

SEMINARE

SEMINARE

Tomy wydane

- 1 – 1975
- 2 – 1977
- 3 – 1978
- 4 – 1979
- 5 – 1981
- 6 – 1983
- 7 – 1985
- 8 – 1986
- 9 – 1987/1988
- 10 – 1994
- 11 – 1995
- 12 – 1996
- 13 – 1997
- 14 – 1998
- 15 – 1999
- 16 – 2000
- 17 – 2001
- 18 – 2002
- 19 – 2003
- 20 – 2004

S E M I N A R E

POSZUKIWANIA NAUKOWE

Tom 21

**WYŻSZE SEMINARIA DUCHOWNE
TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO
KRAKÓW-LĄD-LÓDŹ
2005**

Redaguje Zespół

Robert Bieleń, Tadeusz Biesaga, Krzysztof Butowski (sekretarz), Marek T. Chmielewski, Stanisław Chrobak, Adam Durak (zastępca redaktora naczelnego), Jerzy Gocko (sekretarz), Kazimierz Gryżenia, Sylwester Jędrzejewski, Ryszard Kempniak, Jarosław Koral, Waldemar Łachut, Kazimierz Misiaszek, Roman Murawski, Krzysztof Niegowski (sekretarz), Jan Niewęglowski, Piotr Przesmycki, Jacek Ryłko, Ryszard F. Sadowski (sekretarz), Henryk Skorowski (redaktor naczelny), Henryk Stawniak, Dariusz Sztuk, Stanisław Wilk

Recenzenci tomu

Ignacy Bokwa, Tadeusz Borutka, Andrzej Derdziuk, Józef Dołęga, Bernard Kołodziej, Tadeusz Kołosowski, Jerzy Józef Kopeć, Stanisław Kulpaczyński, Jerzy Lewandowski, Zbigniew Łepko, Józef Mandziuk, Andrzej Maryniarczyk, Bronisław Mierzwiński, Piotr Morciniec, Józef Naumowicz, Marian Nowak, Sławomir Nowosad, Kystyna Ostrowska, Jan Piskureiwcz, Ewa Podrez, Maria Ryś, Wiesław Theiss, Józef Wroceński, Jan Załęski, Witold Zdaniewicz, Wojciech Życiński

Adres Redakcji „Seminare”

05-092 Łomianki, ul. Malarska 6, skr. poczt. 26, tel. (0-22) 751-35-33
e-mail: seminare@seminare.pl; www.seminare.pl

Projekt okładki

Janusz Nowiński

Redaktor Wydawnictwa

Maria Barbara Libiszowska

Za zezwoleniem władzy duchownej

ISSN 1232-8766

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE
90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3 tel.fax (0-42) 636-04-81
<http://www.archidiecezja.lodz.pl/wydawnictwo>
e-mail: awl@archidiecezja.lodz.pl
Drukarnia: „Quick-Druk” s.c., 90-562 Łódź, ul. Łąkowa 11

KS. KAZIMIERZ GRYŻENIA SDB

WALORY DYDAKTYCZNE STAREJ I NOWEJ METAFIZYKI

WPROWADZENIE

„Piotr Fonseka – zauważa Jan Czerkawski – pisał jeszcze komentarze do poszczególnych ksiąg *Metafizyki* Arystotelesa, w których łączył ceniony przez humanistów komentarz *ad litteram* z komentarzem w formie *quaestiones disputatae*. Układ problematyki w *Commentarii in XII libros Metaphysicorum Aristotelis* jest równie zawiły, jak w tekście komentowanym. *Disputationes metaphysicae* Suareza to dzieło zbudowane w sposób jednolity, przejrzysty i systematyczny. Suarez ukazał jedność filozofii opartej na jedności zasad bytu. Dzieło jego stało się prototypem nowożytnego podręcznika filozofii scholastycznej. Od początku XVII wieku jezuita oraz filozofowie protestancy pod wpływem Suareza pisali całościowe, systematyczne ujęcia filozofii, a nie komentarze do poszczególnych pism Arystotelesa”¹. Z tej wypowiedzi wynika, że to Suarez dokonał zasadniczego przełomu w uprawianiu nowożytnej filozofii scholastycznej², chociaż obydwaj filozofowie tworzyli swoje dzieła w drugiej połowie XVI wieku, obydwu przyświecała chęć zbudowania jednolitego, zwartego systemu filozoficznego, dla obydwu – zgodnie z dyspozycjami zakonu jezuitów – Arystoteles był podstawą nauczania filozofii. Jednak od końca XVI wieku zmniejszyło się znacząco zainteresowanie samymi pismami Arystotelesa. Dzieło Suareza byłoby tego faktu wymownym znakiem, a może też i przyczyną³.

¹ J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin 1992, s. 171.

² J. Czerkawski nie jest jedynym autorem, który stawia taką tezę. Por. R. Ceñal, *A Doutrina de Pedro da Fonseca sobre a Liberdade Divina*, „Revista Portuguesa de Filosofia” 9 (1953), nr 4, s. 375–376.

³ Por. J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka*, dz.cyt., s. 165–171.

Czy zatem możemy mówić o starym i nowym stylu uprawiania filozofii? Stary polegałby na uzależnieniu się od pism Arystotelesa, nowy zaś na niezależności od nich. W konsekwencji byłoby to uprawianie *Metafizyki* i metafizyki w ogóle. Historia pokazuje, że to drugie podejście cieszyło się znaczącym powodzeniem, a pierwsze zostało zapomniane. Faktycznie *Disputationes metaphysicae* Suareza w początkach XVII wieku stanowiły podstawę nauczania metafizyki we wszystkich uczelniach Europy. *Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis* Fonseki nie zyskało tak szerokiego poparcia i rozgłosu. Nie sposób go jednak nie docenić, ponieważ było najobszerniejszym i najpoważniejszym dziełem w filozoficznej twórczości tego autora i miało stanowić podstawę słynnego Kursu Koimbrzyjskiego *Conimbricenses*. W *Commentariorum* znajdujemy także tematy, które odzwierciedliły się w *Disputationes metaphysicae* i w późniejszym rozwoju filozofii. Być może powstanie *Disputationes* nie byłoby możliwe bez wcześniejszego *Commentariorum*.⁴ Na *Commentariorum* – ze względu na niewielką znajomość tego dzieła – skupimy przede wszystkim naszą uwagę⁵.

1. STRUKTURA I CHARAKTER *COMMENTARIORUM*

Pełny tytuł dzieła Piotra Fonseki brzmi: *Commentariorum Petri Fonsecae Lusitani, Doctoris Theologi Societatis Jesu, In Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae, tomi quatuor*. Krótszą i najczęściej używaną formą jest *Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis* albo po prostu *Commentariorum*.

Tytuł pracy wskazuje, że należy ona do rozpowszechnionej metody wykładu filozofii w formie komentarza. Są to komentarze pisane do poszczególnych ksiąg *Metafizyki* Arystotelesa i wydane w czterech tomach. Tom pierwszy tworzą komentarze do czterech pierwszych ksiąg *Metafizyki*, tom drugi zawiera komentarz do księgi V, tom trzeci do ksiąg VI–IX, tom czwarty odnosi się do pozostałych ksiąg *Metafizyki*, czyli do ksiąg X–XIV. Tom pierwszy został wydany w Rzymie w 1577 roku, pozostałe w latach następnych: tom drugi – Rzym 1589, tom trzeci jednocześnie w Evora i Kolonii – 1604; tom czwarty – Lion 1612. Wydanie kompletne wszystkich czterech tomów nastąpiło w Kolonii w 1615 roku⁶.

⁴ R. Ceñal stwierdza jednoznacznie, że dzieło Fonseki było przygotowaniem gruntu pod filozoficzną twórczość Suareza. Por. R. Ceñal, *A Doutrina*, dz.cyt., s. 375–376.

⁵ Niniejsze rozważania są próbą rozwinięcia zagadnienia, zasygnalizowanego w mojej książce *Arystotelizm i renesans. Filozofia bytu Piotra Fonseki*, Lublin 1995, s. 37–43.

⁶ Kolejne edycje poszczególnych tomów przedstawiają się następująco: tom I – Rzym 1580; Lion 1585, 1591; Strasburg 1594; Frankfurt 1599; Lion 1601; Kolonia 1604; tom II – Lion 1590; 1593; Frankfurt 1599; Lion 1601; tom III – Lion 1605; Frankfurt 1608; tom IV – Kolonia 1613. Por. J.R. Terrero, *Pedro Fonseca e o seu Conceito da Metafisica*, „Verbum” 17 (1960), s. 411–412; S. Tavares, *Pedro da Fonseca. Sua vida e obra*, „Revista Portuguesa de Filosofia” 9 (1953), nr 4, s. 347–348; J.F. Gomes, *Fonseca (Pedro da)*, w: *Verbo Enciclopedia Luso-Brasileira de Cultura*, t. VIII Lisboa 1977, kol. 1187.

Dodać trzeba, że tom trzeci, choć wydany po raz pierwszy w 1604 roku, był gotowy do druku w 1597, czyli na dwa lata przed śmiercią autora. Tom czwarty został opublikowany na podstawie notatek autora w 13 lat po jego śmierci.

To dzieło nie cieszyło się nie tylko takim powodzeniem jak dzieło Suareza, ale również jak wcześniejsze *Institutionum dialecticarum libri octo* (Lizbona 1564), które było nowym, przejrzystym i zwięzłym wykładem *Organonu* Arystotelesa, stając się dość powszechnie stosowanym podręcznikiem logiki, a wypierając z użycia *Summulae logicae* Piotra Hiszpana, zyskało wprost nieprawdopodobne uznanie w całej Europie, o czym świadczy fakt, że do 1625 roku zanotowano 53 jego wydania⁷. O podobnej popularności *Commentariorum* mówić nie można.

Fonseka pracował nad *Commentariorum* od 1570 roku aż do swojej śmierci, a więc przez blisko 30 lat. Z okresu wcześniejszego wiadomo, że w ramach tworzenia *Cursus Conimbricenses*, którego był inicjatorem, badał on wszystkie pisma Arystotelesa. Można wnioskować, że już przed 1570 rokiem zajmował się *Metafizyką*. Naturalnie nie pracował nad nią regularnie. Liczne obowiązki zakonne tę pracę mu przerywały i ostatecznie uniemożliwiły zrealizowanie jej do końca.

Dzieło Fonseki nie odbiegało od wymogów swego czasu i było ściśle związane z ówczesnym sposobem uprawiania filozofii arystotelesowskiej i potrzebami dydaktycznymi szkół. Nosi ono na sobie wszystkie zalety i niedoskonałości tego rodzaju twórczości. Jego wartością jest łączenie tego, czym żyły wieki minione, z tym, co miało wkrótce nastąpić. Na podstawie *Komentarza* można uchwycić ewolucję metody uprawiania filozofii, która przechodziła najpierw od *lectio* do *quaestio*, a potem od *quaestio* do *disputatio*. Podstawową zaś ich jednostką literacką był *articulus*, mieszczący w sobie dyskutowaną kwestię⁸.

W *Commentariorum* przeplatają się wyraźnie dwa sposoby uprawiania filozofii. Odpowiednio do nich można mówić o dwóch jego częściach. Część pierwsza składa się z ustalonego przez Fonsekę krytycznego tekstu greckiego *Metafizyki* Arystotelesa, własnego jego przekładu na język łaciński oraz komentarza literalnego *ad litteram*, zwanego przez autora dzieła *explanatio*. Część drugą stanowią kwestie, tzw. *quaestiones*. Układ graficzny pierwszej części jest następujący: w lewej kolumnie znajduje się tekst grecki, a w prawej – jego tłumaczenie łacińskie. Po każdym fragmencie następuje komentarz *ad litteram*, który jest zamieszczony na szerokości całej strony.

Interpretatorzy myśli Fonseki zgodnie podkreślają, że w tej części swego dzieła autor okazał się bystrym filologiem, wykonując pracę krytyka i odnowicie-

⁷ Por. J.F. Gomes, *No quarto centenário das Instituições Dialécticas de Pedro da Fonseca*, „Revista Portuguesa de Filosofia” 20 (1964) nr 3, s. 290–292; tenże, *Fonseca (Pedro da)*, w: *Verbo Enciclopedia*, dz.cyt. kol. 1187; E.J. Ashworth, *The eclipse of medieval logic*, w: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism 1100–1600*, ed. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge 1989, s. 791.

⁸ Por. M.D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Warszawa 1974, s. 89. Szerzej o rozpowszechnionych gatunkach literackich Chenu traktuje na s. 88–111.

la oryginalnego tekstu greckiego. Nie zadowolili się kursującymi i będącymi wówczas w użyciu wydaniem *Metafizyki*, lecz poszukiwali dawnych kodeksów i rękopisów, porównywał je w punktach wątpliwych i wybrał najbardziej pewne i autentyczne⁹. Fonseca, zdając sobie sprawę z wymagań epoki humanizmu, odpowiedział na nie w zupełności i dlatego z pełnym powodzeniem może konkurować z najlepszymi filologami swego czasu, takimi jak Scaligero, Sodaletto, Lipsius, Argyropulos czy Bessarion¹⁰. C. Abranches przyznaje mu nawet wyższość nad innymi, ponieważ oprócz dobrej znajomości języka greckiego i łacińskiego był on także filozofem. Jego przekład łaciński odznacza się wiernością i przejrzystością, jednocześnie nie jest na tyle dosłowny, aby powodować niezrozumienie w wielu miejscach, ale też na tyle swobodny, aby zniekształcić właściwy sens oryginału. O tej pracy z uznaniem pisał Suarez: „Jego przekład jest tak elegancki i jasny, że prawie bez wykładu przez każdego może być zrozumiany”¹¹.

Po każdym fragmencie greckiego i łacińskiego tekstu *Metafizyki* Arystotelesa następuje komentarz *ad litteram*, który nie jest stosowaną wcześniej parafrazą albo wyborem z niektórych komentatorów średniowiecznych, lecz wnikliwą analizą tekstu¹². Fonseca rozważa tu różne kwestie i rozwiązuje trudności związane z lekturą oraz ustala właściwe znaczenie słownika arystotelesowskiego. W tej pracy ujawnia on nadzwyczajną znajomość poglądów Arystotelesa nie tylko w *Metafizyce*, lecz także w innych jego pismach. Natomiast przy omawianiu Stagiryty korzysta z dorobku jego komentatorów, dawnych filozofów greckich oraz filozofów arabskich i łacińskich¹³. Podkreślić jednak trzeba, że żadnemu z nich nie ulega ani nie powtarza ich opinii. Zachowuje pełną swobodę w osądzaniu poszczególnych autorów i szkół, bez przyłączania się do którejs z nich. Nie lekceważy też

⁹ Wnikliwą analizę pracy krytycznej Fonseki nad tekstami Arystotelesa i porównanie jej z pracą renesansowych krytyków przedstawił R. Ceñal, *Pedro da Fonseca. Su critica del texto de la „Metafisica” de Aristoteles*, „Revista de Filosofia” 2 (1943), s. 127–146.

¹⁰ Por. C. Abranches, *Origem dos Comentários à Metafisica de Aristoteles de Pedro da Fonseca*, „Revista Portuguesa de Filosofia” 3 (1947), s. 55–57; tenże, *Pedro da Fonseca. Valor e projecção da sua obra*, „Revista Portuguesa de Filosofia” 16 (1960), nr 2, s. 119–121; tenże, *Pedro da Fonseca e a Renovação Escolástica*, „Revista Portuguesa de Filosofia” 9 (1953), nr 4, s. 355; S. Tavares, *P. da F., Sua vida*, dz.cyt., s. 350–352; C. Giacon, *O Neo-aristotelismo de Pedro da Fonseca*, „Revista Portuguesa de Filosofia” 9 (1953), nr 4, s. 410–411; R. Ceñal, *P. da F. Su critica*, dz.cyt., s. 127–146; Terrero, *P. F. e o seu*, dz.cyt., s. 409.

¹¹ Cyt. za C. Abranches, *Origem*, dz.cyt., s. 56. W podobnym tonie wypowiada się R. Ceñal, że tłumaczenie Fonseki, to wspaniały wzór precyzji i jasności. Trudna proza Stagiryty stała się płynna i przejrzysta, gdy została przez Fonsekę ubrana w łacińskie słowa. R. Ceñal, *P. da F. Su critica*, dz.cyt., s. 146.

¹² Por. C. Giacon, *O Neo-aristotelismo*, dz.cyt., s. 407.

¹³ Por. np. explantatio do księgi II *Metafizyki*, rozdz. I, kol. 377–384, gdzie Fonseca wymienia następujących autorów: Aleksandra z Afrodyzji, Awerroesa, Aleksandra z Hales, św. Tomasza z Akwinu i Dunsza Szkota. Dalej cytując: *Com. I, 377–384 expl.* Liczba rzymska po *Com.* oznacza tom, liczba arabska – kolumnę lub stronę. W niniejszej pracy korzysta się z *Commentariorum*, które wydano w Kolonii, t. I–III, 1915 r., t. IV, 1629 r., reprint całości Hildesheim 1964.

żadnego stanowiska, nawet wypowiedzianego przez filozofa mniejszej rangi, lecz zgłębia właściwy jego sens i bada jego przydatność zarówno w tłumaczeniu Arystotelesa, jak i w dociekaniu prawdy. „Nie należy pogardzać dawnymi mistrzami – pisze Fonseka – gdyż oni zawsze służą pomocą w poznawaniu prawdy. Jeżeli mówią prawdę, to należy ją przyjąć, a jeśli się mylą, to pobudzają nas do wnikliwszych badań. [...] Arogantami nazywamy tych, którzy uważają, że sami przy pomocy rozumu są zdolni pojąć wszystko”¹⁴.

Tak więc w wykładzie poglądów Arystotelesa Fonseka poszukuje wsparcia i rady u wszystkich filozofów, ale w myśl arystotelizmu renesansowego usiłuje nade wszystko dotrzeć do autentycznych poglądów Arystotelesa, tłumaczyć Arystotelesa samym Arystotelesem, wyjaśniać nie tyle to, co on powinien myśleć, lecz co naprawdę myślał¹⁵. Fonseka swoją pracą przyczynił się do tego, że zarzuty czołowych humanistów, Vivesa i Erazma, dotyczące bezużyteczności scholastycznej filozofii, barbarzyństwa języka czy niewolniczego trzymania się autorytetów, kierowane pod adresem szesnastowiecznych szkół kościelnych, stały się bezpodstawne¹⁶.

Drugą część *Commentariorum* Fonseki stanowią tzw. *Quaestiones*, które są zamieszczone po każdym rozdziale komentowanej książki *Metafizyki*. Są to problemy filozoficzne, nieraz teologiczne, które sugerowała lektura Arystotelesa, albo takie, które były żywo dyskutowane w ówczesnym czasie.

Ta część pracy jest bardziej oryginalna i osobista, choć tych cech nie odmawia się Fonsece także w partii poprzedniej. O ile jednak *explanatio* dość ściśle odnosi się do omawianych tekstów, to kwestie dają uczonemu okazję, aby poruszyć – w miarę możliwości – wszystkie zagadnienia filozofii scholastycznej oraz w sposób samodzielny i systematyczny je przedstawić, uzasadnić i obronić.

W drugiej części dzieła Fonseka prowadzi wykład materiału *in more scholastico*, tzn. w formie *quaestiones disputatae*, z typowymi argumentami *pro* i *contra*. Podstawową jednostką literacką w obrębie kwestii jest sekcja. Liczba kwestii następujących po *explanatio* danego rozdziału *Metafizyki*, jak i liczba sekcji wchodzących w skład kwestii, jest bardzo różna.

W sekcji pierwszej (względnie pierwszych) podana jest teza negatywna w stosunku do pytania zawartego w tytule kwestii oraz szereg argumentów potwierdzających tę tezę. W sekcji drugiej albo w kilku dalszych, występują *sed contra*.

¹⁴ *Com. I*, 379–380 expl.

¹⁵ Por. J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka*, dz.cyt., s. 170–171; tenże, *Arystotelizm na wydziale sztuk Uniwersytetu Krakowskiego w XVI i XVII w.*, w: *Nauczanie filozofii w Polsce w XV–XVIII wieku*, pod red. L. Szczuckiego, Wrocław 1978, s. 77; J.A. Trentman, *Scholasticism in the seventeenth century*, w: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600*, ed. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge 1989, s. 835; C. Giacon, *O Neo-aristotelismo*, dz.cyt., s. 411.

¹⁶ Por. C. Giacon, *O Neo-aristotelismo*, dz.cyt., s. 408; R. Ceñal, *P. da F. Su critica*, dz.cyt., s. 134.

Nie zawsze sekcja pierwsza zawiera odpowiedź negatywną na postawione pytanie kwestii, a druga – odpowiedź pozytywną. Nieraz jest tak, że są to po prostu rozwiązania skrajne wobec siebie.

W *corpus* sekcji zawarty jest właściwy wykład nauki dotyczącej danego zagadnienia. Po *corpus* następują *responsiones*, w których Fonseka ustosunkowuje się do tez odmiennych, wniesionych obiekcji i zarzutów. Tu wykazuje bądź bezsensowność tych tez, bądź w jakim znaczeniu mogą być one przyjęte, bądź też odpira wniesione zarzuty i wątpliwości. W ten sposób w formie dyskusji bezpośrednio udowadnia prawdziwość każdej swojej konkluzji.

Inaczej mówiąc, w każdej dyskutowanej kwestii Fonseka daje przegląd różnych stanowisk, wymienia ich przedstawicieli i ich argumenty. Próbuje je uzgodnić i dać takie rozwiązanie, które byłoby ponad istniejącymi sporami i możliwe do przyjęcia przez wszystkich. W tej dyskusji Fonseka zachowuje wielki szacunek dla filozoficznej tradycji, a postacią szczególnie przez niego preferowaną jest św. Tomasz z Akwinu. Mimo to nie jest niczym niewolnikiem. Podobnie jak w komentarzu literalnym, tak również w części dotyczącej kwestii zachowuje on pełną wolność wobec wszelkich autorytetów. Jako członek zakonu, który nie włączył się jeszcze w ściśle określoną szkołę scholastyczną, czuł się swobodny w swoich poszukiwaniach filozoficznych. Swoją punkt widzenia uzasadnia licznymi argumentami, które czytelnik może przyjąć lub nie, ale które uwidaczniają jego dociekliwość w dążeniu do prawdy¹⁷.

Zestawiając strukturę *Komentarza* ze strukturą dzieł wcześniejszych: renesansowych i średniowiecznych, stwierdza się, że nie ma tu zasadniczych różnic. Stąd nasuwa się wniosek, że całe dzieło Fonseki należy do tradycyjnych form twórczości filozoficznej, a pewien przełom w tym względzie stanowią dopiero *Disputationes metaphysicae* F. Suareza¹⁸. Jednak niektórzy badacze podkreślają, że *explanatio*, to jest pierwsza część *Commentariorum*, w swojej strukturze i zamysle rzeczywiście jest podobna do komentarza do *Metafizyki* pióra św. Tomasza z Akwinu. Różni go od Akwinaty to, że Fonseka zamieszcza tekst grecki Arystotelesa i własne tłumaczenie łacińskie tegoż. Natomiast *quaestiones*, druga część *Commentariorum*, gdyby zostały uporządkowane wedle pewnych grup zagadnień metafizycznych, dałyby w efekcie dzieło zbliżone do wspomnianych *Disputationes metaphysicae*. A zatem można powiedzieć, że *Komentarz* Fonseki w pierwszej swej części jest świadectwem epoki minionej, drugą zaś zapowiada twórczość filozoficzną pisaną w formie kursów¹⁹. Nie wchodząc w bliższą dyskusję na

¹⁷ Por. C. Abranches, *P. da F. Valor*, dz.cyt., s. 119–122; tenże, *P. da F. e a Renovação*, dz.cyt., s. 357.

¹⁸ Taką tezę sugerują J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka*, dz.cyt., s. 171; oraz F. Copleston, *Historia filozofii*, t. III: *Od Ockhama do Suáreza*, przeł. H. Bednarek, S. Zalewski, Warszawa 2001, s. 369, 380–381.

¹⁹ Por. C. Abranches, *P. da F. e a Renovação*, dz.cyt., s. 356; tenże, *Origem*, dz.cyt., s. 56; J.F. Gomes, *Fonseca (Pedro da)*, w: *Verbo Enciclopédia*, dz.cyt., kol. 1187.

ten temat, należy podkreślić, że istnieją przesłanki ku temu, aby uznać i jedną, i drugą tezę, tzn., że *Komentarz* nie jest niczym nowym w stosunku do tradycyjnych form literackich oraz że w pewnym sensie wpływa on na kształtowanie się *cursus philosophicus*.

Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis, życiowe dzieło Fonseki, jak już pisaliśmy, nie zostało niestety zrealizowane do końca. W tomie IV *Komentarza* brakuje wykładu w formie *quaestiones*. Tom ten w części dotyczącej ksiąg X–XII, tak jak w poprzednich, zawiera tekst grecki *Metafizyki* Arystotelesa, przekład łaciński oraz komentarz w formie *ad litteram*, ale już bez kwestii. Natomiast w części odnoszącej się do księgi XIII i XIV ma tylko tekst grecki i łaciński *Metafizyki*, bez komentarza literalnego i bez kwestii.

Praca Fonseki wyrastała z potrzeby dydaktycznej szkół jezuickich. Odczuwało się bowiem poważny brak całościowego kursu filozofii, który ułatwiłby pracę i profesorom, i studentom. Korzystanie z tekstów oryginalnych Arystotelesa było niemożliwe ze względu na małą liczbę egzemplarzy oraz niewystarczającą znajomość języka greckiego zarówno wśród studentów, jak i profesorów. Profesorowie byli więc zmuszeni do dyktowania ważniejszych treści wykładu, co było uciążliwe, czasochłonne i obniżało poziom nauczania. Dobrze opracowane podręczniki rozwiązałyby istniejący problem. Próbą usunięcia tego braku były prace tworzone w ramach słynnego Kursu Koimbrzyjskiego oraz liczne rozporządzenia zakonu, które poprzedziły pełną i ostateczną wersję *Ratio studiorum*. Piotr Fonseka uczestniczył w tych inicjatywach zarówno w pracach *Conimbricenses*²⁰, jak i *Ratio*, co nie pozostaje bez wzajemnego wpływu i zależności.

2. PROCES KSZTAŁTOWANIA SIĘ *RATIO STUDIORUM*

Commentariorum Fonseki zbiega się w czasie z procesem kształtowania się *Ratio studiorum*, regulującego program nauczania filozofii w zakonie jezuitów. Wiemy już, że Fonseka komentował *Metafizykę* Arystotelesa około trzydzieści lat, bo przynajmniej od 1570 roku do śmierci, czyli do 1599 roku. Proces kształtowania się *Ratio studiorum* trwał około czterdzieści lat, od momentu ukazania się Konstytucji zakonu w 1559 roku do wydania ostatecznej wersji tego *Ratio* w 1599 roku. Łącznie powstało w zakonie jezuitów aż 5 ordynacji studiów o charakterze uniwersalnym, czyli obowiązujących we wszystkich szkołach jezuickich²¹.

²⁰ Na temat *Conimbricenses* pisałem w artykule *Kolegium sztuk w Koimbrze i Kurs <Conimbricenses>*, „Bobolanum” 1996, nr 7, s. 153–164.

²¹ Pełny opis przepisów dotyczących nauczania filozofii w szkołach jezuickich przedstawia R. Darowski w swoich pracach: *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Kraków 1994, s. 45–93; tenże, *Przepisy dotyczące nauczania filozofii w uczelniach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, w: *Studia z historii filozofii. Księga pamiątkowa z okazji 50-lecia pracy naukowej ks. Pawła*

Autorem pierwszej regulacji studiów był założyciel, Ignacy Loyola, który zamieścił odpowiednie dyspozycje w Konstytucjach i zapowiedział opracowanie odrębnego dokumentu. Normy zawarte w Konstytucjach mówiły, że studium filozofii winno następować po zdobyciu wykształcenia humanistycznego, a przed teologią. W teologii zaś należało postępować za św. Tomaszem z Akwinu, w filozofii za Arystotelesem. Miała to być najpewniejsza droga wynikająca z doświadczeń wyniesionych z najsłynniejszych ówczesnych uniwersytetów: Alcali, Salamanki, Rzymu, a szczególnie Paryża²². Studia filozoficzne miały trwać trzy i pół roku, z czego trzy lata należało poświęcić na zajęcia dydaktyczne, a ostatnie pół roku na powtórki, egzaminy, dysputy i formalności związane z uzyskaniem magisterium²³.

Normy Ignacego Loyoli legły u podstaw wszystkich późniejszych wersji *Ratio studiorum*. Pierwsza z nich powstała w latach 1565–1570 za czasów trzeciego generała zakonu, Franciszka Borgiasza. Nad jej utworzeniem pracowali profesorowie Kolegium Rzymskiego. Dyrektywy mówiły o trzy i półletnim studium filozofii, z czego trzy lata przeznaczono na wykłady i zajęcia dydaktyczne, a ostatnie pół roku na powtórki i dysputy. *Ratio* zalecało, aby nauczanie metafizyki odbywało się w oparciu o całą doktrynę Arystotelesa. Jednocześnie przestrzegało przed tymi fragmentami, które nie były zgodne z nauką katolicką²⁴.

W całym programie studiów filozoficznych na metafizykę należało poświęcić ostatnie pół roku. Podkreślono, że nie wszystkie zagadnienia są jednakowo ważne i potrzebne, dlatego też jedne z nich polecono wyłożyć dokładnie, inne zaś skrótowo. Z zakresu *Metafizyki* Arystotelesa przewidywano dokładne i wyczerpujące przedstawienie wprowadzenia do całości dzieła, a następnie omówienie księgi V, VII, VIII, IX i XII. Przy okolicznościach niesprzyjających należało ograniczyć się do księgi V, VII i XII. Od wykładowcy wymagano, aby umiał nie tylko wyjaśnić pogląd Arystotelesa na dany temat, ale także odpowiedzieć na związane z nim trudności i wynikające wątpliwości²⁵.

Dyskusję nad zasadami nauczania filozofii podjęto w 1573 roku na najwyższym szczeblu, a mianowicie na III Kongregacji Generalnej, kiedy generałem został Ewerard Mercurian. Efektem prac zebranego gremium były rozporządzenia generała, przypominające wcześniejsze dyspozycje, aby w wykładzie filozofii korzystać z poglądów Arystotelesa i jego komentatorów, ale tylko tych, których nauka nie jest sprzeczna z wiarą chrześcijańską²⁶.

Siwka SJ, red. R. Darowski, Kraków 1980, s. 47–81. Autorzy innych opracowań mówią o *Ratio* tylko wrywkowo.

²² Por. R. Darowski, *Filozofia w szkołach jezuickich*, dz.cyt., s. 47, 87; C. Giacon, *La seconda scolastica*, t. II: *Precedenze teoretiche ai problemi giuridici: Toledo, Pereira, Fonseca, Suarez*, Milano 1946, s. 49–51; tenże, *O Neo-aristolelismo*, dz.cyt., s. 406–407.

²³ Por. R. Darowski, *Filozofia w szkołach jezuickich*, dz.cyt., s. 48.

²⁴ Por. tamże, 50–51.

²⁵ Por. tamże, s. 51–52.

²⁶ Por. tamże, s. 56.

Prace nad *Ratio* były przedmiotem troski następnych generałów i kolejnych Kongregacji Generalnych. Podczas IV Kongregacji w 1581 roku generałem został Klaudiusz Aquaviva, który do opracowania zasad nauczania powołał 12-osobową komisję, w której skład wszedł Piotr Fonseka. Prace nie były łatwe i po dwóch latach powołano nową komisję złożoną z sześciu osób. Owocem wysiłków tej komisji był tzw. Projekt *Ratio studiorum* opublikowany w 1586 roku. Według zaleceń tego dokumentu filozofia Arystotelesa pozostała nadal podstawą nauczania. Dlatego też należało posługiwać się tekstem samego Arystotelesa, a w interpretacji wybierać opinie najtrafniejsze, unikać zaś niektórych poglądów Awerroesa i awerroistów. Stwierdzono wprost, że należy wyklądać Stagirytę, a nie własne poglądy, nierzadko niespójne i wyrwane z kontekstu²⁷.

Projekt *Ratio*, w części dotyczącej szczegółowych zasad wykładu filozofii, przestrzegał przed zbyt szerokim traktowaniem zagadnień, które należało wyklądać pobieżnie, oraz przed pobieżnym traktowaniem zagadnień ważnych i trudnych, zachęcał także do umieszczania ich we właściwym kontekście. Podkreślał, że z innych pism Arystotelesa – poza *Metafizyką* – należy podać uczniom ogólne wprowadzenie oraz krótkie i zwięzłe definicje poruszanych zagadnień, natomiast zagadnienia trudniejsze oraz dyskusje obszerniejsze powinny zostać przeniesione do studium metafizyki, która stanowi główną część filozofii. Z nauczania *Metafizyki* polecono, aby dokładnie wyłożyć wprowadzenie oraz księgę V, VII i XII, a z pozostałych ksiąg tylko podstawowe problemy filozoficzne. Na zgłębianie ksiąg *Metafizyki* przewidywano ostatnie pięć, a przynajmniej cztery miesiące trzeciego roku studium filozofii. Dokument zawierał ponadto dyspozycje dotyczące tłumaczenia tekstu greckiego na łacinę, które powinno być wierne oryginałowi, jasne i zrozumiałe²⁸.

Oprócz podkreślenia po raz kolejny rangi nauki Arystotelesa, w Projekcie zwracano uwagę na obowiązek podtrzymywania twierdzeń powszechnie przyjmowanych we wszystkich akademiach. Roman Darowski przytacza w swoim opracowaniu 15 takich tez²⁹. To sugeruje, że jezuici w początkach swojej działalności naukowej podążali z jednej strony za Arystotelesem, z drugiej zaś kierowali się rozwiązaniami *opinio communis*.

Kolejna wersja *Ratio*, którą wprowadzono tylko na próbę, ukazała się w 1591 roku. Wiele przepisów i norm tego rozporządzenia zawarto już we wcześniejszych dokumentach. Według nowego *Ratio* pełny kurs filozofii miał trwać trzy lata, po czym następował półroczny okres przeznaczony na powtórzenie materiału i zdobycie stopnia naukowego. Szczególną rolę przypisywano pracy nad tekstami Arystotelesa. Zajęcia dydaktyczne należało zaczynać od przeczytania fragmentu, który miał być przedmiotem wykładu. W kwestiach dyskusyjnych nie należało

²⁷ Por. tamże, s. 56–58.

²⁸ Por. tamże, s. 58–61.

²⁹ Por. tamże, s. 60–61.

przytaczać wielu wątpliwej wagi opinii, tym bardziej fałszywych, ale stanowiska najbardziej zasadne i o największym ciężarze gatunkowym³⁰.

W tej wersji *Ratio* jeszcze raz został mocno sprecyzowany stosunek do Arystotelesa. Filozofia Stagiryty była podstawą nauczania, od której można było odstąpić tylko wtedy, gdy istniała w jakimś wymiarze odmienna i powszechnie akceptowana opinia lub dany pogląd sprzeciwiał się wierze. Z poprzedniego elenka piętnastu tez ogólnie przyjętych, teraz przyjęto dziesięć, a niektóre z nich nieznacznie zmodyfikowano. Spośród komentatorów Arystotelesa zalecano szczególnie ostrożność wobec autorów nieprzychylnych religii chrześcijańskiej, zwłaszcza wobec Awerroesa. O św. Tomaszu z Akwinu należało mówić zawsze z szacunkiem, a jeżeli istniała konieczność odstąpienia od jego nauki, to należało to uczynić z powagą i ostrożnością³¹.

Dyskusje nad kształtującym się *Ratio* kontynuowano na V Kongregacji Generalnej jezuitów na przełomie 1593 i 1594 roku. Po uwzględnieniu sugestii, które napływały z różnych ośrodków europejskich, wprowadzeniu odpowiednich skrótów i dokonaniu modyfikacji redakcyjnych, ukazała się definitywna wersja *Ratio studiorum*, które ogłosił generał Klaudiusz Aquaviva w 1599 roku, w roku śmierci Fonseki³².

Zasady tegoż *Ratio* jeszcze raz podkreślały, aby w nauczaniu filozofii wyklądać poglądy Arystotelesa oraz nie odstępować od tez pewnych i powszechnie akceptowanych przez ośrodki naukowe. Natomiast należy odrzucać te tezy, które stoją w sprzeczności z wiarą³³. Komentatorów Arystotelesa profesor nie powinien przytaczać bez poważnej selekcji ani nie powinien budzić u słuchaczy zainteresowania tymi autorami, którzy źle przysłużyli się religii chrześcijańskiej. Nie powinien przemilczać błędów Awerroesa i Aleksandra z Afrodyzji ani wiązać siebie i uczniów z nurtem awerroistów, aleksandrystów lub im podobnych. O Tomaszu winien wyrażać się zawsze z uznaniem i szacunkiem, a jeżeli – z powodu uzasadnionych racji – odstępował od niego, to był zobowiązany, aby czynić to ze stosownym taktem³⁴.

Pewne modyfikacje notuje się w tym *Ratio* w dyspozycjach o nauczaniu *Metafizyki*, z której należało dokładnie wyłożyć wstęp, a następnie księgę V, szczególnie o substancji oraz z księgi XII o materii i formie, akcie i możliwości. Z innych ksiąg jedynie te teksty, które stanowiły podstawę ważnych problemów metafizycznych. Profesor był obligowany do tego, aby z jednej strony trzymać się tekstu Arystotelesa i go wyjaśniać, z drugiej zaś strony podejmować zagadnienia istotne i żywo dyskutowane. Inne postępowanie prowadziło do zubożenia filozofii

³⁰ Por. tamże, s. 68–69, 81.

³¹ Por. tamże, s. 70.

³² Por. tamże, s. 77–78.

³³ Por. J.F. Gomes, *No quarto centenário*, dz.cyt., s. 287.

³⁴ Por. R. Darowski, *Filozofia w szkołach jezuickich*, dz.cyt., s. 82.

w ogóle³⁵. Podobną myśl znajdujemy u Fonseki, który stwierdził, że w prezentacji poglądów metafizycznych o wiele chętniej kierowałby się własną inicjatywą i pełną wolnością poszukiwań, bez wiązania się z jakimkolwiek autorytetem, ponieważ byłoby to dla niego łatwiejsze, a dla uczniów przyjemniejsze. Wydaje mu się jednak o wiele roztropniejsze, że przed wyłożeniem osobistych poglądów przedstawi to, co już na ten temat zostało powiedziane i zyskało powszechną aprobatę. Zamierza więc nie pomijać niczego, co dotychczas wypracowała tradycja filozoficzna, a przede wszystkim decyduje się jednoznacznie opowiedzieć za Arystotelesem³⁶.

Zgodnie z dalszymi zaleceniami *Ratio* profesor – w prezentacji filozofii Arystotelesa – więcej czasu miał poświęcić tym tekstom, które są bardziej znane i częściej dyskutowane, zestawić ważniejsze interpretacje, wykazać płynące z nich konsekwencje, a zgłębiając właściwy sens, odwołać się do tekstu greckiego, do najpoważniejszych autorytetów w komentowaniu Arystotelesa, w końcu wskazać racjonalną argumentację. Dopiero po gruntownym przedstawieniu racji przemawiających na korzyść danej tezy mógł omawiać wątpliwości związane z komentowanym tekstem³⁷.

