. 374.

<sup>234</sup> W 1884 r. przedstawił sprawozdanie z badań na Wystawie Narodowej w Turynie i otrzymał za nie srebrny medal.

gotowany do tej funkcji, wspólnie z klerykiem Alessandro Stefenelli, przez samego F. Denza. Laboratorium z Villa Colón<sup>235</sup> było pierwszym ogniwem długiego łańcucha. Kilka lat potem powstały następne w Argentynie, Urugwaju i Chile: w S. Nicolas de las Arroyos, Paysandú, Carmen de Patagones (założone przez mons. Fagnano, a kierowane później przez ks. Stefenelli<sup>236</sup> i ks. Carbajal), Buenos Aires — La Boca (pierwszym jego dyrektorem był, w 1884 r., dynamiczny ks. Stefano Bourlot)<sup>237</sup>, Buenos Aires — Almagro, Bernal<sup>238</sup>, Bahía Blanca, Rio Grande, Punta Arenas, Fortín Mercedes (stacja klimatologiczna I klasy od początku istnienia, założona przez ks. Pietro Bonacina<sup>239</sup> w 1898 r.), Buenos Aires — Pio IX (otwarta w 1896 r. i poświęcona mons. Luigi Lasagna; kierował nią ks. Angel Del Carria, później ks. Carbajal). Ojciec Denza otrzymywał meldunki z tych obserwatoriów<sup>240</sup> i przysyłał je oficjalnie do „Międzynarodowego Biuletynu Polarnego” w Petersburgu i do „Biuletynu Towarzystwa Geograficznego Włoskiego”<sup>241</sup>.

Najważniejszą z wyżej wymienionych placówek jest Salezjańska Stacja Meteorologiczna „Giuseppe Fagnano” w Punta Arenas, Chile<sup>242</sup>. Zawdzięcza ona swoją szczególną rolę korzystnemu położeniu geograficznemu. Została założona w 1887 r. jako obserwatorium I klasy, w rok później posiadała już jeden z najlepszych zestawów przyrządów, przysyłanych

<sup>235</sup> W kwietniu 1896 ks. Luigi Morandi, dyrektor Laboratorium, uczestniczył jako jedyny kapłan — w pierwszym międzynarodowym Kongresie Naukowym Ameryki Łacińskiej w Buenos Aires i przedstawił tam 4 prace, które wysoko oceniono: o klimacie w Montevideo, modyfikacje dotyczące użytku termometru przeznaczanego do studiów klimatologicznych i fitologicznych, szybkość dźwięku w powietrzu przy różnych temperaturach i roczną okresowość niektórych deszczów. Został również wybrany na członka komisji organizacyjnej drugiego Kongresu, który odbył się w Montevideo w 1901 r. Por. BS 22:1898 s. 213.

<sup>236</sup> Zob. P. Paesa: *Un pionero del Rio Negro: Padre Stefenelli*. Rosario 1964; tenże: *Stefenelli Alessandro*. W: *Profili*, jw. s. 102—105.

<sup>237</sup> Zob. J. Belza: *En la boca del Riachuelo. Sintesis biográfica del sac. salesiano Don Esteban Bourlot*. Buenos Aires 1958; tenże: *Bourlot Stefano*. W: *Profili*, jw. s. 24—26.

<sup>238</sup> Zob. J. C. Valla: *Bernal y los Salesianos*. S. Isidro 1971 ss. 235.

<sup>239</sup> Por. R. Entraigas: *El angel del Colorado*. Buenos Aires 1958; tenże: *Del Carria Angel*. W: *Profili*, jw. s. 105—109.

<sup>240</sup> Zob. BS 8:1884 s. 63.

<sup>241</sup> W tymże samym czasie, pod wpływem propagandy sekciarskiej chciano zamknąć w Urugwaju instytuty zakonne. Ks. Bosko, poinformowany o tym, wysłał kopię dyplomu, jaki uzyskał kl. Albanello w 1884 r. (zob. wyżej przypis 234), i list ministra Mancini; władze Urugwaju potraktowały w następstwie tego i Obserwatorium i Kolegium w Montevideo jako instytuty wioskie, pozostawiając je w spokoju.

<sup>242</sup> Por. D. Cerrato: *Osservatorio meteorologico salesiano di Punta Arenas-Chili*. Punta Arenas. Scuola Tipografica Salesiana 1924 s. 5—13.



z Laboratorium w Moncalieri, z którym była w stałym kontakcie poprzez przekazywanie rezultatów pomiarowych. Kierowali nią kolejno: mons. Fagnano, wspomagany przez ks. Antonio Ferrero (1887—89), kl. Fortunato Griffa (1890—95), ks. Pietro Marabini (1895—1909), ks. Giuseppe Re (1909—33). Ks. Marabini<sup>243</sup> ubogacił obserwatorium o nowe i dokładniejsze przyrządy, rozpoczął publikację rezultatów pomiarowych w periodyku „Boletin Meteorológico del Observatorio Salesiano „Mons. Fagnano” (Punta Arenas 1898 n.), zlecając jego kierownictwo ks. Re oraz opublikował w „Anales de la Universidad” (Santiago 1905) *Wyniki obserwacji meteorologicznych za 15 lat (1888—1902) stacji klimatologicznej w Punta Arenas*<sup>244</sup>. Także ks. Re zaopatrzył powtórnie obserwatorium w nowsze i doskonalsze przyrządy oraz od 1913 r. zaczął publikację w „Boletin” wszystkich obserwacji trzydniowych; przygotował również obserwatorium do przekazywania meldunków dla lotnictwa, jak to wynika z jego publikacji *Para la navegación aerea de Magellanes. Estudio del Observatorio Meteorológico Salesiano* (1929). Tak więc laboratorium ulepszało z biegiem czasu i swoje przyrządy i uzyskane rezultaty. W 1946 r. stworzono tam również stację sejsmologiczną<sup>245</sup>. Inne stacje klimatologiczne — z wyjątkiem Ayaguayo w El Salvador<sup>246</sup>, Méndez i Gualaquiza w Ekwadorze<sup>247</sup>, które funkcjonują również jako niewielkie obserwatoria astronomiczne — znajdują się wszystkie w Brazylii. 17 grudnia 1900 r., kiedy to Brazylia posiadała tylko dwa obserwatoria: w Rio de Janeiro i w Porto Alegre, zostały założone dwie salezjańskie stacje meteorologiczne w Cuiabá, w prowincji Mato Grosso. Po nich założono, począwszy od 1907 r., 17 innych stanowisk: w tejże samej prowincji Mato Grosso w Campo Grande, Corumbá, Coxipó da Ponte, Sangradouro, Meruri, Caceres, Alto Araguaya, Ponta Porán; w prowincji Rio Negro laboratoria w Porto Velho i Humaitá nad Rio Madeira, w Manaus, Barcelos, Tapuruquara i Uaupés nad Rio Negro, w Paricachoeira nad Tiquié oraz w Taraquá i Jauareté nad Uaupés<sup>248</sup>.

Cuiabá leży w centrum geograficznym Ameryki Łacińskiej: na 56°05'54" długości geograf. zach. i 15°35'48" szerokości geograf. południowej. Stacja meteorologiczna „Don Bosco” w Cuiabá<sup>249</sup> została założona

<sup>243</sup> Zob. G. Pech: *Marabini Pietro*. W: *Profili*, jw. s. 175—176.

<sup>244</sup> Zob. BS 29:1905 s. 312.

<sup>245</sup> Zob. BS 71:1941 s. 224.

<sup>246</sup> Zainaugurowany 17 lipca 1928. Por. BS 53:1929 s. 28. Od 1971 zakład salezjański służy jako Dom Rekolekcyjny i jest prowadzony przez siostry salezjanki.

<sup>247</sup> Założone przez koadiutora Giacinto Pancheri. Por. AMS 1950 nr 10 s. 3; ANS 1960 nr 8 s. 14.

<sup>248</sup> Zob. BS 88:1964 s. 376.

<sup>249</sup> Por. BS 76:1952 s. 430; 88:1964 s. 374—376; AMS 1952 nr 11 s. 111; ANS 1960 nr 6 s. 5.

przez ks. Elvezio Gomez de Oliveira (ur. w Anchieta 1876, zm. w Mariana 1960), wówczas dyrektora kolegium wychowawczego w São Gonçalo, później pierwszego dyrektora zakładu w Mariana i następnie biskupa tegoż miasta<sup>250</sup>. Jego zasłużonym współpracownikiem był koadiutor Silvio Milanese (ur. w Turynie 1861, zm. w Cuiabá 1932), który w 1912 r. opublikował szczegółowe opracowanie zjawisk klimatycznych w Cuiabá — owoc dziesięcioletnich badań (1901—10)<sup>251</sup>, oraz założył nowe stanowiska meteorologiczne w Mato Grosso i w Rio Negro. Ponadto czasopismo „Matto Grosso”<sup>252</sup> zaczęło w 1903 r. publikować regularnie na ostatnich stronicach dane uzyskane w obserwatorium. Doprowadziło to w 1912 r. Narodową Służbę Meteorologiczną w Brazylii do włączenia Stacji Meteorologicznej „Don Bosco” do sieci tejże służby, a następnie w 1918 r. do podniesienia obserwatorium do rangi II kategorii, w 1921 r. — do rangi I klasy specjalnej, a w 1923 — do rangi siedziby ósmego dystryktu meteorologicznego; od 1923 r. obserwatorium posiada również służbę aerologiczną. „Dyrektorem” obserwatorium był przez długie lata ks. Riccardo Remetter (ur. w Hösbach, Niemcy, 1890, zm. w Cuiabá 1965)<sup>253</sup>, który rozpoczął tę pracę w 1914 r., w kilka miesięcy po swoim przybyciu do Brazylii (1913), i pozostał na jego służbie ponad 50 lat. Obecnie trud prowadzenia spoczywa w rękach koadiutora Jorge Bombled<sup>254</sup>, który opracował jego krótką historię i opublikował w jednym z artykułów obserwacje meteorologiczne z okresu 50 lat<sup>255</sup>.

#### Nauki przyrodnicze i medyczne<sup>256</sup>

Ks. Bosko był nie tylko budowniczym kościołów i założycielem oratoriów świątecznych, lecz także założycielem różnego rodzaju szkół: zawodowych i rolniczych, gimnazjów i liceów; w późniejszym okresie zakładał również Instytuty Techniczne. Szkoły o charakterze technicznym wymagały naturalnie personelu odpowiednio kwalifikowanego, podobnie zresztą gimnazja i licea: także i tam trzeba było przygotowanych profesorów matematyki czy przyrody. Oczywiście, formowanie specjalistów nie było zadaniem Zgromadzenia Salezjańskiego, lecz, kiedy nadarzała się okazja, ci ludzie, przygotowani technicznie i naukowo, angażowali się

<sup>250</sup> Zob. G. Borra: *De Oliveira G. Elvezio*. W: *Profili*, jw. s. 33—315.

<sup>251</sup> *Ephemerides Meteorologicas da Cidade Cuyabá*. Rio de Janeiro. Oficinas Gráficas do „Jornal do Brasil” 1912 ss. 107.

<sup>252</sup> Zob. wyżej s. 295.

<sup>253</sup> Zob. ANS 1962 nr 8 s. 7.

<sup>254</sup> AMS 1952 nr 11 s. 111.

<sup>255</sup> *A colaboração dos Missionários Salesianos ao serviço meteorológico do Brasil*. W: *Missioni Salesiane 1875—1975*, jw. s. 229—241.

<sup>256</sup> Por. P. Scotti, R. Bosco: *Missioni Salesiane: contributi naturalistici e sanitari*. W: *Missioni Salesiane 1875—1975*, jw. s. 223—228.

do poważnych badań naukowych, szczególnie na terenach misyjnych, gdzie wszystko było nowe i gdzie wszystko lub prawie wszystko należało odkrywać. Ponadto, w niejednym wypadku, misjonarze udzielali często schronienia badaczom czy misjom naukowym, wspomagając ich w różny sposób.

Podczas jednej z pierwszych wypraw (1913) ks. de Agostini i towarzyszący mu młody G.B. de Gasperi<sup>257</sup> zebrali 42 gatunki porostów, które potem zostały opracowane przez Marię Cengia Sambo w 1926 r.<sup>258</sup> Ta sama autorka opublikowała w roku następnym monografię<sup>259</sup> dotyczącą 130 form botanicznych porostów (w tym 93 były nowe dla katalogów porostów znanych dotychczas w Ziemi Ognistej, a 23 w ogóle nieznane współczesnej nauce), jakie zebrali Angelo Benove i ks. Antonio Tonelli. W latach 1909—16 tenże Benove zebrał dla Muzeum Regionalnego „Borgatello” cenną kolekcję wodorostów, dedykowaną Paolo Albera<sup>260</sup>, i zieleńnik dedykowany mons. Fagnano, również cenny, sklasyfikowany najpierw przez ks. Tonelli, a następnie przez słynnego botanika argentyńskiego Cristóbal M. Hicken<sup>261</sup>. Ks. Manuel Molina opublikował w stulecie misji bogate dzieło naukowe o florze z okresu prekarbońskiego w pokładach Rio Turbio (Santa Cruz, Argentyna)<sup>262</sup>, które z pewnością wzbudzi szerokie zainteresowanie wśród uczonych całego świata.

W pierwszym dziesięcioleciu XX w. ks. Michele Allioni (1880—1912) dokonał w Ekwadorze Wschodnim zbioru paprotników, widłaków, wodorostów i mchów, które potem zostały odesłane do Muzeum Instytutu Salezjańskiego w Turynie-Valsalice<sup>263</sup>. W 1923 r. władze Zgromadzenia wysłały tam przyrodnika ks. Carlo Crespi (ur. w Legnano 1891)<sup>264</sup> z poleceniem, by zebrał materiał (rośliny, zwierzęta, przedmioty) dla Wystawy Watykańskiej, urządzanej w 1915 r.; przywiózł on 600 odmian chrząszczy (niektóre z nich, dotychczas nieznane, otrzymały nazwę *Crespiani*), 60 klatek z ptakami, mchy i paprotniki, zdjęcia pejzażów i folkloru kivaró. 200 gatunków paproci dostarczonych przez niego do

<sup>257</sup> Zob. wyżej przypis 213.

<sup>258</sup> *Licheni della Terra del Fuoco raccolti da G.B. de Gasperi nel 1913*. „Bollettino della Società Botanica Italiana” (kwiecień 1926).

<sup>259</sup> *I licheni della Terra del Fuoco raccolti dai Missionari Salesiani*. Torino. SEI 1927.

<sup>260</sup> Drugi Przetozony Wyższy salezjanów po ks. Bosko.

<sup>261</sup> Zob. A. Aguilera: *Noticias historicas del Museo Regional „Mayorino Borgatello”*. Punta Arenas. Colegio „San José” 1920 ss. 17.

<sup>262</sup> *Flora precarbonifera del Yacimiento Rio Turbio*. W: *Missioni Salesiane 1875—1975* jw. s. 243 n.

<sup>263</sup> Także dr Enrico Festa przemierzył w tym samym czasie terytorium naszej misji zbierając rośliny i owady; opublikował potem rezultaty swojej podróży w: *Diario di un naturalista*. Torino. Utet 1909.

<sup>264</sup> Zob. ANS 1960 nr 4 s. 21; 1965 nr 8 s. 5—6.

Włoch (Instytut Salezjański, Turyn-Valsalice) zostało przestudiowanych, razem ze zbiorem Allioni, przez ks. Roberto Bosco, który przygotował z nich pracę doktorską, obronioną na Wydziale Nauk Przyrodniczych przy Uniwersytecie Turyńskim i opublikowaną w 1938 r.<sup>265</sup> Nowe gatunki i odmiany zasygnalizowane przez niego zostały włączone oficjalnie do Ogólnego Katalogu Paproci i nazwane od nazwiska ich odkrywcy Allioni i Crespiano. Nadto w Ekwadorze Wschodnim otwarto w 1961 r. na stacji misyjnej w Bomboiza „Ogród botaniczny im. biskupa Pintado” (jedyne ogród botaniczny Ekwadoru, który zasłużył na tego rodzaju nazwę), wyspecjalizowany w zbiorach orchidei i rododendronów<sup>266</sup>; pieczę nad nim sprawuje ks. Angelo Andretta.

W Peru salezjanin czechosłowacki ks. Jaroslav Soukup, od 50 lat przebywający w Limie, gdzie jest profesorem botaniki na Wydziale Farmacji tamtejszego Uniwersytetu, kieruje wydawnictwem dwumiesięcznika „Biota”, prenumerowanego w 42 krajach; publikuje tam swoje wyniki badań nad florą i fauną Peru: 9 nowych odmian drzew i 5 nowych odmian owadów zostały nazwane od jego imienia<sup>267</sup>.

Do Japonii w 1926 r. wyjechał na misje ks. Vincenzo Cimatti (ur. w Faenza-Urbecco 1879, zm. w Tokio 1965)<sup>268</sup>, mianowany w 1935 r. prefektem apostolskim Myazaki i Oita. Zebrał on w latach 1926—41 i opisał kolekcję roślin i zwierząt z prowincji Myazaki<sup>269</sup>.

Inne zbiory flory i fauny, lądowej czy wodnej, jak też okazy minerałów i skamielin, dokonane i poklasyfikowane przez salezjanów, najczęściej nieznanymi<sup>270</sup>, można oglądać i podziwiać w salezjańskich muzeach misyjnych, np. w Punta Arenas (Chile), Campo Grande (Brazylia), Fortin Mercedes (Argentyna), Turynie-Valsalice (Włochy) itd.

<sup>265</sup> *Contributo alla conoscenza delle felci dell'Equatore Orientale*. W: „Nuovo Giornale Botanico Italiano” NS vol. 45. Firenze 1938 s. 131—156.

<sup>266</sup> Zob. ANS 1961 nr 12 s. 7—8.

<sup>267</sup> ANS 1957 nr 7 s. 7.

<sup>268</sup> Zob. A. Crevacore: *Don Vincenzo Cimatti*. Torino 1972 ss. 698 (powiel.); A. l'Arco: *Don Cimatti*. Torino. LDC 1974; tenże: *Cimatti Vincenzo*. W: *Profili*, jw. s. 515—519.

<sup>269</sup> *Miyazakiensis provinciae plantarum collectio ab anno 1926 usque ad annum 1936*. Tokyo. Salesian Professional School 1936 ss. 41; *Miyazakiensis provinciae animalium et vegetaliū index ab anno 1926 ad annum 1941*. Tokyo. Salesian Professional School 1941 ss. 39. Mons. Cimatti był jednym z redaktorów pisma „Rivista di Agricoltura”, założonego w 1907 r. przez koad. Accatino, i współpracował z tym czasopiśmie aż do 1924 r., kiedy to opublikował swoje *Lezioni di agraria*. Podczas podróży po Japonii zebrał wiele okazów botanicznych dla Muzeum Instytutu Salezjańskiego w Turynie-Valsalice; zajmował się zbiorami aż do ostatnich lat swojego długiego życia, wzbogacając w ten sposób gabinety wielkich szkół, założonych przez niego i przez innych salezjanów w Japonii.

<sup>270</sup> Specjalizacje rodzą się często z osobistych hobby poszczególnych misjonarzy,

Niektórzy wyróżnili się także w dziedzinie rolnictwa. Ks. Pietro Ricaldone, zanim został Przełożonym Generalnym salezjanów, kierował „rolniczą biblioteką salezjańską”, posiadającą 106 woluminów<sup>271</sup>, przeznaczoną przede wszystkim dla misjonarzy; w Parmie zaczął wychodzić od 1917 r. redagowany przez salezjanów „Przegląd Rolniczy”, do którego misjonarze wysyłali swe uwagi i korespondencje. Wielu z nich napisało podręczniki szkolne, cenione i powszechnie używane, jak np. *Agronomia y agricultura* ks. Rosario Polinero<sup>272</sup>; *Analisis quimico-agricolas* ks. Sebastiano Baretto<sup>273</sup> czy wreszcie *Botanica, Zoología, Anatomía i Mecanografía* cytowanego już wyżej ks. Soukup<sup>274</sup>. Niektórzy pozakładali doświadczalne kultury rolne, jak ks. Giuseppe Boido, któremu udało się w 1905 r. uzyskać z plantacji ziemniaka<sup>275</sup> nadzwyczaj wysokie zbiory w Ushuaia, miejscowości wysuniętej najbardziej na południe w całym świecie, lub ks. Mario Zavattaro (1911—64), który na tychże samych ziemiach magellańskich dokonał udanych zabiegów aklimatyzacji rolniczej gatunków warzyw i pasz pochodzących z Syberii oraz zboża sprowadzonego z Finlandii<sup>276</sup>. Produkty te, wyhodowane przez Indian Patagońskich, budziły podziw i zachwyt na wystawach argentyńskich i europejskich; wslawiła się szczególnie wystawa rolnicza z 19 lipca 1923 r. w Buenos Aires<sup>277</sup>.

Ten duch pionierstwa naukowego charakteryzował także liczne szkoły rolnicze zakładane na terytoriach misyjnych: w Argentynie — począwszy od szkoły w Uribellarea, założonej w 1893 r. przez ks. Valentino Cassini

---

jak to było np. w wypadku ks. Rafael Fuembuena z Colegio Pio IX w Buenos Aires, który otrzymał tytuł „Entomologo dell'Università de la Plata”; podobnie było z koad. Arcangelo Bertolo z Fortín Mercedes: zbierając różne okazy, odkrył w 1956 r. kamień owoidalny jasnego koloru; poddany badaniom przez prof. Malaroda z Turynu w 1962 r. został określony jako bardzo rzadki, a może jedyny w świecie, okaz jaja skamieniałego, który pochodzi sprzed tysięcy, a może milionów lat. Zob. ANS 1962 nr 8 s. 6.

<sup>271</sup> G. Donna d'Oldenigo: *Don Pietro Ricaldone Sociologo ed Agronomo*. W: „Annali dell'Accademia di Agricoltura di Torino”. T. 94. Torino 1952; F. Rastello: *Don Pietro Ricaldone*. T. 1—2. Roma-Pisana. Editrice SDB 1976.

<sup>272</sup> *Guía técnico escrito para los alumnos de la Escuela Agrícola Salesiana*. La Vega. Republica Dominicana (b.r.w.) ss. 280.

<sup>273</sup> *Tierra, mosto, vino, leche. Manual práctico de Laboratorio. Escuela Agrícola „Jackson” Manga-Montevideo*. Montevideo. Escuela Tipográfica-Talleres Don Bosco 1934.

<sup>274</sup> Lima. Libreria Salesiana (b.r.w.).

<sup>275</sup> D. Cerrato: *Osservatorio meteorologico salesiano di Punta Arenas*. Punta Arenas. Scuola Tipografica Salesiana 1924 ss. 23.

<sup>276</sup> Podobne doświadczenia udały się także w miejscowości Roca (Patagonia) ks. Stefenelli, wyżej wspomnianemu meteorologowi. Por. P. Paesa: *Stefenelli Alessandro*. W: *Profili*, jw. s. 104.

<sup>277</sup> BS 47:1923 s. 276.

(ur. w Varengo, Aleksandria, 1851, zm. w Buenos Aires 1922) i przez koadiutora Pietro Torreo, szkół w Rio Grande (szkoła rolniczo-hodowlana), Luis Beltrán, Stefenelli, Del Valle, S. José, Ferré-La-Trinidad<sup>278</sup>, aż po Wydział Enologiczny (nauka o winie) w Rodeo del Medio<sup>279</sup>; w Chile — Szkoła Rolniczo-Hodowlana w Porvenir, gdzie uprawia się tereny najdalej wysunięte na południe Ameryki i gdzie dokonano poważnych eksperymentów aklimatyzacji rolniczej (pasze pochodzenia syberyjskiego, zbiory zboża fińskiego)<sup>280</sup>; w Ekwadorze — oprócz szkół rolniczych wśród plemion Shuar<sup>281</sup>, Szkoła Rolnicza w „Casa Central de las Misiones”<sup>282</sup> i fundacja „Unión agrícola Orientalista” w Gualaquiza<sup>283</sup>; w Brazylii — w Rio Negro i Mato Grosso, gdzie nie ma stacji misyjnej, przy której nie byłoby szkoły rolniczej, wymieniamy szczególnie Barcelos, Parí-cachoeira, Santa Isabel, São Gabriel, Taraquá, Campo Grande, Dourados<sup>284</sup>; podobne typy szkół istnieją w Puerto Ayacucho w Wenezueli, Coronel Oviedo w Paragwaju<sup>285</sup>, Granada-La-Holanda w Kolumbii i „Centre de Développement rural” w Sambwa w Zairze.

Wypada jeszcze dodać kilka słów na temat wkładu naukowego w dziedzinie medycyny, jakkolwiek trzeba się tu ograniczyć jedynie do kilku przykładów. Nie chcemy mówić o służbie sanitarnej, jaką wykonują misjonarze wśród Indian: o tym informują statystyki, w których podano, rok po roku, liczbę szpitali<sup>286</sup>, przychodni, personelu i chorych<sup>287</sup>; nie możemy pominąć milczeniem dzieła opieki nad trędowatymi, założone przez ks. Michele Unia (ur. w Roccaforte, Cuneo, 1849, zm. w Turynie 1895) i przez ks. Luigi Variara (ur. w Viarigi, Asti, 1875, zm. w Cúcuta, Kolumbia, 1923)<sup>288</sup> w Kolumbii. Ich dzieło jest kontynuowane i udosko-

<sup>278</sup> Nie licząc ostatnich.

<sup>279</sup> Zob. ANS 1966 nr 1 s. 4—5; 1967 nr 6 s. 8—9; 1968 nr 2 s. 3.

<sup>280</sup> Zob. ANS 1966 nr 7 s. 6—7.

<sup>281</sup> Zob. AMS 1960 nr 6 s. 6; 1959 nr 3 s. 48.