Poszczególne etapy powstawania *Ratio studiorum* świadczą o tym, że istotne przepisy dotyczące dydaktyki szkolnej pozostawały niezmienione. Jedną z zasadniczych cech jest ustawiczne opowiadanie się za Arystotelesem, który pretendował nieomal do rangi „Ojca Kościoła”³⁸. W interpretacji jego myśli widoczne jest preferowanie Tomasza z Akwinu oraz tych komentatorów, którzy nie budzą zastrzeżeń z punktu widzenia religijnego, pomijanie zaś opinii mało wartościowych, bezużytecznych i przestarzałych. Konstytucje i poszczególne wersje *Ratio studiorum* określały dość ściśle, które księgi *Metafizyki* należy omawiać i które zagadnienia wyakcentować w dydaktyce. W miarę upływu czasu, zauważa się stopniowy proces ograniczania liczby ksiąg i tematów, co wynikało ze zbyt obszernego materiału studiów.

Warto jeszcze przytoczyć niektóre bardzo konkretne dyspozycje, dotyczące niemal codziennej pracy dydaktycznej, które – jak się wydaje – mogą również stanowić dobry materiał dla dzisiejszych poszukiwań sposobów wykładania filozofii. Wszystkie ordynacje studiów dużą wagę przywiązywały do częstego powtarzania materiału oraz do różnego rodzaju dysput i ćwiczeń. Już Ignacy Loyola zalecał w

³⁵ Por. tamże, s. 84.

³⁶ *Com. I, Admonitio lectoris*. Niestety brak jest tego *Admonitio* w wydaniu, z którego korzystamy. Myśl Fonseki jest więc przytoczona za D. Martins, *Essência do Saber filosófico segundo Pedro da Fonseca*, „Revista Postuguesa de Filosofia” 9 (1953) nr 4, s. 405.

³⁷ Por. R. Darowski, *Filozofia w szkołach jezuickich*, dz.cyt., s. 84.

³⁸ Takie określenie przywołuje A.A. Coxito, *Pedro da Fonseca: a Lógica Tópica*, „Revista Postuguesa de Filosofia” 39 (1982) nr 4, s. 458.

Konstytucjach zakonu czynny udział studentów w dysputach szkolnych, które miały charakter codzienny, tygodniowy, miesięczny i okolicznościowo-uroczysty³⁹.

Późniejsze przepisy, powtarzane w poszczególnych wersjach *Ratio studiorum*, były treściowo sobie bliskie i określały, że codziennie rano jeden z uczniów powtarzał materiał z dnia poprzedniego, następnie nauczyciel brał nową lekcję, którą – po jej zakończeniu – omawiali wyznaczeni uczniowie, lub pracowali nad nią w małych grupach. Taki sam program obowiązywał po południu. Inne zarządzenia odnosiły się do prowadzonych przez każdego studenta dysput. Dysputy miały charakter ćwiczebny i dzieliły się na tygodniowe, czyli klasowe i miesięczne, czyli publiczne. W pierwszych uczestniczył nauczyciel klasy i jego uczniowie, a w drugich mogli wziąć udział wszyscy wykładowcy i studenci. Dysputy klasowe trwały dwie godziny, natomiast dysputy publiczne – dwie godziny rano i dwie godziny wieczorem. Przedmiotem obydwu rodzajów dysput mogły być tezy określone wcześniej przez wykładowcę, przerobiony materiał lub trudniejszy rozdział z Arystotelesa. W myśl przepisów profesorowie powinni pozwolić studentom na swobodną dyskusję i samodzielne formułowanie wniosków, interweniować zaś tylko wtedy, gdy tego wymagała prawidłowa obrona tez⁴⁰.

Jeszcze jedną odmianę dysput stanowiły dysputy publiczne uroczyste, które odbywały się po zakończeniu trzyletniego studium filozofii, w ramach semestru powtórkowego, lub z okazji obchodzonych przez uczelnię okolicznościowych świąt⁴¹.

Odnosząc jezuickie przepisy dotyczące nauczania filozofii w XVI wieku do twórczości Fonseki nad *Metafizyką* Arystotelesa, dostrzega się uderzającą zgodność. Jest to dość zrozumiałe, ponieważ Fonseka uczestniczył w trzech kolejnych Kongregacjach Generalnych: III (1573), IV (1581) i V (1593). Brał również bezpośredni udział w pracach komisji do spraw *Ratio*, powołanej w 1581 roku. Zarówno w *Commentariorum*, jak i w *Ratio* Arystoteles stanowił podstawę nauczania metafizyki. Zaznaczał się jednocześnie stopniowy i stały proces ograniczania liczby komentowanych ksiąg *Metafizyki*, które ustępowały miejsca bardziej systematycznym opracowaniom.

Odzwierciedlenie tych tendencji widoczne jest w strukturze i problematyce dzieła Fonseki. Fonseka – wzorem epoki minionej – pisał jeszcze komentarze do poszczególnych ksiąg *Metafizyki* Arystotelesa. Natomiast charakterem swych kwestii zadość czynił wzrastającej potrzebie utworzenia systematycznego kursu metafizyki. Jeszcze mocniej daje się to zauważyć – w gotowym do wydania w 1597 roku – trzecim tomie omawianego dzieła Fonseki, w którym autor pozostawał wprawdzie wierny dotychczasowej metodzie wykładu w formie komentarza, ale wyraźnie zdradzał skłonność do prezentacji problemów metafizycznych w formie bardziej systematycznej, niż to czynił poprzednio. Objętościowo ten tom

³⁹ Por. R. Darowski, *Filozofia w szkołach jezuickich*, dz.cyt., s. 48.

⁴⁰ Por. tamże, s. 52–53; 81–82; 84–87.

⁴¹ Por. tamże, s. 69; 85.

jest również znacznie skromniejszy⁴². Warto od razu nadmienić, że w tym samym roku, tzn. 1597, ukazały się *Disputationes metaphysicae* F. Suareza, wydane właśnie w formie systematycznej.

PODSUMOWANIE

Poczynione wyżej rozważania potwierdzają opinię, że do końca XVI wieku uprawianie filozofii wyrażało się w zainteresowaniu dziełami Arystotelesa, które na różne sposoby komentowano. Arystoteles ciągle zajmował naczelne miejsce wśród filozoficznych autorytetów i był poza zasięgiem jakiegokolwiek krytyki, ale – rzecz paradoksalna – zainteresowanie samym *corpus Aristotelicum* wyraźnie zmalało. Sytuacja ta była ściśle związana ze zmianą metody uprawiania filozofii arystotelesowskiej. Rozpoczął się bowiem okres pisania „kursów filozofii” (*Cursus philosophicus*). Dla szkoły jezuickiej takim właśnie modelem był kurs metafizyki F. Suareza *Disputationes metaphysicae*⁴³.

Na tej podstawie można by wnioskować, że olbrzymia praca Fonseki, szczególnie z punktu widzenia dydaktyki szkolnej, nie spełniła pokładanych nadziei. *Commentariorum* nigdy nie weszło w skład Kursu *Conimbricenses*, którego miało być najważniejszą częścią. Nie przyjęło się także jako podręcznik szkolny do metafizyki, było bowiem zbyt obszerne i trudne. Owszem, problemy filozoficzne zostały w nim omówione szeroko i gruntownie, wręcz drobiazgowo. Niestety nie odpowiadało ono wymogom krótkiego i zwięzłego ujęcia zagadnień, dlatego też nie stanowiło skutecznej i cenionej przez profesorów i studentów pomocy.

Mimo tych mankamentów sam Suarez z uznaniem wyrażał się o *Commentariorum* i powoływał się na nie w swoich *Disputationes* aż 112 razy⁴⁴. W tym samym duchu o *Commentariorum* pisał współcześnie C. Abranches: „Są książki, które raz przeczytane, nic więcej powiedzieć nie mogą. Są jednak inne, które im bardziej są przez nas studiowane, tym więcej mają nam do zaoferowania. Do tych ostatnich należy Fonseki *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*”⁴⁵. Trzeba też dodać, że wiele wymogów, jakie były stawiane przed dydaktyką szkolną w XVI wieku, znajduje odzwierciedlenie w twórczości P. Fonseki i świadczą one o nieprzeciętnych cechach autora. Spróbujmy wymienić przynajmniej niektóre z nich:

- Nie tylko deklaratywnie opowiadał się za Arystotelesem, ale znakomicie opowiadał jego poglądy i na ich podstawie budował system filozofii chrześcijańskiej.

⁴² Por. R. Ceñal, *P. da F. Su critica*, dz.cyt., s. 129–130.

⁴³ Por. J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka*, dz.cyt., s. 170–171; tenże, *Arystotelizm na wydziale sztuk*, dz.cyt., s. 77; J.A. Trentman, *Scholasticism*, dz.cyt., s. 835.

⁴⁴ Por. E.E. Maurica, *Influjo de Fonseca en Suarez*, „Revista Postuguesa de Filosofia” 11 (1955) nr 3–4, s. 507.

⁴⁵ C. Abranches, *P. da F. Valor*, dz.cyt., s. 123.

- Dał dowód dobrego przygotowania filologicznego, usiłował dotrzeć do źródeł i ustalić prawdziwy tekst Arystotelesa.
- Udanie połączył wymagania humanizmu renesansowego z rzetelnością filozoficzną.
- Odznaczył się olbrzymią erudycją i bezstronnością wobec filozofów, których omawiał.
- Problemy filozoficzne przedstawił gruntownie i wieloaspektowo.

Wydaje się, że zarówno *Commentariorum* jak i jezuicki program *Ratio studiorum*, mogą być pomocne dla współczesnej dydaktyki szkolnej czy uniwersyteckiej i stanowić dla niej istotny punkt odniesienia. Nie trzeba udowadniać, że studium filozofii lub jakiejś innej dyscypliny, nie może ograniczać się tylko do podręcznika, będącego ze swej natury uproszczonym i skrótowym ujęciem problemów. Wiedza podręcznikowa jakże często jest niewystarczająca. Dla pogłębionej znajomości rzeczy nieodzowna jest praca nad tekstami źródłowymi. Ich prawidłowo przeprowadzona analiza jest dla studentów czynnikiem niezwykle rozwijającym. Fonseki praca nad tekstem Arystotelesa, a następnie przytoczenie różnych punktów widzenia danego zagadnienia może stanowić przykład i skuteczną pomoc. Nie chodzi tu oczywiście o czysto formalne zestawienie opinii różnych szkół czy wyłącznie erudycyjne potraktowanie problemów, ale ich wykorzystanie w interpretacji badanego źródła i w formułowaniu syntetycznych ujęć.

Na kanwie tych rozważań nasuwają się pewne postulaty i spostrzeżenia. Jednym z nich jest wciąż zbyt mała ilość publikowanych antologii i zestawów klasycznych tekstów filozoficznych, niezbędnych dla aktualnych potrzeb studium filozofii, natomiast te, które się ukazują, nie zawsze prezentują dorobek najistotniejszy z punktu widzenia kształcenia filozoficznego myślenia⁴⁶. Inne spostrzeżenie dotyczy programu studiów, w którym – jak się wydaje – przewiduje się zbyt skromny wymiar godzin, przeznaczonych na ćwiczenia i zajęcia typu seminaryjnego. One bowiem mobilizują studenta do bardziej systematycznej pracy oraz dają mu większą możliwość do samodzielnych i twórczych poszukiwań.

DIDACTIC VALUES OF OLD AND NEW METAPHYSICS

Summary

Reflections in the article are based on two treatises: *Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis* by Peter Fonseca, who belonged to the first generation of Jesuit philosophers, and *Disputationes metaphysicae* by Francisco Suarez, the main exponent of the philosophies of the Jesuits. The authors of these treatises carry out their philosophical thoughts in two different ways. The first one wrote commentaries on separate volumes of Aristotle's *Metaphysics*, the second one

⁴⁶ Por. np. *Antologia tekstów filozoficznych. Dla maturzystów, olimpijczyków, studentów i naukowców filozofii*, cz. II: *Od Rousseau do Tischnera*, red. K. Kałuża i A. Pelc, Kraków 2003.

composed homogeneous, lucid and systematic work, which became a prototype of a modern school-book named *course of philosophy*. Research of the structure and contents of *Commentariorum* in the light of teaching rules included in *Ratio studiorum* shows that Fonseca's work complied with requirements of the *Ratio*. The author was conversant with Aristotle's views, distinguished himself at excellent knowledge of philology: successfully combined with renaissance humanism with philological exactitude. He also turned out to be a great erudite, without any impartiality. Unfortunately, despite the indisputable qualities of his work, it became the successful and commonly used educational guidance neither for professors nor for students. It was due to the fact that it was too voluminous to read and too difficult to comprehend. In consequence, Fonseca's work is by far less important than Suarez's *Disputationes metaphysicae*.

Translated by Łukasz Owsianko

Nota o Autorze: ks. dr **KAZIMIERZ GRYZENIA SDB** – adiunkt przy Katedrze Filozoficzno-Teologicznych Podstaw Wychowania w Instytucie Pedagogiki na Wydziale Humanistycznym UKSW w Warszawie, wykładowca WSD TS w Łodzi. W badaniach podejmuje zagadnienia związane z historią filozofii i filozofią wychowania.

Słowa kluczowe: arystotelizm, wiek XVI, jezuici, Towarzystwo Jezusowe, komentarz, Arystoteles, filozofia, dydaktyka.

MARIA-MAGDALENA WEKER

WŁASNOŚĆ DUSZY, CIAŁA CZY ŚWIATŁA? OD ŚREDNIOWIECZNYCH ROZWAŻAŃ DO NOWOŻYTNYCH KONCEPCJI WIDZENIA

WSTĘP

Od zarania dziejów jednym z głównych przedmiotów zainteresowania i dociekań człowieka był ludzki organizm. Konstrukcja ciała i tajemnicze zasady jego funkcjonowania inspirowały twórców mitologicznych opowieści, magicznych rytuałów, zmuszały do podejmowania działań badawczych. Szczególnie intrygujące, ze względu na znaczącą rolę w kontakcie ze światem zewnętrznym, były zmysły, a wśród nich wzrok i widzenie.

W obszarze kultury łacińskiej w ciągu pierwszych kilkunastu stuleci naszej ery wiedzę o widzeniu rozwijano, opierając się na koncepcjach hellenistycznych. Było to możliwe dzięki zachowanej w pismach nauki arabskiej sukcesji po Pierwszych Filozofach. W oryginalnych teoriach widzenie tłumaczono odwołując się do różnorodnych zjawisk i koncepcji. I tak, teoria widzenia stworzona przez Anaksagorasa z Klazomenai oparta była na zjawisku odbicia optycznego. W teorii Alkmajona z Krotonu i w teoriach anatomistów poza zjawiskiem odbicia wykorzystano koncepcję *pneumy*. Pneuma połączona z emanacjami z obiektów pojawiła się w teoriach Empedoklesa z Akargas i Diogenesa z Apolonii. Emanacje – działające bezpośrednio lub pośrednio, przez przekształcenie powietrza, na narząd wzroku – stały się podstawą teorii widzenia atomistów, sprowadzając widzenie do swoiście pojętego dotyku. Informacje zewnętrzne w postaci emanacji czy pewnego rodzaju ruchu oraz stożek widzenia były podstawowymi elementami teorii widzenia stworzonej przez Platona. Stożek widzenia pojawiał się w również w teoriach Euklidesa i Ptolemeusza Claudiusa. Ruch pojawił się w teorii powstawania wrażeń Arystotelesa. Do koncepcji *pneumy* i emanacji wrócił w swojej „anatomicznej” teorii Galen. Bezpośredni spadkobiercy tradycji greckiej, filozofowie z obszaru kultury arabskiej, rozwijali i modyfikowali w swoich ujęciach niektóre z koncepcji greckich myślicieli. Do koncepcji stożka widzenia nawiązał Qusta Ibn Luqa, łącząc ją z teorią Galena. Al-

Kindi oparł się na koncepcji emanacji promieniowania. Hunain Ibn Ishaq wykorzystał pneumę. Awicenna zmodyfikował teorię odbić. Swoiście pojęta emanacja własnego promieniowania pojawiła się w koncepcji Alhazena.

Pewne komponenty teorii widzenia takie, jak: koncepcja stożka widzenia, ruch pewnego rodzaju medium oraz silne zakotwiczenie teorii w szczegółach anatomicznych, stały się punktem wyjścia dla twórców wczesnośredniowiecznych teorii. Do ujęć opartych na tych elementach odwoływali się zarówno pierwsi myśliciele z kręgu kultury łacińskiej, jak i nowożytni badacze praw przyrody. Średniowieczne i nowożytne teorie widzenia miały wiele wspólnego z ideami myślicieli greckich i arabskich, często odwoływano się do obserwacji i interpretacji faktów poczynionych przez starożytnych badaczy. Zarazem jednak pojawiły się w nowych teoriach odniesienia do duszy jako swoistego elementu sprawczego powstawania wrażeń zmysłowych, do nowych odkryć anatomicznych i fizycznych. Teologia, filozofia, fizyka i medycyna spletały się w teoriach widzenia czasów średniowiecznych i nowożytnych.

1. WIDZENIE JAKO WŁASNOŚĆ DUSZY

Początkowo, tj. w pierwszych wiekach naszej ery, poruszane kwestie dotyczyły nie tyle teorii widzenia, lecz głównie zjawisk optycznych i anatomicznych, a także anomalii wzrokowych. Zagadnienia optyczne, a szczególnie kwestie odbić lustrzanych i związanych z nimi problemów epistemologicznych, poruszył w swoich traktatach Lucjusz Anneusz Seneka. Caius Pilinius Secundus w swojej *Historii naturalnej*, obok wywodów anatomicznych o połączeniu oczu naczyniami krwionośnymi z mózgiem i z żołądkiem, opisywał niezwykle przypadki zdolności wzrokowych (np. doskonałego widzenia w ciemności). W miarę pełne przedstawienie starożytnych teorii widzenia znalazło się w *Komentarzach do Timajosa* autorstwa Chalcydiusza, które stały się jednym z głównych źródeł wiedzy przyrodniczej w średniowieczu. Chalcydiusz opisał m.in. teorie widzenia stworzone przez anatomistów, stoików, perypatetyków oraz podejście matematyczno-geometryczne. Teorię widzenia Platona, której był zwolennikiem, rozbudował i dopasował do aktualnej wiedzy z zakresu fizjologii i anatomii wzroku.

W pismach św. Augustyna kwestie postrzegania wzrokowego były poruszane w kontekście wzajemnego oddziaływania ciała i duszy. Augustyn wyodrębnił dwa obszary poznania: zmysłowy i umysłowy, przy czym odczuwanie zmysłowe przypisał duszy. Aby jednak dusza mogła poprzez ciało odbierać obrazy wzrokowe, potrzebne były dwa typy światła. Pierwszy był cielesnym światłem zewnętrznym. Drugi był rodzajem światła wewnętrznego, widzianym przez oko we-

wewnętrzne, będące swoistym okiem duszy. Dzięki temu oku duszy możliwe było widzenie przez gałkę oczną¹.

Do opisu budowy i fizjologii oka opisanej przez Galena powrócił w VI wieku Aecjusz z Amidy w swoim *Tetrabiblionie*, ówczesnej encyklopedii lekarskiej. Aecjusz uznał soczewkę za *primum visibile*. Umieścił ją centralnie wewnątrz gałki ocznej, a nerw wzrokowy opisał jako lejek, przez który ciecz wzrokowa z siatkówki otaczającej soczewkę przenosi wrażenia do mózgu². Traktaty medyczne Galena i Hipokratesa analizował również Wilhelm z Conches. W swojej koncepcji wyróżnił trzy niezbędne w procesie widzenia elementy: wewnętrzną pneumę, zewnętrzne światło oraz nieprzezroczyste objekty lub przeszkody. Pneuma, dostarczona na żądanie duszy z serca do nerwów wzrokowych jako pewien rodzaj tchnienia, wydobywała się przez źrenice na zewnątrz. Tutaj mieszała się ze światłem oraz rozpraszała się na powierzchni nieprzezroczystych obiektów, gromadząc informacje o ich kształcie i kolorze. Następnie tą samą drogą, czyli przez źrenice i nerwy wzrokowe, powracała do duszy³. Podobną koncepcję rozwijał Piotr Abelard, twierdząc, że ze źrenic ku obiektom widzialnym wpływał pewien rodzaj tchnienia powstającego w mózgu. Pneuma ta odciskała w sobie kształt obiektu i wracała do duszy-umysłu, w której dokonywała się pełna analiza wrażenia. Obraz rzeczy tworzony był więc w umyśle pod wpływem bodźców zmysłowych.

Próbie połączenia i uporządkowania wiedzy biologicznej i psychologicznej wywodzącej się z tradycji greckiej, arabskiej i łacińskiej podjął Albert Wielki, uzupełniając ją własnymi przemyśleniami i wynikami prowadzonych badań i obserwacji (m.in. w *Komentarzach do pism Arystotelesa* zawarł własne obserwacje dotyczące percepcji i praw przyrody). Albert uznawał mózg za główny organ wszelkich doznań zmysłowych. Podobnie jak filozofowie arabscy (Awicenna i Alhazen) uważał, że istnieje powiązanie pomiędzy funkcjonowaniem mózgu a różnego rodzaju umiejętnościami i zdolnościami psychologicznymi. Każdy ze zmysłów zawiera w sobie odpowiedni rodzaj *spiritus sensibilis*, którego zadaniem jest przekształcanie specyficznych bodźców zewnętrznych w określoną reakcję fizjologiczną. I tak w przypadku wzroku, *spiritus visibilis* jest pobudzany przez pewien rodzaj sygnałów *species* wydzielanych przez widziane objekty. Miejscem interakcji z sygnałami wzrokowymi jest soczewka, skąd *spiritus visibilis* przemieszcza się nerwami wzrokowymi do zmysłu wspólnego *sensus communis* (zlokalizowanego w *cellula prima* – czyli według doktryny komorowej, pierwszej komorze mózgu), gdzie dokonuje się integracja z wrażeniami z pozostałych organów zmysłowych. Wrażenia z *sensus communis* są następnie przekazywane dalej,

¹ Por. S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 338–361.

² Por. W. H. Melanowski, *Dzieje okulistyki*, Warszawa 1972, s. 48.

³ Por. D.C. Lindberg, *Theories of vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago 1976, s. 91–92.

do kolejnych wewnętrznych zmysłów: do *imaginatio* (lub *vis imaginativa*) oraz do *aestimatio* (lub *vis aestimativa*). Po przetworzeniu danych zmysłowych przez te trzy zmysły powstawało pewne ogólne wrażenie – reprezentacja obiektów wewnętrznych. Poddawana była ona dalszej analizie poznawczej i abstrakcyjnej. Wszystkie te procesy były przeprowadzane za pomocą *spiritus animalis*, który przynosił następnie to ogólne wrażenie do *cellula secunda* (odpowiednik anatomiczny trzeciej komory mózgowej), gdzie mieścił się ośrodek fantazji i myślenia, oraz do kanału (według dzisiejszej anatomii wodociągu Sylwiusza), który był ośrodkiem wspomnień i pamięci. Aby proces widzenia był możliwy, konieczne było światło. Podobnie jak w arabskich teoriach widzenia, Albert rozróżnił *lux* – światło pochodzące z obiektów obdarzonych własnością samodzielnej emisji światła, czyli świecenia, i *lumen* – światło odbite przez przedmioty oświetlone. Zagadnienia związane z powstawaniem wrażeń wzrokowych Albert omawiał m.in. w traktach *De anima*, *De sensu* i *De animalibus*.

2. WIDZENIE JAKO WŁASNOŚĆ ŚWIATŁA

Istotną część swojej twórczości Robert Grosseteste poświęcił metafizyce światła, które uznawał za „[...] pierwszą formę stworzoną w materii pierwszej stworzonej [...]”⁴. W teorii widzenia Grosseteste nawiązywał do koncepcji stożka widzenia Platona, rozszerzając ją o fizyczną charakterystykę promieni wzrokowych. Uważał je za substancję lśniąca i promienistą, która, łącząc się z promieniowaniem innych ciał świecących (także światłem odbitym), umożliwiała widzenie.

Podobnie jak Grosseteste w swojej metafizyce światła, Roger Bacon uważał, że wszystkie siły przyrody można sprowadzić ostatecznie do działania światła. Optyka, jako zmatematyzowana nauka o świetle, pozwalała zatem na poznanie natury świata, gdyż wszystkie siły naturalne działają przez promieniowanie i wysyłanie *species*. Wszelkie poznanie Bacon rozumiał jako bezpośrednie zetknięcie się podmiotu poznającego ze *species*, które powstawały gdy promieniowanie stykało się z organem poznawczym, zmysłem lub intelektem oraz z materią⁵. Promieniowanie wzrokowe tworzyło stożek, którego wierzchołek znajdował się na środku krzywizny gałki ocznej, a podstawą była powierzchnia widzianego obiektu. Tylko te *species*, które znalazły się wewnątrz tego stożka, mogły dotrzeć do soczewki, gdzie mieszały się ze *species* wzrokowymi, przekazywanymi przez ciało szkliste i nerwy wzrokowe do nerwów wspólnych. Do opisanych przez Alhazena warunków koniecznych do poprawnego przebiegu procesu widzenia, obejmujących: pewne oddalenie oka od obiektu, zewnętrzne źródło światła, określoną rozciągłość przestrzenną i gęstość obiektu, przezroczystość medium, Bacon

⁴ S. Świeżawski, dz.cyt., s. 580.

⁵ Por. tamże, s. 592–593.

dodał rozciągłość czasową obiektu oraz dobry stan zdrowia gałki ocznej. Kontynuator baconowskiego ujęcia widzenia, Jan Peckham szczególnie naciskał na promienie wzrokowe, przypisując im ważną rolę w procesie widzenia⁶.

Jan Burydan, rozważając, czy zewnętrzne światło (*lumen*) jest konieczne do widzenia kolorów w zależności od medium, uznał, że światło i barwa są konieczne do widzenia ze względu na oddziaływanie wywierane na *species*. Mikołaj Oresme rozróżnił między „postrzeganiem wzrokowym” – właściwością wewnętrzną narządu zmysłowego i „promieniowaniem wzrokowym”, zjawiskiem zlokalizowanym przed czy właściwie poza okiem, ujęcia preferowanego przez starożytnych. Dowodził, że widzenie miało charakter bierny i generalnie polegało na odbiorze *species* lub promieni emitowanych przez widzialne objekty. Henryk Hainbuch z Langenstein, inny przedstawiciel paryskiej szkoły Burydana, w swojej teorii widzenia podkreślał rolę ciała szklanego, uważając, że było ono jedynym organem gałki ocznej, zdolnym reagować na *species*. Uważał, że wszystkie cząsteczki są tego samego typu, niezależnie czy pochodzą z obiektów zewnętrznych, narządów zmysłowych czy medium. Wzajemnie na siebie oddziałują na dwa sposoby: stymulując pomnażanie oraz wywołując ruch, np. w nerwach wzrokowych⁷.

Według Wilhelma Ockhama widzenie było powodowane poprzez oddziaływanie obiektów widzialnych na poddające się im narządy oraz przez zdolność zmysłów do odbierania tych nacisków. Dzięki temu obecność dodatkowych nośników takich, jak: *species* czy medium, wydawała się zbędna. Ockham wyróżnił trzy właściwości oddziaływania obiektów zewnętrznych na zmysł wzroku: swoiste podrażnienie oka, utrzymywanie tego stanu w czasie oraz wywoływanie samego procesu widzenia poprzez bycie jego koniecznym elementem⁸.

3. WIDZENIE JAKO WŁASNOŚĆ CIAŁA

Urodzony na Dolnym Śląsku Witelton w dziele *Peri-Optikes* uporządkował ówczesną wiedzę optyczną. W pierwszych dwóch księgach omówił zagadnienia z zakresu fizycznych i geometrycznych aspektów optyki. W części trzeciej opisał anatomię i czynności oka. W czwartej księdze dowodził, że widzenie dokonuje się fragmentarycznie, że każdy przedmiot jest rozpatrywany jako podzielony na poszczególne elementy. W pozostałych częściach omówił zagadnienia związane z odbiciem światła od powierzchni wklęsłych, wypukłych i płaskich, załamanie kąta padania światła oraz opisał różne złudzenia wzrokowe. Teoria widzenia Witelona, nawiązująca do teorii Galena, zwraca uwagę szczegółowym opisem anatomicznym. Kluczową rolę pełnił *spiritus visibilis*, wytwarzany w przedniej

⁶ Por. D.C. Lindberg, dz.cyt., s. 108–110.

⁷ Por. tamże, s. 122–138.

⁸ Por. tamże, s. 140–142.

części mózgu, który przez kanał wewnątrz nerwu wzrokowego przepływał do oka. Wnętrze tego kanału wyścielala błona pajęczna (*cella aranea*), która obejmowała również soczewkę – bezpośredni narząd reagujący na światło. Widzenie odbywało się dzięki piramidzie świetlnej, której podstawa leżała na przedmiocie widzianym, a wierzchołek sięgał oka. Piramida ta, stworzona z pojedynczych promieni, dosięgając soczewki tworzyła na niej obraz, który chwytny przez błonę pajęczną, przenoszony był do mózgu przez *spiritus visibilis*. Z dziesięciu ksiąg *Peri-Optikes*, jednego z najpełniejszych dzieł o optyce, korzystano aż do XVII wieku⁹. Podobnie jak Witelon, Johan Yperman w dziele pt. *Wykłady chirurgii* przedstawił budowę oka na podstawie dzieł autorów greckich. Podobnie jak jego poprzednicy uważał soczewkę za główny narząd widzenia, a nerw wzrokowy za lejek, przez który przepływał do mózgu płyn wzrokowy¹⁰.

Autorem jednych z pierwszych anatomicznie poprawnych przedstawień układu komorowego mózgu był Leonardo da Vinci. Opisany w jego manuskryptach model widzenia, nawiązujący do teorii Alhazena, opierał się na założeniu, że wrażenie wzrokowe było tworzone na podstawie pewnego rodzaju fizjologicznego, materialnego wizerunku powstałego na ścianach bocznych komór mózgowych. Odwzorowanie było zgodne z geometrycznymi zasadami przekształcania perspektywy, a w obrazie zachowany był geometryczny układ tego, co znalazło się w polach widzenia¹¹. Badania anatomiczne prowadził także, jak wielu innych współczesnych uczonych, Hieronim Fabricus, który zwrócił uwagę, że włókna nerwów wzrokowych docierają do tylnych płatów mózgu, a nie tylko do komór mózgowych. W swojej teorii widzenia nawiązywał do zmodyfikowanego geometrycznie platońskiego stożka widzenia¹². Stożek ten był jednak tylko pewną geometryczną konstrukcją reprezentującą pole widzenia każdego z oczu.

Opisy anatomiczne gałki ocznej przyczyniły się do podejmowania prób kwestionowania dominującej roli soczewki w procesie widzenia. Gabriel Zerbi uważał, że w przekazywaniu pobudzeń wzrokowych istotną rolę spełnia siatkówka, do której przez soczewkę docierały *species*. Tutaj właśnie miało się dokonywać swoiste pobudzenie *spiritus visibilis*. Nieco odważniej w dziele *De fabrica humani corporis* Andreas Wesaliusz próbował zerwać z tradycją Galena, a szczególnie z jego anatomią, którą uważał za błędną, jako że opartą na materiale zwierzęcym. Sądził, że to nie soczewka, która zresztą nadal umieszczał w centrum gałki ocznej, jest głównym narządem wzrokowym, lecz siatkówka¹³. Podobnie jak Wesaliusz, wypowiadał się Franciscus Maurolycous, który uważał, że soczewka nie

⁹ Por. W.H. Melanowski, dz.cyt., s. 63–65.

¹⁰ Por. tamże, s. 58.

¹¹ Koncepcja da Vinciego nawiązywała do ogólnej teorii percepcji i reprezentacji świata zmysłowego zaproponowanych przez Mikołaja z Kuzy.

¹² Por. O. Grusser, T. Landis, *Visual Agnosias*, w: *Vision and Visual Dysfunction*, Boston 1991, s. 34–36.

¹³ Por. D.C. Lindberg, dz.cyt., s. 173–175.

jest *primum visibile*, lecz tylko przepuszcza piramidę świetlną na rozgałęzienie nerwu wzrokowego¹⁴. Pogląd ten ugruntował Felix Plater, autor *De functionum laesionibus* z 1601 roku, twierdząc, że to nerw wzrokowy wraz z jego rozszerzeniem w gałce ocznej (czyli siatkówką) jest głównym organem widzenia. Soczewka natomiast wraz z płynem soczewkowym jest zwierciadłem dla nerwu wzrokowego, który poprzez źrenice zbiera obrazy wpadające do oka oraz przyjmuje i odbija jak w zwierciadle.

W wydanej w 1613 roku przez Francois d'Aquillona *Opticorum libri sex philosophis juxta et mathematici utiles*, ilustrowanej przez P.P. Rubensa, była mowa o budowie oka, charakterze i właściwościach promieni świetlnych, o postaci przedmiotów oraz o zmianach wyglądu przedmiotu zależnie od odległości, ruchu itp., o obiektach świecących i cieniach oraz o zagadnieniach związanych z widzeniem obuočnym. Nadal jednak *spiritus animalis* był niezbędny dla odbioru i przekazywania wrażeń zmysłowych do zlokalizowanej w mózgu głównej siedziby *sensus communis*. W 1637 roku ukazał się *Dioptrique*, a w latach 1662–1664 *Tractatus de homine* Rene Descartes'a, w których zawarta była nowa, mechaniczno-pneumatyczna koncepcja widzenia. Kartezjusz zakładał, że światło oddziałuje na siatkówkę w sposób mechaniczny, wywołując drżenie włókien nerwowych. Zgodnie z prawami mechaniki, drgania te były przekazywane nerwami wzrokowymi do głównych ośrodków widzenia, zlokalizowanych w komorach mózgowych. Podobnie jak Da Vinci, Descartes uważał, że odbicia na ściankach komór podlegają geometrii odbić optycznych. Między komorami a siatkówką, zgodnie z gradientem temperatur przemieszczał się *spiritus animalis*.

4. NOWOŻYTNE KONCEPCJE WIDZENIA. MIĘDZY OPTYKĄ A FIZJOLOGIĄ

Odkrycia matematyczne i fizyczne wpłynęły na sposób podejścia do zagadnienia widzenia. W 1604 roku ukazało się *Ad Vitellionem paralipomena* autorstwa Johanna Keplera, w którym zestawiono ówczesną wiedzę o widzeniu, włączając doń między innymi nowe prawa optyczne i odkrycia anatomiczne. Kepler sformułował teorię, według której promienie świetlne przechodziły przez soczewkę, obdarzoną właściwością załamywania kąta padania światła. Dzięki nim powstawał odwrócony obraz obiektów na wklęsłej powierzchni siatkówki znajdującej się na tylnej ścianie gałki ocznej. Tutaj właśnie, zgodnie z modelem Platera, dokonywała się swoista transformacja światła w reakcję fizjologiczną.

Wiele odkryć fizjologicznych XVII wieku było interpretowanych w odniesieniu do aktualnych teorii widzenia. Przykładem były interpretacje wyników anatomicznych badań gałki ocznej Edmonde'a Mariotta, a szczególnie roli opisanej przez niego naczyńówki. W odniesieniu do obowiązującej w danym kręgu badaczy

¹⁴ Por. W.H. Melanowski, dz.cyt., s. 82.

teorii udowodniano i uznawano dominującą w procesie widzenia rolę naczyniówki lub siatkówki. Według pierwszej grupy, wrażenia wzrokowe były przenoszone na dno oka, gdzie mieścił się główny narząd widzenia, którym miała być naczyniówka (tak twierdzili między innymi J. Mery, C.N. le Cat, C. Saint-Yves). Przezrysta siatkówka nie zatrzymywała światła, tylko je jak zwierciadło pomnażała dla naczyniówki, która miała wszystkie cechy niezbędne do przeprowadzenia procesu widzenia: była plastyczna, mocna i wrażliwa, czyli zdolna do przyjmowania wrażeń. Według zwolenników drugiego ujęcia, głównym narządem widzenia miała być siatkówka (tak uważali P. de la Hire, A. von Haller, Pequet, Morgagni). Spór ten długo utrudniał prawidłowe zrozumienie aktu widzenia i wywoływał wiele dyskusji. Sprawa znaczenia siatkówki dla widzenia została definitywnie przesądzona dopiero w drugiej połowie XIX stulecia. Zastrzeżenia, spowodowane niemożnością potwierdzenia XVII-wiecznej teorii widzenia analizą budowy gałki ocznej i mózgu, zgłaszała również N. Steno, G.A. Borelli i J. Swanmerdam. Szczególne wątpliwości wzbudzała niemożność potwierdzenia obecności *spiritus animalis*, jakkolwiek nie wykluczano jego roli jako nośnika wrażeń i ich interpretacji.

W 1672 roku Izaak Newton ogłosił nową teorię światła i kolorów, a 1704 roku wydał dzieło pt.: *Optics or a treatise on the reflections, refractions, inflections and colours of light*, systematyczny wykład optyki, który był podsumowaniem jego doświadczeń oraz syntezą wszystkich badań wcześniejszych. Newton uważał, że promienie świetlne padają na siatkówkę, która przekazuje wywołane w ten sposób wibracje do mózgu. Intensywność tych pobudzeń określa rodzaj wrażenia, np. kolor fioletowy dają drgania o małej amplitudzie, duża amplituda odpowiada za barwę czerwoną.

Odkrycia anatomiczne przesunęły zainteresowanie z funkcji gałki ocznej na funkcje poszczególnych obszarów mózgowych. Teorie lokalizacyjne zapoczątkowane m.in. przez H. Boerhaave'a, A. von Hallera aż do ostatecznej wersji mapy frenologicznej F.J. Galla i J.C. Spurzheina, doprowadziły do wyróżnienia trzech obszarów związanych z widzeniem, odpowiedzialnych za postrzeganie kolorów, przestrzenną orientację i umieszczenie obiektów oraz pamięć wrażeń wzrokowych. Badania nad korą mózgową oraz obserwacje kliniczne H. Munka, S. Exnera J.-M. Charcota, P. Flechsinga, Flourensa, Broca, Wenickego, Brodmana i innych, doprowadziły do współczesnych teorii opisujących wzrok, uwzględniających zarówno anatomię narządów zmysłowych i mózgu, cechy światła, zasady optyki oraz ogromne bogactwo i złożoność funkcji poznawczych.

ZAKOŃCZENIE

Średniowieczne koncepcje widzenia były tworzone z wykorzystaniem dziedzictwa starożytnej Grecji. Jednak inaczej niż w obszarze filozofii arabskiej, śre-

dniowieczeni badacze nie ograniczyli się do modyfikowania i aktualizowania pomysłów Starożytnych. W ich teoriach pojawiły się nowe pojęcia. Wyraźnie widać to w koncepcji św. Augustyna, Wilhelma z Conches, Piotra Abelarda, gdzie punktem odniesienia była dusza. Pojawiły się również nowe sposoby ujmowania percepcji wzrokowej, w których warunkiem koniecznym widzenia stało się światło. Teorie oparte na specyficznym rozumieniu światła tworzyli m.in. Albert Wielki, Grosseteste, Bacon i Peckham. Odnosząc się do coraz dokładniejszej wiedzy anatomicznej, próbowano tworzyć teorie mocniej od poprzednich „zakotwiczone w ciele”. Za organ niezbędny dla widzenia Witelon uznał błonę pajęczą, da Vinci – boczne komory mózgowie, natomiast Zerbi, Wesaliusz, Maurolycous uznali za taki narząd siatkówkę. Odkrycia matematyczne i fizyczne XVII wieku zmieniły podejście do widzenia. Głównym obiektem zainteresowania naukowców stały się osobno światło, jako pewien rodzaj energii, oraz organizm ludzki, jako zbiór współdziałających narządów. Rozważania nad duszą nie mieściły się w nowych obszarach badawczych, wyznaczonych przez gwałtownie rozwijające się nauki empiryczne.