<sup>282</sup> W Cuenca. Zob. AMS 1960 nr 11 s. 5.

<sup>283</sup> Zob. AMS 1952 nr 5 s. 49.

<sup>284</sup> Zob. AMS 1950 nr 6 s. 2.

<sup>285</sup> Zob. ANS 1963 nr 9 s. 8.

<sup>286</sup> Na misjach w Rio Negro (Brazylia) znajduje się np. 8 szpitali. Por. AMS 1952 nr 3 s. 25.

<sup>287</sup> E. Valentini: *Le Missioni Salesiane d'oggi*. Roma LAS 1976; *Missioni Don Bosco: Anno cento*. Roma-Pisana. Editrice SDB 1975.

<sup>288</sup> Por. Ceria: *Annali della Società Salesiana*, jw. t. 2 s. 141 n; t. 3 s. 389 n; J. Ortega: *La obra salesiana en los lazaretos*. Bogotá 1938; R. Fierro Torres: *Miguel Unia*. Barcelona 1965; tenże: *El Padre Luis Variara*. Madrid 1953; L. Castano: *Un grande cuore, il Servo di Dio Luigi Variara, Fondatore delle Figlie dei Sacri Cuori di Gesù e Maria*. Torino 1964; tenże: *Variara Luigi*. W: *Profili*, jw. s. 204—205; D. Zucchetti: *Unia Michele*. W: *Profili*, jw. s. 156—159.

nalane, stanowiąc wspaniały przykład współpracy miłości i nauki dla zaradzenia nieszczęściom ludzkości.

Materiał dotyczący okresu rozpoczynającego się rokiem 1925 można znaleźć w wyczerpującym opracowaniu S. Battistini: *L'opera sanitaria nelle missioni salesiane* (Torino. SEI 1926). Rok wcześniej ks. Anacleto Ghione opublikował podręcznik medyczny dla misjonarzy pt.: *Manuale di medicina pratica popolare ad uso dei missionari* (tamże 1925). Z okresu późniejszego zacytujmy dla przykładu ekspedycję prof. Biocca z 1963 r.<sup>289</sup> i założenie w Mato Grosso (Brazylia) Ośrodka Parazytologii, który współpracuje z „Ośrodkiem Pesquisas de Jauareté”<sup>290</sup>, oraz stworzenie Wydziału Medycyny i Chirurgii w Bangalore (India, 1963), inspirowane przez arcybiskupa Madrasu, ks. Luigi Mathiasa<sup>291</sup>. Można by jeszcze mówić o innych mniejszych lub większych osiągnięciach, najczęściej anonimowych, przekazanych z kolei tym wszystkim, którzy dzięki kompetencji i znajomości przedmiotu mogli je lepiej wykorzystać i udostępnić; niech nam wolno będzie wspomnieć o jednym, niedawno dokonanych osiągnięciu ks. Luigi Cocco<sup>292</sup>, któremu udało się uzyskać nowy typ środka znieczulającego, pochodzącego z wyciągu rośliny należącej do gatunku *Strychnos*; jego obserwacje zostały potwierdzone badaniami laboratoryjnymi profesorów Marini-Bettolo, Biocca i Bovet<sup>293</sup>. Dzięki temu medycyna uzyskała nowy środek anestetyczny, który pozwala na unieruchomienie płuc bez powodowania zaburzeń pracy serca, szeroko stosowany w medycynie.

#### Inne osiągnięcia naukowe

Inne osiągnięcia naukowe nie są tak reprezentatywne i tak łatwe do ukazania na przykładzie konkretnych osób i dzieł<sup>294</sup>. Nie chcielibyśmy jednak zakończyć tego rozdziału bez chociażby krótkiej wzmianki dotyczącej udziału misjonarzy w zakresie historiografii lokalnej i muzykologii.

Z zakresu historiografii lokalnej cytujemy ważniejsze nazwiska sa-

<sup>289</sup> Zob. wyżej przypis 80.

<sup>290</sup> Zob. wyżej s. 298.

<sup>291</sup> Por. A. Pianazzi: *Ardisci e spera*, jw. s. 178.

<sup>292</sup> Zob. wyżej s. 299—300.

<sup>293</sup> Zob. „Notiziario degli Amici dell'Università Salesiana”. Roma 1976. Notatka z 26 V 1976 s. 6—7.

<sup>294</sup> Choćby zacytować tylko wkład, jaki dały misjologii: z jednej strony zastosowanie salesjańskiej metody wychowawczej do metodologii misjonarskiej, z drugiej zaś dialog z religiami niechrześcijańskimi. Drugi aspekt znajduje swój wyraz w eksperymencie ks. Giovanni Uliana, który jest wykładowcą religii katolickiej na Buddyjskim Uniwersytecie w Bangkoku (Tajlandia). Por. AMS 1954 nr 7 s. 67; 1954 nr 12 s. 101; ANS 1959 nr 9 s. 150—152.

leżanów z Argentyny<sup>295</sup>, którzy napisali, bądź obecnie piszą, historię Patagonii, Ziemi Ognistej i Pampy<sup>296</sup>. Ks. Raul A. Entraigas<sup>297</sup>, po opracowaniu życiorysów kard. Cagliero, mons. Fagnano, ks. Pedemonte, ks. Buodo, wychowanka Namuncurá, koadiutora Zatti i wielu innych<sup>298</sup>, pozostawił w 4 tomach<sup>299</sup> historię salezjanów w Argentynie, która stanowi ogromnie bogatą kopalnię wiadomości, skądinąd nieosiągalnych i dotyczących nie tylko dzieła salezjanów, lecz także samej historii Republiki Argentyńskiej. Ks. R. Paesa (ur. w S. Maria de Huerva, Hiszpania, 1904)<sup>300</sup> jest autorem trzech opracowań dziejów Argentyny: *Historia Argentina, Colonial y Independiente*<sup>301</sup>, *Historia de las instituciones Políticas y Sociales de América Colonial*<sup>302</sup> i *Historia de la Organización Institucional Argentina*<sup>303</sup>, ponadto opublikował on cały szereg monografii o mniejszym zakresie, lecz o dużej wartości, jak np. monografia o hiszpańskim pojęciu władzy<sup>304</sup>. Tenże sam autor wydał biografie wielu misjonarzy salezjańskich: ks. Brentana, ks. Milanieso, ks. Stefenelli, ks.

<sup>295</sup> Oczywiście należy tu wspomnieć nazwiska ks. Borgatello, ks. Beauvoir i ks. Carbajal. Zob. wyżej s. 291—293. Por. również B. Calvi: *La civiltà nelle regioni magellaniche e i missionari salesiani*. Torino. SEI 1925 ss. 91; A. Fasulo: *Le Missioni Salesiane della Patagonia*. Torino. SEI 1925 ss. 174; E. Garcia: *Fortin Mercedes*. Buenos Aires 1966 ss. 83; M. Galvez: *El santito de la tolderia* (Cef. Namuncurá). Rosario 1967 ss. 384.

<sup>296</sup> G. Furlong S.J.: „*Los Salesianos que hacen y escriben la Historia*”. Ber-nal. Biblioteca Popular José M. Estrada 1971 ss. 11.

<sup>297</sup> Od 1959 r. członek Academia Nacional de la Historia. Por. ANS 1959 nr 10 s. 164.

<sup>298</sup> *El apóstolo de la Patagonia* (Cagliero). Rosario. Apis 1955 ss. 705; *Monseñor Fagnano*. Buenos Aires. SEI 1945 ss. 611; *Don Bosco en América. Boceto biográfico del Padre Luis J. Pedemonte*. Tamże 1963 ss. 316; *Pinceles de fuego*. Tamże 1953 ss. 159; *Perfiles patagónicos*. Tamże 1956 ss. 420; *El ángel del Colorado* (Bonacina). Tamże 1958 ss. 357; *El pariente de todos los pobres* (Zatti). Tamże 1961 ss. 218; *El Hornero de Dios* (Buodo). Tamże 1961 ss. 416; *El mancerero de la tierra* (Namuncurá). Tamże 1974. Inne sylwetki misjonarzy zostały skreślone przez ks. Entraigas w: *Profili* (red. Valentini), jw. s. 1—8; 12—19; 47—48; 64—68; 105—109; 124—127; 134—137; 209—213; 258—262; 271—275; 319—320. Inną bibliografię można znaleźć: Furlong, jw. s. 4—5; Ambrosio: *Dizionario*, jw. hasło *Entraigas*.

<sup>299</sup> *Los Salesianos en Argentina*. T. 1—4. Buenos Aires 1972.

<sup>300</sup> Jest czynnym członkiem następujących stowarzyszeń: Academia Nacional de la Historia, Junta de Historia Eclesiastica Argentina, Junta de Estudios Araucanos, Centro de Estudios Navales; jest ponadto honorowym członkiem Centro de Estudios de Historia Argentina, przewodniczącym Junta de Estudios Historicos de la ciudad de Bahía Blanca.

<sup>301</sup> Buenos Aires. Editorial Don Bosco 1951 ss. 400; 1966<sup>o</sup>.

<sup>302</sup> Tamże 1954 ss. 344; 1962<sup>o</sup>.

<sup>303</sup> Tamże 1954 ss. 404; 1962<sup>o</sup>.

<sup>304</sup> *El concepto de Soberanía en el Cabildo del 22 de Mayo*. W: *Congreso International de Historia Americana*. T. 4. Buenos Aires 1966.



Vacchina, ks. Vivaldi<sup>305</sup>; każda z tych postaci jest związana w jakiś sposób z historią regionu, w którym pracowała<sup>306</sup>. Zasadą ks. Celso Valla jest podjęcie się dokończenia monografii ks. Lorenzo Massa o ziemi Pampa<sup>307</sup> oraz wydanie książek mons. Roberto Tavella<sup>308</sup>: *Las misiones y los Salesianos en la Pampa 1875—1975*<sup>309</sup> i *Bernal y los Salesianos*<sup>310</sup>. Ks. Valla jest również autorem biografii misjonarzy: ks. Ochoa, ks. Castellaro, ks. Durando i ks. Buodo<sup>311</sup>, którego pisma również opublikował<sup>312</sup>.

Ks. Juan Belza (ur. w General Pinto 1918) opracowuje obecnie historię Ziemi Ognistej, której dwa pierwsze tomy ukazały się już drukiem<sup>313</sup>; zajmuje się on również historią salezjanów w Argentynie i Urugwaju<sup>314</sup>. Ks. Gaetano Bruno, zwany powszechnie „argentyńskim Hergen-

<sup>305</sup> *El santo desorden del P. José María* (Bonacina). Buenos Aires. Editorial Don Bosco 1967 ss. 541; *El padre Domingo* (Milanesio). Rosario. Apis 1964 ss. 564; *Un pionero del Río Negro: Padre Stefenelli*. Tamże 1964 ss. 160; *El amanecer del Chubut. Un pionero de su cultura* (Vacchina). Buenos Aires. Editorial Don Bosco 1967 ss. 541; *El primer cappellán del Chubut* (Vivaldi). Tamże 1967 ss. 22; *El cauche del Río Colorado*. Tamże 1971 ss. 416. Sylwetki innych misjonarzy, nakreślone piórem ks. Paesa, można znaleźć w: *Profili* (red. Valentini) jw. s. 42—47; 75—78; 102—105; 160—161; 216—217; 256—257; 409—410.

<sup>306</sup> Publikacją interesującą jest studium zatytułowane: *Influencia de l'ambiente histórico en las formas de evangelización a los indios patagónicas hacia 1879*. „Archivum de la Junta de la Historia Eclesiastica Argentina” 1961 nr 10. Inna bibliografia zob. Ambrosio: *Dizionario*, jw. hasło Paesa. Ks. Paesa przygotowuje obecnie dla CSSMS historię misji salezjańskich w Patagonii.

<sup>307</sup> *Historia de las Misiones Salesianas de la Pampa*. T. 1—2. Buenos Aires. Editorial Don Bosco 1967 ss. 437 + 574 (wyd. pośmiertne). O ks. Massa (ur. w Morón, Argentyna, 1882, zm. w Buenos Aires 1949) zob. M. Raspanti: *Massa Lorenzo*. W: *Profili*, jw. s. 588—590.

<sup>308</sup> *Las Misiones Salesianas de la Pampa*. Buenos Aires 1924 ss. 254. O mons. Tavella (ur. w Concordia, Argentyna, 1893, zm. w Salta 1963) zob. R. Ziggiotti: *Tavella Roberto*. W: *Profili*, jw. s. 594—596.

<sup>309</sup> Santa Rosa 1975 ss. 364.

<sup>310</sup> S. Isidro 1971 ss. 235.

<sup>311</sup> *Reverendo Padre José Ochoa*. Bernal 1970 ss. 235; *Reverendo Padre Angel Buodo*. Buenos Aires 1970 ss. 166; *El cura rural de la Pampa* (Castellaro). S. Isidro 1971 ss. 72; *El apostol del oeste pampeano* (Durando). S. Isidro 1972.