PROPERTY OF SOUL, BODY OR OF LIGHT? FROM MEDIEVAL CONSIDERATIONS TO MODERN CONCEPTS OF VISION

Summary

Vision is the faculty by which the visible external world is perceived. The primary task of all theories of vision was to explain how useful information about external world was recovered from the changing retinal image. Theorists of vision had proposed various accounts of the nature of the processing responsible for our perception of external objects.

The Latin world considered visual process issues generally based on Greek philosophers theories of vision. Saint Augustin of Hippo maintained that spiritual light was the internal illuminant of the ideal forms and physical light was considered to be analogous to this.

The XI and XII centuries conceptions of nature did not radical transformed solution of vision problem. Albertus Magnus (Albert the Great) elaborated extensively on the traditional brain localization theory and believed that a close correlation existed between brain function and the various psychological abilities: the signals generated by a given object corresponded to a different sensory system *species* and reached the respective sense organs (contained a specific *spiritus sensibilis*) by means of a medium located in the extra-personal space. The *spiritus visibilis* found in the eye was instrumental in transforming the signals produced by material object species into a physiological process.

The next centuries theories of vision were molded both by scientific work and artistic discoveries. In Robert Bacon's theory species (first natural effect of any agent) issued in all direction from every point on the visible object and reach all point on the surface of eye. Witelo regarded light as one special case of natural action that reveals the mode of all other natural sections. Blasius of Parma and Henry of Langenstein did not doubt that vision was produced by interior rays, which could be geometrical analyzed. Nicolas Oresme proved that vision occurred through the reception of rays emitted from the visible object. Leonardo da Vinci draw the ventricular system and created the

sophisticated model of vision. In William of Ockham's theory the vision occurred because it was the nature of the object to act on the visual power and of the visual power to perceive the object.

Optic theorists (especially in the seventeenth century) created *the geometric models of vision* and construe visual processing as a *species of mathematical calculation* or questioned the psychological reality of these models. Rene Descartes postulated that light acted on the retina by a direct mechanical effect leading to 'vibration' of the optic nerve fibers. Johannes Kepler formulated the basic principle of photometry. According to Felix Plater suggestion, that retina was the sensitive organ of vision, Kepler created the correct description of image formation on it. He considered, that refracted rays could not be ignored, visual theory had to be continued with anatomical facts and he added some detail concerning the structure and properties of the retina. The vision occurred through the picture of the visible things formed on concave surface of retina.

The discovery of the visual cortex researched by Herman Munk and Sigmund Exner sketch's of human visual areas moved the theories of vision to the level of cognition and psychological aspects of perception.

Nota o Autorze: mgr **MARIA-MAGDALENA WEKER** – absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK (obecnie UKSW) oraz Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Matematyczno-Przyrodniczych UW. Obecnie doktorantka w Katedrze Filozofii Przyrody UKSW, przygotowuje rozprawę poświęconą komputacyjnemu ujęciu teorii percepcji.

Słowa kluczowe: teoria widzenia, percepcja wzrokowa, światło, wzrok.

KATARZYNA WACHACZYK

ERICHA FROMMA CZŁOWIEK ZAGUBIONY W DYCHOTOMIACH

WPROWADZENIE

Erich Fromm¹, niemiecki filozof i psycholog, pełen zachwytu i wiary w człowieka humanista, stworzył oryginalną koncepcję człowieka i jego natury. Natura ludzka jest według Fromma tworem ewolucji, skutkiem oderwania się człowieka od przyrody. Człowiek jest ze swej istoty dobry, nakierowany na umiłowanie życia. Jego wrodzone predyspozycje a praktyka życia pozostają jednak w sprzeczności. Fromm przedstawił człowieka zagubionego we współczesnym świecie, człowieka, który ciągle szuka, walczy z sobą samym i światem, przedstawił człowieka, który mając w sobie wrodzony pęd do życia, zatracą się w kulturze śmierci.

CZŁOWIEK CIELESNY A CZŁOWIEK DUCHOWY

Człowiek ma najwyższą pozycję w świecie zwierzęcym, jednak wraz z ewolucją instynkt zwierzęcy przestał być człowiekowi potrzebny, a jego rolę przejęły nowe władze mentalne: rozum i charakter. Człowiek stał się świadomy siebie, posiadał zdolność planowania przyszłości i określania rzeczywistości. Samoświadomość, zdolność wyobrażania oraz rozum sprawiły, że człowiek dostrzegł kres swojego życia – śmierć; że pozostając w naturze, jednocześnie ją przekroczył. Człowiek, który stracił jedność z naturą, zaczął zdobywać wiedzę o sobie i swoim życiu. Czynił to, aby zagłuszyć wewnętrzne rozdarcie i przezwyciężyć alienację. Rozdarcie w naturze ludzkiej prowadzi do dychotomii, do sprzeczności, których

¹ Erich Fromm (1900–1980), dr filozofii (1922) i prof. psychologii (1951); członek tzw. szkoły frankfurckiej; wykładowca w Berlińskim Instytucie Nauk Społecznych, w Międzynarodowym Instytucie Badań Społecznych przy Columbia University, w New School of Research oraz w Bennington College w stanie Vermont; kierował Instytutem Psychiatrycznym im. Williama A. White'a w Nowym Yorku, założyciel Instytutu Psychoanalitycznego na Uniwersytecie w Meksyku.

człowiek nie potrafi sam zwyciężyć; reagując zależnie od charakteru i kultury, wybiera, najczęściej nieprawidłową drogę życia. Każdy człowiek jest śmiertelny i ma świadomość własnej bezsilności, a świadomość ta wpływa na życie każdego. Człowiek nigdy nie uwolni się od sprzeczności między życiem a śmiercią, ponieważ nie potrafi pozbyć się umysłu. Dysharmonia wewnętrzna człowieka wyznacza jego potrzeby, nie są to jednak potrzeby naturalne. Są to:

- potrzeba więzi z innymi ludźmi,
- potrzeba przekraczania siebie samego,
- potrzeba poczucia identyczności,
- potrzeba układu orientacji i oddania (czci),
- potrzeba miłości².

Istota ta zawiera się w sprzeczności wrodzonej ludzkiej egzystencji; a człowieka można opisać następującymi parametrami:

- człowiek jest zwierzęciem,
- człowiek ma inteligencję,
- człowiek jest obecny w naturze i jednocześnie przekracza ją,
- człowiek przewyższa inne zwierzęta, gdyż posiada świadomość życia,
- samoświadomość człowieka sprawiła, że czuje się on samotny, obcy, wyizolowany i przerażony³.

Człowiek ma instynkt samozachowawczy, na który składają się potrzeby fizjologiczne: potrzeba jedzenia, spania, picia, chronienia się i obrony przed wrogiem. Instynkt jest elementarnym składnikiem i motywem zachowania człowieka, ma charakter imperatywny. Jego niezaspokojenie jest fizycznie nie od zniesienia, jednak potrzebą stanowiącą istotę sposobu i praktyki życia człowieka jest wszechwładna, niecielesna potrzeba więzi. Człowiek nie może znieść izolacji oraz osamotnienia, które prowadzą do zaburzeń psychicznych i dezintegracji życia; tak samo jak głód – niezaspokojona potrzeba fizyczna – może doprowadzić do śmierci. Potrzeba więzi nie jest tożsama z kontaktem fizycznym. Człowiek potrzebuje poczucia przynależności, wspólnoty, akceptacji; może żyć całkiem sam i wyznawać określone wartości, być związanym z ideami i czuć się spełnionym; może także żyć pośród ludzi, a jednocześnie czuć się wyizolowany. Brak więzi z wartościami i wzorami to samotność moralna, która może być tak samo dokuczliwa i przykra dla człowieka, jak samotność fizyczna; jednak w sytuacji, kiedy człowiek fizycznie samotny staje się samotny moralnie, uczucie izolacji staje się nie do zniesienia⁴.

² R. Saciuk, *O moralności i zdrowiu psychicznym: z humanistycznej psychoanalizy E. Fromma*, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, Prace Psychologiczne XLV, Wrocław 1996, s. 14–16.

³ E. Fromm, *Serce człowieka. Jego niezwykła zdolność do dobra i zła*, tłum. z ang. R. Saciuk, Warszawa–Wrocław 1996, s. 113–115.

⁴ E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. z ang. O. i A. Ziemilscy, Warszawa 1999, s. 33–36.

Fromm twierdził, że „natura ludzka nie jest biologicznie daną, wrodzoną i niezależną sumą wszelkich popędów, ani też nie jest bezdusznym biciem wzorów kulturowych, do których gładko się adaptuje; jest wytworem ludzkiej ewolucji, lecz łączy ją także określone mechanizmy i prawa. Pewne czynniki są w niej niezmiennie; są nimi konieczność zaspokojenia fizjologicznie uwarunkowanych popędów i potrzeba unikania izolacji i moralnego osamotnienia”⁵. Człowiek, chcąc uniknąć samotności, przystosowuje się i przyjmuje właściwy danemu społeczeństwu sposób życia. W trakcie procesu przystosowania narastają w człowieku pragnienia, które wpływają na jego uczucia i działania. Człowiek nie zawsze jest świadomy swoich pragnień, a to one właśnie kształtują jego relacje ze społeczeństwem. Człowiek, oderwawszy się od natury, stał się wolną, świadomą siebie jednostką, stanął także przed wyborem relacji, za pomocą których zespoli się z innymi, mogą to być: akt miłości i twórcza praca lub szukanie bezpieczeństwa za cenę utraty wolności i własnej indywidualności⁶.

Fromm wyróżnił dwa sposoby przystosowania się człowieka do społeczeństwa, w celu zniwelowania osamotnienia; są to: przystosowanie statyczne i przystosowanie dynamiczne. Przystosowanie statyczne jest to adaptowanie się do wzorów, przyswojenie nowego nawyku, w akcie tym nie zostaje naruszona struktura charakteru człowieka⁷. Przystosowanie dynamiczne zaś, które jest wynikiem adaptacji, zmiany siebie wbrew własnej woli, może być źródłem lęku i nerwicy. Człowiek zmuszony jest do określonego sposobu zachowania, sprzecznego z jego naturą; narasta w nim tłumiona, często nawet nieświadomiona wrogość. Stłumione uczucia zmieniają strukturę charakteru. Człowiek, poprzez wewnętrzną zmianę siebie, może stać się bardziej uległy, może też zbuntować się przeciwko, nie konkretnej osobie lub sytuacji, ale przeciwko życiu w ogóle. Człowiek może się zmieniać, ponieważ jego natura jest plastyczna, i chociaż każdy jest inny, to są pewne wspólne dążności, reakcje na określone warunki życiowe; są to: „miłość, żądza zniszczenia, sadyzm, skłonność do uległości, żądza władzy, brak zaangażowania, chęć wyolbrzymiania własnej wartości, żądza powodzenia, radość ze zmysłowych przyjemności i strach przed zmysłowością”⁸. Pomimo plastyczności natury ludzkiej, kiedy pojawią się wymienione dążności i staną się częścią charakteru, to niełatwo zanikają i trudno przekształcają się w inne⁹.

Lęk przed samotnością i jego konsekwencja, czyli dostosowanie się, jest procesem łagodnym, rutynowym, często nie wystarcza, żeby zagłuszyć w sobie poczucie wyobcowania. Człowiek często odnosi porażkę, jego indywidualizm nie

⁵ Tamże, s. 38.

⁶ Tamże, s. 38–39.

⁷ Przykładem przystosowania statycznego jest np. sposób jedzenia, Chińczyk w Ameryce zamiast pałeczkami uczy się jeść nożem i widelcem, przystosowuje się tym samym do wzorca, ale nie zmienia się wewnętrznie.

⁸ E. Fromm, *Ucieczka...*, s. 33.

⁹ Tamże, s. 32–33.

pozwala przystosować się tak do końca. Ludzie w desperacji często sięgają po alkohol, narkotyki, stają się erotomanami lub mogą targnąć się na własne życie. Niepowodzenia dotyczą sfery umysłu, dlatego nie można ich z niczym porównać. Kolejnym, dużo łagodniejszym sposobem ucieczki od samotności jest, zdaniem Fromma, popadnięcie w rutynę pracy lub rozrywki. Praca, rozrywka rządzą się swoimi prawami, człowiek poddaje się ich rytmowi, zapomina o wszystkim; zabijają one czas oraz są możliwością nawiązania poprawnych relacji z innymi ludźmi. Człowiek, chcąc zagłuszyć samotność, może uciec się także do działalności twórczej, zespolić się z efektem swojej pracy, tak robią artyści¹⁰. Fromm napisał, że „pragnienie zjednoczenia się z drugim człowiekiem jest najpotężniejszym dążeniem ludzi. Jest ono najbardziej podstawową namiętnością, jest siłą cementującą cały rodzaj ludzki, klan, rodzinę, społeczeństwo. Klęska na tym polu oznacza obłąd lub zagładę – zagładę samego siebie lub zagładę innych”¹¹.

Proces indywidualizacji, który doprowadził do wykształcenia się jednostki, a tym samym postawił człowieka przed obliczem świata, doprowadził do poczucia głębokiej samotności. Dawniej człowiek walczył o wolność, walczył przeciwko dyktatorom i uciskowi, dziś jest niezależny, jest wolny, a tym samym wyizolowany i przerażony. Człowiek w dużym stopniu opanował przyrodę, zbudował fabryki, stworzył swój świat i świat ten stał się jego panem, wobec którego czuje bezsilność. Człowiek we współczesnym świecie, zdaniem Fromma, sprzedaje nie tylko swoje towary, ale sprzedaje siebie, sam się czuje przedmiotem. Poczucie izolacji próbuje zagłuszyć przez posiadanie oraz przez władzę. Przeciętny człowiek, zdaniem Ericha Fromma, nie doświadcza na co dzień poczucia osamotnienia i bezsilności, ponieważ zakrywa je rutyna codzienności. Człowiek zajmuje się pracą, rozrywką, kontaktami z ludźmi, jednak przerażenie tkwi gdzieś w nim i w pewnym momencie nie może on już udawać i próbuje całkowicie uciec od wolności¹².

Człowiek może uciec od wolności w autorytaryzm¹³, czyli zrezygnować z własnej niezależności, związać się z kimś, żeby zrekompensować sobie pierwotną, zerwaną więź z przyrodą. Człowiek poddaje się komuś innemu, z niego czerpie siłę oraz poczucie identyfikacji grupowej. Autorytaryzm wiąże się z dążnością do bycia podporządkowanym lub dominującym. Skrajnymi przypadkami dla Fromma są faszyzm i stalinizm¹⁴.

Drugim, obok autorytaryzmu, sposobem ucieczki od wolności jest destruktywność. Destruktywność ma miejsce, kiedy człowiek niszczy wszystkie obiekty, z którymi musiałby się zmierzyć, zniszczenie świata jest ostatnią, rozpaczliwą próbą ucieczki przed światem. Fromm wyróżnił dwa rodzaje destruktywności;

¹⁰ E. Fromm, *O sztuce miłości*, tłum. z ang. A. Bogdański, Kraków 1971, s. 29–30.

¹¹ Tamże, s. 31.

¹² Tamże, s. 122–135.

¹³ Fromm ze skrajnymi przypadkami autorytaryzmu wiąże masochizm i sadyzm. Więcej na ten temat w: E. Fromm, *Ucieczka...*, s. 142–174.

¹⁴ Tamże, s. 142.

pierwsza to zniszczenie, będące wynikiem zaistniałej sytuacji, to reakcja na zagrożenie życia własnego lub innych, lub zagrożenie wyznawanych idei i wartości; jest to naturalna destruktywność. Drugim rodzajem destruktywności jest często nieuświadomiona żądza zniszczenia, wrogość reaktywna. Przedmiot zniszczenia jest racjonalizowany, kiedy jednak osoba nie może znaleźć obiektu zniszczenia, wtedy sama się nim staje, co często prowadzi do choroby lub samobójstwa. Fromm nazwał destruktywność zablokowaniem życia, wynika ona z niespełnionego życia, z lęku przed samotnością, Freud mówił nawet o instynkcie śmierci¹⁵.

Kolejnym sposobem ucieczki jest mechaniczny konformizm, mechanizm odmienny od wyrzeczenia się integralności i zniszczenia zagrażającego świata. Konformizm jest to wycofanie się ze świata, jest to także najczęściej wybierane rozwiązanie. Człowiek przestaje być sobą, w pełni przyjmuje narzucony wzorzec kulturowy, jest taki jak inni i takim, jakim inni chcą go widzieć. Znika wtedy różnica między człowiekiem a światem, a razem z nim, bezsilność i samotność. Człowiek, który rezygnuje z indywidualności, staje się automatem¹⁶.

Autorytaryzm, destruktywność, mechaniczny konformizm są to przejawy wolności negatywnej. Fromm zdaje sobie sprawę z sytuacji człowieka, że nie można wrócić do pierwotnej więzi (więzi z przyrodą). Proponuje więc wolność pozytywną, czyli złączenie indywidualności – jaką jest człowiek – ze światem, którą można zrealizować poprzez solidarność z ludźmi, spontaniczność, pracę i miłość¹⁷.

CZŁOWIEK MIĘDZY ŻYCIEM A ŚMIERCIA

Punktem wyjścia Frommowskiej koncepcji natury ludzkiej jest obecny w niej konflikt między życiem a śmiercią (konflikt między dobrem a złem) stanowiący dramat istnienia człowieka. Fromm, dostrzegłszy przemoc u człowieka, szukał zła w naturze ludzkiej, jednak go nie znalazł; stwierdził, iż ludzie stosują przemoc, gdyż nie potrafią rozwiązać podstawowych problemów swojego życia ani zrealizować własnego potencjału. Ludzie nie mają poczucia wartości samych siebie, mają zaś poczucie własnej bezsilności, wybierają więc często niewłaściwą drogę życia, jaką jest sprawianie bólu innym, poniżanie ich oraz zdobywanie władzy¹⁸.

Kluczowym pytaniem w koncepcji człowieka jest: czy człowiek jest owcą, czy wilkiem? Fromm obserwował, iż na jednych ludzi można łatwo wpłynąć, zmusić ich nawet do tego, co jest dla nich niekorzystne, tacy ludzie to, według niego, owce, które bez protestu idą na rzeź; jednak historia pokazała, iż ludzie

¹⁵ Tamże, s. 174–175.

¹⁶ Tamże, s. 179–180.

¹⁷ Tamże, s. 50.

¹⁸ P. Pankiewicz, *Przedmowa*, w: E. Fromm, *Wojna w człowieku. Psychologiczne studium istoty destrukcyjności*, tłum. z ang. P. Kuropatwiński, Warszawa, 1994, s. 7–8.

mają także silną wolę, a człowiek jest człowiekowi wilkiem. Dyktatorzy i znane z historii osobowości totalitarne, takie jak Hitler, Stalin, to wilki. Wśród nas żyje wiele wilków, które ujawniają prawdziwe oblicze, kiedy tylko czują się bezkarne¹⁹.

Fromm rozróżnił trzy typy ludzi. Są ludzie, którzy czerpią przyjemność z czynienia zła, z procesu destrukcji, są oni prawdziwymi mordercami, a pasja niszczenia jest dla nich sprawą pierwszorzędną, tacy ludzie, to nekrofile, tacy którzy wybrali śmierć. Są ludzie, u których pasja niszczenia nie jest na pierwszym miejscu, którzy przedkładają nad nią inne skłonności życia, jednak w sprzyjających okolicznościach, mogą stać się mordercami. Są także ludzie, którzy nade wszystko kochają życie i wszystkie jego przejawy, oni w żadnych okolicznościach nie są w stanie popełnić żadnej zbrodni, są oni biofilami²⁰.

Biofilia jest to miłość życia, całościowy sposób bycia, wyrażający się w uczuciach, gestach, myślach, w całym człowieku. Tendencja do życia jest obecna w całej naturze, a ochrona życia i walka ze śmiercią są wspólne wszystkim organizmom. Miłość, biegunowość płciowości człowieka, popęd seksualny, narodziny człowieka są elementarnymi przejawami biofilii. Podstawowym warunkiem rozwoju biofilii jest przebywanie w otoczeniu ludzi, którzy kochają życie. Wzory miłości, niezależnie czy jest to miłość życia, czy też śmierci, są zaraźliwe. Biofilia przejawia się gestach, ciepłym tonie głosu, tolerancji, rozwoju, w twórczości. Kolejnym warunkiem rozwoju biofilii jest zniesienie niesprawiedliwości, czyli wolność. Człowiek powinien mieć zapewnioną możliwość rozwijania swojej indywidualności oraz mieć zawsze możliwość wyboru, wtedy wzrasta w nim miłość życia (sytuacja odwrotna sprzyja rozwojowi nekrofilii)²¹.

Fromm, w związku z biofilia, wyróżnił syndrom występujący u człowieka, jest to syndrom wzrostu, na który składa się:

- miłość życia (biofilia),
- miłość człowieka,
- niezależność²².

Nekrofilia²³, zdaniem Ericha Fromma, jest miłością śmierci. Nekrofil to osoba, którą fascynuje śmierć i wszystkie jej przejawy. Nekrofile lubią mówić o chorobie, śmierci, pogrzebie. „Klasycznym, przykładem czystego, typowego nekrofila był Hitler²⁴. Zniszczenie fascynowało go, a zapach śmierci był dla niego przy-

¹⁹ E. Fromm, *Wojna w człowieku...*, s. 11–12.

²⁰ Tamże, s. 13.

²¹ A. Olubiński, *Ericha Fromma koncepcja życia po ludzku*, Toruń 1994, s. 30.

²² R. Saciuk, *Na służbie życia i śmierci. Z humanistycznej psychoanalizy Ericha Fromma*, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, Prace Filozoficzne XXVII, Wrocław 1983, s. 98–99

²³ Nekrofilia jest zwykle rozumiana jako perwersja seksualna, chęć posiadania martwego ciała. Fromm rozumie nekrofilie szerzej, bez elementów płciowości.

²⁴ Charakterystykę nekrofilnej osobowości i psychiki Adolfa Hitlera oraz wpływu, jakie wywarło na niego wychowanie, przedstawił Fromm w: E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, tłum. z ang. J. Karłowski, Poznań 1998, s. 416–485.

jemny. W okresie odnoszenia sukcesów mogło się wydawać, że chodziło mu wyłącznie o zniszczenie tych, których uważał za swych wrogów²⁵, jednak Hitlerowi sprawiało przyjemność oglądanie destrukcji. Nekrofile lubią wspominać, są bardzo sentymentalni, lubią porządek, są bardzo systematyczni i ułożeni, fascynuje ich przemoc i niszczenie życia. Nie rozróżniają kobiet i mężczyzn, ale dzielą ludzi na silnych i słabych, na zabijających i na zabijanych. Człowiek kochający śmierć pojmuje życie w sposób mechaniczny, uczucia, myśli oraz innych ludzi przekształca w rzeczy, najważniejszą wartością jest dla niego posiadanie. Zagrożenie własności jest zagrożeniem dla niego samego²⁶.

Fromm, w związku z nekrofilią, wyróżnił syndrom rozpadu, występujący u człowieka, na który składają się przeciwieństwa syndromu wzrostu, czyli:

- instynkt śmierci (nekrofilia),
- narcyzm²⁷,
- orientacja symbiotyczno-kazirodcza (tzw. kompleks Edypa)²⁸.

CZŁOWIEK MIĘDZY „BYĆ” A „MIEĆ”

Erich Fromm rozróżnił dwa sposoby życia człowieka, pierwszy nakierowany na posiadanie, drugi zaś na istnienie, czyli „mieć” i „być”. Dokonał krytyki współczesnej cywilizacji i stwierdził, że powoduje ona alienację człowieka, jest bowiem nakierowana wyłącznie na posiadanie, czyni z ludzi automaty, tłumi spontaniczność, uczucia i emocje. Miarą człowieka jest pieniądz, co powoduje depersonalizację i uprzedmiotowienie stosunków międzyludzkich.

Wyrażenie „mieć” jest bardzo proste, każdy człowiek bowiem coś posiada, posiada swoje ciało, mieszkanie, ubranie, często też samochód. Posiadanie nie jest niczym złym, jest niezbędne do życia, jednak „mieć” stało się dewizą dzisiejszych czasów i w tym sensie jest zagrożeniem. W sposobie życia „mieć” człowiek – poprzez posiadanie – wyraża swój stosunek do świata, pragnie wszystko uczy-

²⁵ E. Fromm, *Wojna w człowieku...*, s. 15.

²⁶ Klasycznym przykładem nekrofilnej postawy własności i poczucia równości, zdaniem Fromma, jest historia o sędzi króla Salomona, kiedy kobieta, podszywająca się za matkę dziecka, woli zabić dziecko i posiadać jego połowę, niż nie mieć go wcale. Dzieje się tak wskutek odmiennego poczucia sprawiedliwości.

²⁷ Narcyzm, czyli stan samouwielbienia, jest pojęciem, które Fromm przejął za Freudem. Narcyzm jest uczuciem bardzo silnym, w wydaniu zbiorowym rodzi agresję, której klasycznym przykładem jest rasizm. Fromm, badając II wojnę światową, stwierdził, że głównym czynnikiem jej wybuchu była narcystyczna postawa Niemców (tzw. rola „narodu wybranego”).

²⁸ Orientacja symbiotyczno-kazirodcza jest pojęciem, które Fromm przejął od Freuda, pozbawił je jednak seksualności i nadał nowy, kulturalistyczny charakter. Uważał, że fiksacja kazirodcza to także przywiązanie do ziemi, państwa, narodu, do krwi. Skrajną formą fiksacji jest symbioza kazirodcza, czyli, często nieświadome, pragnienie powrotu do łona matki. Wiąże się ono z pragnieniem śmierci.

nić swoją własnością. Styl życia nakierowany na „mieć” jest sprzeczny z naturą ludzką, zmienia sposób życia człowieka, a także język. Dzisiaj używa się niemal wyłącznie rzeczowników w sensie „mieć”, np. stół, samochód; odchodzi się zaś od czasowników, które wyrażają emocje, np. Kocham, pragnę, nienawidzę. Język potoczny wyraża orientację społeczną, człowiek traktowany jest jak rzecz, a mówi się nawet, że „ten człowiek jest wart milion”. Orientacja „mieć” powoduje dehumanizację, ludzie nie są już zdolni do uczuć, praktykowany jest zaś powszechnie kult przyjemności²⁹.

Pojęciem związanym z modusem „mieć” jest charakter społeczny³⁰, który obejmuje pragnienie nabycia, zatrzymania i powiększenia własności; w konsekwencji ten, kto ma więcej, uważany jest za lepszego, a ludzie zazdroszczą sobie nawzajem. Posiadanie rzeczy, mimo że powszechne, nie jest jednak aż tak złe, jak rozpowszechniająca się żądza posiadania drugiego człowieka, która była obecna już w czasach patriarchalnych. Posiadanie kogoś dotyczy zdaniem Fromma głównie ludzi ubogich, którzy w ten sposób zaspokajają żądzę „mieć”, jednak kiedy patriarchalny styl posiadania, wraz z poprawą stopy życiowej, zdezaktualizuje się, to ludzie opętani żądzą, można nawet powiedzieć – namiętnością posiadania – będą tak, jak już dziś niektórzy z warstw bogatszych, pożądać kochanków, dzieł sztuki, zdrowia, Boga i samego siebie. Pierwsze, co człowiek posiada, jest własne ja, on sam. Ja zawiera ciało, imię, nazwisko, własny wizerunek w oczach swoich i innych ludzi, ja sprawia, że człowiek myśli o nim, czyli o sobie jako o rzeczy, której jest panem. Dawnej stosunek ludzi do przedmiotów był inny, kupowano rzeczy, ubrania, po to by je nosić aż do zużycia, dziś jest inaczej. Dzisiaj wartością jest sama konsumpcja, samo posiadanie. Ludzie kupują mnóstwo rzeczy, bawią się nimi przez moment, a gdy im się nudzą, wyrzucają i kupują nowe. Fromm nazwał współczesny styl życia mianem: nowe jest piękne, nazwał także: błędnym kołem konsumpcji-kupowania. Poczucie posiadania, od współmałżonków poprzez rzeczy, rozszerza do posiadania innych ludzi, lekarzy, dentystów, podwładnych, a nawet przełożonych. Posiadanie dotyka również sfery przyzwyczajzeń. Osoba, która ma ustalony harmonogram dnia, może poczuć się zagrożona przy każdej zmianie planów, ingerencji we własne przyzwyczajenia³¹.

Fromm wyróżnił posiadanie funkcjonalne i charakterologiczne. Posiadanie funkcjonalne, nie jest niczym złym, jest to zaspokajanie potrzeb wynikających z istnienia człowieka; są to odnoszące się do ciała, do ubioru, pożywienia i schronienia, potrzeby troski, posiadania. Posiadanie funkcjonalne można nazwać egzystencjalnym, nie jest ono w sprzeczności z byciem. Posiadanie charakterologiczne jest opisaną wyżej żądzą posiadania, gromadzenia rzeczy. Nie jest ono wrodzone

²⁹ A. Olubiński, dz.cyt., s. 41–44.

³⁰ Koncepcję charakteru przedstawił Fromm w: E. Fromm, *Mieć czy być?*, tłum. z ang. J. Karłowski, Poznań 1995, s. 205–214, oraz w: E. Fromm, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, tłum. z ang. R. Saciuk, Warszawa–Wrocław 2000, s. 51–100.

³¹ E. Fromm, *Mieć czy być?...*, s. 124–131.

człowiekowi, jest zaś wynikiem wpływu warunków społecznych na człowieka. Fromm dostrzegł zależność między posiadaniem a nekrofilią, gdyż w zależności pomiędzy człowiekiem a tym, co posiada nie ma żywej relacji. Tożsamość człowieka wyraża się w posiadaniu rzeczy, człowiek posiada rzecz, a tym samym rzecz posiada jego, nie ma relacji podmiot-przedmiot zarówno posiadacz, jak i obiekt posiadania, to rzeczy. Relację przedmiotową nazwał Fromm relacją należąca do śmierci (analogicznie relacja podmiotowa służy życiu). Orientacja nakierowana na posiadanie rodzi w konsekwencji pragnienie władzy. Władza to już posiadanie podwładnych, to element sprawowania kontroli nad innymi. Modus posiadania wyznacza jako kryterium szczęścia: władzę, nadrzędność wobec innych, a w skrajności pragnienie pokonania, obrabowania, a nawet zabicia drugiego człowieka.

Modus posiadania istnieje, istnieją także czynniki, które go podtrzymują. Najważniejszym czynnikiem wzmacniającym posiadanie jest język. Język, sformułowania z czasownikiem „mieć”, według Fromma są wynikiem nauczania kulturowego. Ludzie zamiast doznawać wrażeń, postrzegają rzeczy, zjawiska, a nawet uczucia, wyrażają je za pomocą języka. Modus posiadania jest uwarunkowany także przez zakodowane biologicznie pragnienie życia. Człowiek zdaje sobie sprawę ze swojej śmiertelności, szuka więc sposobów, przesłanek na udowodnienie sobie, że jest nieśmiertelny. Potrzeba udowadniania sobie nieśmiertelności była obecna zawsze, już dawni faraonowie wierzyli, że w piramidach dostąpią nieśmiertelności, dla innych sława była nieśmiertelnością. Dziś posiadanie najlepiej zaspokaja tę potrzebę. Człowiek konstytuuje swoje ja poprzez posiadanie, więc jeśli przedmioty posiadane są niezniszczalne, w takim razie sam człowiek także jest nieśmiertelny. Pojawia się w tym miejscu analogia z cechami ludzi kochających śmierć, czyli nekrofilami³².

Fromm podzielił człowieka epoki przemysłowej na dwie sfery, na *Homo Faber* i *Homo Consumens*. Są to dwa przeciwstawne, ale uzupełniające się wcielenia postawy mieć, które pogłębiają lęk u człowieka. *Homo Faber*, który jest niewolnikiem własnego biurka, nieustannie drży o pracę, o swoje dochody; *Homo Consumens* chce mieć jak najwięcej za pieniądze, które zarobił, czuje się zmuszony do kupowania, odczuwa przy tym duży niepokój. Człowiek industrialny, człowiek o orientacji mieć pogrąża się we własnych działaniach, przedmiotach, staje się podporządkowany, ma ograniczoną wolność³³.

Modus bycia jest trudniejszy do zdefiniowania niż modus posiadania, gdyż posiadanie odnosi się do opisywanych rzeczy, bycie zaś związane jest z przeżyciem. Istoty ludzkiej nie można opisać tak jak rzeczy, gdyż jest indywidualnością, można jedynie koncentrować się na pojedynczych strukturach człowieka, które

³² Tamże, s. 133–145.

³³ D. Filar, *Bardziej być: na marginesach „Mieć czy być”*, „Przegląd Powszechny” 761 (1985) 1, s. 93–94.

wymykają się jednak całości. Trudno jest opisać bycie, gdyż jest z nim jak z przeżyciem, które próbowane wrażenia słowami zanika i staje się tylko myślą. Warunkiem modus bycia jest: wolność, niezależność i zdolność krytycznego rozumowania. Chcąc wyrazić bycie, należy przede wszystkim odejść od posiadania, czyli zrezygnować z egoizmu i egocentryzmu. Bycie zakłada aktywność, wyklucza zaś bierność. Fromm pojmował aktywność, nie jako zajęcie (tzw. aktywność wyalienowaną), ale jako aktywność niewyalienowaną, w której człowiek doświadcza siebie jako podmiotu, jest to działalność twórcza. Aktywność twórcza nie znaczy to samo, co twórczość, jest to stan wewnętrznej aktywności. Twórczość, zdaniem Fromma, jest wrodzona wszystkim ludziom, a osoby, które ją wykorzystują, w kontakcie z rzeczami i innymi ludźmi, jakby je ożywiają³⁴.

Zdaniem Fromma zarówno posiadanie, jak istnienie są wrodzone naturze ludzkiej, nie zgodził się on jednak z obecnym współcześnie przekonaniem, że człowiek jest leniwy, że jak coś robi, to tylko ze względu na korzyści materialne. Egoizm ani lenistwo nie należą do wrodzonych skłonności człowieka. Człowiek ma głęboko zakotwiczoną, wrodzoną potrzebę bycia, która wyraża się poprzez zdolności, aktywność, związki z innymi ludźmi oraz brak egoizmu³⁵.

Bycie według Fromma jest dzieleniem się z innymi, daniem, poświęcaniem się. Człowiek o orientacji „być” żyje prawdziwie, a siłą i wgląd w rzeczywistość i samego siebie czerpie często z religii: chrześcijaństwa, judaizmu, buddyzmu³⁶. Człowiek żyjący na „być” jest człowiekiem radosnym, chociaż doświadcza ogólnoludzkiego poczucia ryzyka i niepewności; nie boi się utraty własności (która daje pozorne poczucie bezpieczeństwa), bo mu na niej nie zależy, boi się jedynie braku wiary w życie, braku twórczości, lenistwa i uległości. Ludzie, którzy chcą „być”, żyją chwilą obecną, przeszłości i przyszłości doświadczają tak samo jak terażniejszości, żyją głęboko, radośnie, kochają i starają się uchwycić prawdę³⁷.

Postawa „mieć” i „być” jest obecna w życiu codziennym każdego człowieka, Fromm za pomocą przykładów przedstawił różnice między obiema orientacjami, ukazał, czym jest trudne do określenia „być”. „Mieć” nie dotyczy jedynie rzeczy i ludzi, „być” nie dotyczy tylko pragnienia pełnego istnienia, orientacje te przejawiają się np. w sposobie uczenia się. Osoba nastawiona na „być” myśli nad tematem, reaguje na nowość aktywnie i produktywnie, po wykładzie jest innym człowiekiem; osoba, która przyswaja wiedzę w sensie „mieć”, robi notatki, nie zastanawia się nad myślą, ale zapisuje ją, przyswaja słowa, ale nie istotę rzeczy. Analogicznie jest z pamięcią. Pamiętanie w aspekcie „być” to przede wszystkim ak-

³⁴ Tamże, s. 146–152.

³⁵ Tamże, s. 164.

³⁶ Fromm stworzył koncepcję religii humanistycznej, która w punkcie wyjścia odwołuje się do człowieka. Zaliczył do religii humanistycznych: chrześcijaństwo, buddyzm, judaizm oraz filozofię Alberta Schweitzera. Szerzej na ten temat w: E. Fromm, *Psychoanaliza a religia*, tłum. z ang. J. Karłowski, Poznań 2000.

³⁷ A. Olubiński, dz.cyt., s. 92–96.

tywne działanie, odwoływanie się poprzez myśli, słowa, obrazy do świadomości. Pomiędzy tym, co chce się sobie przypomnieć a innymi faktami, są zależności. Pamiętanie w sensie „być”, to uruchamianie szeregu skojarzeń, to akt produktywnego myślenia. Pamięć w sensie „mieć” to związek mechaniczny między dwoma słowami, może on się także opierać na zależnościach, jednak polega wyłącznie na związkach logicznych, synonimach. Przykładem pamiętania „mieć” jest zapisywanie informacji, fotografowanie, które prowadzą do posiadania informacji, ale nie do posiadania ich w mózgu. Dzisiaj, według Fromma, popularny i wręcz popierany, jest system pamięci oparty na posiadaniu; uczniowie w szkole pilnie robią notatki, ludzie liczą wyłącznie na kalkulatorach, a to wszystko prowadzi do zmniejszenia zdolności zapamiętywania. Kolejnym przykładem ilustrującym orientację życiową jest rozmowa. Rozmowa prowadzona w sensie „mieć”, to spór między dwiema osobami, z których żadna nie chce zmienić zdania, i upiera się przy poglądzie, który uważa za swoją własność. Zachowanie osoby „mieć”, to popisywanie się przed drugim człowiekiem. Postawa osoby o orientacji „być” opiera się na zrozumieniu, spontaniczności; słuchaniu rozmówcy z ożywieniem, zainteresowaniem; rozmowę „być” można nazwać dialogiem, podczas gdy rozmowę mieć – debatą. Analogicznie jak z nauką, pamięcią i rozmową³⁸.

CZŁOWIEK MIĘDZY ROZPACZĄ A NADZIEJĄ

Erich Fromm dostrzegł egzystencjalne problemy człowieka, owa wizja człowieczeństwa stała się gmachem jego filozofii oraz wyjaśnieniem humanizmu. Fromm twierdził, że człowiek musi stworzyć naprawdę ludzki świat, żeby jednak mógł tego dokonać, potrzebuje wskazówek i norm, według których będzie postępował, oraz wartości, których będzie przestrzegał³⁹. „Wszyscy wielcy nauczyciele ludzkości doszli do sformułowania tych samych norm dla życia; norm, których istotą jest pogląd, iż przezwyciężenie zachłanności, iluzji i nienawiści oraz rozwijanie miłości i współczucia stwarza niezbędne warunki optymalnego istnienia”⁴⁰.

Samoświadomość człowieka i zerwanie więzi z naturą uczyniły z istnienia więzienie. Człowiek poczuł się samotny, a samotność stała się źródłem niepokoju; niepokój zaś rodzi uczucie winy i wstydu. Człowiek wszystkich czasów i kultur staje wobec problemu: jak pokonać samotność, jak uzyskać poczucie jedności, Fromm podaje receptę – miłość.

³⁸ E. Fromm, *Mieć i być w życiu codziennym*, tłum. z ang. Z. Bauer, „Zdanie” 28–29 (1984) 7–8, s. 36–38.

³⁹ R. Saciuk, *Erich Fromm. Jednostka a społeczeństwo*, w: R. Saciuk, *Amerykańska psychoanaliza kulturowa*, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, Wrocław 1986, s. 158.

⁴⁰ E. Fromm, *O sztuce istnienia*, tłum. z ang. R. Saciuk, Warszawa–Wrocław 1997, s. 16.

Fromm dostrzegł, że ludzie, potrzebując poczucia zespolenia, uciekają się do symbiotycznego⁴¹ związku z innymi osobami, że nie potrafią dzisiaj prawdziwie kochać – a miłość jest sztuką. Miłość jest aktywną siłą w człowieku, jest zjednoczeniem zachowującym integralność człowieka. Fromm przedstawił koncepcję miłości oraz sposoby jej doskonalenia.

Miłość, zdaniem Fromma, można poznać po głębokości wzajemnego związku oraz po żywotności zainteresowanych osób. Fromm rozumiał miłość w aspekcie życiowym „być”, dostrzegł jednak, że we współczesnym świecie, w którym ludzie zachowują się i traktują wzajemnie jak automaty, miłość rozumiana jest w aspekcie „mieć”. Miłość postrzegana w kategoriach posiadania jest więzieniem, dusi i ogranicza człowieka. Ludzie, zdaniem Fromma, nadużywają słowa „miłość”, a miłość jest tak naprawdę sztuką⁴².

Miłość jest sztuką i jej uprawianie stawia przed człowiekiem wymagania:

- dyscypliny,
- koncentracji,
- cierpliwości,
- szczytowego zaangażowania się,
- wiary,
- aktywności.

Dyscyplina jest niezbędnym składnikiem uprawiania każdej sztuki, Fromm rozumie ją jako dyscyplinę całego życia; człowiek nie może ograniczać się jedynie do pracy i leniuchowania. Koncentracja jest kolejnym składnikiem każdej sztuki, a dzisiaj ludzie są konsumentami i z trudnością im przychodzi skupienie się na danej rzeczy. Trzecim czynnikiem uprawiania sztuki, także sztuki miłości, jest cierpliwość. Chcąc dojść szybko do określonych wyników, nigdy się sztuki nie opanuje. Warunkiem koniecznym uprawiania sztuki jest także szczytowe zaangażowanie się, sztuka musi być dla ucznia najważniejsza. Przystąpienie do opanowania każdej sztuki poprzedza przyswojenie sobie niezwiązanych z nią umiejętności. Chcąc zostać mistrzem jakiejś sztuki, w tym sztuki miłości, trzeba się jej podporządkować, poświęcić jej życie⁴³.

Miłość wymaga wiary. Fromm podzielił wiarę na racjonalną i irracjonalną. Wiara racjonalna jest cechą pewności, trwałości, jest cechą osobowości człowieka, wiara irracjonalna jest poddaniem się irracjonalnemu autorytetowi (człowiekowi lub idei). Miłość wymaga wiary racjonalnej, a tylko człowiek, który wierzy w siebie, we własną miłość, w wierność i zdolność obudzenia miłości u innych, może kochać naprawdę, może obiecywać miłość. Wiara wymaga odwagi, gotowo-

⁴¹ Fromm podzielił zjednoczenie symbiotyczne na czynne i bierne. Przykładem symbiozy biernej jest masochizm, symbiozy czynnej – sadyzm. Zespolenie symbiotyczne nie jest rozwiązaniem, ponieważ we wszystkich formach różnych od miłości, człowiek traci integralność.

⁴² E. Fromm, *Mieć czy być?...*, s. 94–96.

⁴³ E. Fromm, *O sztuce miłości...*, s. 122–124.

ści doznania radości, bólu, a nawet rozczarowania, odwaga w miłości jest bardzo ważna. Wiarę można, a nawet należy praktykować; można zacząć od drobiazgów z codzienności. Należy dokonać analizy i zdać sobie sprawę z sytuacji, w których traci się wiarę, w których się tchórzy. Należy zrozumieć, że każde tchórzostwo, czyli brak wiary, osłabia człowieka i prowadzi do kolejnych zachwiań, że tworzy się błędne koło. Człowiek może i powinien dojść do konkluzji, że „gdy w swojej świadomości obawia się, że nie jest kochany, to w istocie tkwi w nim – zazwyczaj podświadomy – lęk przed miłością”⁴⁴. Fromm stwierdził, że kochanie kogoś oznacza całkowite mu się oddanie, oznacza nadzieję, że miłość wywoła miłość. Miłość jest aktem wiary, i ten, kto ma mało wiary, ten ma mało miłości⁴⁵.

Niezbędnym składnikiem praktykowania sztuki miłości jest aktywność. Fromm rozumiał aktywność jako aktywność wewnętrzną, jako produktywne użycie własnych sił. Miłość jest aktywnością, ktoś, kto kocha, ten jest w ciągłym stanie aktywnego zainteresowania obiektem swoich uczuć. Osoba leniwa nie będzie potrafiła aktywnie odnosić się do osoby, którą kocha, a według Fromma, jedynym dozwolonym stanem odpoczynku od aktywności jest sen⁴⁶.

Fromm twierdził, że miłości i sztuki jej uprawiania nie można zawęzić jedynie do osobistej sfery człowieka, ponieważ jest ona związana z życiem społecznym. Kochać, to znaczy mieć nastawienie pełne miłości do innych ludzi, miłość musi się przejawiać w związkach między dwojgiem ludzi, w związku człowieka z rodziną, z przyjaciółmi, a także w kontaktach z ludźmi z pracy. Nie może być podziału na miłość wobec bliskich i wobec obcych, a owa rzetelność jest zdaniem Fromma przedmiotem etyki. Fromm stworzył koncepcję etyki humanistycznej⁴⁷.

Według Fromma dzisiejszy człowiek czuje się zdezorientowany, całymi dniami pracuje, mając świadomość daremności swoich działań. Człowiek, mimo że jest panem przyrody, jest bezsilny w życiu prywatnym i społecznym, stracił samego siebie. Człowiek stanął przed pytaniem: kim jest, jak powinien żyć i jak wykorzystać swój potencjał? Fromm stwierdził, że tylko rozum człowieka może stworzyć słuszne i obiektywne normy oraz że normy etycznego postępowania są zawarte we wrodzonych cechach człowieka, w naturze ludzkiej. Etyka humanistyczna dostrzega człowieka jako jedność psycho-duchową, a jej celem jest, aby człowiek był sobą i dla siebie⁴⁸.

Podstawą etyki humanistycznej są dane dotyczące wrodzonych predyspozycji człowieka, czyli składniki natury ludzkiej. Według Fromma istnieje potrzeba stworzenia nauki o człowieku, która dostarczy potrzebnych danych oraz będzie podstawą nowego społeczeństwa, a przedmiotem jej będzie natura ludzka. Nauka

⁴⁴ Tamże, s. 142.

⁴⁵ Tamże, s. 132–142.

⁴⁶ Tamże, s. 142.

⁴⁷ Tamże, s. 142–143.

⁴⁸ E. Fromm, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, tłum. z ang. R. Saciuk, Warszawa – Wrocław 2000, s. 12–14.

o człowieku powinna stwierdzić, że natura ludzka jest w pewnym sensie plastyczna, że człowiek jest w stanie dostosować się do różnych warunków kulturowych, ale jeśli są one sprzeczne z jego naturą, wtedy pojawiają się u niego zaburzenia (emocjonalne i psychiczne) i człowiek zaczyna dążyć do zmiany niekorzystnych warunków. Ewolucja człowieka jest zdaniem Fromma rezultatem możliwości człowieka, możliwości jego adaptacji oraz trwałych składników natury ludzkiej. Trwale skłonności popychają człowieka do poszukiwania warunków, które odpowiadają potrzebom wewnętrznym. Według Fromma nauka o człowieku nie różni się od innych nauk, bazuje na danych dostarczonych przez psychologię i antropologię, wydobywa jednak istotę człowieka i jako punkt wyjścia przyjmuje wrodzone skłonności natury ludzkiej⁴⁹.

Normy i wartości wynikają z właściwości natury ludzkiej. Fromm za kryterium wartości uznał szczęście i produktywność. Szczęście jest kryterium doskonałości życia (które tak jak miłość jest sztuką) oraz cnotą etyki humanistycznej. Przeciwnościem szczęścia, nie jest jakby się mogło wydawać cierpienie ani ból, lecz depresja wynikająca z nieproduktywności. Szczęście jest wynikiem produktywnej postawy człowieka i wraz z radością, według Fromma, jest cnotą kardynalną etyki humanistycznej⁵⁰.

Człowiek jest źródłem i podmiotem norm etycznych, sędzią istoty ludzkiej jest zaś sumienie. Sumienie humanistyczne jest wewnętrznym głosem i wewnętrzną wiedzą każdego człowieka. Sumienie ma funkcję ochronną, istnieje jednak do momentu, kiedy człowiek nie stanie się obojętny wobec samego siebie, dopóki nie stanie się ofiarą własnej destruktywności. Istnieje zależność między sumieniem a produktywnością; im produktywniej człowiek żyje, tym silniejsze jest jego sumienie, wraz z zanikiem produktywności sumienie słabnie. Bardzo często dochodzi więc do tragicznej sytuacji, że w chwili, gdy człowiek najbardziej potrzebuje sumienia, to jego głos jest bardzo słaby. Słuchanie i rozpoznawanie głosu sumienia jest sprawą bardzo trudną. Sumienie humanistyczne zakłada słuchanie własnej istoty, jednak bardzo często sumienie humanistyczne jest dziś mylone z autorytarnym. Sumienie autorytarne jest wpojonym człowiekowi systemem wartości, a Fromm postulował oderwanie się od autorytetu. Człowiek nie może oderwać się od sumienia, może oczywiście je w sobie zagłuszyć poprzez nieustanne wybieranie zła, jednak sumienie dochodzi do głosu nawet we śnie. Tragizm sytuacji osób, które odcinają się od głosu sumienia polega na tym, że nocą, kiedy je słyszą, nie mogą działać, w dzień zaś zapominają to, czego nauczyli i dowiedzieli się w nocy. Człowiek jest odpowiedzialny za własne życie, za zwycięstwa i porażki, jeśli będzie słuchał głosu sumienia, wtedy będzie w pełni człowiekiem, jeśli zaś nie będzie słuchał, to nikt ani nic nie będzie w stanie mu pomóc. Sumienie zostało ukształtowane przez potrzeby człowieka, przez kulturę,

⁴⁹ Tamże, s. 25–28.

⁵⁰ Tamże, s. 155–157.

religię, filozofię, kto nie będzie go słuchał, ten będzie skazany na rozpoczęcie od nowa życia moralnego i duchowego⁵¹.

Normy i wartości, a także głos sumienia prowadzą do wyboru dobra. Celem etyki humanistycznej nie jest tłumienie zła, które po części jest obecne w człowieku, ale produktywnie spożytkowanie potencjału, który jest obecny w człowieku. Ważną rzeczą, według Fromma, jest, aby wzrost i rozwój możliwości każdego człowieka był celem działań społecznych i politycznych⁵². Zdaniem Fromma problemem współczesności jest obojętność człowieka wobec samego siebie. Człowiek stracił poczucie własnej wartości i ważności, idzie tam gdzie i inni, robi to, co inni. Fromm napisał, że dzisiaj „nie posiadamy sumienia w sensie humanistycznym, ponieważ nie śmiemy ufać władzy sądenia. Jesteśmy jak stado, które idzie drogą wierząc, iż dojdzie do celu, ponieważ inni również nią idą. Kroczymy w ciemności i podtrzymujemy się na duchu pogwizdując, ponieważ słyszymy, że inni też to czynią”⁵³. Ratunkiem dla człowieka jest poddanie się miłości, stworzenie nowego porządku społecznego i przede wszystkim etyki humanistycznej, która „wyznaje pogląd, że dopóki człowiek żyje, dopóty wie, co jest dozwolone. A żyć – to znaczy być produktywnym, wykorzystywać swe zdolności nie dla żadnego celu znajdującego się poza człowiekiem, ale dla siebie samego, nadawać sens ludzkiej egzystencji, być ludzka istotą”⁵⁴.

ZAKOŃCZENIE

Frommowski obraz człowieka to koncepcja dwoistości natury ludzkiej. Człowiek, z natury dobry, staje w życiu przed wieloma wyborami, musi opowiedzieć się po stronie życia lub śmierci, istnienia lub posiadania, bycia twórczym i aktywnym lub poddanym. Erich Fromm postulował postawę życia ukierunkowaną na istnienie. Jego zdaniem nauka Jezusa Chrystusa wzywa do wyzwolenia od postawy „mieć”, a sam Jezus jest wzorem i przykładem życia nastawionego na istnienie. Znaczący Fromma stwierdzają, że uważał on Jezusa za bohatera miłości, istnienia, dawania i dzielenia się, który nie używał przemocy, nie pragnął władzy, nie pragnął mieć czegokolwiek. Fromm uważał, że człowiek, który zatracą się w kulturze śmierci (posiadaniu, zniewoleniu, nekrofilii) ma jeszcze szansę na odbudowanie człowieczeństwa i odnowienie siebie. Fromm jako lekarstwo dla człowieka podał praktykowanie miłości, która jest sztuką, oraz postępowanie zgodnie z założeniami etyki humanistycznej.

⁵¹ Tamże, s. 131–141.

⁵² Tamże, s. 186.

⁵³ Tamże, s. 201.

⁵⁴ Tamże, s. 202.

ERICH FROMM'S CONCEPT OF MAN LOST IN DICHOTOMY

Summary

The aim of this article was presentation the Fromm's concept of person, person, who is involved to dichotomy of human subsistence. Person live, sometime it lived according to nature, there was part, however, in course of evolution, mental authorities have spread out at it. Person gaining consciousness, it has broken attachment of junction it with nature same. Fear has appeared and sense of alienation. Person has become free, but same very solitary. In purpose of killing existential solitude, person resorts to rate interpersonal. Correct, according to Fromm's conception, rate is love, however the most often chosen rate is authoritarianism, destruction and mechanical conformism. Dichotomies of person incline for choice among life or death, existence or property. Correct orientation, inherent restless being, is existence and life, other postures are secondary in accordance with they and if they are in balance, it lives according to nature person.

Nota o Autorze: KATARZYNA WACHACZYK – mgr filozofii, specjalności ekologia człowieka i bioetyka; doktorantka na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie, prowadzi badania nad antropologią ruchu New Age.

Słowa kluczowe: Erich Fromm, człowiek, filozofia, antropologia.

KS. JAN PIETRZYKOWSKI SDB

FORMY DZIAŁALNOŚCI SALEZJANÓW W JACIĄŻKU 1928–2003
ZARYS

WSTĘP

W okresie międzywojennym salezjanie w Polsce pracowali głównie z młodzieżą męską, organizując oraz prowadząc dla niej szkoły: rzemieślnicze (zawodowe), powszechne i gimnazja, małe seminaria dla dążących do kapłaństwa, domy dziecka dla dzieci opuszczonych i sierot oraz oratoria. Ustawy Towarzystwa Salezjańskiego działalność młodzieżową określały jako „wszelkie uczynki miłosierne” względem chłopców, zwłaszcza uboższych¹. Podstawową formą salezjańskiego duszpasterstwa młodzieżowego było oratorium, z którego ks. J. Bosko nigdy nie zrezygnował. Jednak samo wychowanie oratoryjne nie osiągnęłoby właściwego celu, gdyby młodzieży nie przygotowano do samodzielnego życia poprzez umożliwienie jej zdobycia wykształcenia i nauczenie jakiegoś zawodu. Dlatego ks. Bosko już w 1853 r. założył w domu na Valdocco w Turynie pierwsze pracownie dla wychowanków, które następnie przekształcono w szkołę rzemieślniczą kształcącą introligatorów, drukarzy, ślusarzy, szewców i krawców. W latach 1901–1939 na ziemiach polskich salezjanie zorganizowali szkoły zawodowe w Oświęcimiu, Krakowie, Przemyślu, Kielcach, Warszawie, Łodzi, Dworcu, Wilnie. Jako ostatnia tego typu placówka szkolno-wychowawcza powstała w Jaciążku² w 1928 r. Szkoły salezjańskie w miastach zakładano z pomocą materialną niektórych biskupów i księży diecezjalnych, a także organizacji dobroczynnych. Wiejskie placówki szkolno-wychowawcze, położone z dala od zakładów przem-

¹ *Ustawy Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, Warszawa 1925, art. 1–5, s. 81–83.

² Por. T. Włodarczyk, *Szkoły prowadzone przez zakony męskie w Polsce*, w: *Studia z dziejów Kościoła w Polsce*, 5 (1967), nr 8, s. 157–188; K. Szczerba, *Salezjańskie szkoły zawodowe w Polsce 1901–1939*, Lublin 1973, s. 15–16 (mps).

słowych, jak Dworzec czy Jaciążek, zawdzięczają swoje istnienie ofiarności miejscowego ziemiaństwa.

PRZYBYCIE SALEZJANÓW DO JACIĄŻKA I URUCHOMIENIE SZKOŁY MECHANICZNEJ

Jaciążek, mała wioska na Mazowszu, położona w zdrowej okolicy w pobliżu Makowa Mazowieckiego przy drodze gruntowej z Makowa Maz. do Krasnosielca, oddalona o 5 km od kolejki wąskotorowej w Krasnym i około 40 km od stacji kolejowej w Ciechanowie.

Zofia i Stanisław Domaradzcy, ostatni właściciele 343 hektarowego gospodarstwa w Jaciążku, obejmującego ziemię orną (182 ha), łąki i pastwiska (37 ha), lasy liściaste i iglaste (88 ha), stawy rybne (14 ha) i ogrody (6 ha), przekazali cały ten majątek na zakład wychowawczy dla młodzieży. Ofiarodawca wcześniej zapoznał się z pracą salezjanów, zwiedził w 1919 r. Zakład im. ks. J. Siemca w Warszawie. Dla dzieci z okolicznych wiosek wybudował gmach szkoły podstawowej, a w 1925 r. rozpoczął budowę jednopiętrowego budynku przeznaczonego na zakład wychowawczy dla starszych chłopców. Fundator, po otrzymaniu od inspektora ks. Antoniego Hlonda w 1927 r. zapewnienia o przybyciu duchowych synów ks. Bosko do Jaciążka, wyposażył pracownie w podstawowe narzędzia stolarskie i ślusarskie. 4 sierpnia 1928 r. aktem notarialnym cały ten majątek państwo Domaradzcy przekazali salezjanom, zostawiając sobie dożywocie w Jaciążku³.

Oficjalne przejęcie nowej placówki przez salezjanów odbyło się 8 września 1928 r., a pierwszym jej dyrektorem został ks. Józef Strauch⁴, któremu w pracach budowlanych służył pomocą koad. Wojciech Repak. Przełożony generalny bł. ks. Filip Rinaldi 20 grudnia 1930 r. erygował nowy dom zakonny pod wezwaniem św. Stanisława Kostki⁵. Była to – po Czerwińsku i Ciechanowie (Płocku) – trzecia placówka salezjańska na terenie diecezji płockiej.

Początkowo w sześciu halach budynku wybudowanego przez S. Domaradzkiego usytuowano warsztaty: ślusarski, kowalski, stolarski i kołodziejski. Już we wrześniu 1928 r. rozpoczęto kształcić pierwszych chłopców. Jednak wytyczne kapituł inspektorialnych, a także Ministerstwa WRiOP optowały wyraźnie za za-

³ Archiwum Salezjańskiej Inspektorii Warszawskiej (dalej ASIW), t. Historyczne opracowanie domów, Jaciążek Kronika; s. 3; Akt darowizny; S. Domaradzki zastrzegł dla siebie i żony nowy dworek z przyległym dwumorgowym sadem, budynkami gospodarczymi, lasem i stawem. T. personalna ks. A. Łatki, Wspomnienia osobiste 1885–1968, s. 33 (mps); Por. J. Ślósarczyk, *Historia prowincji świętego Jacka Towarzystwa Salezjańskiego w Polsce*, t. 2, Pogrzebien 1960, s. 425 (mps).

⁴ Ks. J. Strauch (1884–1952), ur. w Lędzinach k. Tych, święcenia kapłańskie przyjął 12 IV 1912 r. w Foglizzo. Zasłużył się jako administrator i organizator nowych placówek w Lublinie i w Jaciążku. Był pierwszym dyrektorem administracyjnym inspektorii św. Jacka. Podczas drugiej wojny światowej zastępował inspektora na terenach wcielonych do III Rzeszy. Por. ASIW, t. Personalna; J. Ślósarczyk, *Sac. Strauch Giuseppe*, s. 1–5 (wspomnienie pośmiertne, druk ulotny).

⁵ ASIW, t. Jaciążek.

kładaniem placówek szkolno-wychowawczych jednego lub dwóch rzemiosł⁶. Kolejny dyrektor Jaciążka ks. Franciszek Miśka (1931–1936)⁷ dostosował się do zaleceń przełożonych i zlikwidował niektóre kierunki kształcenia. Dla działu stolarsko-kołodziejskiego otrzymał w 1936 r. zezwolenie od Starostwa Powiatowego w Makowie Mazowieckim. Wtedy szkoła w Jaciążku słynęła z wyrobu bryczek konnych dla okolicznych właścicieli ziemskich⁸.

Według obliczeń ks. Kazimierza Szczerby SDB, liczba uczniów wahała się od 30 do 80, a wobec skąpych i fragmentarycznych materiałów archiwalnych dotyczących tego okresu trudno jest podać precyzyjne liczby. Co więcej, w dostępnych zachowanych aktach brak jest danych co do wysokości czesnego za naukę i pobyt w internacie. Lukę tę uzupełniają pisemne przekazy przedwojennych uczniów małego seminarium. Relacje ks. Stanisława Salamonowicza SDB i ks. Tadeusza Maławskiego SDB mówią o kwocie 35 zł za naukę w szkole zawodowej, a 45 zł w małym seminarium. Prawdopodobnie kwota ta była zbliżona do opłat w innych tego typu zakładach salezjańskich w Polsce⁹.

Nauka w szkole rzemieślniczej w Jaciążku trwała trzy lata. Oprócz zajęć warsztatowych prowadzono wykłady z przedmiotów ogólnokształcących i teoretycznych zawodowych. Chociaż informatory salezjańskie anonsowały Jaciążek jako szkołę rzemieślniczą, to nadal pozostaje wątpliwość, czy nie było to tylko tzw. terminowanie, czyli jedynie zdobywanie zawodu. Pracownie miały charakter warsztatów rzemieślniczych i były podporządkowane Izbie Rzemieślniczej we Włocławku. Mistrzem kołodziejskim był Stanisław Adamiak, a po nim Stanisław Karwacz, kowalskim – Stanisław Sitarski, stolarskim – Waclaw Kozicki, a następnie koad. Piotr Śmietanka, ślusarskim – koad. Idzi Szubert¹⁰. Wiadomo że zakład ten nie miał uprawnień szkół państwowych i nie mógł przeprowadzać eg-

⁶ Problematykę tę omawiano na zjeździe księży dyrektorów w 1921 r. i na Kapitulie Inspekcyjnej w 1922 r. Zalecenia te realizowano dopiero po roku 1928, tj. gdy wypowiedziało się Ministerstwo WRiOP. Por. A. Świda, *Salezjańskie szkolnictwo w Polsce (zarys)*, w: *75 lat działalności salezjanów w Polsce. Księga Pamiątkowa*, red. R. Popowski, S. Wilk, M. Lewko, Łódź–Kraków 1974, s. 37; M. Wirth, *Da don Bosco ai nostri giorni. Tra storia e nuove sfide (1815–2000)*, Roma 2000, s. 67–69.

⁷ Ks. F. Miśka (1898–1942), ur. w m. Świerczyniec k. Pszczyny, wyświęcony na kapłana 10 VII 1927 r. w Turynie. Był dyrektorem w Jaciążku, a następnie dyrektorem i proboszczem w Łądzie n. Wartą (1031–1941). Aresztowany przez Niemców i mianowany przez nich przełożonym wszystkich internowanych osadzonych w obozie przejściowym dla duchowieństwa katolickiego w Łądzie. Zmarł 30 V 1942 r. w Dachau. Por. ASIW, t. Personalna; S. Kosiński, *Miśka Franciszek SDB*, w: *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, red. J. Pater, Katowice 1996, s. 281.

⁸ ASIW, t. Jaciążek, Starostwo w Makowie Mazowieckim do Dyrekcji Zakładu Salezjańskiego w Jaciążku, 15 VII 1936; W. Żurek, *Salezjańskie szkolnictwo ponadpodstawowe w Polsce 1900–1963. Rozwój i organizacja*, Lublin 1996, s. 112–113.

⁹ Ks. S. Salamonowicz do ks. J. Pietrzykowskiego, Aleksandrów Kujawski 10 IX 2003; Ks. T. Maławski do ks. J. Pietrzykowskiego, Swobnica 18 IX 2003 (w posiadaniu autora); Relacja ustna ks. Mariana Romanowicza, 26 X 2003 Suwałki.

¹⁰ Por. ASIW, t. Historyczne opracowanie domów, Kronika Jaciążek, t. 1, s.13; K. Szczerba, dz.cyt., s. 23, 63, 105.

zaminów na czeladników. Po skończeniu nauki mistrz zgłaszał uczniów do Izby Rzemieśniczej na egzamin czeladniczy. Odbywały się one przeważnie w Ciechanowie lub Płocku. Z protokołów egzaminacyjnych wynika, że większość absolwentów zdawała egzamin pomyślnie za pierwszym podejściem. W razie niepowodzenia, istniała też możliwość powtórzenia tego egzaminu.

O rozwoju szkoły rzemieśniczej i jej poziomie świadczył wzrost liczby uczniów i wystawy urządzone na zakończenie roku szkolnego. Na pierwszej wystawie prac rzemiosła z województwa warszawskiego zorganizowanej przez Izby Rzemieśnicze w Ciechanowie, Płocku i Włocławku w dniach 24–31 października 1937 r., wyróżniono prace uczniów Jaciązka, a warsztaty szkolne zostały odznaczone dyplomem uznania za poziom nauczania¹¹.

Z zajęciami dydaktycznymi wiąże się sprawa podręczników szkolnych i biblioteki. O istnieniu przed II wojną światową biblioteki w Jaciązku informują tylko przekazy ustne. Nie zachowały się dane na temat podręczników szkolnych, którymi posługiwali się uczniowie w Jaciązku. Z porównań z innymi szkołami salezjańskimi wynika, że nie obowiązywały one ściśle. Ponadto placówka szkolno-wychowawcza z początkiem roku szkolnego jedynie mogła, ale nie musiała przedstawiać Ministerstwu WRiOP podręczniki do oceny¹².

Salezjanie już przed oficjalnym przejęciem Jaciązka przygotowali projekty rozbudowy zakładu i postawienia osobnej kaplicy. Następnego dnia po podpisaniu aktu notarialnego, tj. 5 sierpnia 1928 r., odbyło się spotkanie w inspektoracie w Warszawie, w którym uczestniczyli: ks. Antoni Hlond – inspektor, ks. Antoni Łatka – odpowiedzialny za finanse prowincji, ks. J. Strauch – przyszły dyrektor, Stanisław Domaradzki i architekt inżynier Julian Zaleski. Omówili oni plany przyszłej budowy oraz ustalili orientacyjny kosztorys tych inwestycji¹³. Tak więc razem z otwarciem dzieła szkolno-wychowawczego, pod patronatem ofiarodawcy, bardzo szybko postępowaly prace budowlane. Z końcem września 1928 r. kupiono 250 tys. cegieł w Węgrzynowie z dóbr księcia Witolda Czartoryskiego, przyrodniego brata bł. ks. Augusta Czartoryskiego SDB. Na tę inwestycję salezjanie otrzymali ofiarę 1500 zł od księżnej Leokadii Czartoryskiej, dziedziczki z Krasnego. O postępie prac przy wznoszeniu kaplicy informują krótkie, ale za to częste adnotacje w kronice domowej¹⁴. Nowy kościół został zbudowany z cegły w latach 1928–1931 na fundamencie kamiennie-ceglanym. Strop jest oparty na belkach drewnianych, przykryty dwuspadowym dachem. Budynek postawiono na planie wydłużonego prostokąta jako jednoprzestrzenną nawę o wymiarach 27,30 m na 9,90 m i wysokości 12 m. Od frontu kościoła znajduje się kruchta z wejściem głównym, a od tyłu sześcioboczna absyda mieszcząca zakrystię. Z nawy głównej

¹¹ Por. ASIW, t. Jaciązek; W. Żurek, dz.cyt., s. 115.

¹² ASIW, t. Jaciązek; .Dz.U. Min.WRiOP 1937 nr 1, poz. 4; K. Szczerba, dz.cyt., s. 105.

¹³ ASIW, t. personalna ks. A. Łatki, Wspomnienia osobiste, s. 32–33.

¹⁴ 13 X 1928 r. – rozpoczęcie prac przy fundamentach; 20 X – pozwolenie Kurii Płockiej na przechowywanie Sanctissimum w kaplicy; 18 XI 1928 r. – poświęcenie fundamentów kaplicy i fundamentów osobnego budynku szkolnego.

dwa ołtarze boczne są połączone łukiem tęczowym i wydzielają prezbiterium z ołtarzem głównym. W strefie wejściowej do świątyni usytuowano chór muzyczny oparty na słupach. W 1978 r. zainstalowano na nim organy przywiezione z kaplicy nowicjackiej w Czerwińsku. Do bocznej ściany południowo-zachodniej przylegała arkada umożliwiająca przejście z zakładu do kaplicy¹⁵.

Równocześnie z wznoszeniem świątyni postępowały prace przy rozbudowie zakładu salezjańskiego. Obok budynku postawionego przez państwo Domaradzkich nowi właściciele dobudowali gmach o wymiarach 43,18 na 14,40 m. Zakład Towarzystwa Salezjańskiego, w którym mieściła się szkoła, posiadał trzyskrzydłowy piętrowy budynek murowany oraz budynek warsztatowy. Wypada przy tym zaakcentować, że najwięcej inwestycji materialnych w Jaciążku podjęto i zrealizowano w okresie światowego kryzysu ekonomicznego. Mimo dużych trudności finansowych całej inspektorii prowadzono systematycznie rozpoczęte budowle. Były one możliwe do zrealizowania dzięki ofiarności dobrodziejów i pomocników, okolicznych mieszkańców oraz poświęceniu i wyrzeczeniom samych salezjanów¹⁶. W 1932 r. zakończono główne prace budowlane. Nowy zakład, jak na ówczesne warunki spełniał wymagania konieczne do nauki, mieszkania i rozrywki. Wyposażony był w światło elektryczne, centralne ogrzewanie, kanalizację i wodociągi¹⁷.

5 czerwca 1932 r. ordynariusz diecezji płockiej, arcybiskup tytularny bł. Julian Antoni Nowowiejski, odprawił w Jaciążku mszę św., poświęcił kaplicę i nowe gmachy oraz przywiózł relikwie bł. ks. Jana Bosko. Cała uroczystość była uwieńczeniem trudu, współpracy i ofiarności dobrodziejów zakładu salezjańskiego¹⁸.

MAŁE SEMINARIUM DUCHOWNE W JACIĄŻKU

Duże oddalenie Jaciążka od ośrodków przemysłowych oraz trudności komunikacyjne z najbliższym miastem uniemożliwiały rozwój szkoły rzemieślniczej. Dlatego też dyrektor ks. F. Miśka, dysponując wolnymi i odpowiednimi pomieszczeniami, w roku szkolnym 1933/34 otworzył dodatkowo Małe Seminarium Duchowne dla starszych kandydatów do kapłaństwa, tzw. Synów Maryi¹⁹. Miało ono

¹⁵ Por. ASIW, t. Opracowania..., Kronika Jaciążek, s. 4–5; t. Jaciążek, Ośrodek Dokumentacji Zabytków w Warszawie. Karta Ewidencyjna Zabytków Architektury i Budownictwa. Kościół pw. Matki Boskiej Wspomożycielki Wiernych.

¹⁶ Tamże; t. Okólnik 1930–1933, insp. Ks. A. Symior do dyrektorów, Warszawa 11 II 1931; Okólnik – Kryzys finansowy, Warszawa 12 VIII 1931.

¹⁷ W budynku postawionym przez Domaradzkich do jednej z sal wstawiono silnik Diesla z prądnicą do wytwarzania prądu elektrycznego. ASIW, t. Jaciążek.

¹⁸ Por. Archiwum Salezjańskiej Inspektorii Krakowskiej (ASIK), Kronika Inspektorii Polskiej do 1938 r., s. 15; *Dzieło Pomocnika Salezjańskiego w Jaciążku*. „Pokłosie Salezjańskie” (dalej PS), 16 (1930), nr. 7–8, s. 181–187; ASIW. Album Pamiątkowy Małego Seminarium Ks. Ks. Salezjanów w Jaciążku., Jaciążek 1934.

¹⁹ Pierwsze Małe Seminarium „Synów Maryi” dla Polaków zostało założone w 1894 r. w Lombriasco, a następne w 1907 r. w Daszawie. Por. E. Ceria, *Memorie Biografiche di san Giovanni*

dostarczać powołań do nowych i rozwijających się dzieł salezjańskich. Przyjmowano do niego chłopców w wieku od 13 do 18 lat, którzy z dobrymi wynikami ukończyli przynajmniej pięć oddziałów szkoły powszechnej²⁰. Zorganizowanie nowej szkoły w Jaciążku przełożeni zlecieli neoprezbiterowi, ks. Stanisławowi Stępkowskiemu. Do pomocy przeznaczono mu dwóch koadiutorów i trzech kleryków. Jeszcze w drugim roku swej działalności Małe Seminarium było na etapie organizacyjnym. W 1934 r. w zakładzie uczyło się 99 seminarzystów, a obowiązki wykładowców i wychowawców pełniło trzech księży, pięciu braci zakonnych, dwóch kleryków i jeden nauczyciel świecki. Dopiero w roku szkolnym 1935/36 zwiększył się zespół personelu szkolno-wychowawczego. Systematycznie wzrastała też liczba seminarzystów. Według statystyk podanych w kronice, w roku szkolnym 1935/36 było ich 172, rok później – 180, a w roku 1937/38 – 193. W ostatnim roku przed wojną w całym zakładzie oświatowo-wychowawczym (szkoła, rzemieślnicza, małe seminarium, internat) pracowało 16 salezjanów²¹.

Z upływem lat placówka salezjańska w Jaciążku promieniowała na okolicę. Szczególną sympatią cieszyła się zakładowa orkiestra dęta, która nie tylko uświetniała miejscowe uroczystości, ale była zapraszana przez władze miasta Makowa Mazowieckiego do udziału w świątach państwowych. Wychowankowie zakładu, zrzeszeni w hufcu szkolnym Przystosobienia Wojskowego i drużynach harcerskich, uczestniczyli w zlotach organizowanych w Makowie Maz. i innych miejscowościach. Dużą popularnością wśród okolicznych mieszkańców cieszył się teatr amatorski, a w sposób szczególny grane przez wychowanków Jasełka w okresie Bożego Narodzenia oraz w Wielkim Poście Misterium Męki Pańskiej. Wystawiano je nie tylko w zakładzie salezjańskim, ale także w Makowie Maz. i w Przasnyszu. Dopiero 8 listopada 1936 r. otwarto oratorium dla około 30 miejscowych chłopców. Ta pierwsza i klasyczna forma pracy ks. Bosko nie rozwinęła się na większą skalę w polskich warunkach i była raczej dodatkiem do szkół, zakładów wychowawczych i kościołów. Tak późna data powstania oratorium świadczy o braku personelu salezjańskiego, a może też i o pewnej nieufnej postawie młodzieży i ludności samego Jaciążka. Przy oratorium działała organizacja harcerska „Zuchy”. W niedzielę w godzinach 15⁰⁰–15³⁰ prowadzono katechizację dla młodzieży „zewnątrznej”²².

Bosco 1886–1888, t. 18, Torino 1937, s. 468; A. Świda, *Towarzystwo Salezjańskie. Rys historyczny*. Kraków 1984, s. 67; M. Wacholc, *Ks. Antoni Hlond (Chlondowski)*, t. 1, Warszawa 1996, s. 25–26.

²⁰ ASIW, t. Historyczne opracowanie domów, Kronika Jaciążek, s. 6; *Małe Seminarium Salezjańskie i Warsztaty Rzemieślnicze w Jaciążku*, P. Płoniawy, woj. warszawskie, „PS” 20 (1936), nr 1, s. 33–34.

²¹ ASIW, Kronika Jaciążek, s. 12; *Statystyka dzieł św. Jana Bosko w Polsce w roku 1934*, „PS” 18 (1934), nr 3, s. 65; W. Żurek, dz.cyt., s. 113.

²² ASIW, Kronika Jaciążek, s. 6–12; *Z życia Malego Seminarium w Jaciążku*, „PS” 22 (1938), nr 6, s. 157–158; S. Wilk, *Sto lat apostołstwa salezjańskiego w Polsce (1898–1998)*, Lublin–Warszawa 1998, s. 23.

Okres międzywojenny to nie tylko stopniowy rozwój współpracy salezjanów z harcerstwem, ale też znaczny udział Towarzystwa Salezjańskiego w ruchu obozowym. W Jaciążku systematycznie od 1934 r. urządzano przeważnie w lipcu kolonie letnie dla młodzieży oratorium przy bazylice Serca Jezusowego w Warszawie. Zasadniczo trwały one cztery tygodnie, a w jednym turnusie uczestniczyło od 100 do 170 chłopców. Dodatkowo w okresie wakacyjnym organizowano w Jaciążku dwutygodniowy kurs – ćwiczenia wojskowe – PW dla wychowanków zakładowych i okolicznych zespołów²³.

ŻYCIE POD OKUPACJĄ HITLEROWSKĄ

Początek II wojny światowej zastał salezjanów w Jaciążku w momencie oczekiwania na przyjazd chłopców. Placówka oświatowo-wychowawcza była dobrze przygotowana i zaopatrzona w żywność i opał. Rok szkolny 1939/40 miało rozpocząć około 200 wychowanków, na których przyjazd oczekiwało ośmiu księży, siedmiu koadiutorów i trzech kleryków asystentów. Ponieważ Jaciążek znajdował się blisko granicy z Prusami Wschodnimi, dlatego 2 września piętnastu salezjanów razem z dyrektorem ks. Pawłem Liszką ewakuowało się w stronę Lubelszczyzny²⁴. Dwóch współbraci; ks. Wojciech Śmiłowski i koad. Władysław Kalinowski, pozostało dobrowolnie na straży obiektu. Uciekinierzy podczas drogi zmienili plan i postanowili dostać się do Reginowa na Białorusi. Dotarli tylko do Kobrynia nad Bugiem, gdzie spotkali już Niemców i rozpoczęli drogę powrotną. Po miesięcznej tułaczce, tracąc prawie cały inwentarz, 2 października wrócili do Jaciążka. Zakład zastali już zajęty, od 5 września, przebywali w nim lotnicy niemieccy. W połowie listopada wojsko wyprowadziło się, zabierając meble i wyposażenie, pozostawiając po sobie zdemolowane pomieszczenia²⁵.