<sup>312</sup> *Recopilación de la Obra escrita del P. Salesiano Angel Buodo*. S. Rosa 1965 ss. 107. Inna bibliografia zob. Ambrosio: *Dizionario*, jw. hasło Valla.

<sup>313</sup> *En la Isla del Fuego. I. Encuentros*. Publicación del Instituto de investigaciones históricas Tierra del Fuego. Buenos Aires. Isag 1974 ss. 427; *II. Colonización*. Tamże 1975 ss. 366.

<sup>314</sup> *Argentina Salesiana. 75 años de acción de los hijos de Don Bosco*. Buenos Aires. Talleres Gráficos Buschi 1952 ss. 533; *En la boca del Riachuelo. Síntesis biográfica del sac. salesiano Don Esteban Bourlot*. Buenos Aires 1958 ss. 236; *Conci. Boceto biográfico de un hombre y de una época*. Buenos Aires. Colegio Pio IX 1965 ss. 390; *Lasagna, el obispo misionero. Introducción a la historia salesiana del Uruguay, Brasil y Paraguay*. Buenos Aires. Editorial Don Bosco 1969 ss. 471.

rötherem”<sup>315</sup>, podjął się opracowania monumentalnego dzieła: historii Kościoła w Argentynie, przewidzianej na 12 tomów, z której opublikował już 8 woluminów<sup>316</sup>, obejmujących okres od XVI w. do 1823 r.

Na szczególną uwagę zasługują ks. Molina i ks. Alá. Cytowaliśmy już wcześniej dzieło etnograficzne ks. Molina<sup>317</sup>, tutaj przypominamy go jako archeologa Patagonii, szczególnie w jego „opera Patagonica”<sup>318</sup> i w przygotowanej już do druku publikacji z zakresu archeologii Ekwadoru (prowincja Cañar y Azuay)<sup>319</sup>. Ks. Ruben Alá, dyrektor „Muzeum C. Namuncurá” w Kordobie, wydobył na światło dzienne w prowincjach Mendoza i S. Juan fragmenty archeologiczne i roślinne z epoki prekolumbijskiej oraz zlokalizował w tychże samych prowincjach różne grupy z pokładów paleotubylczych, zwanych „aceramicznymi” lub z kultury preceramicznej<sup>320</sup>.

Wkład salezjański do lokalnej historii argentyńskiej jest jedyny tego rodzaju. W innych wypadkach, za wyjątkiem kilku prac godnych uwagi (np. badania ks. Vitor Hugo w Brazylii, ks. Mario Marega w Japonii i ks. Dario Lisiero w Urugwaju), chodzi raczej o kompilacje okazyjne i o charakterze marginesowym. Przywołujemy w Brazylii:<sup>321</sup> ks. Vitor Hugo<sup>322</sup>, ks. Carlos Leoncio da Silva<sup>323</sup>, ks. Luiz Marcigaglia<sup>324</sup>; w Ekwadorze

<sup>315</sup> Furlong, jw. s. 7.

<sup>316</sup> *Historia de la Iglesia en la Argentina*. T. 1—8. Buenos Aires. Editorial Don Bosco 1966—1972. Inne publikacje ks. Bruno można znaleźć w Ambrosio: *Dizionario*, jw. hasło Bruno i w *Pontificium Atheneum Salesianum 1940—1965*. Roma 1966.

<sup>317</sup> Zob. wyżej s. 294.

<sup>318</sup> *Patagonica, Prehistoria. Tradiciones y mitologia patagonicas*. Publikacja CSSMS. Seria: Studia i Badania t. 1. Roma. LAS 1976 ss. 200.

<sup>319</sup> *Arqueologia Ecuatoriana: Los Cañaris (Prov. de Cañar y Azuay)*. Tamże t. 7 (w przygotowaniu). Inne publikacje zob. Ambrosio: *Dizionario*, jw. hasło Molina.

<sup>320</sup> Por. ANS 1967 nr 1 s. 3—4.

<sup>321</sup> Oprócz poprzednio cytowanych prac ks. Balzola, ks. Colbacchini, ks. Knoblocha, mons. Massa i mons. Marchesi, odnośnie których zob. wyżej s. 294—298, por. również: *Prelatura di Registro de Araguaya*. Torino. SEI 1925 ss. 127; *Prefettura Apostolica del Rio Negro*. Tamże 1925 ss. 88; *A Missao Salesiana en Mato Grosso e Goiaz no seu cingüentenario (1894—1944)*. São Paulo (b.r.w.); *Salesianos defuntos da inspetoria de Mato Grosso nas Bodas de Diamante (1894—1954)*. Campo Grande 1954 ss. 234. Niestety, salezjańskie archiwum historyczne Brazylii, założone w Salezjańskim Studentacie Teologicznym w São Paulo, pozostało bez opieki po wycofaniu się archiwisty, ks. Rinaldo Azzi. Zob. ANS 1960 nr 5 s. 5.

<sup>322</sup> Autor *Desbravadores*. Amazonas 1959. T. 1. ss. XL + 294; T. 2. ss. XXXI + + 461.

<sup>323</sup> *Sete lustros da Inspetoria Salesiana do Norte do Brasil (1895—1930)*. São Paulo 1967 ss. 167.

<sup>324</sup> *Os Salesianos no Brasil. Ensaio de crónica dos primeiros vinte años da obra de Don Bosco no Brasil (1883—1903)*. São Paulo 1955 ss. 204.

Wschodnim: <sup>325</sup> ks. Domingo Barruego <sup>326</sup>, ks. Antonio Guerriero <sup>327</sup>, ks. Demetrio Zucchetti <sup>328</sup>; w Paragwaju: ks. Ernesto Perez Agosta <sup>329</sup> i mons. Riccardo Pittini <sup>330</sup>; w Urugwaju: <sup>331</sup> ks. Dario Lisiero <sup>332</sup>; w Meksyku: <sup>333</sup> ks. Jorge Garibay <sup>334</sup>; w Zairze: ks. Agostino Auffray <sup>335</sup>; w Indii: mons. Luigi Mathiasa <sup>336</sup>, mons. Stefano Ferrando <sup>337</sup>, ks. Archimede Piazzi <sup>338</sup>; w Chinach <sup>339</sup> (Hong Kong i Makau): ks. Mario Rassiga <sup>340</sup> i ks. Carlos Antonio Kirschnera <sup>341</sup>; w Japonii: ks. Mario Marega <sup>342</sup>, który jest znanym specjalistą od Yamatologii, czyli historii Japonii <sup>343</sup>; jego wyszukaną biblioteka stanowi najcenniejszą część ośrodka CSSMS w Rzymie.

Jeśli chodzi o muzykę — pomijając fakt tradycyjnego posługiwania

<sup>325</sup> Por.: *Vicariato Apostolico di Méndez e Gualaquiza*. Torino. SEI 1925 ss. 112.

<sup>326</sup> *História de Macas*. Quito 1950 ss. 262.

<sup>327</sup> *Un gran Pionero* (Mons. Comin) 1969 (b.m.w.) ss. 207; *Vita del R.P. Joaquim M. Spinelli salesiano*. Cuenca (b.r.w.) ss. 72.

<sup>328</sup> *Le conquiste dei Kivari*. Torino. LDC 1965 ss. 124; *I Kivari*. Tamże 1965 ss. 108.

<sup>329</sup> *Setenta y cinco años de servicio. Comienzo, dificultades y desarrollo de la obra salesiana en el Paraguay*. Asunción 1973 ss. 128.

<sup>330</sup> *Il Ciaco Paraguayo e le sue tribu*. Torino. SEI 1925 ss. 83.

<sup>331</sup> Por.: *Don Bosco Santo*. Montevideo 1934 ss. 191; *Obra de Don Bosco. Las bodas de Brillantes de la obra salesiana en el Uruguay*. Montevideo 1952 ss. 349; *Talleres de Don Bosco. Bodas de Diamante (1893—1953)*. Montevideo 1953.

<sup>332</sup> *Iglesia y Estado del Uruguay en el lustro definitorio 1859—1863*. „Revista Historica” 1971 s. 1—230; 1972 s. 1—225.

<sup>333</sup> Por.: *80 años Salesianos en México*. (b.m.r.w.) ss. 193.

<sup>334</sup> *Origenes de la obra salesiana en México*. T. 1—2. Guadalajara, Jalisco 1975—76 ss. 83 + 102.

<sup>335</sup> *La Missione Salesiana del Katanga*. Torino. SEI 1926 ss. 127. Ks. Léonard Verbeek przygotowuje monografię misji dla CSSMS. Zob. przypis 165.

<sup>336</sup> Zob. wyżej przypis 106.

<sup>337</sup> Zob. wyżej przypis 108. Ks. Giuseppe Casti przygotował już do druku *La missione dell'Assam dall'arrivo dei Salesiani alla sua elevazione a diocesi (1922—1934)*, która ukaże się w serii CSSMS: *Studia i Badania*.

<sup>338</sup> Zob. wyżej przypis 106.

<sup>339</sup> Zob.: *Vicariato Apostolico di Shiu Chow in Cina*. Torino. SEI 1925 ss. 127; *L'orfantrotfio di Macau e la Missione Salesiana dell'Heung-Shan in Cina*. Tamże 1925 ss. 21; Z nowych zob.: *Vita di Mons. Versiglia e di Don Caravario*, przygotowane przez ks. G. Bosio w serii CSSMS: *Biografie*. T. 2. Roma. LAS 1976.

<sup>340</sup> *Breve cenno sull'opera salesiana in Cina*, 8 woluminów w 3 częściach. Hong Kong 1973—75 (powiel.); tenże: *L'opera salesiana in Cina*. Tamże (b.r.w.), streszczenie dzieła poprzedniego (powiel.).

<sup>341</sup> *Breve história do Vicariato de Schiuchow*. „Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau” 1960; tenże: *Dom Bosco e a China. Contributo para a história dos Salesianos*. Macau 1973 ss. 370.

<sup>342</sup> Zob. wyżej przypis 113.

<sup>343</sup> Por. ANS 1962 nr 3 s. 7.

się nią jako środkiem wychowania, kultury i ewangelizacji<sup>344</sup>, należy stwierdzić, że prawdziwe osiągnięcia naukowe są tu ograniczone ilościowo, ale nie jakościowo. Już ks. Colbacchini, pracujący wśród Bororos z Mato Grosso (Brazylia), zebrał, w ostatniej części swego dzieła<sup>345</sup>, śpiewy religijne tego plemienia, poprzedzając je krótkim opracowaniem rytmu i melodii oraz wskazówkami dotyczącymi sposobu ich wykonania; trzeci tom *Encyklopedii Bororo*<sup>346</sup> pary Albisetti-Venturelli zawiera w 3 częściach o objętości całościowej 1500 stron 74 pieśni ze słowami i muzyką. Muzeum „Museu Dom Bosco” w Campo Grande posiada taśmotekę pieśni bororo i xavante<sup>347</sup>. Ks. Alcionilio Brüzzi, pracujący wśród plemion nad rzekami Uaupés, Içana i Cauaboris (Amazonia), opisał instrumenty muzyczne używane przez te plemiona<sup>348</sup>, nagrał 4 płyty muzyki instrumentalnej, pieśni mężczyzn, kobiet i dziewcząt, pieśni Pajés<sup>349</sup>, zaopatrując te nagrania w odpowiedni komentarz<sup>350</sup>, ostatnio zaś opublikował nowe dzieło dotyczące oryginalnych pieśni i muzyki pt.: *La musica tra le tribù del Rio Uaupés (Muzyka wśród plemion z Rio Uaupés)*<sup>351</sup>.

Zebrano również śpiewy plemienia Shuar<sup>352</sup>, opisano ich instrumenty muzyczne<sup>353</sup>, a obecnie przygotowuje się publikację dotyczącą muzyki tego plemienia<sup>354</sup>.

#### WKLAD NAUKOWY POSREDNI

Uważamy za konieczne zwrócić tu uwagę na taki typ pracy, który sam przez się nie przyczynia się do rozwoju nauki, lecz bezpośrednio

<sup>344</sup> Przychodzi nam natychmiast na myśl ks. Vincenzo Cimatti (zob. wyżej s. 319), który będąc bardzo twórczym kompozytorem (por. Ambrosio: *Dizionario*, jw. hasło *Cimatti*), zorganizował w Japonii ok. 2000 koncertów, wspomnianych jeszcze do dzisiaj. Por. AMS 1952 nr 2 s. 20; ANS 1965 nr 11 s. 11. Podobnie muzyka instrumentalna czy wokalna miała zawsze ogromny wpływ wychowawczy kulturalny wśród samych Indian (odnosi się to jednakowo zarówno do Bororos z Mato Grosso, jak do Araucani z Ziemi Ognistej czy Khasi z Indii). Zob. AMS 1952 nr 12 s. 125; Valentini (red.), *Profili*, jw. hasła *Araucani*, *Bororos*.

<sup>345</sup> Zob. wyżej s. 295—297.

<sup>346</sup> Tamże.

<sup>347</sup> BS 85:1961 s. 158.

<sup>348</sup> *A civilização indígena do Uaupés*, jw.