Jaciążek, położony na północnym Mazowszu, oficjalnie od 8 października 1939 r. należał administracyjnie do Prus Wschodnich. Na terytorium III Rzeszy polskie zakłady salezjańskie nie mogły prowadzić swojej działalności, dlatego by wykorzystać czas kleryków zorganizowano wykłady z pierwszego kursu teologii. Jednak ze względów na bezpieczeństwo po kilku miesiącach współbracia rozproszyli się. Na miejscu w pobliżu zakładu pozostali: ks. P. Liszka, ks. Wojciech Krzyżanowski, koad. Władysław Kalinowski i koad. P. Śmietanka. Inni salezjanie

²³ Por. tamże; L. Rupała, *Nasze oratorium we właściwym świetle*, Łódź 1965, s. 104 (mps); A. Gabrel, M. Lewko, *Czas wolny w domach salezjańskich, w: 75 lat salezjanów...*, s. 145.

²⁴ Por. ASIW, t. Wspomnienia salezjanów o domach z okresu 1939–1945; W. Krzyżanowski, *Jaciążek dzieje zakładu w czasie wojny*, s. 1–4 (rękopis); J. Ślósarczyk, *Historia prowincji...*, t. 3, Pogrzebień 1966, s. 97–98. Ks. P. Liszka (1877–1958), ur. w Wieszowej k. Tarnowskich Gór. Do nowicjatu wstąpił w Ivrea w 1901 r. Praktykę pedagogiczno-duszpasterską oraz studia teologiczne odbył w Mediolanie i tam 21 VI 1907 r. przyjął święcenia kapłańskie. Był dyrektorem małych seminariów w Daszawie (1924–1931), Łądzie (1931–1937), Jaciążku (1937–1957). Por. T. Personalna.

²⁵ Tamże.

udali się do okolicznych miejscowości, w których były kościoły: ks. Adam Cyronek osiadł w Różanie, ks. Tadeusz Bartuzi i koad. Adam Zawadzki zamieszkali w sąsiedniej wsi Podoś przy kościele filialnym (parafia Płoniawy), ks. Wojciech Śmiłowski w Górach Krzyżewskich w pobliżu kościoła filialnego (par. Płoniawy), ks. Roman Skrzelowski pomagał w pracy duszpasterskiej proboszczowi w Krasnosielcu. Niektórzy salezjanie, w tym ks. Mieczysław Bujalski, udali się do Generalnej Guberni. W lutym 1940 r. kilku kleryków przedostało się do WSD TS w Krakowie. Koadiutor Stanisław Nowak znalazł pracę u Niemca jako ogrodnik, a koad. Władysław Kalinowski, znający dobrze język niemiecki, został zaangażowany w gminie Płoniawy w charakterze tłumacza komisarza (z władzami wyższymi)²⁶.

Cały majątek i zakład w Jaciążku przejęli Niemcy. W budynkach do 1943 r. z małymi przerwami, przebywali żołnierze niemieccy. Warsztaty szkolne pracowały także na ich korzyść. We wrześniu 1943 r. usunięto ostatecznie z zakładu salezjanów, zamieszkali oni u ludzi we wsi. Przez 10 miesięcy hitlerowcy przygotowywali obiekt dla około 300 niemieckich chłopców (Hitlerjugend) z Królewca. Jednak młodzież ta po miesiącu uciekła z Jaciążka, gdyż wojska sowieckie sforsowały Bug. Wolne pomieszczenia Niemcy wykorzystywali przejściowo na szpital dla rannych i chorych żołnierzy²⁷.

Danina z krwi nie ominęła domu zakonnego w Jaciążku. Pod koniec lata 1941 r., podczas wysiedlania mieszkańców wsi Podoś, Niemcy aresztowali także przebywających tam salezjanów: ks. T. Bartuziego i koad. A. Zawadzkiego. Zostali oni wywiezieni do Działdowa i tam 4 września 1941 r. zamordowani²⁸. Śmiercią naturalną zmarł 31 marca 1942 r. ks. W. Śmiłowski, a na jego miejsce przyszedł do Gór Krzyżewskich ks. Kazimierz Dębski.

Poza grabieżą i zdemolowaniem wyposażenia zakładu oraz pozbawieniem gospodarstwa inwentarza żywego i martwego, spalaniem stodoły obiekt salezjański w Jaciążku nie poniósł większych strat. Dzień przed odejściem Niemców, tj. 15 stycznia 1945 r. bomba zrzucona z samolotu uszkodziła okna i szyby w kościele i w zakładzie. W nocy z 16 na 17 stycznia 1945 r. hitlerowcy opuścili zakład salezjański, a około godz. 10⁰⁰ przyszedły wojska radzieckie²⁹.

²⁶ Por. W. Kalinowski, *Na straży Jaciążka*, w: J. Ślósarczyk, *Historia prowincji św. Jacka...*, t. 4, Pogrzebień 1966, s. 390–392 (mps); W. Krzyżanowski, art.cyt., s. 3–8; S. Wilk, *Salezjanie*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, red. Z. Zieliński, Warszawa 1982, s. 706.

²⁷ W. Krzyżanowski, art.cyt., s. 5–10.

²⁸ Por. W. Jacewicz, *Męczeństwo salezjanów polskich w czasie okupacji hitlerowskiej 1939–1945*, w: *75 lat...*, s. 227.

²⁹ W. Kalinowski, *Na straży Jaciążka*, w: J. Ślósarczyk, *Historia prowincji św. Jacka...*, t. 4, Pogrzebień 1966 s. 393 (mps).

PRACA MŁODZIEŻOWA W POWOJENNEJ RZECZYWISTOŚCI

Podczas okupacji hitlerowskiej zakład salezjański w Jaciążku ocalał przed zniszczeniem. Budynki pozostały w dobrym stanie, ale zanotowano ogromne straty w wyposażeniu obiektu: sal szkolnych, sypialń, magazynów, warsztatów, a nawet narzędzi rolniczych. Bezpośrednio po przejściu wyzwolającej armii salezianie wrócili do swojej własności i rozpoczęli pracę nad uporządkowaniem i przygotowaniem zakładu do przyjęcia pierwszych wychowanków. Oprócz właścicieli w wolnych pomieszczeniach zakładu i w budynkach gospodarczych schronienie znalazło około 30 bezdomnych rodzin, które straciły dach nad głową podczas działań frontowych. Ludzie ci po zakończeniu wojny wyjechali w charakterze osadników na ziemie zachodnie i północne³⁰.

Plany przełożonych nie przewidywały upaństwowienia szkolnictwa prywatnego, które nastąpiło już po kilku latach³¹. Salezianie zajęli się początkowo odtworzeniem w Jaciążku przedwojennej placówki oświatowo-wychowawczej. W bardzo ciężkiej sytuacji materialnej i finansowej udało się „wskrzesić” działalność małego seminarium. We wrześniu 1945 r. kilkunastu chłopców, z których czterech dochodziło ze wsi, rozpoczęło naukę w gimnazjum ogólnokształcącym. Po miesiącu dołączyła do nich grupa aspirantów z Czerwińska. Początkowo było to około trzydziestu chłopców. Szkoła miała jednak charakter tymczasowy. Uczniów niezbyt licznych dwóch pierwszych klas przeniesiono w 1947 r. do małego seminarium w Łądzie³².

Nowym dziełem młodzieżowym w Jaciążku w powojennej rzeczywistości był dom dziecka. Wielka liczba młodzieży osieroconej oraz całkowicie opuszczonej była kolejnym wyzwaniem dla salezjanów³³. Sierociniec powstał ze względu na duże potrzeby społeczne i sugestie lokalnych władz samorządowych. W połowie września 1945 r. dyrektor Jaciążka porozumiał się z inspektorem Opieki Społecznej

³⁰ Por. J. Ślósarczyk, *Historia*, t. 7, Pogrzebień 1969, s. 755 (mps).

³¹ Niepewność nadchodzących czasów dla salezjanów sygnalizował dyrektor z Sokołowa Podlaskiego, ks. J. Strus. Podczas zjazdu dyrektorów w sierpniu 1945 r. w Warszawie wygłosił on referat pt. „Nasz stosunek do kierunków wychowawczych w obecnej dobie”, w którym przewidywał upaństwowienie wszystkich szkół i dążenie do laicyzacji wychowania. ASIW, t. Zjazdy dyrektorów i proboszczów.

³² ASIW, t. Protokoły Posiedzeń Rady Inspektorialnej 1944–1950, Wólka Pęczerska 2 VI 1945. W wykazach placówek wychowawczych Zgromadzenia Salezjańskiego w Polsce na rok szkolny 1946/1947 przy Jaciążku podano „2 pierwsze klasy gimnazjum”. Por. „PS” 24(1947), nr 1 i 2; B. Kant, *Tryptyk salezjański*, Warszawa 2001, s. 7; Relacja ustna ks. J. Sposoba, Warszawa 20 VIII 2003.

³³ Salezianie z inspektorii warszawskiej prowadzili po drugiej wojnie światowej domy dziecka w: Czerwińsku, Gościkowie-Paradyżu, Jaciążku, Lutomierniku, Plocku, Różanymstoku, Rumi, Supraślu, Woźniakowie i Zielonym, w których kilkaset sierot miało zapewnione utrzymanie i wychowanie. Por. ASIW, t. Schematyzm inspektorii św. Stanisława Kostki 1946/1947; t. Zjazdy dyrektorów i proboszczów, Obecny stan inspektorii św. Stanisława Kostki i zamierzenia na przyszłość, Aleksandrów Kujawski, 9–12 VIII 1949.

co do warunków przyjęcia pierwszych 50 chłopców. Wymagania ks. P. Liszki nie były zbyt wysokie, a dotyczyły subwencji w wysokości 1 tys. zł na remont zakładu i zaopatrzenia obiektu w koks na zimę i olej napędowy do motoru spalinowego. 18 października 1945 r. przybyła do sierocińca pierwsza grupa 30 chłopców. Sieroty i półsieroty pochodziły z okolicznych gmin i nie sprawiały większych trudności wychowawczych³⁴. Przy pomocy Opieki Społecznej, a także subwencji organizacji zagranicznych: Duńskiego Czerwonego Krzyża, Misji Szwedzkiej Don Suisse i Rady Polonii Amerykańskiej sierociniec powiększył się. Schronienie w nim znalazło 280 chłopców i 80 dziewczynek w wieku od 3 do 16 lat. Do pracy z dziewczętami zaangażowano w 1945 r. Córki Maryi Wspomożycielki Wiernych – siostry salezjanki. Ponieważ salezjanie z zasady nie prowadzili jeszcze wtedy dzieł koedukacyjnych, przełożeni postanowili przenieść dziewczęta do domu Domaradzkich, albo też gdzie indziej. Siostry salezjanki rozsyłały młodsze wychowanki do swoich domów, a starsze do szkół państwowych lub do samodzielnej pracy. Kuratorium Okręgu Szkolnego Warszawskiego w 1947 r. wycofało dziewczęta z Jaciążka. Na ich miejsce przywieziono chłopców z państwowych domów dziecka. Wpłynęło to ujemnie na atmosferę i karność całej placówki oświatowo-wychowawczej³⁵.

Od tego wydarzenia Kuratorium przysyłało z Warszawskiego Pogotowia Opiekuńczego do Jaciążka przeważnie takich chłopców, którzy sprawiali kłopoty wychowawcze w innych domach dziecka. Kierowano też młodocianych z Milicyjnej Izby Zatrzymań w Warszawie, którzy z powodu wieku nie mogli iść do więzienia. Była to akcja planowa, zmierzająca do odebrania salezjanom placówki oświatowo-wychowawczej i przejęcia jej w pełni przez instytucje państwowe. Temu celowi podporządkowane były częste i uciążliwe wizytacje przeprowadzane od listopada 1949 r. Nie wykrywały one nadużyć i uchybień w prowadzeniu zakładu, ale za to dawały odczuć w sposób wyraźny nadrzędność państwa nad egzystencją Kościoła w sferze publicznej. Zabranie majątku ziemskiego razem z inwentarzem i wyposażeniem gospodarstwa na podstawie ustawy z 20 marca 1950 r. o *przejęciu przez państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzenia funduszu kościelnego*, pozbawiło dom dziecka w Jaciążku podstawowego zaplecza materialnego³⁶. Na skutek tego

³⁴ Por. ASIW, Kronika – Jaciążek do 1948 r. (13, 14 IX, 18, 19 X 1945).

³⁵ Por. ASIW, t. Protokoły Posiedzeń Rad., Wólka Pęcherska 11–13 VI 1947; t. Jaciążek, F. Pytel, *Spis wychowanków zakładu wychowawczego w Jaciążku*, 17 V 1947 r.; Kronika-Jaciążek do 1948 r. (5 V, 29 VI, 20 IX 1947); Kronika Jaciążka 1948–1957 (22III1949); *Odbudowa dzieła salezjańskiego w Polsce*, „PS”, 24(1946), s. 15; *Oparcie dla zniszczonych terenów (Jaciążek)*, „PS”, 25(1947), nr 4, s. 147–148; J. Ślósarczyk, *Historia...*, t. 7, Pogrzebień 1969, s. 755, 922; U. Abram-ska, *Salezjańska Szkoła Zawodowa w Jaciążku 1928–1950*, Siedlce–Ostrołęka 1998, s. 35 (mps); Według relacji ks. B. Kanta początkowo w domu dziecka było 250 chłopców i 100 dziewczynek. Por. B. Kant, *Moja prywatna księga „Rekordów Guinnessa”*, Warszawa 2004, s. 43.

³⁶ Por. ASIW, t. Jaciążek-Dokumentacja, Sprawozdanie z wizytacji Domu Dziecka w Jaciążku 8–9 XII 1948; Ks. P. Liszka do Kuratorium Okręgu Szkolnego Warszawskiego, Jaciążek 28 III

pogorszyły się warunki bytowe i praca z wychowankami stała się trudniejsza. Ponadto spektakularne zachowania komisji wizytacyjnych zachęcały chłopców do prowokacji i pisania zbiorowych listów do władz państwowych i partyjnych z prośbą o upaństwowienie domu dziecka. 1 stycznia 1951 r. zostały zablokowane konta PKO, a w połowie tego miesiąca przysłano do Jaciążka siedemnastoletnią Marię Makowską, jako tzw. czynnik polityczny z prawem kontrolowania kierownictwa i wychowawców. Pod jej wpływem doszło do pogorszenia atmosfery i rozluźnienia dyscypliny w zakładzie, np. pod drzwiami pokoju gościnnego, w którym nocował inspektor ks. Stanisław Rokita, kilkunastu chłopców urządziło tzw. „kocią muzykę”. Inspektor, wizytując dom zakonny na początku marca 1951 r., nie widział już możliwości dalszego prowadzenia sierocińca i polecił go zamknąć. Ksiądz dr Jan Piotrowski, jako administrator domu dziecka, 13 marca przedłożył w Prezydium WRN w Warszawie stanowisko salezjanów. 12 kwietnia 1951 r. dom dziecka został upaństwowiony. Lokale oddano w dzierżawę w zamian za korzystanie z prądu elektrycznego, wody i centralnego ogrzewania³⁷. Po 23 latach pobytu salezjanów w Jaciążku skończyła się ich posługa w tradycyjnym, zamkniętym młodzieżowym zakładzie.

W związku z otwarciem w 1945 r. sierocińca w Jaciążku pojawił się problem kształcenia wychowanków. Państwowa Szkoła Powszechna, przeznaczona na miejscowe potrzeby, była zbyt mała, aby od razu przyjąć kilkudziesięciu chłopców z sierocińca. Konieczność życiowa zmusiła salezjanów do otwarcia szkoły powszechnej w swoim zakładzie. Szkoła miała charakter przejściowy, ponieważ już w roku szkolnym 1948/49 wychowankowie uczęszczali do szkoły podstawowej oddalonej około kilometra od domu dziecka³⁸.

Dla starszych wychowanków domu dziecka zorganizowano kursy dokształcające. Uczniowie kształcili się w zawodzie stolarza, kowala i ślusarza. Zajęcia praktyczne prowadzono w ciężkich warunkach, ponieważ w okresie okupacji zakład został okradziony z wszelkich urządzeń i wyposażenia warsztatów. Na posiedzeniu rady inspektorialnej (12 IX 1946) postanowiono zakupić w Łodzi maszyny stolarskie³⁹.

W 1948 r. Kuratorium Okręgu Szkolnego Warszawskiego zgodziło się na otwarcie w Jaciążku – Prywatnej Męskiej Średniej Szkoły Zawodowej z działami: stolarskim, kowalskim i ślusarskim. Nie został już wznowiony przedwojenny dział kołodziejski. Jego miejsce zajął powołany w 1948 r. dział krawiecki. Wła-

1949; Kronika Jaciążka 1948–1957 (29 III 1949; 28 III 1950; 1 IV 1950); H. Misztal, *Polskie prawnicze wyznaniowe*, Lublin 1996, s. 309; B. Kant, *Moja prywatna*, s. 43–45.

³⁷ ASIW, Kronika Jaciążka 1948–1957 (2 III, 9 IV, 12 IV 1951); t. Jaciążek, Dom Dziecka, Protokół zdawczo-odbiorczy, 20 IV 1951; W. Żurek, dz.cyt., s. 384; Relacja ustna ks. B. Kanta spisana na drodze wywiadu, Warszawa 21 VIII 2003.

³⁸ Por. U. Abramska, dz.cyt., s. 35.

³⁹ Por. ASIW, t. Protokoły z posiedzeń... 1944–1950 (2 VI 1945; 12 IX 1946). W wykazie placówek wychowawczych na rok szk. 1946/1947 przy Jaciążku podano „Szkoła Mechaniczna i Stolarska”. Por. „PS”, 24 (1946), nr 1, nr 2.

dzom powiatowym zależało głównie na uruchomieniu warsztatów stolarskich, aby mogły pomóc w odbudowie i wyposażeniu zniszczonych zabudowań. Było to także zgodne z życzeniem salezjanów, którzy w tej szkole widzieli możliwość zabezpieczenia majątku przed alienacją⁴⁰. Dyrektorem szkoły wobec władz państwowych był ks. Franciszek Pytel, który nadal pełnił też obowiązki administratora placówki oświatowo-wychowawczej. Według obliczeń pani Urszuli Abramskiej, w szkole kształciło się od 40 do 75 uczniów. Zajęcia dydaktyczne i praktyczne w całym zakładzie prowadziło siedmiu księży, czterech kleryków, pięciu koadiutorów i kilku instruktorów świeckich⁴¹.

Oprócz sal szkolnych i warsztatów udostępniona była biblioteka i świetlica. Szkoła posiadała własny aparat filmowy. Sale szkolne i internackie, a także boisko szkolne zostały zradiofonizowane⁴².

Częste i natrętne wizytacje szkoły były wstępem do pozbawienia salezjanów prowadzenia placówki szkolno-wychowawczej w Jaciążku. Z danych zawartych w protokole posiedzeń rady inspektorialnej wynika, że już w czerwcu 1949 r. wizytator wyszedł z propozycją zamknięcia szkoły zawodowej. Stało się to faktem 31 sierpnia 1950 r. Na prośbę ks. F. Pytla Kuratorium przeniosło uczniów do szkół państwowych: Państwowego Gimnazjum i Liceum w Pułtusku, Szkoły Przemysłowej w Gryfinie, Ośrodka Szkolenia w Szozakowej, Państwowego Ośrodka Szkolenia Zawodowego Ministerstwa Budownictwa w Mławie i do Salezjańskiej Szkoły Stolarskiej w Płocku⁴³.

DUSZPASTERSTWO PARAFIALNE

Do podjęcia duszpasterstwa parafialnego skłaniały salezjanów polskich warunki i potrzeby miejscowej ludności, wymagania biskupa oraz sytuacja polityczna (likwidacje szkół, małych seminariów, domów dziecka). Parafie zapewniały pewną stabilność, dlatego też kaplice i kościoły przy zakładach salezjańskich systematycznie stawały się ośrodkami działalności pastoralnej. Biskupi tworzyli nowe parafie, a domy zakonne zapewniały dobrą obsługę wiernych. Parafie zostały utworzone przy naszych domach w Kutnie-Woźniakowie (1951), Łodzi przy ul. Wodnej (1978), Sokołowie Podlaskim (1978), Jaciążku (1980), Głoskowie (1981). Przy tych ośrodkach o wiele wcześniej prowadzono już duszpasterstwo.

⁴⁰ ASIW, t. Protokoły... Wólka Pęczerska, 11–13 VI 1947; *Z życia zakładu w Jaciążku*, „PS”, 26(1948), nr. 11, s. 237–238; A. Świda, *Towarzystwo Salezjańskie*, s. 244; U. Abramska, dz.cyt., s. 36.

⁴¹ ASIW, *Dati Statistici Annuali di ciascuna casa*; Jaciążek 1948/1949; 1949/1950; U. Abramska, dz.cyt., s. 54–55.

⁴² Por. U. Abramska, s. 37.

⁴³ Por. ASIW, t. Protokoły, Aleksandrów Kujawski 14–15 VI 1949; t. Jaciążek, Pismo Centralnego Urzędu Szkolenia Zawodowego z 5 VIII 1950 r. o likwidacji szkoły zawodowej; *Kronika Jaciążka 1948–1957* (2 IX 1950).

Proces tworzenia nowych parafii trwał długo z powodu trudności stwarzanych przez Wydziały do Spraw Wyznań⁴⁴.

Kościół pod wezwaniem Matki Bożej Jasnogórskiej w Jaciążku od początku, tj. od poświęcenia go w 1932 r. pełnił rolę kaplicy publicznej dla miejscowej ludności. Salezjanie celebrowali dla wiernych msze św., spowiadali, głosili kazania, odprowadzali nabożeństwa. Ponadto na rekolekcje i tridua organizowane dla chłopców z zakładu zapraszali też okoliczną młodzież. Przez ponad siedemdziesiąt lat księża włączali się w życie Kościoła lokalnego poprzez prowadzenie misji i rekolekcji, głoszenie kazań odpustowych i okolicznościowych, pomoc w spowiedziach czy też zastępując duszpasterzy.

Po zlikwidowaniu dzieła oświatowo-wychowawczego w Jaciążku praca salezjanów z konieczności ograniczyła się do obsługi swojego kościoła. Ponieważ pod względem prawnym świątynia nie była rektoratem ani też samodzielnym wikariatem, posługa kapłańska była formą pomocy parafii Płoniawy. Salezjanie obsługiwali około 1000 wiernych, którzy mieli daleko do kościoła parafialnego⁴⁵. Współbracia w zmniejszonym składzie zamieszkali na piętrze i poddaszu południowo-wschodniej części domu, a na parterze mieli kuchnię i magazyn. Biskup Diecezji Płockiej Bogdan Sikorski dekretem z 13 czerwca 1980 r. erygował parafię św. Stanisława Kostki w Jaciążku, a dyrektora domu zakonnego ks. Edwarda Kołka (1980–1984) mianował proboszczem. Obejmowała ona 850 wiernych w ośmiu wsiach (Jaciążek, Dłutkowo, Krzyżewa Nadrzeczne, Lepakowo, Łęg, Retka Nowa, Retka Stara, Popielarka i Zacisze) oddalonych do pięciu kilometrów od świątyni. Punkty katechetyczne znajdowały się w Jaciążku i Zaciszu. Na podstawie umowy zawartej w 1983 r. między biskupem a inspektorem została ona powierzona zgromadzeniu na stałe w administrację⁴⁶.

Pierwszy proboszcz ks. E. Kołek założył cmentarz parafialny o powierzchni 0,61 ha na którym zbudował kaplicę pogrzebową. Dokonał też ekshumacji zmarłych salezjanów spoczywających w Płoniawach. Staraniem kolejnego administratora parafii ks. Kazimierza Jarzabka (1984–1990) zbudowano nową piętrową plebanię – dom zakonny, w którym aktualnie przebywa trzech współbraci⁴⁷.

⁴⁴ Por. J. Pietrzykowski, *Dlaczego salezjanie polscy prowadzą duszpasterstwo parafialne*, „Seminare. Poszukiwania Naukowo-Pastoralne”, 17 (2001), s. 490, 502.

⁴⁵ ASIW, Kronika-Jaciążek do 1948 (13 IX 1936); Kronika Jaciążka 1948–1957 (21 III 1948, 10 VI 1951); t. Jaciążek, Protokół wizytacji kanonicznej przeprowadzonej przez delegata generała ks. S. Rokitę, 28 I 1976.

⁴⁶ ASIW, t. Jaciążek, dekret biskupa nr 4740/80; Dane statystyczne i historyczne placówki w Jaciążku za rok 1974/1975; Umowa zawarta między biskupem B. Sikorskim a inspektorem ks. W. Szulczyńskim, Płock 10 V 1983 Nr 4721/83.

⁴⁷ Por. Kronika parafii Jaciążek.

ZAKOŃCZENIE

Niniejszy zarys obejmuje 75 lat pobytu i pracy salezjanów w Jaciążku. Jest bez zabytków. Duchowi synowie księdza Bosko otrzymali tutaj na własność bądź zbudowali wszystko od podstaw: szkołę, warsztaty, internat, kościół. Formy działalności salezjanów uwarunkowane były zapotrzebowaniem społecznym okolicznej ludności, wymaganiami inspektorii św. Stanisława Kostki i sytuacją polityczną. Potrzeba szerzenia oświaty zawodowej i ogólnej przyczyniła się do powstania warsztatów rzemieślniczych i szkół zawodowych. Rozwój nowych dzieł w inspektorii wymagał liczego personelu, a temu celowi służyły małe seminaria. W powojennej rzeczywistości, ze względu na wielką liczbę osieroconej młodzieży, szczególnie potrzebny był dom dziecka. Pozbawienie salezjanów możliwości pracy zakładowej podczas okupacji czy rządów komunistycznych, spowodowało zaangażowanie się księży w duszpasterstwo parafialne.

Dla uzyskania wyczerpującego i w miarę możliwości dokładnego obrazu działalności salezjańskiej w Jaciążku konieczne są opracowania monograficzne poszczególnych dzieł.

FORMS OF SALESIAN ACTIVITIES IN JACIĄŻEK (1928–2003) (OUTLINE)

Summary

Jaciążek a small village in Mazowsze is located by the road from Makow Mazowiecki to Krasnosielc. Zofia and Stanisław Domaradzcy passed, for educational facilities for boys, its possessions down to Salesians in 1928. Initially in Jaciążek there was a craftsmanship school with dormitory, from 1933 lower seminary, too. Rector Major canonically erected the religious house on December 3 1931.

During World War II educational activity was suspended. In post-war reality Salesians were running a craftsmanship school up to 1950, and an orphanage up to 1951. When authorities took these works over, Salesians stayed to take care of their church. The bishop of Plock Bogdan Sikorski erected a parish in Jaciążek on June 3 1980.

Nota o Autorze: ks. dr **JAN PIETRZYKOWSKI SDB** – dyrektor Archiwum Salezjańskiej Inspektorii Warszawskiej i wykładowca historii Kościoła w WSD TS w Łodzi i w Łądzie n. Wartą. Zajmuje się dziejami Towarzystwa Salezjańskiego na ziemiach polskich.

Słowo kluczowe: salezjanie, Jaciążek, szkolnictwo salezjańskie.

KS. STANISŁAW SZMIDT SDB

KSIĄDZ BERNARD JAN POPOWSKI (1955–1999)
POCZĄTKI PRACY DUSZPASTERSKIEJ SALEZJANÓW W UGANDZIE
NA PODSTAWIE KORESPONDENCJI (1989–1999)

Ksiądz Bernard Popowski urodził się 21 czerwca 1955 r. w Czaplunku. Był najstarszym z sześciorga dzieci Jana i Józefy, z domu Sekreckiej, zamieszkałych we wsi Żerdno. Początkowo uczył się w Szkole Podstawowej w Sikorach i w Czaplunku, potem ukończył Technikum Zawodowe w Świdwinie. W 1976 r. wstąpił do nowicjatu salezjańskiego w Czerwińsku i uwieńczył go ślubami zakonnymi 22 sierpnia 1977 r. Po dwóch latach studiów filozofii w Łądzie nad Wartą (1977–1979) i odbyciu rocznej asystencji w Łodzi przy parafii św. Teresy, wrócił do Łądu na studium teologii (1980–1984). Księdzem został 19 czerwca 1984 r. Do wyjazdu na misje pracował w duszpasterstwie parafialnym w Nowogródku Pomorskim. W 1987 r. otrzymał w Warszawie krzyż misyjny z rąk Jana Pawła II.

Progetto Africa poszerzyło obecność salezjanów polskich na Czarnym Kontynencie. W 1988 r. dla uczczenia stulecia śmierci ks. Bosko powstaje misja salezjańska w Ugandzie. Początkowo związana administracyjnie z Polską misja w Ugandzie zostaje w 1994 r. połączona z Wizytatorią Afryki Wschodniej z siedzibą w Nairobi – Kenia¹.

Propozycje podjęcia pracy misyjnej przez salezjanów w Ugandzie napływały do Domu Generalnego od 1972 r. Prośby kierowały diecezje: Kampala – 1972 r., Masaka – 1980 r., Gulu – 1980 r., Mabara – 1981 r., Morote – 1982 r., Mityana – 1983 r., Kabale – 1986 r. Rada Generalna na posiedzeniu plenarnym na przełomie listopada i grudnia 1985 r. powierzyła podjęcie pracy misyjnej w tym kraju inspektorium polskiemu.

26 grudnia 1985 r. ks. Luc Van Looy, radca ds. misji, wystosował w tej sprawie list do polskich inspektorów. Konsulta Konferencji Salezjańskich Inspektorii Polskich na posiedzeniu w Częstochowie 11 lutego 1986 r. przyjęła

¹ Por. ks. S. Szmidt, *Działalność misyjna salezjanów polskich*, „Seminare”, 14 (1998), s. 96.

propozycję, powierzając odpowiedzialność prawną za nową misję Inspektorii Warszawskiej.

W związku z tym delegat ks. Augustyn Dziędziel rozpoczął 12 sierpnia 1986 r. wizytację nadzwyczajną w Delegaturze Zambii, następnie udał się do Nairobi w Kenii, skąd w towarzystwie ks. T. Thayil, delegata ds. Afryki Wschodniej, udał się do Ugandy, gdzie od 10 do 21 września odwiedził diecezje: Kampala, Moroto i Kabale, gdzie dokonał rozeznania sytuacji.

Podczas wiosennej sesji Rada Generalna przyjęła misję w archidiecezji Kampala.

9 października 1987 r. do Nairobi (Kenia), gdzie przygotowuje się kandydatów do pracy misyjnej, wyruszyli: ks. Henryk Juszczyk (Inspektoriat Wrocławski), ks. Tomasz Grzegorzewski (Inspektoriat Krakowski), ks. Ryszard Józwiak (Inspektoriat Pilski), ks. Bernard Popowski (Inspektoriat Pilski). Towarzyszył im ks. delegat A. Dziędziel, który stamtąd razem z ks. Grzegorzewskim udał się na krótko do Ugandy. Spotkał się tam z kard. Emanuelem Nsubuga. Salezjanom zaproponowano pracę w jednej z dwóch parafii: Ggaba lub Busega na peryferiach Kampali.

Listem z 13 listopada 1987 r. Ksiądz Generał oznajmia Kardynałowi, że Zgromadzenie wybiera parafię w Ggaba.

Misjonarze przybyli do Ugandy 12 września 1988 r. i rozpoczęli w archidiecezji Kampala bezpośrednie przygotowanie do pracy duszpasterskiej.

Pierwszy tydzień spędzili w Kisubi, w domu sióstr klawerianek, gdzie przebywała s. Norberta, Polka. Potem Biskup przeniósł ich do Namugongo, gdzie kiedyś ponieśli śmierć Karol Lwanga i jego towarzysze. Przebywali tam do grudnia 1988 r. i uczyli się miejscowego języka Luganda. 16 grudnia wszyscy czterej zostali rozesłani na różne parafie archidiecezji.

Ksiądz Bernard Popowski został posłany do parafii w Kajunga, później do parafii w Namagungo. Był to czas poświęcony poznawaniu realiów życia parafialnego i dalszej nauce języka.

31 stycznia 1989 r. kard. Nsubuga zmienił poprzednią decyzję: Chce utworzyć parafię w Bombo – Namaliga na terenie regionu zwanego *Trójkątem Luwero*, a jej prowadzenie powierzyć salezjanom. Wobec tego Ksiądz Generał wysłał ponownie ks. Dziędziela do Kampali po dodatkowe wyjaśnienia. Podczas tej podróży, która trwała od 14 do 26 maja 1989 r., Ksiądz Delegat omawiał tę sprawę z władzami archidiecezji i zapoznał się z warunkami pracy w Bombo – Namaliga. W tym czasie misjonarze odprawili też swoje rekolekcje roczne.

13 czerwca 1989 r. ks. Dziędziel przedstawił Radzie Generalnej prośbę ks. inspektora Zdzisława Wedera (Warszawa) o zatwierdzenie nowego domu w Bombo – Namaliga, przyjęcia parafii, zatwierdzenia ks. Henryka Juszczyka na dyrektora.

Miasteczko Bombo, choć raczej niewielkie, ma pewne znaczenie, ponieważ leży przy międzynarodowym trakcie prowadzącym do Sudanu. Liczy 2 tys. mieszkańców (4 tys. łącznie z peryferiami) znajduje się 34 km na północ od Ka-

pali, stolicy kraju. Tutaj toczyły się najdłuższe i najbardziej krwawe walki w czasie niedawnej wojny domowej.

Dotychczas Bombo, z kościołem położonym na przedmieściu, zwanym Namaliga, było stacją misyjną parafii Nandere. 10 grudnia 1989 r. na jej terytorium, złączonym z innymi stacjami misyjnymi, została utworzona samodzielna parafia Bombo – Namaliga.

Już od wielu lat istniał tutaj mały kościółek. Ojcowie biali zbudowali tu później większy kościół i dom dla misjonarzy, ale nie osiedlili się nigdy z powodu toczącej się wojny domowej.

„Zarówno kościół – pisał ks. delegat Dziędziel w sprawozdaniu do Rady Wyższej – jak i dom robią wrażenie opuszczonych i wymagają różnych napraw i rozbudowy. W pobliżu kościoła znajduje się katolicka szkoła podstawowa dla 569 uczniów. Również i jej budynki wymagają remontu. Szkołę prowadzą nauczyciele świeccy: jest ich wielu, bardzo zaangażowanych i gotowych do współpracy z misjonarzami.

Do kościoła w Namaliga należy duży teren o powierzchni 34 akrów (14,65 ha). Można tutaj urządzić oratorium – centrum młodzieżowe, dwuletnią szkołę zawodową dla około 150 uczniów z działem murarskim, stolarskim, mechanicznym. Poza tym młodzież mogłaby uczyć się uprawy roli. Tereny wokół miasta nadają się do prowadzenia gospodarki rolnej.

Szkoła, jak wszystkie szkoły średnie w Ugandzie, musiałaby mieć internat.

W mieście działa muzułmańska szkoła średnia typu ogólnego, nie ma natomiast katolickiej. Nie ma też szkół zawodowych na tym terenie. Nic się nie robi dla młodzieży. Nasze dzieło byłoby prawdziwym centrum promocji. Mogłoby być także ośrodkiem animacji powołaniowej, służącym przygotowaniu świeckich współpracowników dla naszych kolejnych dzieł”².

W czerwcu 1989 r. ks. Tomasz Grzegorzewski, administrator wspólnoty, rozpoczął prace remontowo-budowlane w domu przeznaczonym do zamieszkania na terenie pierwszej misji salezjańskiej. W trakcie czynności remontowych rozpoczęte zostały również roboty budowlane domu dla pracowników. „Przed nami – pisał ks. dyrektor Juszczyk do ks. inspektora Wedera – jeszcze wiele prac, które w różnej kolejności muszą być wykonane. Najpilniejszą, a nawet palącą potrzebą jest wymiana dachu na kościele, który – aż strach mówić – w każdej chwili może ulec zawaleniu. Prace przygotowawcze, więc sporządzenie rysunków, opracowanie projektu oraz szacowanie związanych z tym kosztów są w trakcie”³.

We wrześniu 1989 r. ks. Popowski i ks. Józwiak rozpoczęli trzymiesięczny kurs języka miejscowego na pobliskim uniwersytecie.

² Por. A. Dziędziel, *Sprawozdanie Delegata ks. Generala z wizytacji w Ugandzie, przedstawione Radzie Generalnej Salezjanów w czerwcu 1989 r.*, „Biuletyn Salezjański”, grudzień 1989, nr 310, s. 48.

³ H. Juszczyk, *List do ks. inspektora Zdzisława Wedera*, „Biuletyn Salezjański”, 312 (1990), s. 96.

8 grudnia 1989 r., w uroczystość Matki Boskiej Niepokalanej dyrektor pierwszej salezjańskiej wspólnoty misyjnej w Ugandzie – ks. Henryk Juszczyk złożył wyznanie wiary i został pierwszym dyrektorem salezjańskiego domu w Ugandzie.

W niedzielę 10 grudnia odbyła się uroczystość erygowania nowej parafii w Namaliga – Bombo. Uroczystość zaszczylicili biskupi: arcybiskup Emmanuel Wamala oraz biskup pomocniczy Mathias Ssekamanya. Byli również polscy lekarze z Buluba, polski misjonarz z diecezji warszawskiej, wielu innych. Z Polski przybył ks. Zbigniew Malinowski, wikariusz inspektora z Warszawy, oraz ks. Tadeusz Rozmus z Oświęcimia, z Zambii ks. Cichecki a z Kenii ko. Robert (Hindus). Księża było ponad 50.

Centralne miejsca zajęli biskupi w towarzystwie zaproszonych gości i polskich misjonarzy. Arcybiskup powitał wszystkich w lokalnym języku. Po homilii odczytano dekret erygujący nową parafię pw. Matki Bożej Królowej Męczenników. Ksiądz proboszcz Bernard Popowski otrzymał od biskupa klucze od kościoła oraz piękny kielich. Po skończonej mszy świętej nie zabrakło tradycyjnych podziękowań. Ksiądz Bernard skierował do wiernych swoje pierwsze proboszczowskie słowo. W imieniu polskich salezjanów przemówił ks. Kazimierz Cichecki⁴. Dalsza część uroczystości była piękną prezentacją afrykańskiego folkloru i miejscowych zwyczajów, a dla mieszkańców Bombo – możliwością szerszego pokazania się. Uroczystość trwała ponad 6 godzin. Wzbudziła pozytywny oddźwięk w prasie katolickiej.

Ksiądz Popowski tak charakteryzuje rozpoczętą uroczystość pracą salezjańską w Ugandzie: „Nasza praca tutaj jest ustawiona na dwutorowej drodze, zmierzającej w tym samym kierunku pracy salezjańskiej.

Z jednej strony jest to praca w zapoczątkowanym przez nas Ośrodku Młodzieżowym »Don Bosco Vocational Training Centra«, gdzie młodzież uczy się zawodu: stolarstwa, krawiectwa, a dojdą też wkrótce inne kierunki. Jest to finansowane przez nasze Zgromadzenie i niektóre organizacje charytatywne.

Drugim torem naszej pracy tutaj jest duszpasterstwo parafialne w parafii, która została nam powierzona. Jako proboszcz jestem odpowiedzialny za pracę w tej parafii. Niestety praca duchowa jest nierozłączna tutaj z koniecznością troski o życie rodzinne i materialne naszych wiernych, którzy dotknięci są prawdziwą biedą. Próbujemy zapoczątkować wśród nich coś, co przyniosłoby im pewien materialny dochód, np. zasiew i uprawa czegoś, hodowla itd. Jednak to ciągle jeszcze nie udaje się, bo nie umieją pracować. [...]

W związku z tym, kieruję tę gorącą prośbę do Księdza Dyrektora o pośrednictwo w zorganizowaniu w kraju pomocy finansowej szczególnie na rzecz dwóch naszych filii, gdzie trwa budowa nowych małych kościołów. Ufam, że może przez rozpropagowanie listów z tą prośbą w naszych parafiach i w kręgu

⁴ Tamże.

pomocników misyjnych udałoby się uzyskać skromną pomoc finansową wystarczającą na wykończenie budowy tych świątyń⁵.

Parafia od początku otrzymała charakter salezjański. Już 8 grudnia przyjęto do grona ministranckiego 30 nowych chłopców, a w parafii było ponad 80 ministrantów, którzy spotykali się na cotygodniowych zbiórkach formacyjnych.

W każdą ostatnią niedzielę miesiąca organizowano mszę świętą dla młodzieży ku czci św. Jana Bosko. Młodzi przychodzili także z okolicznych stacji misyjnych. Powstała też w parafii grupa Xaverianów i grupa ponad 60 harcerzy⁶.

Udało nam się dotrzeć do 117 listów ks. Bernarda Popowskiego. Jest to tylko cześć jego niezbyt zresztą obfitej korespondencji do rodziny, znajomych i różnych instytucji. Wiele z listów uległo zniszczeniu, zwłaszcza po śmierci misjonarza. Listy, które posiadamy, to korespondencja misjonarza do rodziny w Sikorach koło Czaplinka i do państwa Władysławy i Mariana Kądziałów z Nowogrodka Pomorskiego, gdzie ks. Bernard pracował przed wyjazdem na misje. Od rodziny otrzymaliśmy 82 listy, w tym interesujących nas z okresu pracy w Namaliga w Ugandzie – 45. Ostatni pochodzi ze stycznia 1999 roku. Został napisany na kilka miesięcy przed ostatnim przyjazdem do Polski. Od państwa Kądziałów otrzymaliśmy 35 listów. Z okresu pracy w Namaliga pochodzi 23, ostatni z Bożego Narodzenia 1998 r. Inne zawierają pozdrowienia i krótkie wrażenia z Rzymu, z Nairobi w Kenii, gdzie ks. Bernard uczył się języka angielskiego, i z praktyki duszpasterskiej na parafiach w Ugandzie. W jednym z listów pisze, że utrzymuje już tylko korespondencję z rodziną i siostrą, należąca do Zgromadzenia Sióstr Świętej Rodziny z Bordeaux, misjonarką na Białorusi⁷.

PROBLEMY I ZAGROŻENIA

Pierwszy list z Namaliga wyraża radość z rozpoczęcia samodzielnej pracy duszpasterskiej, choć warunki bytowe nie są na razie do pozazdroszczenia. Oto fragment tego listu: „Jest to ważny list, bo piszę go już z naszego własnego domu salezjańskiego. Skończył się wreszcie ten trudny i tylko Bogu najbardziej znany czas tułaczki po obcych domach i w różnych warunkach życia.

W krótkim czasie człowiek przeszedł naprawdę wiele. Tutaj najważniejsze, że jesteśmy razem, niezależni i choć wiele braków, to przynajmniej jest większe wsparcie duchowe⁸.

Do braków codziennego życia dołączyła się też złośliwość niektórych ludzi. Ksiądz Bernard stwierdza niemal w każdym liście, że choć ludzie odnoszą się do

⁵ Ks. B. Popowski, *List do redakcji Misji Salezjańskich*, „Misje Salezjańskie” 14 (1989) s. 10.

⁶ Por. H. Juszczak, *List do ks. inspektora Z. Wedera, Namaliga*, 7 XII 1989, „Biuletyn Salezjański”, 312 (1990), s. 96.

⁷ List do państwa, Kądziałów, Namaliga, 12 V 1992.

⁸ List do rodziny, Namaliga, 13 XII 1989.

nich z szacunkiem i sympatią, przecież nie wszyscy tak myślą i jest wielu niezyczliwych lub po prostu zazdrosnych, że białym się dobrze powodzi⁹.

Nie ułatwiają życia także muzułmanie, którzy stali się nawet agresywni¹⁰.

Trosk przysparza też pogarszająca się sytuacja polityczna w państwie i tocząca się wojna z Burundi¹¹. W jednym z listów opisuje groźną sytuację przed wyborami prezydenckimi¹².

Nie ułatwia życia misyjnego niezdrowy klimat Ugandy. W okresie letnim panują obezwładniające upały (+ 32°C w cieniu i + 45°C w słońcu), które powodują bóle głowy i serca¹³. Natomiast w porze deszczowej niekiedy pada dzień i noc, co powoduje ogromne straty materialne¹⁴.

Zdarzają się także i trzęsienia ziemi, zwane w miejscowym języku *musisi*. Jedno z nich przeżył nasz misjonarz w lutową noc 1994 r.¹⁵.

Innym problemem to znajomość miejscowego języka. W wielu listach skarży się: „Najgorsze to porozumiewanie się z ludźmi, bo ciągle jeszcze nie jest wystarczająca moja znajomość Lugandy, a angielskiego nie wszyscy tu znają. Ci ludzie jednak cieszą się, gdy mówi się ich językiem, nawet gdy to jest z błędami. Są bardzo wyrozumiali”¹⁶.

Najwięcej miejsca w korespondencji ks. Bernarda zajmuje sprawa jego zdrowia. Smukły, wysoki, o bladej i raczej posępnej twarzy, nie był ks. Bernard tytanem zdrowia i w Polsce. W Afryce zaczynają go trapić przeróżne choroby, a najbardziej malaria. Przyczynia się do tego klimat, nadmierna praca i brak wypoczynku. „W parę dni po otwarciu parafii znowu zachorowałem na malarię. Jest to prawda, że kto raz zachorował tutaj na tę chorobę to już będzie mu się to odnawiać często. Po paru dniach leczenia doszedłem do siebie, ale ponieważ dobrze nie wypocząłem, to parę dni temu znowu mi się odnowiła. W tej chwili jest już prawie dobrze. Wczoraj w niedzielę z konieczności musiałem jechać na dwie stacje ze Mszami, ale jakoś wytrzymałem”¹⁷.

Do malarii dołączyły się bóle zębów, serca, wątroby, grzybica żołądka i dwunastnicy, zapalenie płuc, bóle gardła. Misjonarz praktycznie zaniemógł. Pomogli mu chińscy lekarze w Kampali, którzy leczyli go akupunkturą¹⁸. Do rodziny i do państwa Kądziałów wysłał prośbę o przysyłanie leków: siemienia lnia- nego, płynu na odciski i alugastrinu¹⁹. Potem dołączyła się i ameba²⁰. W 1997 r., w

⁹ List do rodziny, Namaliga, 12 V 1992.

¹⁰ List do rodziny, Namaliga, styczeń 1999.

¹¹ List do rodziny, Namaliga, 12 II 1991.

¹² List do rodziny, Namaliga, 23 III 1996.

¹³ List do rodziny, Namaliga, 25 XI 1990.

¹⁴ List do rodziny, Namaliga, 23 I 96.

¹⁵ List do rodziny, Namaliga, 11 II 1994.

¹⁶ List do rodziny, Namaliga, 13 XII 1989.

¹⁷ List do rodziny, Namaliga, 15 I 1990.

¹⁸ List do rodziny, Namaliga, 16 VIII 1998.

¹⁹ List do rodziny, Namaliga, 5 VI 1994.

czasie pobytu w Polsce, poddany został leczeniu w Instytucie Chorób Tropikalnych w Gdyni i zabiegom chirurgicznym w szpitalu w Zgierz. Znalazł się też i w Kampali lekarz – Dobry Samarytanin, który „zaopiekował się nim, lecząc za darmo i również dając mi dobre własne leki”²¹.

Tyle ma problemów ze zdrowiem, że nawet przychodzi myśl rezygnacji z pracy misyjnej. „Zastanawiam się, czy Bóg pozwoli mi tu dłużej być z takim zdrowiem. Jak nie będzie innego wyjścia, to wrócę do kraju”²². Choroba zresztą wyeliminowała kilku misjonarzy. „Z tej pierwszej czwórki zostanie nas tylko dwóch: ja i ks. Ryszard. Pracy przybywa, a rąk coraz mniej”²³.

Los nie szczędził ks. Bernardowi i innych przykości: przeżył kilka wypadków drogowych: w Kampali zderzył się z dyrektorem Radia Uganda, który zajechał mu drogę²⁴, kiedyś, jadąc do chorego na motorze, nadział się w buszu na przewiązany przez drogę sznur, co zakończyło się wybiciem dwóch zębów i rozbięciem nosa²⁵, innym razem, jadąc z sakramentami do chorego w niedzielne popołudnie, został z tyłu uderzony przez pędzący omnibus, prowadzony przez pijanego kierowcę²⁶.

Były i radosne „przygody”. Dawała je praca duszpasterska, ale i spotkania z rodakami na obczyźnie. Byli to polscy lekarze z dr Błęską i dr Malczewską na czele, którzy pracowali w ośrodku dla trędowatych w Bulubie. Przez nich przekazuje listy do Polski²⁷, odwiedzają się w celu podniesienia na duchu, razem też kiedyś przeżyli wigilie²⁸.

Radosnym spotkaniem z ojczyzną był polski „Tygodnik Powszechny”, który abonował mu anonimowy dobrodziej²⁹.

TRUDY I RADOŚCI PRACY DUSZPASTERSKIEJ

W pierwszym liście z Namaliga ks. Bernard pisze do rodziców: „Uroczystość otwarcia naszego domu i parafii była w dniu 10 grudnia. Zostałem przy tym obdarzony wielkim obowiązkiem i odpowiedzialnością za tą parafię, bowiem w czasie tej uroczystości Arcybiskup wszystkim ogłosił i mnie mianował proboszczem tej parafii. Staję teraz przed tym moim krzyżem i wpatruje się w niego. Nie jest to łatwy krzyż i nikt tu nie ukrywa, że nie będzie mi łatwo. Bóg potrzebuje mnie, bym tutaj troszczył się o Jego trzodę. Na szczęście spotkałem się z wielką życzli-

²⁰ List do rodziny, Namaliga, 8 VI 1997.

²¹ List do rodziny, Namaliga, 23 I 1996.

²² List do rodziny, Namaliga 25 XI 1990.

²³ List do rodziny, Namaliga, 23 I 1996.

²⁴ List do rodziny, Namaliga, 12 II 1991.

²⁵ List do rodziny, Namaliga, 10 III 1996.

²⁶ List do rodziny, Namaliga, styczeń 1999.

²⁷ List do rodziny, Namaliga, Wielkanoc 1993.

²⁸ List do rodziny, Namaliga, 14 I 1992.

²⁹ List do rodziny, Namaliga, 12 II 1991.

wością i dobrocią tych ludzi, od których nadal muszę uczyć się wiele rzeczy. Bo-
ża to sprawa i trzeba się zdać na Jego moc³⁰.

Radość uroczystego otwarcia pracy duszpasterskiej szybko przemieniła się w
codziennosc problemów duszpasterskich. Trudne jest to, że nie ma kogo się pora-
dzić przy ich rozwiązywaniu. Współbracia wiedzą mniej niż on sam. Ich interesu-
je szkoła. Skarży się na tę samotność w kilku listach. „Zaczynam pracę na tej pa-
rafii jak samotny żeglarz na wzburzonym morzu.

Człowiek nie ma doświadczenia tylko dobrą wolę i ręce do pracy³¹. Dobrze,
że ks. Biskupa jest życzliwy i dużo pomaga³².

Wiele problemów wynika po prostu z niezrozumienia odmiennej mentalności
Afrykańczyków:

W dobrej woli zabiegał któregoś razu o połączenie rozbitego małżeństwa,
Naraził się rodzinie i klanowi, „który domaga się, by ten jej mąż wykupił ją za
wysoką cenę, dając okup całej rodzinie. Jest to przykład mentalności tych lu-
dzi³³. Innym przejawem ich mentalności jest niepunktualność. Któregoś dnia
nowożeńcy spóźnili się na ślub aż cztery godziny!³⁴

Dlatego w pewnym momencie dochodzi do wniosku, „że najlepiej to praco-
wać i zaczynać coś z młodzieżą, bo tych starych to już się nie zmieni³⁵.

Można mnożyć problemy, wynikające z różnicy mentalności i rozwoju kultu-
ralnego parafian, wszystkie jednak przewyższa miłość proboszcza do powierzony-
ch sobie owieczek. W jednym z listów pisze: „Trudności nie brak. Tak to już
jest, że krzyż jest ciężki, ale człowiek kocha go i niesie dalej³⁶.

Wzruszające jest zatroskanie ks. Bernarda o biednych. W tym może najbar-
dziej objawia się jego miłość duszpasterska. Pisze: „Jeżeli już ktoś znalazł się
tutaj, to po to, by pracować, pomagać służyć³⁷.

„Wielu mi obiecywało pomoc i organizowanie wysyłek z pomocą, ale coś
tam jednak nie wychodzi, bo nic nie dostałem. Może mają jakieś kłopoty wysył-
kowe. Ja tutaj to niejednokrotnie jak żebrak chodzę po różnych organizacjach i
urzędach, prosząc o pomoc na nasze potrzeby. Ostatnio pewien Francuz z takiej
organizacji turystycznej z Kampali obiecał mi żywność i materiały piśmiennicze
dla dzieci z naszej szkoły. Może w przyszłym tygodniu to otrzymam³⁸.

„Zapraszamy na to święto różnych przedstawicieli rządowych i z różnych or-
ganizacji. Może coś pomogą dla szkoły. Z jednej organizacji ofiarowali nam

³⁰ List do rodziny, Namaliga, 13 XII 1989.

³¹ List do rodziny, Namaliga, 15 I 1990.

³² List do rodziny, Namaliga, 5 II 1990.

³³ List do rodziny, Namaliga, 12 II 1991.

³⁴ List do rodziny, Namaliga, 12 V 1992.

³⁵ List do rodziny, Namaliga, 24 XI 1991.

³⁶ List do rodziny, Namaliga, 12 III 1990.

³⁷ List do rodziny, Namaliga, 25 XI 1990.

³⁸ List do rodziny, Namaliga, 12 XI 1995.

żywność na przygotowanie posiłków dla studentów i zaproszonych gości. To już dużo”³⁹. „Ciągłe przychodzą pukają do drzwi, prosząc o pomoc, ale najczęściej oprócz modlitwy i słów pocieszenia nie mogą otrzymać nic więcej, bo też niewiele mamy do podzielenia się. Jedynie to, co nam ktoś przyśle z Europy”⁴⁰.

Ponieważ rodacy zawiedli, ks. Bernard w czasie pobytu w kraju skraca pobyt w domu, jedzie do Oświęcimia i jeszcze gdzie indziej, aby wyżebrać coś na misję. Powrót przez Rzym też się *opłaca*, bo kupił małe tabernakulum i dewocjonalia. Duża torba ważyła 38 kg, a podręczna 15 kg. Dobrze, że celnicy przymrużyli oko na nadwagę. Za to radość parafian, a zwłaszcza dzieci była ogromna z przywiezionych łakoci, gier i innych rzeczy⁴¹.

Do obowiązków proboszcza należy też troska o budynki kościelne. W wielu listach daje znać o swej aktywności budowlanej. Rozpoczynając pracę duszpasterską, taki obraz parafii przedstawił ks. Bronisławowi Kantowi, dyrektorowi Ośrodka Misyjnego w Warszawie, spodziewając się pomocy materialnej. „Na terenie tej parafii, która liczy ok. 6000 wiernych, mamy 11 stacji-filii, gdzie dojeżdżamy przynajmniej raz na miesiąc ze mszą świętą i posługą sakramentalną. Pozostałą pracę tzn. katechizację i przygotowanie do sakramentów prowadzą przygotowani do tego lokalni katecheci. Niestety, większość naszych *kościół* filialnych to gliniane, chylące się chatki, pokryte trawą, a w najlepszym wypadku blachą. Budowla taka rzadko kiedy przypomina kościół, ze względu na skromność, prostotę i ubóstwo. Mamy dwie filie gdzie msza święta odprawiana jest zwyczajnie pod drzewem, bo nie ma kościoła, a budowa nowego czy reperacja starego prowadzona przez nich samych, trwa kilka lat. Gdy jest deszcz, to nawet gdy ksiądz przyjedzie, ludzie nie przyjdą, bo wiedzą, że nie ma gdzie schronić się przed deszczem. Niestety, my nie możemy im zbyt wiele pomóc materialnie, bo nie ma funduszy na ten cel. Jest bardzo trudno znaleźć sponsorów na cele budowy w parafii”⁴². Po dziewięciu latach pisze: „Do tej pory było nas czterech, a nawet pięciu, a teraz tylko trzech bez nadziei, że ktoś dojdzie. Dochodzi jedynie więcej pracy. Teraz tylko ja sam jestem w parafii, gdzie jest 12 punktów filialnych, odpowiedzialność za dziewięć szkół katolickich oraz prowadzenie budowy szkoły średniej. Pracy jest bardzo dużo i czasem wydaje mi się, że już dłużej nie dam rady, sił brak i czuję się zamęczony”⁴³.

„Ja np. oprócz normalnych obowiązków pracy duszpasterskiej prowadzę remont naszej szkoły podstawowej, odpowiedzialny jestem za szkołę średnią i jej rozbudowę, wykańczamy budowę kościoła na jednej filii a na drugiej filii przygotowuję do budowy kościoła. Bóg okazuje swoją hojność w dobrodziejach, którzy

³⁹ List do rodziny, Namaliga, grudzień 1995.

⁴⁰ List do rodziny, Namaliga, 12 III 1997.

⁴¹ List do rodziny, Namaliga, 10 X 1990.

⁴² Ks. B. Popowski, *List do redakcji Misji Salezjańskich*, „Misje Salezjańskie”, 5 (1989) 14, s. 10.

⁴³ List do rodziny, Namaliga, 9 IV 1998.

przysyłają pieniądze na te cele. Ale też trzeba mieć czas na pisanie próśb i listów o każdą pomoc. Inaczej nic bym nie zrobił⁴⁴.

Praca charytatywna i budowlana to raczej margines, choć szeroki w działalności duszpasterskiej ks. Bernarda. Sercem jego aktywności jest dobro dusz i praca duszpasterska *sensu stricto*. Wiele miejsca jej poświęca na łamach swej korespondencji. Oto kilka przykładów.

„Dochodzi już połowa miesiąca października – miesiąca Różańca. Na rozpoczęcie tego miesiąca dużo mówiłem tym ludziom o Różańcu, prosząc, by odmawiali tę modlitwę i innych uczyli jak modlić się na różańcu. Jestem zbudowany postawą tych prostych ludzi, bo codziennie po południu po parę rodzin gromadzą się gdzieś w jednym domu albo gdzieś pod drzewami i wspólnie odmawiają Różaniec. Śpiewają przy tym pieśni, a po skończonej modlitwie aż do zmroku siedzą, rozmawiają i śmieją się wesoło, tak jakby nie mieli żadnych problemów⁴⁵.

„Teraz przygotowujemy dzieci do I Komunii na Wielki Czwartek, oraz chrzest dorosłych na Wielką Sobotę. Podziwiam te dzieci i dorosłych, z jaką gorliwością codziennie uczęszczają na nauki. Niektórzy z nich chodzą codziennie po 8 km w jedną stronę i po południu wracają. Mam też parę osób, którzy przechodzą z innych wyznań i przyjmują katolicyzm. Sami zgłaszają się. Czasami indywidualnie trzeba docierać do niektórych. Na nauki uczęszczają gorliwie i słuchają z zainteresowaniem⁴⁶.

„Teraz w tym czasie Wielkiego Postu również mamy więcej pracy z przygotowaniem do Wielkanocy. Trzeba dotrzeć do każdego punktu katechetycznego, by spowiadać i dzieci przygotować do Pierwszej Komunii czy dorosłych do chrztu w Wielką Sobotę, a przynajmniej sprawdzić czy katecheta dobrze ich przygotował. Szczególnie dużo pracy i czasu zajmuje odwiedziny chorych i umierających na AIDS, których jest bardzo wielu⁴⁷. „Czasem nie wiadomo, co powiedzieć takiej młodej matce czy ojcu zostawiających gromadę małych dzieciaków⁴⁸.

„Ktoś może nie uwierzyć, ile obowiązków i odpowiedzialności każdy z nas ma tutaj. Pewnie, że w tym wszystkim staramy się organizować dobrze prace lokalnych katechetów i osób świeckich, którzy rzeczywiście dużo robią⁴⁹.

NIESPODZIEWANA ŚMIERĆ

Pobytek ks. Bernarda w Ugandzie, zwłaszcza w Namaliga, zbliżał się do końca. Tak ks. Bernard pisał do rodziny: „W moim wypadku okazuje się, że mój pobyt i

⁴⁴ List do rodziny, Namaliga, 23 I 1996.

⁴⁵ List do rodziny, Namaliga, 10 X 1990 r.

⁴⁶ List do państwa Kądziałów, Namaliga, 14 I 1992.

⁴⁷ List do rodziny, Namaliga, 3 III 1994.

⁴⁸ List do państwa Kądziałów, Kampala, 13 X 1989.

⁴⁹ List do rodziny, Namaliga, 23 I 1996.

praca tutaj chyli się ku końcowi. Parafia, którą rozpocząłem, ma już 9 lat i wszystko jest w pełnym biegu: kościół, budynki, praca duszpasterska. Nasz przełożony chce mnie teraz wziąć do innej części Afryki, a tutaj sprowadza na to miejsce salezjanów z Indii. Ludzie niechętnie godzą się na to, bo nie lubią Hinduśców. Ja miałbym iść na nowe miejsce, by zaczynać od nowa wszystko, uczyć się na nowo lokalnego języka. Nie bardzo czuję się na siłach, by godzić się na taką zmianę. Może lepiej wrócę do kraju, chociaż żał mi tych ludzi, bo ich bardzo Kocham, ich biedę i ich radości. Zobaczymy, co Bóg okaże, by czynić”⁵⁰.

15 lipca 1999 r. ks. Bernard pojechał na wakacje do Polski. Powrócił do Namaliga 25 sierpnia, w środę około godziny 21⁰⁰. W czwartek rano 26 sierpnia przekazał współpracownikom i domownikom małe upominki przywiezione z Polski. Jak wspomina w Liście pośmiertnym ks. dyrektor Ryszard Józwiak, czuł się bardzo dobrze.

W piątek 27 sierpnia pierwsze kroki skierował do kaplicy na poranne modlitwy i rozmyślanie. Tego dnia mszę świętą miał sprawować dla wspólnoty sióstr w naszej parafii. Krótco przed śniadaniem udał się do swojego biura parafialnego, aby spotkać się z przedstawicielami parafii, którzy przyszli go powitać. Wśród nich była 13-letnia dziewczynka z pobliskiej szkoły podstawowej, której ks. Bernard obiecał budzik (zbyt często spóźniała się do szkoły). Ku jej zdziwieniu, zobaczyła ks. Bernarda oddychającego z trudnością. Chciał otworzyć okno, aby zaczerpnąć świeżego powietrza. Nie doszedł, powoli położył się na podłodze, a w kilka chwil później nie żył. Nie pomogły sztuczne oddychanie i masaż serca. Został namaszczony olejami świętymi. Była godzina 8⁰⁰ rano.

Biskup powiadomiony o śmierci ks. Bernarda przybył natychmiast do Namaliga. Jeszcze tego samego też dnia przewodniczył mszy świętej za duszę zmarłego.

„W krótkim też czasie współpracownicy salezjańscy z całej Inspektorii: Kenia, Tanzania, Sudan, Uganda przybyli, aby jako jedna rodzina oddać ostatni hołd ks. Bernardowi. Bardzo budującym i podnoszącym na duchu był widok tłumów ludzi zdążających do kościoła parafialnego 1 września, kiedy to ciało Zmarłego sprowadzone zostało do parafii. Cały dzień i noc kościół rozbrzmiewał śpiewem i modlitwą za ks. Bernarda. 2 września o godz. 10⁰⁰ rano kardynał Emanuel Wamala przewodniczył uroczystej mszy świętej w asyście trzech księży biskupów: biskupa Cypriana Lwanga, biskupa Sekamana, biskupa Baharagate, przedstawiciela Nuncjatury Apostolskiej w Ugandzie, Księdza Inspektora i ponad 45 księży. W czasie uroczystości pogrzebowych w Ugandzie udział wzięli: Minister Edukacji Narodowej, Minister Rolnictwa, Przedstawiciel Ambasady Polskiej w Kenii oraz przedstawiciele władz lokalnych.

3 września 1999 r. ciało ks. Bernarda przewiezione zostało do Salezjańskiej Parafii w jego rodzinnym mieście, do Czaplinka”⁵¹.

⁵⁰ List do rodziny, Namaliga, 8 IX 1998.

⁵¹ R. Józwiak, *List pośmiertny*, Uganda, 29 VIII 1999, niepublikowany.

Tam zostało pochowane następnego dnia w obecności licznie zebranych współbraci. Uroczystościom przewodniczył biskup Ignacy Jeż z Koszalina i ks. inspektor Jerzy Worek z Piły. Ksiądz Bernard Popowski żył 44 lata, z tego w życiu zakonnym 22 lata, w kapłaństwie lat 15 i w pracy misyjnej 12 lat.

Ksiądz Bernard, zdaniem ks. Bronisława Kanta, został otruty. Ponieważ lekarze nie stwierdzili ani zawału serca, ani wylewu, a wszystkie organa były zdrowe, wobec tego stwierdzono zgon na podłożu chemicznym. Pobrano próbki do zbadania. Po dłuższym czasie salezjanie w Bombo-Namaliga otrzymali wyniki badań wycinków ciała zmarłego. Nie stwierdzono w nich obecności środków toksycznych. „A więc otruty, czy nie otruty? Mógł być otruty, ale nie drogą pokarmową, gdyż tego dnia jeszcze nic nie jadł. Natomiast nie ma żadnych gwarancji, że nie został otruty drogą oddechową”. Tego jednak medycyna afrykańska nie jest w stanie zbadać. Całą prawdę ks. Bernard zabrał ze sobą do grobu⁵².

Można też zapytać, dlaczego tak się stało? Ksiądz Bernard często w listach wspomina o życzliwości ludzkiej, ale są też fragmenty, w których misjonarz pisze o nieżyczliwości i to nie tylko muzułmanów. [Murzyni] „Są świadkami tego, że wszystko, cokolwiek tu robimy, to jest dla ich duchowego i społecznego dobra, ale często odzywa się w nich ludzkie uczucia zazdrości, czy buntu i sprzeciwu wobec nas”⁵³. I tak się stało w tym wypadku.

Tragicznie zakończone życie ks. Bernarda, jego pełna poświęcenia, mimo ciągłych niedomagań, chorób i przeciwności, praca misyjna staje się zrozumiała tylko w świetle głębokiej wiary.

Ślady jej nieustannie śledzimy na kartkach jego listów. Dzięki niej można tę śmierć uważać za ofiarę i męczeństwo. Oto krótka ilustracja: „Wierzę, że Bóg jest w tym, czuwa nad wszystkim i ma w tym zawsze jakiś swój plan. Najważniejsze, by w tym zachować wewnętrzny pokój ducha i zdać się na Niego. Proszę o nieustanną modlitwę”⁵⁴.

W 1990 r. przyjechali do Ugandy do pomocy: kl. Janusz Rządca i kl. Mirosław Turbiarz, a w 1991 r. ks. Jan Marciniak. Związana administracyjnie z Polską misja w Ugandzie zostaje w 1994 r. połączona z Wizytatorią Afryki Wschodniej z siedzibą w Nairobi – Kenia⁵⁵.

Dziś na terenie Ugandy w dwóch placówkach: Bombo i w Kamuli pracuje ośmiu współbraci, z który dwaj pamiętają początki pracy salezjańskiej w tym kraju. Ksiądz Jan Marciniak jest proboszczem w Bombo – Namaliga po ks. Popowskim, a ks. Ryszard Józwiak pracuje w Kamuli, gdzie salezjanie prowadzą szkołę zawodową, centrum młodzieżowe i obsługują kapelanie misyjne⁵⁶.

⁵² B. Kant, *Moja prywatna księga Rekordów Guinnessa*, Warszawa 2004, s. 122–125.

⁵³ List do rodziny, Namaliga, 12 V 1992.

⁵⁴ List do rodziny, Namaliga, grudzień 1995.

⁵⁵ Por. ks. S. Szmidt, art.cyt., s. 96.

⁵⁶ Por. *Salesiani di Don Bosco*, Annuario 2003, volume secondo, Roma, s. 22.

FATHER BERNARD JOHN POPOWSKI (1955–1999).
BEGINNINGS OF A SALESIAN PASTORAL WORK IN UGANDA BASED
ON CORRESPONDENCE (1989–1999)

Summary

To celebrate in 1988 the 100th anniversary of Don Bosco's death Polish salesians undertook a missionary activity in Uganda. On 9 October 1987 Fr Henryk Juszczyk (PLO), Fr Tomasz Grzegorzewski (PLS), Fr Ryszard Józwiak (PLN), Fr Bernard Popowski (PLN) set off for Nairobi (Kenya), where candidates for a missionary work were being prepared. They were accompanied by Fr Augustyn Dziędziel. Initially Card. Emanuel Nsubuga offered to salesians work in one of two suburb parishes in Kampala: Ggaba or Busega. Then he changed his mind and asked them to set about working in Bombo-Namaliga. New parish was erected on 10 December 1988. Fr Bernard Popowski became the first parish priest in there. He carried on this hard task till his unexpected death on 27 August 1999. According to the diagnosis that was a 'chemical' death, hence poisoning cannot be excluded. Thanks to saved family correspondence and letters to Mr and Mrs Kądziela in Nowogródek Pomorski (117 letters altogether) work, difficulties and pastoral success of the first salesian parish priest in Namaliga-Uganda could have been trailed.

Nota o Autorze: ks. mgr STANISŁAW SZMIDT SDB – wykładowca języków klasycznych w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi. Autor wielu publikacji popularyzujących salezjańskie misje zagraniczne.

Słowa kluczowe: ks. Bernard Popowski, salezianie, misje zagraniczne, Uganda, Bombo-Namaliga.

JOLANTA LEWANDOWSKA

DZIAŁALNOŚĆ ZGROMADZENIA
SIÓSTR MISJONAREK CHRYSYTA KRÓLA
DLA POLONII ZAGRANICZNEJ
W STANACH ZJEDNOCZONYCH I KANADZIE¹

W niniejszym artykule autorka podjęła się przedstawienia zakresu oraz efektów działalności Sióstr Misjonarek Chrystusa Króla dla Polonii Zagranicznej w Stanach Zjednoczonych oraz Kanadzie. Posłużyły do tego materiały źródłowe zgromadzone w archiwum sióstr w Morasku. Ponadto autorka przeprowadziła w latach 1998–2000 ankietę we wszystkich placówkach zagranicznych, gdzie pracowało wspomniane Zgromadzenie. W ten sposób udało się zebrać potrzebne informacje do opracowania bardzo młodego zgromadzenia, którego posłannictwem jest praca na rzecz Polaków mieszkających poza granicami kraju. Dotyczy to zarówno najmłodszych emigrantów, jak i wcześniejszych pokoleń wychodźców z XIX i XX wieku. Charakter pracy wśród rodaków jest specyficzny i odmienny od tego, który istnieje na parafiach w kraju. Zarówno księża, jak i siostry muszą zabiegać o parafian i ich częste kontakty z Kościołem. Dlatego zakłada się szereg organizacji religijnych i kulturalnych. Wszelkie uroczystości nie kończą się z chwilą odprawienia mszy świętej, ale stają się okazją do zaprezentowania talentów najmłodszych, spotkania osób polskiego pochodzenia, do rozmowy itp. Poniżej przedstawiony zosta-

¹ Zgromadzenie Sióstr Misjonarek Chrystusa Króla dla Polonii Zagranicznej powstało w 1959 r. w Morasku koło Poznania założone przez ks. Ignacego Posadzego (17 II 2001 r. rozpoczął się jego proces beatyfikacyjny). Wcześniej, bo w 1932 r. wspomniany ks. Posadzy, na polecenie kardynała Augusta Hlonda zajął się tworzeniem zgromadzenia męskiego – Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej. Celem jego utworzenia było zapewnienie emigrantom polskim opieki rodzimych duszpasterzy. Dzięki temu Polacy nadal mogli zachować swoją religię, język i kulturę narodową. Siostry misjonarki mają za zadanie wspomagać pracę księży. Pracują m.in. jako zakrystianki, organistki, nauczycielki religii i języka polskiego w szkołach, opiekują się chorymi i starszymi Polakami. W 2000 r. Zgromadzenie miało 30 placówek zagranicznych (Anglia, Australia, Białoruś, Brazylia, Niemcy, Kanada, Stany Zjednoczone, Włochy i Węgry) oraz 14 w Polsce. J. Lewandowska, *Działalność apostolska Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Chrystusa Króla dla Polonii Zagranicznej w świecie*, Bydgoszcz 2000, (praca magisterska), s. 22.

nie rozwój poszczególnych placówek oraz zakres podejmowanych przez siostry misjonarki inicjatyw. Pozwoli to na ukazanie efektów ich pracy.

Pierwszym państwem, w którym Misjonarki Chrystusa Króla podjęły dzieło misyjne były Stany Zjednoczone. W 1977 r. siostry otrzymały zaproszenie od pracującego tam ks. Gowina. Opóźnienie w realizacji wyjazdu spowodowane było załatwianiem wiz na pobyt stały dla sióstr. Swoją pomoc okazał wtedy ks. prałat Wawrzyniec Wnuk z Winston. W końcu 25 lipca 1978 r., do Los Angeles przybyły: s. Gertruda Szymańska, s. Michalina Wojnarowicz i siostra Barbara Kosińska². Na placówce objęły następujące obowiązki:

- troskę o kościół i zakrystię,
- katechizację dzieci i młodzieży,
- gotowanie w Domu Seniora „Szarotka” i na plebanii,
- nadzór nad przygotowaniem śniadań i obiadów w sali parafialnej w niedzielę,
- zastępstwo w biurze parafialnym,
- zajęcia kulturalno-oświatowe w „Szarotce”,
- odwiedziny chorych w ich domach i szpitalach³.

Od grudnia 1982 r. do 1 sierpnia 1990 r. pracowała w parafii jeszcze jedna siostra. Skład placówki na rok 1999/2000 był następujący: s. Gertruda Szymańska, s. Zofia Turczyn i s. Bożena Bład⁴. Co roku parafia czynnie uczestniczyła w „Bazarze”⁵. Siostry przygotowywały na tę okazję wypieki kulinarne. Serwowane były smaczne polskie potrawy, a goście mogli podziwiać występy artystyczne. W tym dniu gromadzili się nie tylko Polacy, ale i Amerykanie. Na zakończenie dnia odbywa się zwykle zabawa taneczna w sali parafialnej. Dochód bazarowy przeznaczony jest na utrzymanie parafii⁶.

Podobną imprezę stanowi kiermasz „Kaziuk”. Odbywa się on co roku i związany jest z hołdem oddawanym przez Wilnian królewiczowi Kazimierzowi Jagiellończykowi. Podczas jego trwania panie w strojach ludowych sprzedają pączki, makowce i baranki upieczone przez siostry misjonarki. Przygotowywane są stoiska z różnymi tradycyjnymi potrawami⁷.

Do innych przedsięwzięć kulturalnych, organizowanych przez siostry, należą akademie z okazji świąt narodowych i rocznic powstań, ważnych bitew itp. Najwięcej Polaków przybywa do kościoła w związku z obchodami świąt Bożego

² *Kronika Zgromadzenia Sióstr Misjonarek dla Polonii Zagranicznej 7 IX 1972–30 IX 1980*, zapis pod datą 23 i 25 lipca 1978 r. Świeckie imiona sióstr to: Irena Szymańska, Genowefa Kosińska, Michalina Wojnarowicz.

³ *Rocznik Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Chrystusa Króla dla Polonii Zagranicznej 1999/2000*, s. 17.

⁴ *Obsada placówek Sióstr Misjonarek Chrystusa Króla za granicą w roku 1999/2000*.

⁵ Bazar jest kiermaszem, na którym prezentuje się kulturę polską. Misjonarki zwykle sprzedają wtedy własne wypieki. Jako przykład można podać, że samych pierogów przygotowuje się kilka tysięcy. Świadczy to o dużym zainteresowaniu miejscowej społeczności.

⁶ *Kronika*, III kwartał 1992, 27 IX 1992 r.

⁷ *Kronika*, I półrocze 1991, z.p.d. 10 marca 1991 r.

Narodzenia, Świąt Wielkanocnych, święta Królowej Polski i Polonii Zagranicznej (2 maja) oraz uchwalenia Konstytucji 3 maja. Wtedy też dzieci oraz niektórzy dorośli przychodzą w strojach ludowych. Dają w ten sposób wyraz swojego przywiązania do tradycji, w jakich zostali wychowani. Można przypuszczać, że czują się dumni ze swego pochodzenia i dziedzictwa, jakie reprezentują. Siostry uczyły również religii w Polskiej Szkole Sobotniej, do której w 1992 r. uczęszczało

150 dzieci. Utworzono wtedy klasę dla dzieci dyplomatów polskiego konsulatu, z poszerzonym programem języka polskiego⁸. W 1999 r. trzy siostry objęły sobotnią katechizacją 80 dzieci. Rok szkolny i katechetyczny trwa od początku października do połowy czerwca. Praca wśród dzieci i młodzieży stanowi zawsze ważną część działalności sióstr, gdyż przyczynia się do poznania przez nich ojczyzny swoich przodków. Poprzez rozwój szkolnictwa polonijnego język polski będzie nadal w użyciu. Nie ulegną też zapomnieniu tradycje narodu polskiego.

Proboszcz parafii wyjeżdżał raz w miesiącu do Santa Barbara i Camarillo, gdzie odprawiał mszę św. dla Polonii⁹. Towarzyszą mu wtedy siostry, które pomagają przygotować wiernych do Eucharystii. Jednej z nich podlegała również grupa ministrantów. Co roku zadaniem sióstr było przygotowanie dzieci i młodzieży do przyjęcia sakramentów: Komunii św. oraz bierzmowania¹⁰. Porównując lata 1992 r. i 1998, zauważa się duży wzrost liczby osób, które je przyjęły np.:

- 1992 r. – 45 dzieci przyjętych do I Komunii św.,
- 1998 r. – 217 dzieci przyjętych do I Komunii św.