<sup>349</sup> Zob. ANS 1962 nr 8 s. 6.

<sup>350</sup> *Discoteca etno-lingüístico-musical das tribos dos Rio Uaupés, Içana e Cauaboris*. São Paulo 1961 ss. 152.

<sup>351</sup> W: *Missioni Salesiane 1875—1975*, jw.

<sup>352</sup> L. Bolla: *Yus Yumingsatai*. Taisha 1971 ss. 50 (powiel.). Zbiór 106 pieśni w jęz. shuar.

<sup>353</sup> M. Forno: *La raccolta di strumenti musicali Chivaro del museo missionario di Colle Don Bosco (Asti)*. „Annali del Pontificio Museo Missionario Etnologico. Città del Vaticano 33:1969 s. 9—30. Zob. niżej przypis 410.

<sup>354</sup> Ks. Siro Pellizzaro przekazał do druku pierwsze z serii wielu opracowań

przyczynia się do rozwoju kultury i cywilizacji i dlatego pośrednio przyczynia się również do rozwoju nauki. Ten wkład pośredni potraktujemy raczej marginesowo, zatrzymując się jedynie nad problemami szkoły i środkami masowego przekazu, a szczególnie radia i prasy.

### Szkoła

Jednym z elementów misjonarskiej metody salezjańskiej jest nawiązanie kontaktów z młodzieżą, by przez młodych dojść do dorosłych; w konsekwencji szkoła jest jednym z filarów misji salezjańskich: nie ma żadnej stacji misyjnej, gdzie nie byłoby szkoły. Organizacja szkół wśród Indian ogranicza się przede wszystkim do szkół podstawowych, z ogólną tendencją — zarówno wśród Garo z Assamu, jak i wśród Shuar z Ekwadoru lub wśród Tucanos z Uaupés — do podporządkowania ich programom państwowym krajów, do których należą (ze stopniami, świadectwem itp.), lecz przy zachowaniu własnego języka w nauczaniu i z podkreśleniem charakteru czynnego i praktycznego metody i materii nauczania<sup>355</sup>.

Typowym zjawiskiem dla misji salezjańskich jest szkoła zawodowa, która w Ameryce Łacińskiej ma w przeważającej części charakter rolniczo-rzemieślniczy<sup>356</sup>, w Azji zaś i Afryce, z racji oczywistych, jest raczej typu technicznego i przemysłowego<sup>357</sup>. Większość z nich to szkoły średnie niższego stopnia, lecz powstają coraz liczniejsze szkoły stopnia wyższego, niektóre bezpośrednio na terytorium misyjnym, inne zaś poza

---

(zob. wyżej s. 300), z których każde będzie posiadało dodatek zawierający pieśni i muzykę.

<sup>355</sup> Zob. AMS 1950 nr 10 s. 5 (Garo); 1952 nr 3 s. 25 (Shuar); 1950 nr 6 s. 2 (Rio Negro).

<sup>356</sup> Odnośnie szkół rolniczych zob. wyżej s. 320—321. Szkoły sztuk i rzemiosła przygotowują w zasadzie do zawodu krawieckiego, stolarskiego i drukarskiego. Statystykę tych szkół można łatwo sporządzić w oparciu o *Elenco generale della Società di S. Francesco di Sales*. 2 woluminy rocznie. Roma-Pisana. Editrice SDB i w oparciu o dzieła już cytowane (zob. wyżej przypis 87); por. również *Don Bosco nel mondo*. Torino. LDC 1956 s. 105—110. Jako przykład zob. AMS 1950 nr 6 s. 4 (Shuar); 1952 nr 4 s. 37 (Szkoła dla nauczycieli i mistrzów Shuar w Macas); AMS 1950 nr 6 s. 4; ANS 1963 nr 12 s. 5 (Tucanos); AMS 1950 nr 5 s. 2 (Rio Negro, Venezuela).

<sup>357</sup> Odnośnie statystyk zob. przypis poprzedni. Jako przykład zob. AMS 1950 nr 5 s. 6—7; 1950 nr 6 s. 9; 1952 nr 6 s. 64; 1952 nr 12 s. 127 (Japonia); AMS 1950 nr 8 s. 2; 1950 nr 11 s. 34; 1952 nr 4 s. 34; 1954 nr 3 s. 25 (Hong Kong i Makau); AMS 1950 nr 9 s. 2; 1952 nr 12 s. 129; 1954 nr 12 s. 105; ANS 1963 nr 10 s. 14—15; 1965 nr 4 s. 5 (India); AMS 1954 nr 10 s. 94; 1959 nr 12 s. 200—206 (Tajlandia); AMS 1955 nr 2—3 s. 15 (Birna); AMS 1950 nr 6 s. 4; 1952 nr 11 s. 120 (Zair); zob. także s. 307. Dla wszystkich tych szkół są przygotowywane liczne i bardzo cenione podręczniki szkolne (zob. wyżej s. 307, 320 i przypis 159). Por. również: *Scuole Salesiane del lavoro*. Colle Don Bosco. Isag (b.r.w.) s. 38—39.

nim, lecz przeznaczone dla Indian<sup>358</sup>. W Argentynie, w 1948 r., „Università Nazionale di Tucumán” afiliował wszystkie salezjańskie szkoły rzemieślnicze istniejące w Republice, nadając im stopień „Salezjańskiego Uniwersytetu Pracy w Argentynie”<sup>359</sup>. Kraj ten, który już od pewnego czasu nie jest terytorium misyjnym w sensie ścisłym, stał się wzorem procesu rozwojowego.

Wspomnieliśmy już o stworzeniu Wydziału Medycyny i Chirurgii w Bangalore<sup>360</sup>. Chcemy tu jeszcze dodać przynajmniej nazwy innych Instytutów Uniwersyteckich lub ich ekwiwalentów, założonych i prowadzonych przez salezjanów: w Japonii — Instytut Nauk Religioznawczych w Tokio oraz Instytut Ekonomii i Handlu w Myazaki<sup>361</sup>, w Peru Uniwersytet Katolicki w Ayacucho, założony w 1967 r. przez mons. Ottoniele Alcedo; w Brazylii działają, oddane na użytek krajowi, już od dawna Wydziały Filozofii, Pedagogii i Socjologii w Lorena (1893), w São João del Rei (1940), a od 1962 r. Wydziały Nauk Filozoficznych, Humanistycznych i Prawniczych w Campo Grande<sup>362</sup> oraz Wydziały Humanistyczny i Przyrodniczy w Santa Rosa (Rio Grande do Sul); w Argentynie, oprócz cytowanego wyżej „Universidad Argentina Salesiana del Trabajo” w Tucumán, znajduje się jeszcze „Instituto Superior Laboral Argentino” w S. Juan (1945), obydwa założone przez ks. Giuseppe Fanzolato<sup>363</sup>, oraz Wydział Enologiczny w Rodeo del Medio<sup>364</sup>. Przypomnijmy jeszcze: w Buenos Aires Wyższy Instytut Społecznego Przekazu Myśli (1968)<sup>365</sup>, w Bahía Blanca „Instituto Juan XXIII” (1961) dla przygotowy-

---

<sup>358</sup> Por. AMS 1960 nr 6 s. 6 (dane o stypendiach dla studentów Shuar studiujących w Cuenca, Quito, Riobamba); AMS 1950 nr 11 s. 5 (szkoła zwyczajna, szkoła rolnicza dla Shuar w „Casa Central de las Misiones” w Cuenca).

<sup>359</sup> Zob.: *Scuole Salesiane del lavoro*, jw. s. 19. Interesująca jest motywacja dekretu rządowego z 18 V 1948: „Instytucji salezjańskiej należy przypisać zasługę pierwszych szkół zawodów i rzemiosł w naszej Republice; pomnażając ich liczbę na naszym terytorium, przygotowano tysiące robotników i zdolnych techników, którzy przyczynili się waleń do powstania i rozwoju przemysłu w naszej Ojczyźnie”.

<sup>360</sup> Zob. wyżej s. 322.

<sup>361</sup> Założone przez ks. Clodoveo Tassinari; zob. ANS 1962 nr 3 s. 5. W 1952 ks. Vincenzo Cimatti otrzymał od rządu japońskiego dokument podnoszący Kurs Filozoficzny do rangi Kolegium Uniwersyteckiego, któremu dał nazwę Salesio Tenki Daigaku. Zob. A. L'Arco: *Cimatti Vincenzo*. W: *Profili*, jw. s. 518.

<sup>362</sup> Zob. ANS 1962 nr 8 s. 6; 1971 nr 11 s. 7. Salezjaninowi mons. Emanuel Gomes de Oliveira zawdzięczamy założenie Uniwersytetu w Goiás. Por. ANS 1960 nr 7 s. 6.

<sup>363</sup> ANS 1967 nr 5 s. 5—6.

<sup>364</sup> Zob. wyżej s. 321.

<sup>365</sup> Zob. ANS 1968 nr 5 s. 7.

wania nauczycieli <sup>366</sup>, w Comodoro Rivadavia (1959) „Universidad S. Juan Bosco”, pierwszy uniwersytet w Patagonii.

„Universidad de la Patagonia S. Juan Bosco” <sup>367</sup> przypomina nam swą nazwą dwa fakty, którym zawdzięcza swe istnienie: miasto, które go posiada, znajduje się w centrum nie tylko terytorium pracy pokoleń misjonarskich, lecz także w centrum prowincji, która ma największe zasoby narodowe gazu ziemnego oraz jest siedzibą największych odkryć ropy naftowej w kraju, odkryć przewidzianych przez ks. Bosko. Wydział Nauk Przyrodniczych przygotowuje specjalistów, którzy wykorzystają w przyszłości zasoby ropy naftowej oraz minerałów, Wydział zaś Nauk Humanistycznych kontynuuje i doskonali tradycje naukowe misjonarzy salezjańskich na polu historii i etnografii <sup>368</sup>.

### Radio i prasa

Radio towarzyszy wszystkim misjom w Ameryce Łacińskiej w różny sposób i w różnym zakresie. Jest ono obecne we wszelkiego rodzaju działalności, poczynając od przygotowania techników i teoretyków radiofonii, a kończąc na posługiwaniu się radiem dla nawiązania kontaktu ze światem „cywilizowanym”.

W Argentynie funkcjonuje około 50 stacji nadawczych, jak np. stacja w Rio Grande <sup>369</sup> i w Puerto San Julian <sup>370</sup>, których zadaniem jest instruktaz techniczny i religijny, rozwój cywilny, kulturalny i ekonomiczny regionów; w Wyższym Instytucie Społecznego Przekazu Myśli w Buenos Aires, założonym przez ks. Manuel Schiavoni, została otwarta w 1968 r. katedra z różnymi wykładami z zakresu radiofonii <sup>371</sup>.

Wykład specjalny z zakresu telekomunikacji został również wprowadzony w 1970 r. do przemysłowej szkoły salezjańskiej w Belém-Sacramento, celem przygotowania techników w systemie telekomunikacji, mającym swoją stolicę w Embratel, a przewidzianym dla całej prowincji amazońskiej <sup>372</sup>; w roku następnym otwarto szkołę elektroniki i telekomunikacji w Campinas. Bardzo liczne są misyjne stacje nadawcze w Brazylii. Przypomnijmy najbardziej znane: „Radio Caiari-Dom Bosco” w Porto Velho, które od 1965 r. transmituje każdego dnia, w godz. 6—22<sup>30</sup>

<sup>366</sup> Por. ANS 1961 nr 11 s. 5; 1965 nr 5 s. 7—8. W 1937 r. salezjanin mons. Roberto Tavella dał początek uczelni, która w 1948 r. stała się Katolickim Uniwersytetem w Salta. Por. ANS 1963 nr 6 s. 6.

<sup>367</sup> Zob. ANS 1961 nr 9 s. 5—6; 1967 nr 9 s. 5; BS 87:1963 s. 119—121.

<sup>368</sup> Zob. wyżej s. 294, 303, 318, 325 nasze uwagi na temat badań ks. Manuel Molina, który jest profesorem na Universidad de la Patagonia S. Juan Bosco.

<sup>369</sup> Od 1958. Por. ANS 1969 nr 4 s. 4.

<sup>370</sup> Od 1969. Zob. tamże nr 11 s. 6.

<sup>371</sup> Zob. ANS 1969 nr 11 s. 8.

<sup>372</sup> ANS 1970 nr 3 s. 6.

programy religijne, kulturalne i rozrywkowe<sup>373</sup>, czy „Radio Education Rural” (RER) w Campo Grande, którym kieruje ks. Félix Zavattaro<sup>374</sup> i z którym współpracuje dziennik „Giornal do Comercio”.

W Riobamba-Sucua od 1966 r. sami Shuar obsługują obydwaj programy dzienne Radia Shuar<sup>375</sup>. Radio-Collège-Elisabethville, zainstalowane w 1947 r. w Lumumbashi, zostało przekształcone w 1965 r. w Radio-TV-Collège i posiada od 1970 r. nową radiostację, która obejmuje swym zasięgiem cały Zair<sup>376</sup>.

Prasy dotyczą słynne słowa ks. Bosko, wypowiedziane w 1883 r. do ks. Achille Ratti, późniejszego Piusa XI, podczas jego wizyty w oratorium: „W tym ks. Bosko pragnie znajdować się zawsze na czele postępu”. Drukarnia, założona przez niego w 1861—62, mogła zaprezentować się godnie jako drukarnia i papiernia już na Wystawie deł Valentino w Turynie. W r. 1888, roku śmierci ks. Bosko, Zgromadzenie Salezjańskie posiadało 3 drukarnie we Włoszech, 2 we Francji i 6 w Ameryce Południowej<sup>377</sup>. Dzisiaj Zgromadzenie Salezjańskie liczy 25 wydawnictw w 17 krajach świata, a szkoły drukarskie w całym świecie trudno zliczyć<sup>378</sup>.

Wydawnictwa znajdują się: w Argentynie — Wydawnictwo Don Bosco w Buenos Aires i Wydawnictwo „Apis” w Rosario; w Paragwaju Wydawnictwo Don Bosco w Asunción; w Brazylii Wydawnictwo Don Bosco w São Paulo; w Chile Wydawnictwo Salezjańskie w Santiago; w Ekwadorze Wydawnictwo Don Bosco w Cuenca; w Meksyku Wydawnictwo Don Bosco w stolicy México; w Wenezueli Libreria Editorial Salesiana w Caracas. W Hong Kongu pracuje Salezjański Ośrodek Katechetyczny; w Indii Salesian Institute of Graphic Arts w Madras, Don Bosco Press w Shillong i Catholic Orphan Press w Kalkucie<sup>379</sup>; w Japonii Don Bosco-Sha<sup>380</sup> w Tokio<sup>381</sup>. Wszystkie te wydawnictwa publikowały i publikują opracowania naukowe pochodzące z terenów misji salezjańskich. Ich katalogi są dokumentacją wielu materiałów, w niektórych wypadkach

<sup>373</sup> ANS 1965 nr 2 s. 5; 1972 nr 4 s. 2—3; por. również ANS 1971 nr 6 s. 10.

<sup>374</sup> Zob. ANS 1971 nr 11 s. 7.

<sup>375</sup> Por. ANS 1967 nr 4 s. 8.

<sup>376</sup> Por. ANS 1966 nr 6 s. 7; 1970 nr 12 s. 8.

<sup>377</sup> Zob.: *Don Bosco nel mondo*. Torino. LDC 1956 s. 113—115; E. Valentini: *Don Bosco e l'apostolato della stampa*. Biblioteka „Salesianum” nr 47. Torino. SEI 1957. 24 maja 1944 ks. Bosko został ogłoszony patronem wydawnictw katolickich we Włoszech. Por. ANS 1960 nr 4 s. 21—22.

<sup>378</sup> Dane statystyczne można ustalić w oparciu o *Elenco Generale della Società di S. Francesco di Sales 1976*. T. 1—2. Roma-Pisana. Editrice SDB 1976.

<sup>379</sup> Zob. wyżej s. 308.

<sup>380</sup> Por. ANS 1974 nr 5 s. 23—24.

<sup>381</sup> Wg statystyk z 1972 r. (ANS 1973 nr 12 s. 7) wydawnictwa te opublikowały w samym tylko 1972 r. 77 nowych pozycji i 107 wznowień.



już nieosiągalnych, które stanowią wkład do dziedzin naukowych, szczególnie do dziedziny językoznawstwa<sup>382</sup>. Do tych wydawnictw należałoby również dołączyć niewielkie Wydawnictwa Misyjne (niektóre z nich często cytowane w naszej bibliografii), jak np.: Confederazione Shuar w Sucua (Ekwador), Museu Dom Bosco w Campo Grande (Brazylia), drukarskie szkoły wydawnicze w Montevideo, Limie, La Paz, Bogocie, Ibague, Medellín, Valparaiso, Magellanes i Niteroi; l'Ecole professionnelle w Lumumbashi<sup>383</sup>; Salesian Press w Makau<sup>384</sup> i Hua Ming Press w Taipei<sup>385</sup>.

Modelem wydawnictwa może być Don Bosco-Sha w Tokio<sup>386</sup>. Rozpoczęto od drukarni w Oita w 1926 r. W 1931 r. ukazała się pierwsza publikacja. Były to „Czytanki Katolickie”; następnie działalność wydawnictwa skoncentrowała się na katechizmie i Ewangelii<sup>387</sup>. Wojna zablokowała wszystkie wydawnictwa katolickie, lecz Don Bosco-Sha, po zawieszeniu publikacji periodyków, mogła kontynuować wydawanie książek i różnego rodzaju dzieł o charakterze religijnym i apologetycznym. W 1946 r. podejmuje, jako pierwsze wydawnictwo, publikacje periodyków („Czytanki Katolickie” i „Ziarno gorczycy”). W 1949 ukazuje się drukiem, w jednym tylko roku, 39 nowych pozycji i 4 wznowienia. W 1954 r. zostaje przeniesione do Tokio: do dzieł religijnych dołączają się publikacje z zakresu filozofii i pedagogii, historii chrześcijaństwa w Japonii, różne czytanki, tłumaczenia życiorysów (np. *Luter Grisara*) i dzieł

<sup>382</sup> W przeddzień II wojny światowej szkoły typograficzne znajdowały się na terenach misyjnych w liczbie 33: — 6 w Argentynie (pierwsza z 1882), 6 w Brazylii (1886), 1 w Ekwadorze (1888), 2 w Peru (1891), 2 w Kolumbii (1892) i w Urugwaju (1893), 4 w Chile (1894), 2 w Boliwii (1894), 3 w Meksyku (1894), 3 w Ameryce Centralnej (1903), 1 w Chinach (1906), 1 w Mozambiku (1908), 1 w Panamie (1911). Por.: *Scuole Professionali Salesiane-Opera „Don Bosco”, Scuole del Libro. Memoria presentata all'Esposizione internazionale del libro e d'arte grafica di Lipsia 1914*. Torino 1914 nr 58—60.

Prawie wszystkie te szkoły były, i są jeszcze dzisiaj, szkołami wzorcowymi, w wielu krajach jeszcze jedynymi, dla których motto ks. Bosko stało się programem wydajnej pracy, jak świadczą o tym choćby liczne nagrody uzyskane na wystawach, dyplomy i publikacje różnych pracowników nauki. Por. np. dzieła A. Marchetti: *O l'impressore tipografo*. T. 1—5. Porto (b.r.w.), kilka wydań; A. M. Noverto: *Manual de tipografia*. Buenos Aires 1957; G. Nagy: *L'arte della stampa*. T. 1—3. Tokyo 1952.

<sup>383</sup> Zob. wyżej s. 307.

<sup>384</sup> Założone w 1942; w 1947 wydrukowano tam już 2 miliony woluminów rozpowszechnionych aż w USA. Por. AMS 1950 nr 5 s. 9; 1950 nr 10 s. 8; 1950 nr 12 s. 5.

<sup>385</sup> Zob. AMS 1954 nr 6 s. 2.

<sup>386</sup> Por. AMS 1950 nr 8 s. 1—2; 1952 nr 2 s. 20; 1952 nr 5 s. 47; 1952 nr 6 s. 66; 1954 nr 5 s. 52; BS 75:1951 s. 58; 93:1969 nr 9 s. 8—9.

<sup>387</sup> W 1931 r. ukazało się tłumaczenie japońskie Ewangelii: *Vangelo unificato*. ks. Anzini. Por. BS 54:1930 s. 283.

klasycznych (jak św. Augustyna, św. Bonawentury i innych), różne opracowania muzyczne. W latach 1960—70 wydawnictwo wydało drukiem 630 dzieł, łącznie ze wznowieniami, między innymi *Encyklopedię katolicką dla dzisiejszego człowieka*<sup>388</sup>, *Komentarz do Nowego Testamentu* w 12 woluminach i czasopismo „Katorikku Seikatsu” („Życie Katolickie”) w nakładzie 17.000 egzemplarzy. Największym osiągnięciem było wydanie tłumaczenia całego Pisma św. na język japoński mówiony<sup>389</sup>.

#### MUZEA I OŚRODKI BADAWCZE

Na końcu pozostaje nam do omówienia dział muzeów misyjnych, które posiadają różnego rodzaju dokumentacje, nieraz bardzo bogate w wartości historyczno-etnograficzne, a często niedoceniane z punktu widzenia naukowego; na drugim miejscu chcemy krótko omówić ośrodki naukowo-badawcze, ustanowione od niedawna, a przeznaczone do wykorzystania i opublikowania wszystkiego, co może w jakiś sposób zainteresować którąś z gałęzi wiedzy.

#### Muzea misyjne

Musimy się ograniczyć jedynie do muzeów najważniejszych. Wszystkie znajdują się na terenach misyjnych; w Europie są jedynie — z wyjątkiem muzeum w Turynie-Valsalice — stałe wystawy.

W Argentynie najbogatszym muzeum jest „Museo Regional de la Patagonia” w Fortín Mercedes. Założył je ks. José Vespignani<sup>390</sup>, wówczas Wizytator, 15 I 1925 r.; od tego czasu było ono i jest ciągle ubogacane. Muzeum to dzieli się na 7 sekcji: 1) geologia, petrografia i mineralogia; 2) paleontologia i skamieliny; 3) fauna wodna i lądowa; 4) flora patagońska (zielnik); 5) historia, przemysł, przedmioty pochodzenia obcego; 6) życie tubylców (strzały, broń i przedmioty rękodzielnicze); 7) misje salezjańskie. Poza tym<sup>391</sup> należy jeszcze wymienić „Museo Regional” w Rio Gallegos, które ubogaca ciągle swoje zbiory pod kierownictwem ks. Manuel Molina, i Muzeum Misyjne w Buenos Aires, którego założycielem jest polski koadiutor Jan Sikora<sup>392</sup>.

W Ekwadorze, w centralnym domu misyjnym w Cuenca, „Museo Orientalista” posiada cenny materiał etnograficzny<sup>393</sup>. Jego pierwszym

<sup>388</sup> Zob. wyżej s. 309.

<sup>389</sup> Tamże.

<sup>390</sup> Por. E. Ceria: *Barbaro Federico*. W: *Profili*, jw. s. 48—53.

<sup>391</sup> Zob. niżej przypis 399: inne muzea argentyńskie.

<sup>392</sup> Wyjechał na misje w 1891 r. Por. S. Kosiński: *Działalność misyjna salezjanów polskich*. W: *75 lat działalności salezjańskiej w Polsce*. Łódź 1974 s. 158.

<sup>393</sup> Zob. AMS 1950 nr 10 s. 3.

kuratorem był ks. Carlo Crespi<sup>394</sup> i jemu też zawdzięczamy dział archeologiczny cywilizacji ludów prekolumbijskich<sup>395</sup>.

W Brazylii muzea: „Museo Missionario Salesiano” i „Museo Indigeno” w Manaus<sup>396</sup> zawierają moc materiału dotyczącego życia plemion z Rio Negro. Lecz największymi salezjańskimi muzeami misyjnymi są: „Museo Dom Bosco” w Campo Grande (Brazylia) i „Museo Regional Salesiano” w Punta Arenas (Chile).

„Museo Territorial Salesiano”, później „Museo Regional Mayorino Borgatello”<sup>397</sup> zostało zainicjowane w 1888 r. Zawierało ono najpierw zbiory skamielin i różnych przedmiotów indiańskich, które stanowiły przedmiot zainteresowania etnografii prowincji magellańskiej; dzięki wyjątkowo korzystnej jego lokalizacji po kilku latach powiększono jego zbiory o bogatą dokumentację fauny, flory, geologii i etnologii Patagonii Południowej i wysp Ziemi Ognistej, dokumentację o tyle cenną, że plemiona tubylcze wyginęły już całkowicie. Muzeum zostało zainaugurowane w 1893 r. przez mons. Giuseppe Fagnano w Instytucie „San José”; pierwszym jego dyrektorem został ks. Maggiorino Borgatello<sup>398</sup>, inicjator tego muzeum<sup>399</sup>. On to, przy pomocy Angelo Benove, opracowywał przez 26 lat wszystkie zabytki etnograficzne, dlatego dnia 15 września 1918 r. muzeum zostało mianowane jego imieniem.

Zbiory muzeum zostały powiększone kolejno w latach: 1907, 1915, 1918 i 1920; w 1929 r. z inicjatywy ks. Giovanni Maria Aliberti (ur. w Vinovo, Turyn, 1881, zm. w Punta Arenas 1953), który poświęcił temu muzeum pracę 50 lat<sup>400</sup>, zostało ono przeniesione z Instytutu „San José do „Instituto S. Juan Bosco”, gdzie znajduje się obecnie. Układ i opis głównych zbiorów pochodzi od Angelo Benove (wodorosty, zielnik), od Enrique Stiven (skamieliny i minerały), ks. Antonio Tonelli (zielnik, przedmioty nieorganiczne), Guido Bobarelli (minerały) i Cristobal M. Hicken (zielnik).