Można założyć, że nie nastąpiło nagłe nawrócenie ludzi, to aktywna działalność sióstr misjonek spowodowała większe zainteresowanie sprawami wiary. Trzeba zdać sobie sprawę, że ksiądz nie jest w stanie prowadzić parafii, nauczać religii i języka polskiego, współpracować z organizacjami polonijnymi oraz tworzyć grupy teatralne, chórki czy stowarzyszenia religijne. Jeżeli jest nawet bardzo aktywnym duszpasterzem, to na wszystko nie starcza czasu i sił. Dlatego misjonarki, które pracują przynajmniej w dwie na każdej parafii, mają możliwość działalności na rzecz większej liczby osób, a przede wszystkim osobiście ich zachęcić do udziału w uroczystościach religijnych, patriotycznych itp.

2 kwietnia 1980 r. wyjechały z Polski do Sterling Heights (polska parafia pw. Matki Bożej Częstochowskiej) w Detroit, siostry: Helena i Angela. Zostały tam zaproszone przez Prowincjała Towarzystwa Chrystusowego¹¹. Podobnie, jak siostry w Los Angeles, objęły opieką zakrystię i kościół, katechizację dzieci młodzieży oraz gotowanie i pranie. Do ich obowiązków należała też pomoc w biurze prowincji i parafii, a także utrzymanie porządku w obu domach¹². Poza tym sio-

⁸ *Kronika*, IV kwartał 1992, z.p.d. 3 październik 1992 r.

⁹ *Kronika*, I półrocze 1991 r., z.p.d. 10 marca 1991.

¹⁰ *Rocznik Zgromadzenia*, s. 17. Natomiast bierzmowanych było 250 osób.

¹¹ *Kronika*, od dnia 7 V 1972–30 IX 1980, z.p.d. 2 IV 1980.

¹² *Rocznik Zgromadzenia*, s. 17.

stry podjęły się organizacji wielu imprez kulturalnych, w trosce o zachowanie narodowych tradycji wśród tamtejszych Polaków. Zwyczajem parafii stała się wspólna wieczerza wigilijna, podczas której dzieci w strojach ludowych wystawiają Jasełka. Co roku, siostry goszczą z kolędą w polskich domach¹³. W lutym 1998 r., z okazji 200. rocznicy urodzin wieszczki Adama Mickiewicza, zorganizowano „Wieczernicę Mickiewiczowską”. Przedstawiono na niej życiorys poety, a dzieci recytowały jego utwory. W spotkaniu wzięli udział nauczyciele i uczniowie Polskiej Szkoły Języka Polskiego z tej parafii¹⁴. Miesiąc później młodzież pod kierunkiem sióstr przygotowała i zaprezentowała utwory muzyczne polskich kompozytorów, m.in. Fryderyka Chopina. Zaśpiewano wiele piosenek i recytowano utwory polskich pisarzy: Juliana Tuwima, Adama Mickiewicza¹⁵. Tego typu imprezy kulturalne poszerzają wiedzę młodego pokolenia, a dla starszych stanowi to przypomnienie wielu wybitnych Polaków. Jednocześnie społeczność polonijna ma możliwość zacieśnienia więzi.

Co roku, w uroczystość Bożego Ciała, po nabożeństwie siostry organizują kawiarenkę w sali parafialnej im. Jana Pawła II. Można wtedy skosztować polskich dań i smacznych ciast oraz wziąć udział w loterii fantowej¹⁶. W tym przypadku święto kościelne stało się okazją do kontaktu miejscowej Polonii. Właściwa wydaje się teza, że możliwość spędzenia po nabożeństwie czasu wśród innych Polaków, motywuje do kontaktu z parafią.

Siostry opiekowały się także Kręgiem „Złota Róża”, który tworzyli seniorzy parafii z chórkim dziecięcym. W 2000 r. pracowały na tej placówce: s. Bernadetta Gościńskiak, jako przełożona, oraz s. Barbara Kosińska, s. Margaret Romanowska i s. Wiesława Jamrozik. W 1999 r. katechizowały 212 dzieci w klasach 0 do 5 i prowadziły scholę. Pod ich opieką znajdowały się także osoby starsze i chore¹⁷. Wszystkie te działania zmierzały do konsolidacji społeczności polskiej w USA i do zahamowania jej całkowitej asymilacji, a dokładnie: zapomnienia o Polsce.

W największym ośrodku polonijnym, jakim jest Chicago, zgromadzenie prowadziło działalność w trzech placówkach. Od 1 września 1989 r., na zaproszenie księdza Dyrektora Misji, w Polskiej Misji Świętej Trójcy objęły obowiązki trzy siostry¹⁸. W 1999 r. pracowały tam: s. Dorota Galewska, jako przełożona, oraz s. Danuta Niklińska, s. Alicja Wenc i s. Jadwiga Kokolus¹⁹. Powierzono im

¹³ *Kronika*, I kwartał 1998, z.p.d. 4 i 11 I 1998; Jasełka są to przedstawienia teatralne nawiązujące tematyką do świąt Bożego Narodzenia.

¹⁴ Tamże, z.p.d. 22 II 1998.

¹⁵ Tamże, z.p.d. 15 III 1998.

¹⁶ Tamże, II kw. 1998, z.p.d. 14 VI 1998.

¹⁷ *Rocznik*, s. 18.

¹⁸ *Rocznik*, s. 18. W Chicago siostry pracują w parafiach, gdzie mieszka znaczna grupa Polonii lub w misjach polskich prowadzonych przez księży Towarzystwa Chrystusowego.

¹⁹ *Obsada placówek*, wspomniana parafia liczyła w 2000 r. 4000 osób, w: *Towarzystwo Chrystusowe dla Polonii Zagranicznej, Na progu trzeciego tysiąclecia*, red. ks. M. Kamiński TChr, Poznań 2000, s. 178.

zadanie dbania o kościół, zakrystię i katechizację, jedna z sióstr grała na organach. Od 1997 r. doszła jeszcze opieka nad chorymi. W 1998 r. starszych, samotnych i chorych Polaków było 78. Siostry, odwiedzają swoich podopiecznych w domach, poza rozmową i dodaniem otuchy, pomagają w zakupach oraz pracach domowych. Dla odwiedzanych, takie wsparcie jest bardzo istotne, często nie mają oni nikogo bliskiego, kto by się nimi zaopiekował. Podobne zadania siostry realizowały na wielu placówkach, np.: w Anglii i Australii. Misjonarki prowadziły w omawianym czasie także 40-osobową grupę ministrantów i 30-osobową grupę lektorów. Zarówno jedni, jak i drudzy są nieodzowni w czasie sprawowania Eucharystii. Ministranci służą księdzu do mszy np.: podają wodę i wino mszalne, niosą patenę przy rozdawaniu Komunii św. Lektorzy natomiast czytają odpowiednie na dany dzień fragmenty Pisma Świętego. W roku szkolnym 1998/99, katechezą objęto 600 dzieci²⁰. Przy parafii istniała także Polska Szkoła Sobotnia (PSS), Dom Podhalan oraz grupa teatralna²¹. Wiele uwagi przywiązuje się do nauki religii (w języku polskim lub angielskim), wiara bowiem stanowi niejednokrotnie o przynależności narodowej. Choć współcześnie nie można tego tak jednoznacznie określić, to nadal istnieje stereotyp, że Polak to katolik. Obecnie młode pokolenie nie mówi już tak dobrze po polsku, ale kontakt z parafią stanowi motywację do nauki religii. Pracując wśród Polonii, siostry dbają o religijność, ale jednocześnie o zachowanie polskości. 22 lutego 1998 r. Polska Misja obchodziła dziesięciolecie swego istnienia. Przez ten okres parafianie uczestniczą w cyklicznych imprezach. Corocznie siostry biorą aktywny udział w „Bazarze”, prezentują wtedy polskie tradycje. W maju odbywa się w mieście parada. Na tę okazję przygotowują się pod okiem misjonek istniejące chórki, zespoły oraz uczniowie Polskiej Szkoły Sobotniej²². Bardzo uroczyście w Stanach Zjednoczonych obchodzony jest Dzień Matki. Dzieci z PSS, zawsze z tej okazji, przygotowują pod kierunkiem sióstr akademie lub sztuki teatralne (np.: sztukę pt.: *Gość Niedzielny*)²³. Siostry często wyjeżdżają ze swoimi podopiecznymi do sanktuarium Matki Boskiej Częstochowskiej w Merrillville²⁴. Ze świąt kościelnych, szczególnie czczony jest Boże Ciało. W Stanach jest ono przeniesione z czwartku na niedzielę. Wynika to z faktu, że Amerykanie pracują wówczas, a niedzielę wszyscy mają wolną. Procesje w tym dniu mają wybitnie polski charakter. Dziewczynki sypią kwiatki, a ministranci niosą sztandary²⁵. W Chicago istnieje polonijny ośrodek kulturalny „Copernicus Center”, w którym organizowane są

²⁰Rocznik, s. 18.

²¹Kronika wydarzeń, I kw. 1998, z.p.d. 22 II i 8 III 1998 r.

²²Tamże, II kw. 1998, zapis pod datą 3 V 1998 r.

²³Tamże, zapis pod datą 10 V 1998 r.

²⁴Tamże, z.p.d. 30 V 1998 r.

²⁵Tamże, z.p.d. 14 VI 1998 r.

imprezy dla Polaków. Kontakt z nim mają również siostry i w razie potrzeby zajmują się organizacją różnych spotkań²⁶.

Przedstawiony powyżej zakres obowiązków oraz różnorodność działań sióstr, wskazuje na duże ich zaangażowanie. Jest ono wynikiem formacji zakonnej oraz zrozumienia posłannictwa zgromadzenia. Podejmowane przedsięwzięcia z reguły pochłaniają wiele czasu oraz zmuszają do poświęcenia własnych wygod, na rzecz innych ludzi. Z relacji misjonek wynika, że takie działania promują Polskę, wartości narodowe i w konsekwencji zbliżają społeczność polonijną do parafii. Mimo iż aspekt religijny odgrywa wówczas dużą rolę, to imprezy o charakterze kulturalnym gromadzą nie tylko katolików. Poza tym istniejące grupy parafialne dają możliwość dotarcia do osób w różnym wieku. Jednak dla dalszego rozwoju duszpasterstwa polonijnego najważniejsze wydaje się młode pokolenie. W przyszłości bowiem, przynależąc do danej parafii, zdecyduje ono o dalszej potrzebie jej istnienia.

Druga placówka w Chicago powstała w parafii pw. św. Ferdynanda. Misjonarki rozpoczęły tam pracę, we wrześniu 1995 r., ze względu na liczną grupę Polaków należących do wspomnianej parafii. Od 1999 r. podjęły pracę w placówce: s. Anna Kalinowska, jako przełożona, oraz s. Kamila Wojdyła, s. Renata Bochenek i s. Katarzyna Zaremba. Obowiązki są podobne, jak w omówionych placówkach. W 1998 r. siostry prowadziły lekcje religii dla 870 dzieci (angielska i polska szkoła), 140 przyjęło I Komunię św., a 70 osób przystąpiło do sakramentu bierzmowania²⁷. Natomiast do PSS w 1998 r., uczęszczało 450 uczniów²⁸. Pod względem liczby dzieci korzystających z nauki religii jest to najliczniejsza parafia spośród wszystkich placówek. Tak duży udział w organizowanych zajęciach świadczy nie tylko o wielkości skupiska polonijnego, ale przede wszystkim o silnych związkach emocjonalnych Polonii z polską kulturą i religią. Jednocześnie wskazuje to na stosunkowo młodą społeczność polonijną. W parafii, oprócz wspomnianej Polskiej Szkoły Sobotniej, istnieje Klub Dobrego Pasterza, dziecięcy zespół „Serduszka” (w 1999 r. liczył 30 osób) i chórek „Kropeczki”²⁹. Tym ostatnim zajmowała się s. Katarzyna, która pracowała także w biurze angielskiej i polskiej szkoły. Inna siostra opiekowała się grupą lektorów – 32 osoby (w 1998 r.) oraz ministrantami – 50 osób i ministrami Eucharystii. Przygotowuje również rodziców do chrztu dziecka. Misjonarki redagują także biuletyn parafialny i odwiedzają chorych³⁰. Jak wynika z przytoczonych faktów, zakres obowiązków wymienionych czterech sióstr był znaczny. Chociaż nie istnieje konieczność opieki nad samotnymi lub chorymi Polakami, to na podstawie całości materiału źródłowego należy sądzić, że jeżeli są parafianie wymagający większej troski, to

²⁶ Tamże, IV kw. 1992, z.p.d. 7 XI 1992 r.

²⁷ *Rocznik*, s. 18. Natomiast w 1999 r. do sakramentu bierzmowania przystąpiło 95 osób.

²⁸ *Kronika wydarzeń*, II kw. 1999 r., z.p.d. 1 V 1999 r.

²⁹ Tamże, z.p.d. 1 V 1999.

³⁰ *Rocznik*, s. 18–19.

siostry podejmują się takiego zadania. Nie zawsze jednak znajdujemy informacje o tym w bieżących sprawozdaniach. W analizowanej parafii, która liczyła w 2000 r. ponad 4000³¹ wiernych, działalność sióstr misjonarek stanowiła ważny aspekt życia polonijnego. Z uzyskanych informacji można wnioskować, że wiele uwagi poświęciły dzieciom i młodzieży w wieku szkolnym. Młode pokolenie aktywnie uczęszczało na katechezę i naukę języka polskiego. Natomiast w kościele najmłodszy mogli wykazać się w zespołach tanecznych lub chórkach. Duża aktywność Polonii w organizacji oraz uczestnictwie w życiu parafialnym, sugeruje potrzebę duszpasterstwa narodowego, które opiera się na wartościach ważnych dla Polaków.

We wrześniu 1998 r. Zgromadzenie Sióstr Misjonarek otworzyło najmłodszą placówkę w Chicago, w parafii św. Jakuba. Zostały tam oddelegowane: s. Weronika Ilnicka – przełożona, s. Beata Kołtun, s. Wioletta Kołtun i s. Wiesława Jamrozik³². Pracując wśród Polonii, kontynuują naukę języka angielskiego i uczestniczą w różnych kursach potrzebnych w pracy apostołskiej. W 1998 r. katechizowały 615 dzieci i młodzieży. Do I Komunii św. przystąpiło 125 dzieci, a 84 osoby przyjęły sakrament bierzmowania. Na tej placówce, podobnie jak u św. Ferdynanda, udział dzieci i młodzieży jest bardzo duży. Siostry mają w związku z tym wiele pracy. Misjonarki nie tylko przekazują wiedzę o religii, ale także o Polsce, co się w niej zmieniło i jakie panują tam zwyczaje. To wszystko przybliży słuchaczom kraj ich rodziców i dziadków. Rozbudza także ciekawość i być może chęć przyjazdu nad Wisłę. Siostry uczestniczą także we wszystkich uroczystościach i spotkaniach ogólnych chicagowskiej Polonii³³. Kiedy 10 stycznia 1999 r. zorganizowały pierwsze świąteczne spotkanie opłatkowe, przybyło 200 osób. Dzieci przedstawiły Jasełka, śpiewał zespół „Boże Nutki”³⁴. W lutym tego samego roku s. Weronika przygotowała spotkanie polonijnych rodzin i osób samotnych. Zaproszeni dzielili się doświadczeniem w zakresie wychowywania dzieci³⁵. Dyskutowali także o życiu w Stanach, jak potoczyły się ich losy po przybyciu do tego kraju i czy spełniły się marzenia związane z Ameryką.

Podczas Walentynek 14 lutego, w kościele parafialnym, małżeństwa odnawiają przyrzeczenia małżeńskie. Zwyczaj ten jest specyficzny dla omawianego państwa, ale siostry uczyniły z tego święto dla tych małżeństw, które związane są z kościołem.

³¹ Autorka sugerowała się w obliczeniach tylko liczbą dzieci uczęszczających na katechizację. 870 dzieci + ich rodzice (przy założeniu, że rodzina jest trzy osobowa). Jednak nie wzięliśmy pod uwagę starszego pokolenia oraz większej liczby dzieci. Wynika to z braku materiałów źródłowych. Dlatego przyjęliśmy, że minimalna liczba parafian to 2600 osób. Jednak z racji, iż mniejsza parafia: Misja Świętej Trójcy liczyła w 2000 r. 4000 wiernych, to ta liczba wydaje się bardziej zbliżona do faktycznej wielkości.

³² *Obsada placówek.*

³³ *Rocznik*, s. 19.

³⁴ *Kronika wydarzeń*, I kwartał 1999 r., z.p.d. 10 I 1999 r.

³⁵ Tamże, z.p.d. 8 II 1999 r.

W Stanach jest przyjęte, iż każdy powinien przynależeć do jakiegoś kościoła. Misjonarki zwróciły uwagę, że przychodzi dużo osób, ale nie zarejestrowanych, dlatego w lutym 1999 r. odbywały się zapisy wiernych do parafii³⁶. Natomiast dzieci zapisuje się na kolejny rok katechetyczny w Niedzielę Palmową. We wspomnianych działaniach siostry umiejętnie łączą religię, język narodowy oraz tradycje polskie. Dbają o rozwój duchowy wiernych oraz o to, by nie zapomnieli o własnym pochodzeniu.

Od września 1992 r. na placówce w San Jose pracowały: s. Bogusława Trus i s. Elizabeth Lepiarczyk³⁷. Razem z księdzem proboszczem organizowały wspólnotę parafialną i wybudowały kościół dla tamtejszej Polonii. Jego konsekracja³⁸ odbyła się 4 kwietnia 1998 r. W ukończeniu tego dzieła pomagało wielu Polaków i Amerykanów zarówno osób prywatnych, jak i firm³⁹. W nowym kościele pierwszy raz przyjęło sakrament bierzmowania 37 osób. Odbyło się to 16 kwietnia 1998 r. 9 maja 20 dzieci przygotowanych przez s. Elizabeth przystąpiło do I Komunii św.⁴⁰

Na Dzień Matki siostry organizują zwykle uroczyste spotkanie w sali parafialnej. Po obiedzie dzieci przedstawiają sztuki teatralne i składają życzenia swoim mamom. Cała uroczystość zwykle jest bardzo wzruszająca, a jej dodatkowy walor stanowi język polski. Piosenki, wiersze oraz teksty przedstawień rozbrzmiewają w tym języku. Siostry prowadzą także w parafii scholę i drużynę harcerską. W zależności od potrzeb odwiedzają starszych i chorych Polaków⁴¹.

Pracę apostolską w stanie Arizona, w Phoenix s. Agnieszka Jach oraz s. Daria Próchniak rozpoczęły we wrześniu 1999⁴². Obowiązki mają podobne jak i w innych placówkach, a więcej o ich działalności będzie można powiedzieć dopiero za jakiś czas.

Na podstawie analizy działalności Sióstr Misjonek Chrystusa Króla, na terenie Stanów Zjednoczonych, możemy przedstawić następujące wnioski:

- Siostry podjęły pracę apostolską na terenie wymienionych placówek, na zaproszenie tamtejszych duszpasterzy, w większości księży chrystusowców.
- Jak wykazała codzienna praktyka, obecność sióstr była tam konieczna, w celu lepszej organizacji parafii.
- Niejednokrotnie społeczność polonijna sama domagała się sprowadzenia sióstr, które mogły w szerszym stopniu i częściej kontaktować się z parafianami i pomagać w integracji danej społeczności wokół wartości religijnych, jak również wspólnego polskiego pochodzenia.

³⁶ Tamże, z.p.d. 21 II 1999 r.

³⁷ *Obsada*.

³⁸ Konsekracja oznacza poświęcenie kościoła.

³⁹ *Kronika wydarzeń*, II kwartał 1998, z.p.d. 4 IV 1998 r.

⁴⁰ Tamże, z.p.d. 16 IV 1998 i 9 V 1998 r.

⁴¹ *Rocznik*, s. 18.

⁴² Tamże, s. 27.

- Wkład sióstr w życie społeczności polonijnej może być oceniony przez pryzmat podjętych obowiązków: katechizację, naukę języka polskiego, tworzenie wielu organizacji świeckich i kościelnych, przygotowania obchodów świąt kościelnych oraz narodowych i wielu imprez kulturalnych.

Przedstawiane w całym podrozdziale obowiązki oraz inicjatywy, realizowane były w odpowiedzi na oczekiwania miejscowej Polonii. Niemniej dominuje, poza religijną, działalność oświatowa i kulturalna. Powodem tego jest znaczna liczba dzieci i młodzieży, która wyraża chęć uczęszczania na katechezę oraz lekcje języka polskiego. Duża grupa bierze udział w przygotowywaniu świąt o charakterze religijnym oraz narodowym. Dzięki temu pogłębiają swoją wiedzę o Kościele i jego miejscu w życiu większości Polaków, o kraju swego pochodzenia, jego tradycji i kulturze. Mogą wykazać się zespołach tanecznych, chórkach oraz podczas przedstawień teatralnych lub akademii. Wzrasta w ten sposób świadomość narodowa najmłodszej grupy potomków polskich emigrantów.

Siostry misjonarki podjęły się 7 kwietnia 1992 r. działalności w prowincji Ontario na terenie Kanady. Przybyły wówczas do Oshawy⁴³. Objęły takie obowiązki jak: katecheza, dbanie o zakrystię i kościół, odwiedzanie starszych i chorych parafian (w szpitalach i domach) oraz prowadzenie kuchni i pomoc w biurze parafialnym. Począwszy od 1995 r. pracowały tam dwie siostry: Michalina Wojnarowicz, jako przełożona, oraz Ewa Bieniek⁴⁴. Zająły się dwoma zespołami młodzieżowymi: „Tatry” i „Betania”. Przygotowywały z nimi na różne okazje inscenizacje i akademie⁴⁵. Dla młodego pokolenia obchodzenie takich uroczystości jak: Święto 3 Maja, czy rocznica odzyskania niepodległości, stanowi nie tylko lekcję historii, ale także umożliwia poznanie ojczyzny swoich rodziców lub dziadków. Dzięki aktywnej działalności sióstr, nadal używają języka polskiego i zostaje zachowana pamięć o rodzimej kulturze. Grupę młodszych dzieci zorganizowano w zespole „Jutrzenka”, który z okazji np.: Dnia Matki przygotowuje występy artystyczne. Prawdziwą chlubą parafii był także chór „Świętej Jadwigi”, który brał udział w licznych festiwalach, na których cieszył się dużym uznaniem⁴⁶. Misjonarki naukę religii prowadziły w Średniej Szkole Języka i Kultury Polskiej. W

⁴³ Na przełomie XIX i XX w. osiedlili się tam pierwsi Polacy, którzy znaleźli zatrudnienie w przemyśle włókienniczym. Wkrótce powstał tam Związek Polaków w Oshawa – 1924 r., rok później w czynie społecznym rozpoczęto budowę Polskiego Domu. Na terenie Kanady dla Polaków od 1935 r. pracowali księża oblaci, a trzy lata później w Oshawa rozpoczęły swą posługę siostry felicjanki (m.in. w Szkole Języka Polskiego). w: *Kalendarium Parafii Św. Jadwigi i Polonii w Oshawa*, oprac. ks. S. Poszwa, Oshawa, Ontario 1997, s. 2–4.

Księża z Towarzystwa Chrystusowego przybyli do Kanady już w 1957 r. Pierwszą ich placówką była Calgary Alta. W późniejszym czasie objęli również parafie Regina, Scarborough, Oshawa, Halifax i Windsor, w: J. Plewko, *Duszpasterstwo polonii w procesie jej integracji ze społeczeństwem kanadyjskim (1875–1988)*, Lublin 1995, s. 101.

⁴⁴ *Rocznik*, s. 25.

⁴⁵ *Kronika wydarzeń*, dz.cyt., I kwartał 1999, z.p.d. 2 V 1999 r.

⁴⁶ Tamże, z.p.d. 9 V 1999 r.

1995 r. uczęszczało na zajęcia 100 dzieci. Przy tej okazji siostry przekazały młodzieży wiele informacji o Polsce, o tym, co warto zobaczyć i poznać. Dla Polonii jest to bardzo ważne, gdyż mimo osiedlenia w innym kraju, mając świadomość własnych korzeni, społeczność ta trwa nadal. Kulturuje swoje tradycje narodowe, szanuje dorobek kulturalny przodków i ich język. Działania w tym kierunku były podejmowane już po kilku latach od przybycia Polaków do Oshawy. Pierwszymi duszpasterzami, którzy odprawiali nabożeństwa oraz udzielali potrzebnych sakramentów byli: ks. Bartłomiej Jasiak, ks. Paweł Sobczak i ks. Marian Wachowiak⁴⁷. Następnym etapem rozwoju społeczności polonijnej stanowiło utworzenie własnej organizacji, którą założono w 1922 r. Nosiła nazwę Towarzystwo Bratniej Pomocy, ale dwa lata później uległa zmianie na: Związek Polaków w Oshawa. W latach 1925–1929 wybudowano Dom Polski, gdzie znalazła swoją siedzibę Szkoła Polska raz Kółko Amatorskie „Rozwój”. W dalszej kolejności powstała polska biblioteka oraz chór śpiewaczy. Dzięki wspomnianym przedsięwzięciom, nastąpił dynamiczny rozwój kulturalno-oświatowy oraz religijny miejscowej społeczności emigracyjnej⁴⁸. Polonia dawała wyraz swojego patriotyzmu poprzez zapewnienie młodemu pokoleniu wzrastania w atmosferze polskości, czyli: w kościele, gdzie nabożeństwa były odprawiane w ojczystym języku, szkole, gdzie poznawały historię i polską mowę oraz podczas uroczystości patriotycznych i kulturalnych. Swoją rolę w tym procesie mieli księża oblaci, siostry felicjanki oraz księża z Towarzystwa Chrystusowego, jak również siostry misjonarki Chrystusa Króla. Warto jednocześnie podkreślić, że chociaż asymilacja jest procesem, którego nie można uniknąć, to konsolidacja osób polskiego pochodzenia wokół tematyki ojczyzny, sprzyja zachowaniu pamięci o pewnej odrębności kulturowej. Współcześnie część najmłodszego pokolenia w wielu państwach podkreśla swoje pochodzenie, ale nie zna już często języka przodków. Nie wszyscy mają też możliwość lub chęci do przynależności do organizacji polonijnych lub parafii narodowościowych. Jednak ludzie ci działają niejednokrotnie na płaszczyźnie kulturalnej lub gospodarczej, sprzyjają kontaktom między danym państwem a Polską. Takie działania stanowią także ważny element działalności Polonii.

⁴⁷ *Kalendarium parafii*, s. 1.

⁴⁸ Tamże, s. 2 in. Poza wspomnianym Związkiem Polaków w Oshawa, od 1933 r. w Domu Polskim znalazła swoją siedzibę 136. Placówka Stowarzyszenia Weteranów Armii Polskiej. Wymienione Koło Amatorskie „Rozwój” działało bardzo dynamicznie, czego przykładem było wystawienie od 15 stycznia do 30 kwietnia 1933 r. 24 przedstawień o różnej tematyce. Należało do niego wtedy 71 osób. Społeczność polonijna starała się samodzielnie zabiegać o polskich duszpasterzy, co potwierdza list skierowany do Arcybiskupa Toronto w tej sprawie.

DIE TÄTIGKEIT DER ORDENSCHWESTER MISSIONARINNEN NAMENS KÖNIG JESUS CHRISTUS FÜR DIE AUSLANDPOLEN IN USA UND KANADA

Zusammenfassung

Die Autorin dieses Artikels hat Bereich und Effekte der Tätigkeit von Ordenschwestern Missionarinnen namens in USA und Kanada dargestellt.

Die Quelle, die im Archiv in Morask zu finden war, war der Autorin sehr behilflich. Darüber hinaus hat die Autorin in Jahren 1998–2000 eine Umfrage in allen ausländischen Einrichtungen, wo der erwähnte Orden seinen Sitz hatte, durchgeführt. Auf diese Art und Weise ist es ihr gelungen, die für die Beschreibung dieser jungen Kongregation die erforderlichen Informationen zusammenzustellen. Diese Informationen waren der Autoren sehr behilflich bei der Arbeit. Die Aufgabe dieser Kongregation war die Arbeit für Auslandspolen. Das betrifft sowohl die jüngste Emigrationswelle als auch die nächsten Generationen der Exilanten aus 19. und 20. Jh. Der Arbeitscharakter der Auslandspolen ist sehr spezifisch und anders als der, den man in Pfarrgemeinden in der Heimat sieht. Sowohl die Priester als auch die Ordenschwester müssen sich um die Pfarrgemeinde und ihre häufigen Kontakte mit der Kirche bemühen. Deswegen zielt man in dieser Hinsicht auf die Gründung solcher Organisationen. Man muss das unterstreichen, dass das Ende des Gottesdienstes kein Ende für das Fest oder andere Veranstaltungen ist, sondern es ist eine gute Gelegenheit zur Präsentation jüngerer Talente. Die Menschen polnischer Herkunft können sich auch dabei mit anderen treffen und Gespräche führen.

Das erste Land, in dem die Missionarinnen ihre Aktivität gezeigt haben, waren die Vereinigten Staaten. Im Jahre 1977 haben die Ordenschwester eine Einladung nach Los Angeles bekommen und sind dorthin am 25. Juli 1978 angekommen. Ihre Pflichten waren: Sorge um die Kirche und Sakristei, die Katechisation der Kinder und Jugendlichen, das Kochen im Alterhaus „Szarotka“ und im Pfarrhaus, die Kontrolle über die Vorbereitung des Frühstücks oder Mittagessens im Pfarrsaal (am Sonntag), die Vertretung im Pfarrbüro und der kulturell orientierte Unterricht in „Szarotka“, die Krankenfürsorge in ihren Häusern und Krankenhäusern. Überdies hinaus nehmen die Ordenschwester jedes Jahr an verschiedenen Märkten, z.B. „Kaziuk“ aktiv teil. Sie mobilisieren auch andere Leute aus Pfarrgemeinde zur Hilfsbereitschaft (beim Backen, Nähen und bei der Vorrichtung der Kaufstände). Dadurch wird die Existenz der polnischen Pfarrei hervorgehoben. Die Profite sind für die weitere Funktion dieser Stelle bestimmt. Anlässlich staatlicher Feiertage und der Jahrestage der Aufstände sind von Ordenschwestern auch andere, kulturell gesehen, Veranstaltungen organisiert. Die meisten Polen gehen zu Weihnachten, zu Ostern und anlässlich des Festes Königin Polens und Auslandspolen (am 2. Mai) und aus Anlass des Beschlusses der polnischen Konstitution vom 3. Mai 1792 zur Kirche Die Kinder und manche Erwachsene kommen dann in Volkstracht, um ihre Anhänglichkeit zur Tradition, in der sie erzogen waren, zu zeigen. Die nächsten Stellen, wo sie ihre ähnlichen Aufgaben zu erfüllen hatten, waren:

- a) ab 2. April 1980 – „Tschenstochauer Muttergottes“ Pfarrei in Detroit.
- b) 3 Stellen in Chicago: die erste – ab 1. September 1989 in Polnischer Mission der Dreifaltigkeit, die zweite – in Ferdinandkirche (ab September 1995), die dritte – in Jakobskirche (ab September 1998)
- c) ab September 1992 haben die Ordenschwester die Führung einer Stelle in San Jose übernommen
- d) im September 1999 – Arizona, Phoenix
- e) Kanada – die Stelle „Oshawa“ ab 7. April 1992

Die Effekte dieser Handlungen waren: die Belebung der Pfarrei, die Gründung der religiösen und kulturellen Organisationen, die Aufmunterung der Menschen im verschiedenen Alter zum häufigsten Kontakt mit der Pfarrei, die ständige Fürsorge der Kranken und ihre Unterstützung, die Her-

vorhebung der polnischen Akzente, z.B. die Kultur, Geschichte und Tradition, während der meisten Feste. Dabei war auch sehr wichtig die Erneuerung des polnischen Identitätsgefühls. Die Tätigkeit der Auslandspolen wird in den Pfarrbüchern widergespiegelt. Man kann sehen, dass die Zahl der Gläubigen, die sich an die Sakramente machen, immer mehr steigt. Das kündigt wohl die weitere Entwicklung solcher Stellen an und zeugt von der Notwendigkeit ihrer Existenz.

Nota o Autorze: mgr **JOLANTA LEWANDOWSKA** – nauczycielka historii, doktorantka na Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego. Przygotowuje rozprawę doktorską pt. *Rola i działalność zgromadzeń zakonnych na rzecz zachowania tożsamości narodowej wśród Polaków za granicą w XX wieku.*

Słowa kluczowe: Polonia amerykańska; Polonia kanadyjska; działalność polonijna; Siostry Misjonarki Chrystusa Króla dla Polonii Zagranicznej.

PIOTR GOŁDYN

KULT POLSKICH ŚWIĘTYCH W HERALDYCE SAMORZĄDOWEJ

Według Johna L. McKenzie święci są najdoskonalszym produktem Kościoła katolickiego, produktem, który wystawia mu świadectwo jak najbardziej autentyczne¹. Na przestrzeni wielu wieków posługi Kościoła każdy niemal naród czy każda nacja „dorobiła się” własnych świętych, których możemy określić jako rodzimych. Również Polska w ciągu swego ponad tysiącletniego trwania przy chrześcijaństwie może poszczycić się niezwykłym panteonem świętych i błogosławionych. I choć nie wszyscy z nich byli rodowitymi Polakami, tak wielce przysłużyli się naszemu narodowi, tak silnie wpisali się w jego dzieje, że Kościół w Polsce czci ich dziś jak „swoich”. Walter Nigg cytuje wypowiedź polskich biskupów odnoszącą się właśnie do polskich świętych nie polskiego pochodzenia: „Z Zachodu też przybyli do nas apostołowie i święci. Oni to należą do wartości najcenniejszych, którymi obdarzył nas Zachód. Błogosławioną działalność społeczną odczuwamy na wielu miejscach dziś jeszcze”².

Poświadczenie świętości przed światem, to równoczesne uznanie wzoru życia chrześcijańskiego, stąd: „kanonizowani święci są twórczymi wzorami świętości, [...] którzy dzięki własnemu [...] stylowi realizowania życia chrześcijańskiego [...] wskazywali innym drogę do [...] przyjęcia chrześcijaństwa. [...] Gdy święty zostaje uznany za wzór życia chrześcijańskiego i staje się przedmiotem czci, mówi się o kulcie należnym świętemu (*cultus duliae*)”³.

Wspomniany kult świętych przybiera różnorodne formy, a także różny zasięg. Jeśli chodzi o formy, to przede wszystkim będziemy mieć na myśli nowenny i litanie, dedykacje kościołów, rzeźby, obrazy i tym podobne. Natomiast zasięg kultu świętych możemy rozpatrywać jako lokalny, regionalny czy powszechny. Dotyczy to również świętych polskich. W niniejszym opracowaniu pod uwagę

¹ J.L. McKenzie, *Kościół rzymsko-katolicki*, tłum. T. Szafranski, Warszawa 1972, s. 276.

² W. Nigg, *Święta Jadwiga Śląska*, tłum. S. Frącz, Opole 1991, s. 36.

³ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 199.

wzięty zostanie specyficzny wyraz kultu tychże świętych, jakim jest umieszczanie ich w heraldyce samorządowej.

Czym zatem jest heraldyka samorządowa? Otóż, heraldyka to nauka pomocnicza historii, której przedmiotem badań pozostaje herb, czyli znak składający się z dwóch zasadniczych elementów: tarczy i umieszczonego w niej godła. Ogólnie przyjęty podział heraldyki wyróżnia heraldykę rycerską (szlachecką), kościelną i samorządową⁴. Ta ostatnia obejmuje herby miast, gmin i powiatów i w zasadzie jest najbogatsza w treści symboliczne, a więc te, które umieszczane są w tarczy herbowej. Wśród nich licznie reprezentowane są symbole religijne, a w szczególności sylwetki świętych⁵. Analiza treści hagiograficznych pozwala zauważyć, że znajdują się tam również wizerunki polskich świętych, stąd też podjęta została próba interpretacji przyczyn takich działań.

Powszechnie znana jest maksyma, że historia jest nauczycielką życia. Znać historię, to również wiedzieć o ludziach, którzy ją tworzyli, a nie ulega wątpliwości, że współtwórcami dziejów wielu narodów, w tym także Polski byli święci. Wspomniany już wcześniej Walter Nigg ujmuje to w następujący sposób: „Bliska zażyłość z ojczyzną zawiera też wiedzę o świętych, których ona wydała i konkretne wyobrażenia związane z historią ich życia. Obok poetów, malarzy i muzyków należą święci do najbardziej znaczących ludzi danego kraju; oni współtworzą rdzeń narodu i odzwierciedlają obraz jego wnętrza”⁶.

Podobnego zdania był ojciec Joachim R. Bar, który w przedmowie do pierwszego tomu *Polskich Świętych* napisał: „święci są złączeni ze swym narodem, są niejako kwiatem jego kultury duchowej. Poznanie ich życia, to wrastanie we własny naród, w jego misję dziejową, to włączanie się w nurt tego co nasze, co ma trwać i rozwijać się”⁷.

Umieszczanie „rodzimych” świętych w heraldyce samorządowej jest zjawiskiem występującym powszechnie w wielu krajach Europy. Możemy wskazać kilka takich przypadków. Na przykład w herbie Brukseli widzimy anioła przebijającego włócznią diabła. Bez problemowo rozpoznajemy w nim postać św. Michała Archanioła, jednakże takie zestawienie postaci stanowi również atrybuty patronki miasta św. Guduli⁸. Święta ta była córką św. Amalbergi. Pod opieką swej krewnej – św. Gertrudy wychowywała się w klasztorze w Nivelles. Wiodła surowe życie, oddając się praktykom pokutnym i modlitwie. Zmarła około 712 r. Jej

⁴ J. Szymański, *Nauki pomocnicze historii od schyłku IV do końca XVIII w.*, Warszawa 1972, s. 326–345.

⁵ M. Gumowski, *Herby miast polskich*, Warszawa 1960, s. 35–39.

⁶ W. Nigg, dz.cyt., s. 9.

⁷ J.R. Bar, *Przedmowa*, w: *Święci polscy*, red. J.R. Bar, Warszawa 1983, s. 9–10.

⁸ <http://www.geocities.com/Paris/Rue/3871/herold/>

relikwie przeniesiono do kolegiaty w Brukseli, co stało się jednoznaczne z uznaniem jej za patronkę miasta⁹.

Podobnie sytuacja wygląda w herbie innej europejskiej stolicy – Oslo. Patronem miasta jest św. Hellward, pochodzący z rodziny królewskiej. Został zamordowany w 1043 r. za odmowę wydania kobiety, która u niego szukała schronienia. Z przywiązaniem do szyi kołem młyńskim został zrzucony z fiordu. Jednakże po chwili jego ciało wraz z kołem wypłynęło, co stało się podstawą jego kanonizacji. Ciało jego złożono w katedrze w Oslo, uznano za patrona miasta, a jego postać umieszczono w herbie¹⁰. Na marginesie, niezwykle ciekawe jest pozostawanie przy tym wizerunku, nawet po tym, kiedy Norwegowie przeszli na protestantyzm.