<sup>394</sup> Zob. wyżej s. 318.

<sup>395</sup> Por. AMS 1950 nr 11 s. 5.

<sup>396</sup> Założone przez s. Maddalena Mazzone FMA, która otrzymała za to nagrodę ze strony rządu stanu Manaus w 1970 r. Por. ANS 1970 nr 8—9 s. 5.

<sup>397</sup> Zob. (A. Aguilera): *Noticias históricas del Museo Regional „Mayorino Borgatello”*. Punta Arenas. Colegio „San José” 1920; J. M. Aliberti: *Noticias históricas del Museo Regional Salesiano*. Punta Arenas. Instituto de Don Bosco 1946; *BS* 42:1918 s. 240; 52:1928 s. 327; *Ceria: Annali*, jw. t. 4. s. 175.

<sup>398</sup> Zob. wyżej s. 291—292.

<sup>399</sup> W rzeczy samej oddano muzea w Macul, Santiago, i Concepción (Chile), Almagro, La Boca i Bernal (Buenos Aires, Argentyna), Villa Colón (Urugwaj), w Turynie (Włochy), Paryżu (Francja), Kolonii (RFN), Utrera, Sewilla i Mataró (Hiszpania) oraz muzea w Belgii, Austrii i Anglii.

<sup>400</sup> Zob. V. Lucchelli: *Aliberti Giovanni*. W: *Profili*, jw. s. 294—298; AMS 1952 nr 11 s. 111.

Zbiory są podzielone na następujące sekcje: 1) etnografia (ponad 1000 przedmiotów)<sup>401</sup>; 2) fauna (1220 typów); 3) flora (1022 typów: szczególne znaczenie posiadają wodorosty i „Zielnik mons. Fagnano”); 4) geologia, mineralogia i skamieliny (1243 okazy); 5) wystawa fotograficzna, zrealizowana przez ks. Alberto Maria de Agostini<sup>402</sup> w latach 1909—18; 6) sekcja historyczna, która posiada przedmioty datowane od 1584 r. i ciągle się jeszcze ubogaca.

Muzeum otrzymało ostatnio w spadku po ks. de Agostini cały materiał dokumentarny, zamknięty jeszcze w skrzyniach<sup>403</sup>.

„Museu Dom Bosco” w Campo Grande<sup>404</sup>, z siedzibą w pomieszczeniach Instytutu „Colegio Don Bosco”, zostało założone 27 października 1951 r. przez ks. Guido Borra i ks. Félix Zavattaro, którzy oddali jego kierownictwo ks. Cesare Albisetti i ks. Angelo Venturelli<sup>405</sup>, z zadaniem zebrania i opisanie cennego materiału, pochodzącego z terenów pracy salezjańskiej wśród Indian Bororo.

Muzeum to posiada przede wszystkim przedmioty z zakresu sztuki rękodzielniczej i artystycznej tubylców brazylijskich. Ogromnie bogaty materiał został podzielony na 4 sekcje. Pierwsza obejmuje zbiory entomologiczne, zgromadzone przez ks. Giovanni Falco. Została ona zapoczątkowana w 1948 r., a zawiera przedmioty ze wszystkich Stanów Konfederacji Brazylijskiej, między innymi z Gojás, Mato Grosso, Amazonii, São Paulo i Rio de Janeiro. Do tej sekcji należą również bogate zbiory ssaków, ptaków i ryb. Druga, najważniejsza, uzależniona bezpośrednio od ks. Albisetti i ks. Venturelli, obejmuje zbiory bororo, bogate w najróżnorodniejszy materiał, który dokumentuje życie i zwyczaje szczepu Bororo od najdawniejszych czasów aż do okresu pierwszego zetknięcia się ich z kulturą<sup>406</sup>. W trzeciej sekcji wystawione są zbiory Indian Tucano, Tariano, Desano i plemion ościennych, rezultat wypraw dokonanych przez etnologów: ks. Brüzzi<sup>407</sup> i ks. Beksta. Czwarta obejmuje owoce pracy

<sup>401</sup> Znajduje się tam zabalsamowany okaz psa z Ziemi Ognistej (*Canis Lycoides*), jedyny z rasy, która zupełnie wymarła.

<sup>402</sup> Zob. wyżej s. 312—314.

<sup>403</sup> Należałoby poklasyfikować ten materiał i wszystko, co zostało zebrane w 30 ostatnich latach.

<sup>404</sup> Zob. ANS 1961 nr 4 s. 17—18; BS 85:1961 s. 157—159.

<sup>405</sup> Zob. wyżej s. 296. Ks. Venturelli jest jego dyrektorem. For. ANS 1971 nr 11 s. 7.

<sup>406</sup> Wśród wszystkich sekcji ta jest najważniejsza, najbardziej kompletna i najlepiej zorganizowana. Każdy przedmiot posiada własny numer, odpowiadający numerowi dokumentacji, która zawiera wszystkie dane potrzebne do jego opracowania. W tej kolekcji zwraca na siebie uwagę, dzięki wysokim walorom etnograficznym i dzięki swej rzadkości, kompletny kosz pogrzebowy zawierający kości jakiegoś tubylca pokryte artystycznie jaskrawo-barwnymi piórami, sklejonymi aromatyczną żywicą na wzór mozaiki.

<sup>407</sup> Zob. wyżej s. 298, 304.

ks. Venturelli, ks. Giaccaria i koadiutora Heide; ilustruje ona etnografię xavante.

Ważniejsze muzea w Europie — jeśli można je tak nazwać — znajdują się we Włoszech; najstarszym jest Turyn-Valsalice (1879)<sup>408</sup>, następnymi są: Colle Don Bosco, Turyn-Valdocco<sup>409</sup>, Rzym — Terra Nuova<sup>410</sup>, Rzym — CSSMS<sup>411</sup>, inne muzea znajdują się w Hiszpanii (Utrera, Sevilla, Mataró)<sup>412</sup> i w Portugalii (Lizbona)<sup>413</sup>.

Zbiory tych muzeów były prezentowane wiele razy na różnych wystawach i ekspozycjach: od Wystawy Kolumbijskiej w Genui w 1892 r., gdzie ks. Beauvoir<sup>414</sup> zaprezentował całkowicie zrekonstruowaną osadę z Ziemi Ognistej, z obecnymi 4 Indianami<sup>415</sup>, po Salezjańską Wystawę Misyjną w Turynie z 1926 r., która była największą wystawą, jaką dotychczas urządzono<sup>416</sup>; z innych wystaw można by wspomnieć Wystawę Patagonii w Punta Arenas w 1921 r.<sup>417</sup>, Wystawę Shuar w Quito w 1944 i 1969 r.<sup>418</sup> oraz Wystawę Chaco Paraguayo w Asunción w 1959 r.<sup>419</sup>

#### Ośrodki naukowo-badawcze

Z centrów badawczych w Ameryce Łacińskiej najbardziej aktywnym i wyposażonym w personel jest Ośrodek istniejący przy „Museu Dom Bosco” w Campo Grande<sup>420</sup>. Zespołem technicznym Ośrodka, który pracuje stale na miejscu, kierują: ks. Albisetti i ks. Venturelli działem dla etnografii bororo, ks. Brüzzi<sup>421</sup> i ks. Beksta dla etnografii tukańskiej, ks. Giaccaria<sup>422</sup> dla etnografii xavante, ks. Falco<sup>423</sup> dla entomologii i Fritz Wlastibor Bluma dla archeologii i speleologii. Ośrodek posiada do

<sup>408</sup> Otrzymało ono w 1969 r. nową siedzibę. Por. ANS 1969 nr 2 s. 3.

<sup>409</sup> Odnowione całkowicie z okazji Stulecia Misji Salezjańskich.

<sup>410</sup> Na razie posiada tylko jedną sekcję: „Muzeum Etnograficzne Shuar” (zainaugurowane 14 VI 1976). Są tam środki utrzymania, broń, wyposażenie podróżne, mieszkania, ziarna, ubiór i ozdoby, instrumenty muzyczne, sprzęt użytku codziennego. Por.: *Guida al museo etnografico shuar*, przygotowany przez Centrum Dokumentacji. Roma-Terra Nuova 1976.

<sup>411</sup> Posiada przede wszystkim książki i manuskrypty. Ponadto znajduje się tam japońska biblioteka ks. Mario Marega.

<sup>412</sup> Zob. wyżej przypis 399.

<sup>413</sup> Zob. ANS 1975 nr 11.

<sup>414</sup> Zob. wyżej s. 292.

<sup>415</sup> Zob. BS 16:1892 s. 194—196.

<sup>416</sup> Zob. BS 50:1926 s. 113—115; 141—144; 191—194; 201; 268—269; 283—293.

<sup>417</sup> BS 45:1921 s. 182—183.

<sup>418</sup> Zob. ANS 1969 nr 3 s. 6—7.

<sup>419</sup> Zob. ANS 1959 nr 12 s. 202.

<sup>420</sup> Zob. wyżej s. 335, także BS 80:1956 s. 422—423; 85:1961 s. 159.

<sup>421</sup> Zob. wyżej s. 298, 304, 327.

<sup>422</sup> Zob. wyżej s. 297, 304.

<sup>423</sup> Zob. wyżej s. 335.

swojej dyspozycji, oprócz całego materiału z „Museu Dom Bosco”, także bibliotekę specjalistyczną, liczącą ponad 2000 woluminów (wiele z tych pozycji to dzieła bardzo rzadkie lub od dawna wyczerpane), obszerną fototekę o plemionach odwiedzanych, filnotekę ze zdjęciami dokumentarnymi, przeźrocza i serwis mikrofilmów dla naukowców, taśmotekę z muzyką, opowiadania i ćwiczenia wymowy języków bororo i xavante. Każdego roku Ośrodek organizuje jedną lub więcej ekspedycji na tereny bororo i xavante <sup>424</sup>; niemal zawsze Ośrodek ten jest reprezentowany na kongresach narodowych i międzynarodowych dotyczących etnografii <sup>425</sup>. Najpiękniejszym owocem pracy Ośrodka jest *Encyklopedia Bororo* <sup>426</sup>.

Inne ośrodki badawcze bądź to nie potrafią jeszcze wyjść z fazy prac pionierskich, jak np. „Centrum Misyjne Badań Naukowych” (antropologia, socjologia, nauki przyrodnicze dotyczące puszczy wschodniego Ekwadoru) w Quito <sup>427</sup>, bądź też kierowane są przez jedną tylko osobę, jak np. „Centrum Pesquisas de Jauareté” (etnologia, języki, folklor plemion Uaupés) z ks. Alcionilio Brüzzi <sup>428</sup> i Katedra Etnologii Patagońskiej przy Universidad de la Patagonia S. Juan Bosco w Comodoro Rivadavia <sup>429</sup> z ks. Manuel Molina.

W Rzymie 3 stycznia 1973 r. ks. Luigi Ricceri — Przełożony Generalny Zgromadzenia Salezjańskiego i Wielki Kanclerz Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego — ustanowił w ramach Wydziału Teologicznego tegoż Uniwersytetu „Ośrodek Studiów Historii Misji Salezjańskich” (CSSMS) <sup>430</sup>.

Naczelnym zadaniem CSSMS jest: a) być Ośrodkiem zbierającym wszystkie materiały, wydane bądź niewydane, które byłyby w jakimś związku bezpośrednim lub pośrednim z misjami salezjańskimi; innymi słowy chodzi o Centralne Archiwum Misji Salezjańskich; b) dokonywać opracowań Historii Misji Salezjańskich w serii opracowań monograficznych (zwykle jednotomowych),

---

<sup>424</sup> Wśród ekspedycji dokonanych w dziesięcioleciu 1950—1960 zasługują na wzmiankę następujące: 1) do Bororo z Sangradouro dla wzięcia udziału w kompletnym cyklu rytów pogrzebowych 2) do Xavantes (4 razy) celem zebrania materiału i przygotowania filmu dokumentarnego o charakterze naukowym; 3) do regionu Kuidorí, w pobliżu miasta Guiratinga, celem zebrania szczątków archeologicznych należących do plemienia tupiguarani; 4) w okolicy miasta Coxim dla zbadania grot i starożytnych cmentarzyk Bororo.

<sup>425</sup> Zob. wyżej przypis 130.

<sup>426</sup> Zob. wyżej s. 296.

<sup>427</sup> Por. ANS 1959 nr 3 s. 47—48.

<sup>428</sup> Por. ANS 1959 nr 6 s. 97; 1962 nr 8 s. 6.

<sup>429</sup> Zob. wyżej s. 330.

<sup>430</sup> Już w 1940 r. ks. Pietro Berutti nosił się z zamiarem założenia Ośrodka Salezjańskich studiów Misyjnych, lecz wojna przeszkodziła mu w realizacji tego projektu. Por. P. Zerbino: *Don Pietro Berutti*, Torino, SEI 1964 s. 703—704.

z których każda byłaby poświęcona misjom salezjańskim w ścisłym tego słowa znaczeniu. Monografie napisane w oparciu o dokumentację zebraną w Archiwum mają być ściśle naukowe, a równocześnie napisane stylem dostępnym, charakterystycznym dla naukowej tradycji salezjańskiej; będą one brały pod uwagę, poza zagadnieniami z zakresu historii i misjologii, także wkład misjonarzy do nauk etnologicznych, geograficznych, socjologicznych, politycznych itd., nauk związanych z krajami, w których misje salezjańskie się znajdują lub się znajdowały.

CSSMS posiada swoją siedzibę przy Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie, a zarząd jego stanowią: Dyrektor — ks. Raffaello Farina; Komitet kierowniczy: ks. Jesús Borrego, s. Assunta Maraldi, ks. Angel Martin i ks. Eugenio Valentini; Sekretarz: ks. Pietro Ambrosio. Organem stałego kontaktu i informacji jest „Bollettino CSSMS”, którego wydano już 5 numerów. Współpracownicy Ośrodka są rozrzucony po całym świecie, wielu z nich cytowaliśmy w tym opracowaniu.

CSSMS zapoczątkował w 1975 r., oprócz serii: *Historia Misji Salezjańskich*, której pierwsze trzy tomy przygotowano na r. 1977 (o misjach w Guatemali, na Bliskim Wschodzie i w Kolumbii), cztery inne serie, z których w 1976 r. ukazało się łącznie 10 tomów<sup>431</sup>. Seria:

<sup>431</sup> W serii: *Dzienniki i Pamiętniki* — 1. A. Giaccone: *Trentacinque anni fra le tribu del Rio Ucupés*, red. P. Ambrosio; 2. L. Cocco: *Parima. Dove la terra non accoglie i morti*. W serii: *Studia i Badania* — 1. A. Alves de Silva Brüzzi: *A civilização indígena do Uaupés* (wyd. 2); 2. M. Molina: *Patagonica. Prehistoria, tradiciones y mitologías patagónicas*; 3. *Missioni Salesiane 1875—1975. Studi in occasione del Centenario*, red. P. Scotti; 4. J. Borrego: *Giovanni Battista Baccino. Estudio y edición de su Biografía y Epistolario*. Seria: *Biografie* — 1. *Profil di Missionari Salesiani e Figlie di Maria Ausiliatrice*, red. E. Valentini; 2. A. Pianazzi: „*Ardisci e spera*”. *Vita del vescovo missionario Luigi Mathias*. Seria: *Pomoce* — 1. *Bibliografia generale delle Missioni Salesiane*. T. 1. *Bollettino Salesiano e altre fonti Salesiane*, red. E. Valentini; T. 3. *Notiziario dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, red. A. Maraldi.

Na lata następne jest przewidziana publikacja nowych woluminów. W serii: *Dzienniki i Pamiętniki* — B. Giaccaria: *Vita savante, miti e leggende*. W serii: *Studia i Badania* — *Le Missioni Salesiane ai tempi di Don Bosco*, red. E. Valentini, M. Semeraro; G. Casti: *Le missioni dell'Assam dell'arrivo dei Salesiani alla sua elevazione a diocesi (1922—1934)*; M. Molina: *Arqueologia Ecuatoriana: Los Cañaris (Prov. de Cañar y Azuay)*; S. Pellizzaro: *Celebrazione di Uwi: riti e preghiere*. W serii: *Biografie* — G. Bosio: *Vita di Mons. Versiglia e di Don Caravario*; G. Parodi: *Vita di Mons. Pietro Massa*. W serii: *Pomoce* — G. Abbà: *Indice onomastico missionario del „Bollettino Salesiano”*; P. Ambrosio: *Dizionario bio-bibliografico sulle Missioni Salesiane*. W serii: *Historia Misji Salezjańskich* — L. de León: *Storia delle Missioni Salesiane tra i Kekci del Guatemala*; G. Grego, C. Cozzolino, J. Borrego: *Salesiani in Medio Oriente*; L. Verbeek: *La missione salesiana in Zair*; A. Martin: *La missione salesiana dell'Ariari (Kolumbia)*.

Dzienniki i Pamiętniki zbiera bezpośrednie świadectwa misjonarzy o historii, zwyczajach i języku kultur i ludów prymitywnych. Seria: *Studia i Badania*, jak mówi już sam tytuł, zawiera studia i badania o charakterze historycznym, etnograficznym, socjologicznym, geograficzno-przyrodniczym, misjologicznym. Seria: *Biografie* ma na celu opracowania popularno-naukowe; opracowania z tej serii mają być dostępne także dla czytelników o średniej kulturze, zainteresowanych realizacją i rozszerzaniem się idei misyjnej jako takiej. Seria: *Pomocce* publikuje opracowania zawierające bibliografie, katalogi Archiwum, dane statystyczne itd.

CSSMS publikuje również w dziale *Salesiana Historica* kwartalnika „Salesianum”, wydawanego przez Papieski Uniwersytet Salezjański, artykuły i opracowania dotyczące historii i etnografii misji salezjańskich.

### Zakończenie

Chcielibyśmy przytoczyć na zakończenie fragment relacji z podróży badawczej w 1972 r. do Bororo i Xavantes w Mato Grosso, pozostawionej przez dwóch misjonarzy, ks. Mario Panziera i ks. Angelo Venturelli:

„*I n t e g r a c j a* nie znaczy zasymilowanie Indian lub uczynienie ich podobnymi lub równymi nam. Integracją oznacza ofiarowanie Indianom dogodnych warunków do samowystarczalności. Kultura jest jednym z największych skarbów, jakie każdy naród posiada, jest skarbem własnej kultury i cywilizacji, choćby ona była bardzo prymitywna. Z punktu widzenia antropologii kultura zawiera to wszystko, co się nakłada na biologiczny bagaż każdego indywiduum. Antropolog Eugène Nida twierdzi, że każdy dobry misjonarz jest także dobrym antropologiem. Z kolei, by być dobrym antropologiem, nie musi się ukończyć studiów uniwersyteckich, wystarczą zrównoważone poczucie rzeczywistości i jasne idee dotyczące pojęcia kultura. Język jest jedną z manifestacji najbardziej wypracowanych kultury. Nie należy go niszczyć, lecz zachowywać. Zachowywanie własnego języka przez Indianina wywołuje w nim, jako pierwszy efekt, radość z faktu, że jest Indianinem. W następnym etapie powstanie w nim także radość z faktu, że jest Brazylijczykiem. W tym względzie doceniamy głęboko wspaniałe prace Pessina, Colbacchini i Albisetti, jak też i ostatnie studia nad narzeczami tubylczymi dokonane przez Uchoa, Giaccaria i Heide”<sup>432</sup>.

Nie przypadkowo zacytowaliśmy powyższe słowa dwóch misjonarzy z Mato Grosso. Claude Lévi-Strauss pisał w 1965 r. odnośnie Indian Bororo: „Owi misjonarze (salezianie), którzy, służąc i strzegąc, zdołali poło-

<sup>432</sup> ANS 1972 nr 2 s. 4.



żyć kres konfliktom między Indianami i kolonizatorami, przeprowadzili równocześnie wspaniałe badania etnograficzne (które są dla nas najlepszymi źródłami o Bororo — po dawnych studiach Karola von den Steinen) i metodyczne opracowania kultury tubylczej”<sup>433</sup>. Jednak dziesięć lat później znany etnolog, potwierdzając swoje uznanie naukowe dla publikacji salezjańskiej<sup>434</sup>, uważał za stosowne sprecyzować, że „salezjanie raz jeszcze dali nam świadectwo ducha nauki, który ich ożywia, i szacunku, z jakim traktują społeczności, wśród których rozwijają swoją pracę”<sup>435</sup>.

O tym samym szacunku i humanitaryzmie (bez których, podkreślamy to raz jeszcze, nie może być mowy o kulturze i nauce)<sup>436</sup> misjonarzy salezjańskich mówił już na początku tego wieku etnolog szwedzki Erland Nordenskiöld<sup>437</sup>. Nie można też inaczej kwalifikować przebogatej tradycji salezjańskiej, którą sto lat istnienia uczyniło także „naukową”. Do pięciu znanych już cech charakterystycznych misji salezjańskich — młodzież, dowartościowanie człowieka, wkorzenie się w środowisko, powołania tubylcze, laicy<sup>438</sup> — należy faktycznie dołączyć jeszcze szóstą: służbę dla dobra kultury i nauki.

\* Autorem tekstu jest aktualny rektor Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie. Referat powyższy wygłosił 3 X 1976 w czasie polskich obchodów Stulecia Misji Salezjańskich.

Tłum. ks. A. Strus

<sup>433</sup> *Tristi tropici*. Milano. Il Saggiatore 1972<sup>a</sup> s. 204.

<sup>434</sup> Zob. wyżej s. 297.

<sup>435</sup> „*Bollettino CSSMS*” nr 3 s. 11.

<sup>436</sup> Zob. wyżej s. 287.

<sup>437</sup> Zob. wyżej przypis 12.

<sup>438</sup> Konferencja prasowa ks. Luigi Ricceri, Przełożonego Generalnego salezjanów, 9 grudnia 1975. Zob. ANS 1976 nr 2 s. 23—24.

## The Scientific Contribution of Salesian Missionaries

### SUMMARY

The author presents the history of the scientific activities of Salesian missionaries. The first missionaries who went to South America limited their activity to changing the living conditions of the Indians. After some time they began to describe the customs and traditions (ethnography) of the natives. They also started meteorologic and linguistic studies. The scientific contribution of the Salesians in the missionary countries has manifested itself 1) directly, in the field of ethnography, linguistics, geography, natural science and history; 2) indirectly, through schools and education, mass media (special radio and publications); 3) finally, through the research centres and museums founded and run by the missionaries.

The author presents individual Salesian scholars and quotes the titles of the works they have published.

---



## SPIS TREŚCI

### Index rerum

	str.
Ks. STANISŁAW KOSIŃSKI. Dwadzieścia pięć lat Wyższego Seminarium Towarzystwa Salcjzańskiego w Łądzie n. Wartą (1952—1977) . . . . .	7
Twenty Five Years of the Seminary of the Society of St. Francis de Sales in Łąd-on-Warta, 1952—1977 . . . . .	35
Ks. RYSZARD RUBINKIEWICZ. Nowotestamentalna idea przepowiadania	37
The New Testament Idea of Preaching . . . . .	59
Ks. MIECZYŚLAW MAJEWSKI. Katechetyczna myśl Kościoła w świetle „instrumentum laboris” . . . . .	61
The Catechetical Thought of the Church in the Light of „Instrumentum Laboris” . . . . .	85
Ks. ROMAN OLESIŃSKI. Katecheza latynoamerykańska w świetle II Konferencji CELAM-u . . . . .	87
Latin American Catechesis in the Light of the 2nd CELAM Conference	105
Ks. ROMAN POMIANOWSKI. Z badań nad psychologicznymi aspektami przynależności religijnej młodzieży z ośrodków duszpasterstwa akademickiego . . . . .	107
From Studies on the Psychological Aspects of Religious Adherence on the Part of University Students . . . . .	137
Ks. STANISŁAW KULPACZYŃSKI. Postawy pokutne młodzieży . . . . .	139
Penitential Attitudes of Youth . . . . .	158
Ks. JÓZEF STRUŚ. Wartości humanistyczne w ascetyce św. Franciszka Salezkiego . . . . .	159
Humanistic Values in the Asceticism of St. Francis de Sales . . . . .	176
Ks. ANDRZEJ ŚWIDA. Lektura młodzieżowa a asceza . . . . .	177
Reading Matter for Teenagers and Ascetism . . . . .	186
Ks. MARIAN CISZEWSKI. Propozycje pedagogiczne Wojciecha Dzeduszyckiego . . . . .	187
The Pedagogical Proposals of Wojciech Dzeduszycki . . . . .	216
Ks. REMIGIUSZ POPOWSKI. Etyka sokratyczna a etyka Pawła z Tarsu. . . . .	217
The Socratic Ethic versus the Ethic of Paul of Tarsus . . . . .	231
Ks. ENGELBERT GORYWODA. Problem darmości nadnatury w systemie H. de Lubac'a . . . . .	233
The Problem of the Gratuitousness of Supernature in H. de Lubac's System . . . . .	252
Ks. MARIAN DZIUBIŃSKI. Bóg chrześcijaństwa w liryce modlitewnej J. Słowackiego . . . . .	253
God of Christianity in the Lyric Prayer Poetry of J. Słowacki . . . . .	283
Ks. RAFAŁ FARINA. Wkład naukowy misji salezjańskich . . . . .	285
The Scientific Contribution of Salesian Missionaries . . . . .	341

WYDAWNICTWO SALEZJANSKIE

Nakładem Salezjańskiej Inspektorii św. Stanisława Kostki w Łodzi

Nakład 1.000+150 egz. Ark. wyd. 20,7. Ark. druk. 21,5.

Papier druk. sat. kl. IV, 71 g. 70×100. Druk ukończono w październiku 1979 r.

Cena zł 120,-

---

Zaki. Graf. „Tamka”, Zaki. nr 1. W-wa, zam. 1470/K/78. S-99.