Jeśli chodzi o Polskę to w heraldyce samorządowej znajdujemy 10 świętych polskich. Andrzej Bobola pojawia się w tarczy herbu Czechowic-Dziedzic. Przedstawiony w habicie stanowi połowę godła. Drugą częścią godła jest połuorla Piastów górnośląskich. Odpowiedź na pytanie, dlaczego Bobola w herbie tego miasta, składa się z dwóch części. Obie znajdują swoje źródło w historii. Po pierwsze, był on członkiem Towarzystwa Jezusowego, które odgrywało i odgrywa w dziejach miasta znaczącą rolę. Po drugie, 19 kwietnia 1938 r. papież Pius XI dokonał kanonizacji Andrzeja Boboli. Jeszcze w tym samym roku doczesne szczątki świętego zostały sprowadzone do Polski. Jednym z miejsc, w którym zatrzymały się relikwie św. Andrzeja Boboli, była stacja Dziedzice. 11 czerwca 1938 r., zostały powitane przez generała J. Hallera i jego żołnierzy oraz przez miejscowe władze. Ze stacji zostały przeniesione na rynek w Czechowicach. Ponieważ spośród wszystkich znanych świętych, św. Andrzej Bobola jest jedynym, którego relikwie były w tak uroczysty sposób witane w Czechowicach i Dziedzicach, Rada Miejska Czechowic-Dziedzic wystąpiła 23 lutego 1999 r. z inicjatywą ustanowienia św. Andrzeja Boboli patronem miasta¹¹.

Na terenie gminy Kościelec, w powiecie kolskim, znajduje się miejscowość Dobrów, w której ostatnie lata swego życia spędził bł. Bogumił. Stąd też w herbie tego samorządu znalazł się element, ściślej mówiąc infuła, która symbolizuje Bogumiła biskupa, a później pustelnika. Obecność błogosławionego wpłynęła bowiem historiotwórczo na dzieje tej okolicy, a jego kult jest powszechny i obejmuje całą ziemię kolską¹².

Zrozumiałe jest, że wizerunki św. Jadwigi Śląskiej pojawiają się w herbach samorządów Dolnego Śląska. W tym bowiem regionie jej kult rozwinął się najmocniej, co uwarunkowane jest związkiem świętej ze Śląskiem i za życia, i po

⁹ K. Radoński, *Święci i błogosławieni Kościoła katolickiego. Encyklopedia hagiograficzna*, Warszawa–Poznań–Lublin 1948, s. 161.

¹⁰ www.visitoslo.com/History-of-Oslo

¹¹ P. Gołdyn, *Święty Andrzej Bobola symbolem tożsamości mieszkańców Czechowic-Dziedzic, na przykładzie herbu miasta*, „Sanktuarium św. Andrzeja Boboli” 2002, nr 10, s. 12–13.

¹² Autor niniejszego artykułu jest pomysłodawcą herbu gminy Kościelec, w którym wykorzystano atrybut władzy biskupiej w postaci wspomnianej infuły.

śmierci. W Trzebnicy, w klasztorze, w którym spędziła ostatnie lata swego życia, złożono jej ciało, a szybko rozprzestrzeniająca się cześć objęła cały Śląsk. Szczególnie interesujące są motywy prezentacji postaci księżnej Jadwigi w herbach: Kunic, Zawoni i Złotoryi. W pierwszym przypadku postać św. Jadwigi umieszczono w prawym złotym polu tarczy dzielonej w słup. Jak czytamy w uzasadnieniu: „wprowadzenie postaci księżnej Jadwigi, pierwszej świętej śląskiej, żony księcia Henryka Brodatego – Piasta a matki poległego pod Legnicą w walce z Mongołami – księcia Henryka II zwanego Pobożnym [...] jest związane z fundacją opracowania żywotu św. Jadwigi przez Mikołaja Pruzię w połowie czternastego wieku na zlecenie księcia legnickiego Ludwika I”. Dalej uzasadnione zostaje użycie barwy złotej do tej części herbu, w której umieszczono świętą. Symbolizuje ono barwę tarczy herbowej Piastów dolnośląskich oraz nawiązuje do średnio-wiecznego malarstwa tablicowego¹³.

W herbie Zawoni postać Jadwigi stanowi historyczne odniesienie do faktu przynależności miejscowości do dóbr klasztoru cysterek w Trzebnicy, a także do świętej jako patronki miejscowego kościoła parafialnego¹⁴. Najbardziej jednak interesujący jest herb gminy Złotorija. Widzimy w nim wyobrażony czerwony fragment muru, nad którym przedstawione zostały półpostacie św. Jadwigi i jej męża Henryka Brodatego. Mur symbolizuje ruiny książęcego zamku znajdującego się na terenie gminy w miejscowości Rokietnica, natomiast w Jerzmanicach Zdrój znajduje się źródło św. Jadwigi, a w Prusicach kościół jej dedykowany¹⁵. Jest to jedyny przypadek, w którym *ars heraldica* przedstawia świętą w towarzystwie męża. Tym bardziej zasługuje to na uwagę, gdyż Jadwiga w pewnym momencie życia małżeńskiego nakłoniła męża do złożenia wspólnego ślubu czystości. Walter Nigg ocenił to ślubowanie jako katastrofalne w skutkach. Aby bowiem dotrzymać raz złożonego ślubu małżonkowie widywali się coraz rzadziej, aż w końcu zaprzestali wszelkich osobistych kontaktów. Szczególnie doświadczył tego sam książę: „załamanie się wzajemnej więzi małżeńskiej okazało się zgubne dla Henryka. W ciągu ćwierćwiecza przywykł on do dyskretnych rad swojej żony. I oto nagle pozbawiony został jej mądrego kierownictwa. Nie można się więc dziwić, że pozostawiony samemu sobie uwikłał się w nieprzemyślane czyny i sprawy. Pozbawiony oparcia w małżeństwie i religijnych wskazań Jadwigi, szukał rekompensaty w zmaganiach o władzę. [...] Popadł w konflikt z hierarchią kościelną [...], został skazany na banicję z życia kościelnego i politycznego”¹⁶.

W zyciorysie św. Maksymiliana pojawiły się dwa szczególnie dla niego ważne miejscowości. Pierwszą z nich jest miejsce jego urodzenia, czyli Zduńska Wola, a drugim gmina Teresin, na terenie której zbudowany został Niepokalanów.

¹³ Uchwała Nr XXX/180/97 Rady Gminy w Kunicach z 14 sierpnia 1997 r., w sprawie ustanowienia herbu Gminy Kunice.

¹⁴ www.zawonia.pl

¹⁵ www.powiat-zlotoryja/gminazlotoryja/index.php

¹⁶ W. Nigg, dz.cyt., s. 58.

Współcześnie Zduńska Wola jest stolicą powiatu. Zarówno miastu, jak i powiatowi patronuje święty Maksymilian Maria Kolbe, a fakt ten podkreślony został w herbie powiatu. W błękitnym polu tarczy wyobrażona jest postać świętego w czarnym habicie z rozpostartymi rękoma, uniesionymi lekko do góry. Na habicie widoczny czerwony odwrócony trójkąt z literą P, pod nim numer obozowy ojca Maksymiliana. W prawym ręku trzyma koronę barwy srebrnej, w lewym barwy czerwonej. Głowę świętego otacza złota aureola¹⁷. Powiat zduńskowolski zaistniał na mapie i w historii Polski po raz pierwszy. Przy opracowywaniu projektu herbu, nie można było wziąć pod uwagę historycznych symboli, których po prostu nie było. Dla władz powiatu najbardziej wyraźnym atutem stała się postać św. Maksymiliana Kolbego¹⁸. Tak przyjęte godło spełnia podwójną funkcję. Po pierwsze, promuje powiat, po drugie – święty roztacza opiekę na powiatem i jego mieszkańcami¹⁹.

Z kolei herb Teresina podzielony jest na dwa pola poziome. W polu dolnym, szerszym, barwy zielonej znajduje się złota stylizowana sygła T, która jest pierwszą literą nazwy gminy. Interesujące nas symbole związane ze św. Maksymilianem Kolbem znajdują się w głowicy (węższy pas w górnej części tarczy), a są nimi dwie korony złota i czerwona umieszczone w srebrnym polu. W opisie herbu czytamy: „Korony są związane z założycielem klasztoru w Niepokalanowie – ojcem Maksymilianem Maria Kolbe. W czasie widzenia Matki Boskiej dostał on do wyboru dwie korony symbolizujące dalsze jego życie: złota – chwałę, czerwona – męczeństwo. Ojciec Kolbe wybrał obydwie. Życie w pełni potwierdziło ten wybór”²⁰. Wybór takiego herbu dla Teresina potwierdziła Rada Gminy uchwałą w 1994 r.²¹.

Motyw związany z działalnością misyjną św. Otto z Babmergu przedstawiono w herbie zachodniopomorskiej gminy Karnice. Widzimy zatem w polu zielonym studnię kamienną z krzyżem barwy złotej i dwa stojące na niej srebrne żurawie zwrócone głowami do siebie²². Najbardziej interesująca jest tu oczywiście studnia. Według dziewiętnastowiecznych niemieckich historyków – Haaga i Klempina – opierających się na źródłach o XIV i XV-wiecznym rodowodzie miejscem postoju, w którym Otto udzielał chrztu Pomorzanom była miejscowość Cerkwicze (obecnie jest to wieś Cerkwica, leżąca na terenie gminy Karnice). I właśnie badania tychże

¹⁷ www.powiaty.com.pl/zdunskawola

¹⁸ Uchwała Nr XXVII/105/2000 Rady Powiatu Zduńskowolskiego z 24 listopada 2000 r., w sprawie ustanowienia Herbu Powiatu Zduńskowolskiego.

¹⁹ P. Gołdyn, *Święci franciszkańscy w polskiej heraldyce samorządowej*, „Lignum Vitae” 2003, t. 4, s. 251–260.

²⁰ www.teresin.home.pl/index.php3?id=herb

²¹ P. Gołdyn, *Święty Maksymilian Kolbe w heraldyce*, „Rycerz Niepokalanej” 2002, nr 7–8, s. 222–223.

²² Uchwała Nr XXXII/238/2001 Rady Gminy w Karnicach z 20 grudnia 2001 r., w sprawie ustanowienia herbu i flagi Gminy Karnice.

historyków budowniczym studzienki upamiętniającej misję biskupa z Bambergii umożliwiły umieszczenie na niej daty 1125. Przy czym współcześni historycy widzą raczej miejsce postoju w miejscowości Kłodków na Regą, motywując swoją hipotezę brakiem rzeki w Cerkwicy²³. Pozostawiając spory historyczne na boku, trzeba zauważyć, że w świadomości mieszkańców gminy Karnice – Cerkwica stanowi miejsce szczególne, jako teren misyjnej działalności św. Ottona, dlatego właśnie ten element – czyli studnia – stał się godłem gminy²⁴.

Kult Pięciu Braci Męczenników przeniósł na tarczę herbową Kazimierz Biskupi. Nie są znane pieczęcie pochodzące z okresu lokacji miasta. Wyobrażenie Pięciu Braci Męczenników występuje na pieczęciach z 1604 r., czyli z okresu, w którym nastąpił renesans kultu pierwszych polskich kamedułów. Przedstawia ona męczenników w układzie 2 i 3, trzymających w rękach palmy męczeństwa lub miecze. Legenda w otoku brzmi: SIGILLVM OPPIDI KAZIMIERZ 1604²⁵. Także współcześnie Kazimierz Biskupi, jako gmina nadal z dumą manifestuje w herbie Kult Pięciu Braci Męczenników²⁶. Widzimy ich w błękitnym polu tarczy, odzianych w białe szaty²⁷.

Postać bł. Salomei pojawia się we współczesnej wersji herbu Skały. Wyobraża on czerwony mur ceglany, na którym stoją trzy blankowane baszty o pojedynczych, czarnych otworach okiennych. U dołu, w murze otwór bramny, a w nim stojąca postać bł. Salomei, odzianej w czarny habit, trzymającej w prawym ręku krzyż²⁸. Wizerunek taki nie ma podstaw sfragistycznych²⁹. Przyczyn występowania bł. Salomei w herbie Skały należy upatrywać w jej ścisłym związku z tym miastem, a także z faktem przyczynienia się do jego powstania³⁰. Można również przypuszczać, że jest to w pewnym sensie nawiązanie czy wykorzystanie motywów występujących na pieczęciach klasztoru pań klarysek, który istniał w Skale³¹.

Postać św. Stanisława w herbach najczęściej wyobraża się jako patrona kościoła parafialnego miejscowego lub leżącego np. na terenie gminy. Wizerunki te są zróżnicowane ikonograficznie. Zawsze jednak przedstawiają świętego w stroju pontyfikalnym. Pojawia się zarówno w herbach gmin wiejskich, jak miejskich.

²³ L. Puzdrowski, *Studzienka św. Ottona*, „Biuletyn Karnicki” 2001, kwiecień.

²⁴ P. Gołdyn, *Pierwsi misjonarze polski i ich kult w heraldyce*, „Ecclesia. Z dziejów Wielkopolski” 2004, t. 2, w druku.

²⁵ W. Wittig, *Pieczęcie miast dawnej Polski*, Kraków 1905, s. 109–110.

²⁶ Uchwała Nr XIII/104/98 Rady Gminy Kazimierz Biskupi z dnia 16 lipca 1999 r., w sprawie Statutu Gminy Kazimierz Biskupi.

²⁷ P. Gołdyn, *Herb Kazimierza Biskupiego wyrazem kultu Pięciu Braci Męczenników*, w: *Na marginesie historii*, red. P. Gołdyn, Konin 2003, s. 31–33.

²⁸ *Herby miast polskich*, CD-ROM, Świecie 2000.

²⁹ H. Seroka, *Herby miast małopolskich XIV–XVIII w.*, Warszawa 2002, s. 262–263.

³⁰ J. Kwiatek, T. Lijewski, *Leksykon miast polskich*, Warszawa 1998, s. 776–777.

³¹ F. Piekosiński, *Pieczęcie polskie wieków średnich*, Kraków 1899, s. 108–109, 113.

I tak np. w herbie Łądku towarzyszą mu dwie sygły „S”³², w herbie Raby Wyżnej wskrzesza Piotrowina³³, a w herbie Nowinki, ukazane jest jego popiersie, a towarzysztwa „dotrzymuje” mu św. Józef³⁴. Również w półpostaci wyobrażony jest w herbie Solca Kujawskiego³⁵.

Z kolei w herbie Brześcia Kujawskiego Stanisławowi towarzyszy św. Piotr. Warto zatrzymać się na chwilę nad tym herbem. Otóż interesujące są motywy umieszczenia świętego biskupa krakowskiego w herbie tegoż miasta. Istnieje hipoteza, iż święty ten symbolizuje ideę zjednoczenia Polski, której patronuje. Patronat ten wynikał z legendy o cudownym zrośnięciu się porąbanych części ciała męczennika. Proces zjednoczenia Polski podjęty przez Leszka Czarnego, zakończony został w 1320 r. koronacją Władysława Łokietka. W tym procesie aktywny politycznie stał się Brześć Kujawski, który stał się stolicą niewielkiego księstwa kujawskiego, należącego właśnie do Łokietka. Dlatego symbolika ta pojawiła się w herbie. Dopiero później Stanisława uczyniono patronem miejscowego kościoła³⁶.

Natomiast pojawienie się Stanisława w herbie Sławkowa związane jest z przejściem miejscowości na własność biskupstwa krakowskiego. Tu również wyobrażony jest w scenie wskrzeszenia Piotrowina³⁷.

Wyobrazenie bł. Władysława występuje w herbie jego rodzinnej miejscowości – Gielniowa. M. Gumowski wspomina o XVIII-wiecznej pieczęci wyobrażającej Władysława w postawie stojącej, w habitie z jakimś przedmiotem w lewej dłoni. Legenda pieczęci informuje: SIGILLVM OPPIDI GIELNOVIENSIS. Tenże autor daje również opis projektu herbu, jaki znalazł się w *Albumie heroldii*. Przedstawiał on bł. Władysława w czerwonym polu tarczy, ubranego w brązowy habit ze srebrnym (białym) sznurem i złotą aureolą. W jednym ręku trzyma dyscyplinę, w drugim figurę Chrystusa³⁸. Herb ten różni się pod względem kolorów i atrybutów od zamieszczonego w dziele *Miasta polskie w tysiącleciu* i od tego, jakiego używa dziś Gielniów, jako gmina. Wspomniany herb przedstawia w zło-

³² P. Gołdyn, *Heraldyka samorządowa powiatu słupeckiego*, w: *Ziemia Słupecka naszą Małą Ojczyzną*, red. J. Wąsowicz, Słupca 2002, s. 63–70.

³³ Uchwała Nr XLIII/288/2002 Rady Gminy w Raby Wyżnej z 19 marca 2002 roku, w sprawie: przyjęcia herbu, flagi i pieczęci Gminy Raba Wyżna.

³⁴ Uchwała Nr XXXVIII/190/97 Rady Gminy w Nowince z 28 lipca 1997 r., w sprawie ustalenia herbu Gminy Nowinka.

³⁵ B. Białecki, A. Domanowski, *Pieczęcie i herb Solca Kujawskiego. Zarys historyczny*, Solec Kujawski 2000.

³⁶ P. Bokota, *Herby Brześcia Kujawskiego*, cz. 1, „Życie Kulturalne Brześcia Kujawskiego” 1997, nr 1, s. 5.

³⁷ H. Seroka, dz.cyt., s. 233.

³⁸ Muzeum Narodowe w Krakowie, Biblioteka Czartoryskich, M. Gumowski, Kartoteka pieczęci i herbów miejskich w układzie alfabetycznym zawierająca szkic pieczęci, jej opis oraz różne notatki, sygn. 1484.

tym polu św. Władysława w czarnym habicie ze srebrnym (białym) sznurem. W ręku lewym trzyma zieloną palmę, a w prawym złote kadzidło³⁹.

Wojciech to szczególnie ważny święty dla Polski, było to już niejednokrotnie podejmowane było w różnych publikacjach i dywagacjach naukowych. Odbicie tej rzeczywistości znajduje swój wyraz w heraldyce. Wizerunek świętego oraz jego atrybuty znajdujemy w herbach kilku samorządów wszystkich szczebli. Herb gminy Bobowo prezentuje się następująco: w tarczy dwudzielnej w słup, w polu prawym błękitnym postać św. Wojciecha w stroju pontyfikalnym, trzymający w ręku prawym złoty krzyż, a w ręku lewym złoty pastorał i wiosło – atrybut swej męczeńskiej śmierci. W polu lewym, barwy zielonej górą wyobrażona jest sygła „B”, nawiązująca do nazwy gminy, dołem dwa złote kłosa o osiemnastu ziarnach, nawiązujące do rolniczego charakteru Bobowa i okolic⁴⁰. Wyobrażenie św. Wojciecha w herbie Bobowa tłumaczyć możemy dwojako. Po pierwsze, mamy do czynienia z odzwierciedleniem relacji występujących między patronem kościoła a mieszkańcami. Święty stał się niejako duchowym obrońcą gminy⁴¹. Po drugie, według legendy, poprzez tereny należące współcześnie do gminy, miał przebiegać wodny szlak podróży Wojciecha z Gniezna do Gdańska w 997 r. i jego rzekomym pobycie w tym miejscu⁴². Mamy więc do czynienia z odbiciem rozprzestrzeniającego się kultu św. Wojciecha w danym regionie.

W leżącej nieopodal Skierniewic gminie Maków jest kościół, którego patronem jest św. Wojciech. Ten fakt miał decydujący wpływ na wyobrażenie herbu gminy, który przedstawia w zielonym polu tarczy umieszczone w rozstrój atrybuty św. Wojciecha – krzyż patriarchalny, włócznia i wiosło, na nich zaś pośrodku pola usytuowana jest mała tarcza barwy błękitnej ze srebrnym skrajem i stylizowaną syglą „m”⁴³.

Atrybuty św. Wojciecha znalazły się również w herbie gminy Sadki, leżącej w powiecie nakielskim, która miała być rzekomym miejscem postoju orszaku przewożącego zwłoki świętego z Gaju do Gniezna. Herb wyobraża złotą koronę wzorowaną na koronie Bolesława Chrobrego, według pocztu królów polskich Jana Matejki, która ma symbolizować historyczną przynależność miejscowości do dóbr królewskich. Pod koroną umieszczone są skrzyżowane ze sobą pastorał i wiosło. Pierwszy element stanowi właśnie atrybut św. Wojciecha, a dokładniej rzecz ujmując jego biskupiej władzy; drugi stanowi element herbu Łodzia, którym

³⁹ *Miasta polskie w tysiącleciu*, t. 1, Wrocław–Warszawa–Kraków 1965, tab. XXVIII.

⁴⁰ B. Możejko, B. Śliwiński, *Herby miast, gmin i powiatów województwa pomorskiego*, t. 2, Malbork 2004; Uchwała nr XIX/20/96 Rady Gminy w Bobowie z 30 września 1996 r., w sprawie herbu Gminy Bobowo.

⁴¹ M. Adamczewski, *Heraldyka miast wielkopolskich do końca XVIII wieku*, Warszawa 2000, s. 298.

⁴² B. Możejko, B. Śliwiński, dz.cyt.

⁴³ Uchwała Nr XXVII/142/97 Rady Gminy Maków z 14 listopada 1997 r., w sprawie ustanowienia herbu i pieczęci urzędowych oraz flagi z herbem i barw gminy Maków.

się posługiwali Bnińscy, właściciele pobliskiego Samostrzela i fundatorzy kościoła w Sadkach. Poniżej wyobrażone jest czerwone jabłko, jako symbol obfitości znajdujących się sadów w Sadkach i okolicy. Pole tarczy barwy zielonej⁴⁴.

Jeszcze inaczej upamiętniono św. Wojciecha w herbie gminy Stegna. Komisja konkursowa wybrała herb przedstawiający „w polu błękitnym rycerza w hełmie i kolczudze srebrnej, w tunice czerwonej wspartego na mieczu srebrnym z rękojeścią złotą w łodzi złotej z takim masztem i olinowaniem, o żaglu białym, z tarczą czerwoną z Orłem Białym na biało-błękitnej fali”⁴⁵. Według opisu herbu stylizowana łódź nawiązuje do łodzi św. Wojciecha, natomiast rycerz do towarzyszącej mu eskorty. Motyw symbolizujący św. Wojciecha znalazł się w herbie gminy na wyraźną prośbę radnych, którzy znaleźli umotywowanie tego faktu. Po pierwsze, prace nad herbem podjęto w 1997, czyli w okresie obchodów tysiąclecia męczeńskiej śmierci biskupa Wojciecha. Po drugie, istnieje hipoteza, według której święty musiał przepływać wzdłuż morskich wybrzeży Mierzei Wiślanej (a więc przez tereny dzisiejszej gminy Stegna), skoro poniósł śmierć na Sambii⁴⁶.

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości, w herbie Mławy obok św. Wojciecha, który od kilku wieków funkcjonował na pieczęciach miasta, z przerwą spowodowaną zaborami, pojawiła się następująca legenda: A. O. R. P. S. M. – ADALBERTUS ORATOR REGNI POLONIA SANCTUS MARTYR, czyli Wojciech Orędownik Królestwa Polskiego Święty Męczennik⁴⁷. W okresie III Rzeczypospolitej miasto nadal używa herbu ze św. Wojciechem, który wygląda następująco: w środku tarczy postać św. Wojciecha w biskupich szatach – ornacie koloru czerwonego, z mitrą na głowie. W prawym ręku biskupa wiośło, w lewym krzyż. Obok biskupa dwie czerwone wieże zwieńczone krzyżami. Przy wieżach napis taki, jak na herbie z dwudziestolecia międzywojennego – A. O. R. P. S. M. U dołu wieże połączone łukiem symbolizującą rzekę⁴⁸. Święty Wojciech występuje tu jako patron miejscowego kościoła.

Radzionków już jako gmina w XIX w., a według M. Gumowskiego już w XVIII w., posługiwał się herbem z wyobrażeniem św. Wojciecha, a wynikało to z faktu, iż kościół wybudowany w XVI w. w Radzionkowie nosił wezwanie tegoż świętego⁴⁹. Obecnie Radzionków jako miasto posługuje się herbem będącym w użyciu od połowy XIX w. Barwy są następujące: św. Wojciech w srebrnych sza-

⁴⁴ Uchwała Nr XXVI/39/97 Rady Gminy Sadki z 26 listopada 1997 r., w sprawie uchwalenia herbu Gminy Sadki.

⁴⁵ B. Możejko, B. Śliwiński, dz.cyt.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ K. Tański, *Miasta posiadające w herbie Świętego Wojciecha*, w: *Studia i materiały do dziejów Ziemi Zawkrzeńskiej*, t. IV, red. K. Tański, Mława 1998, s. 123–126.

⁴⁸ Uchwała Nr XXIX/211/92 Rady Miejskiej w Mławie z 15 września 1992 r., w sprawie herbu gminy; *Herby miast polskich*, CD-ROM.

⁴⁹ M. Kaganiec, *Herby i pieczęcie miast górnośląskich*, z.1, s. 38–44; M. Gumowski, *Herby i pieczęcie miejscowości województwa śląskiego*, Katowice 1939, s. 233.

tach pontyfikalnych z czerwonymi dodatkami stoi na srebrnym obłoku. Głowę jego nakrywa srebrna mitra ze złotymi obszyciami. W rękę prawym wiosło, w rękę lewym krzyż patriarszy. Oba atrybuty koloru złotego. Pole tarczy błękitne⁵⁰.

Trudno doszukać się genezy i przyczyn takiego wyobrażenia w pieczęci i herbie Serocka, który przedstawia w błękitnym polu tarczy postać biskupa odzianego w srebrną albę i złoty ornat, na głowie złota mitra, w prawym rękę takież pastorał o krzywaśni skierowanej na zewnątrz. Po bokach sygły S(anctus) A(dalbertus)⁵¹.

Na obecność św. Wojciecha w herbie Trzemeszna wskazywać mogą dwa źródła. Pierwsze z nich to wezwanie kościoła, w którym umieszczone były relikwie świętego. Drugim źródłem mogą być pieczęcie klasztorne kanoników regularnych, właścicieli miasta, pochodzące z XIII i XIV w., wyobrażające biskupa w szatach pontyfikalnych, z pastorałem o krzywaśni do środka w lewym rękę; prawa podniesiona w geście błogosławieństwa⁵². Współczesny herb miasta nawiązuje do historycznych wyobrażeń napieczętych i przedstawia w niebieskim polu tarczy, półpostać św. Wojciecha w bogatych szatach pontyfikalnych koloru srebrnego ze złotymi dodatkami i z mitrą na głowie, którą otacza złoty krąg aureoli. Święty trzyma w prawym rękę podwójny, złoty krzyż, w lewym dwie złote włócznie i złote wiosło⁵³.

Herbem powiatu łódzkiego (wschodniego) jest: „w czerwonym polu hiszpańskiej tarczy herbowej Święty Wojciech z atrybutami w stroju pontyfikalnym białym z elementami złotego, stojący w złotej łodzi. W polu tarczy herbowej po bokach postaci Świętego dwie heraldyczne lilie koloru srebrnego”⁵⁴. Wybór św. Wojciecha do herbu powiatu łódzkiego podyktowany został względami historycznymi. Otóż powiat łódzki w przeszłości nie tworzył samodzielnej jednostki administracyjnej, a jego ziemie należały do dwóch województw: sieradzkiego i łęczyckiego. Jedynym spójnikiem tego terenu jest jego historyczna przynależność do dóbr arcybiskupstwa gnieźnieńskiego. I właśnie ten fakt wpłynął zasadniczo na umieszczenie św. Wojciecha w herbie powiatu, który wraz z wyobrażonymi obok postaci liliami ma symbolizować arcybiskupstwo gnieźnieńskie⁵⁵.

W herbie powiatu gnieźnieńskiego św. Wojciech został wyobrażony za pomocą jednego ze swych atrybutów – wiosła. Herb przedstawia w polu czerwonym srebrnego orła Przemysła II, na którego piersi widnieje błękitna tarcza, a na niej skrzyżowane wiosło i włócznia barwy złotej. Jak czytamy w uzasadnieniu do uchwały Rady Powiatu: „wykupienie i pochowanie w Gnieźnie ciała świętego, który poniósł męczeńską śmierć, krzewiąc wiarę w Prusach, przyczyniła się do

⁵⁰ Herby miast polskich, CD-ROM.

⁵¹ Tamże.

⁵² M. Adamczewski, dz.cyt., s. 146–147; F. Piekosiński, dz.cyt., s. 340.

⁵³ Herby miast polskich, CD-ROM.

⁵⁴ Uchwała Nr 228/XXXIII/2002 Rady Powiatu Łódzkiego Wschodniego w sprawie ustanowienia herbu powiatu łódzkiego wschodniego.

⁵⁵ Tamże.

ugruntowania wiary katolickiej w Polsce oraz zagwarantowania suwerenności państwa⁵⁶. Trzecim powiatem prezentującym świętego Wojciecha jest powiat mławski, a interpretacja ta jest powiązana z wcześniejszym uzasadnieniem odnośnie do herbu Mławy.

Reasumując powyższe rozważania nad kultem świętych polskich w heraldyce, należy zauważyć, że powyższy materiał nie wyczerpuje tematu do końca. Proces uchwalania herbów samorządowych szczególnie dla gmin i powiatów jeszcze trwa i dopiero po jego zakończeniu pokaże się pełen obraz kultu świętych polskich w herbach samorządów terytorialnych.

THE CULT OF THE POLISH SAINTS IN THE SELF-GOVERNING HERALDRY

Summary

The cult of the Polish Saints takes different forms. One of them is reflected in the images of the Saints on some municipal emblems. It appears to be common in Poland. The article analytically describes these images and gives reasons of their presence in the municipal heraldry.

Nota o Autorze: dr PIOTR GOLDYN – adiunkt przy Katedrze Politologii Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi.

Słowa kluczowe: herby, Polska, święci, samorząd.

⁵⁶ Uchwała Nr XV/76/2000 Rady Powiatu Gnieźnieńskiego z 27 stycznia 2000 r., w sprawie: przyjęcia herbu, flagi i hejnału Powiatu Gnieźnieńskiego.

JACEK WALICKI

POLSCY SYJONIŚCI WOBEC PIERWSZYCH MIESIĘCY
RZĄDÓW JÓZEFA PIŁSUDSKIEGO
(maj–sierpień 1926 r.)*

WPROWADZENIE

Powstały w końcu XIX w. syjonizm jako ruch polityczny, już w latach przed I wojną światową zdobył popularność wśród Żydów Europy Środkowo-Wschodniej, w tym i Polski. Zakazany przez władze rosyjskie, wielkie możliwości rozwoju na uzyskał w latach I wojny światowej. W latach 1917–1918 stał się on również najbardziej widocznym kierunkiem politycznym polskiego żydostwa. Obietnice budowy Żydowskiej Siedziby Narodowej, zawarte w Deklaracji Balfoura, zdawały się zapowiadać bliską realizację zasadniczego celu ruchu, a sytuacja polityczna we wschodniej części naszego kontynentu sugerowała syjonistom, iż nastąpi również wielka zmiana w położeniu żydowskiej diaspory – jednoznaczne uznanie istnienia narodu żydowskiego i przyznanie mu autonomii kulturalno-narodowościowej¹.

Te cele starali się też realizować polscy syjoniści, występujący już w pierwszych dniach polskiej niepodległości w imieniu trzymilionowej rzeszy swych rodaków z żądaniami które przez wielu polskich polityków odbierane były jako zagrożenie spójności państwa polskiego. Toteż pierwsze lata II Rzeczypospolitej to okres konfliktu rządów polskich z syjonizmem, które nie przyniosły realizacji syjonistycznych planów, a jedynie doprowadziły do zaostrzenia stosunków pol-

* Użyte skróty: APL – Archiwum Państwowe w Łodzi, UWŁ – Urząd Wojewódzki Łódzki, GPol – „Głos Polski”, IR – „Ilustrowana Republika”, KŁ – „Kurier Łódzki”, LT – „Lodzer Tageblatt”, Mon. Pol. – „Monitor Polski”, NF – „Najer Folksblat”, NP – „Nasz Przegląd”, R – „Rozwój”, SSS – Sprawozdanie stenograficzne Sejmu, SSSen. – Sprawozdanie stenograficzne Senatu.

¹ Szerzej o koncepcji autonomii kulturalno-narodowościowej por. J. Żyndul, *Państwo w państwie? Autonomia narodowo-kulturalna w Europie Środkowowschodniej w XX wieku*, Warszawa 2000, s. 23 i in.

sko-żydowskich². Chwilowe porozumienie przyniosła tzw. „ugoda polsko-żydowska”, zawarta przez syjonistów w 1925 r. z gabinetem Władysława Grabskiego, szybko jednak zerwana³. Syjoniści pozostawali nadal w głębokiej opozycji i tylko generalna zmiana warunków politycznych mogła skłonić ich do rezygnacji z tego stanowiska.

PIERWSZE TYGODNIE PO ZAMACHU (maj–czerwiec 1926 r.)

Zamach majowy spowodował taką właśnie generalną zmianę warunków politycznych. Syjoniści, podobnie jak polscy politycy, nie potrafili jednak prawidłowo ocenić celów Józefa Piłsudskiego. Niemniej pierwsze tygodnie po Maju odegrały niezwykle ważną rolę w polityce krajowej syjonistów, ukazały ich stanowisko i taktykę, jaką kierowali się także w okresie późniejszym.

W czasie walk w Warszawie przeważająca część ludności stolicy popierała zamachowców. Dotyczyło to również mieszkańców większej części kraju, z wyjątkiem dzielnic zachodnich, a być może i części Galicji⁴. Również syjoniści, wypowiadający się poprzednio przeciwko rządowi Wincentego Witosa, tak jak i przytłaczająca większość Żydów w całym kraju, wyrażali poparcie dla J. Piłsudskiego, jako tego, który „odsuwał [...] od steru polityki państwowej partię i ludzi, które [...] jawnie głosiły zasadę nietolerancji i dyskryminacji”⁵ i polityka, po którym powszechnie spodziewano się „utrwalenia i ugruntowania republiki i demokracji [...], rozwiązania zagadnienia mniejszościowego”⁶. Już podczas samego zamachu miały miejsce pierwsze sondáže co do możliwości współpracy ze strony piłsudczyków⁷, a oddziały zamachowców działające w dzielnicy żydowskiej „zachowywały się z absolutną poprawnością”⁸. Od pierwszych dni po przewrocie poparli rządy sanacji, licząc „że rządy te wkroczą na drogę śmiałych posunięć w

² Por. np. W. Jaworski, *Syjoniści wobec rządu polskiego w latach 1918-1926*, „Studia Historyczne” R. 42, 1999, z. 1, s. 71–76; J. Walicki, *Położenie Żydów polskich podczas kampanii 1920 r.*, Acta Universitatis Lodziensis, Folia Historica, z. 52, 1995, s. 113–125.

³ Por. np. W. Jaworski, *Syjoniści...*, s. 80–82.

⁴ Por. *Widmo wojny domowej*, KŁ nr 130, 13.05.1926, s. 2. O powszechności poparcia społeczeństwa polskiego dla J. Piłsudskiego z zalem pisze i sam premier obalonego rządu (W. Witos, *Moje wspomnienia*, cz. 2, oprac. E. Karczewski i J. R. Szaflik, Warszawa 1990, s. 268).

⁵ H. Zieliński, *Polityka mniejszościowa rządów II Rzeczypospolitej*, w: *Pamiętnik XII Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich 17–20 września 1979*, cz. 2, Katowice 1979, s. 129–130.

⁶ A. Próchnik, *Pierwsze piętnastolecie Polski niepodległej. Zarys dziejów politycznych*, Warszawa 1957, s. 241.

⁷ A. Hartglas, *Walka o równouprawnienie*, Mies. Żyd. R. 1, 1930/31 z. 2, s. 162; szerzej w relacji późniejszej: A. Hartglas, *Na pograniczu dwóch światów*, wstęp i oprac. J. Żyndul, Warszawa 1996, s. 228–230.

⁸ A. Garlicki, *Przewrót majowy*, Warszawa 1979, s. 314.

kwestii narodowościowej i w stosunku do Żydów”⁹. Syjoniści uważali, jak pisał A. Hartglas, że: „Bałagan, który panował w Polsce od początku rządów matolek, krętaczy galicyjskich à la Witos lub żądnych poklasku deklamatorów jak Daszyński, a przy tym wszystkim wpływy reakcji [...] wymagały człowieka silnej ręki i pełnego odwagi”¹⁰.

Sama nowa władza również zajęła od razu stanowisko wyraźnie wobec nich przychylnie¹¹, m.in. traktując ich zapewne jako przydatnych sojuszników w konflikcie z nie rezygnującą jeszcze przecież całkowicie z walki centroprawicą¹².

Syjonistyczni parlamentarzyści rychło nawiązali również kontakty z uważanymi za beneficjentów zamachu, stronnictwami lewicy sejmowej¹³, dążącymi jednak wówczas do nawiązania rozmów przede wszystkim z mniejszościami słowiańskimi¹⁴. Być może dlatego rozmowy syjonistów z lewicą przebiegały od początku opornie i ostatecznie nie dały trwalszych rezultatów, gdyż syjoniści odnoscili się z rezerwą do zgłaszanych przez lewicę postulatów, widzieli w nich bowiem zagrożenie dla gospodarki państwa¹⁵. Mimo to w zakresie wielu ważnych bieżących zagadnień taktyki politycznej syjoniści – w przeciwieństwie do innych mniejszości narodowych – niewiele różnili się od polskiej lewicy, np. żądając natychmiastowego rozwiązania parlamentu¹⁶. Przypomnijmy, że Centralny Komitet Wykonawczy PPS, a także klub parlamentarny PSL „Wyzwolenie”, wysunęły takie żądanie już 15 maja¹⁷, mimo realnego niebezpieczeństwa wznowienia walk

⁹ L. Halpern, *Polityka żydowska w Sejmie i Senacie Rzeczypospolitej Polskiej 1919–1933*, Spr. Nar. R. 7, 1933 nr 1, s. 51. Z ówczesnych wypowiedzi publicystycznych por. np. F. Rottenstreich, *Oczekujemy czynów*, NP nr 141, 23 V 1926, s. 4.

¹⁰ A. Hartglas, *Na pograniczu...*, s. 230.

¹¹ *Żydzi u premiera*, IR nr 146, 27 V 1926, s. 5; *Prezydium „Kola” Żydowskiego u premiera Bartla*, NP nr 145, 27 V 1926, s. 5.

¹² Pod Ożarowem stały jeszcze kilkutyśne oddziały poznańskie (odjechały dopiero 18–19 maja). W pierwszych dniach po zamachu sytuacja na terenie b. zaboru pruskiego była nadal niejasna, a aktywność prawicy, przejawiającej nawet dążenia separatystyczne – niebezpieczna. Szerzej por. A. Czubiński, *Wielkopolska i Pomorze wobec zamachu stanu w maju 1926 r.*, „Studia Dziejów Materiały do Dziejów Wielkopolski i Pomorza”, t. 6, 1960, z. 1, s. 178–181; A. Garlicki, *Przewrót...*, s. 279–282. Informacje w tej sprawie, jakie docierały do Polski Centralnej, były bardzo niepokojące – *Sytuacja w Poznaniu*, KŁ nr 132, 15 V 1926, s. 2; *Faszyści i monarchiści zbierają się w Poznaniu i radzą w swym dobrym towarzystwie*, IR nr 134, 15 V 1926, s. 4; *Pożoga nad Ojczyzną. Stan rzeczy w Poznańskiem*, R nr 133, 16 V 1926, s. 1; *Decyzja ostateczna nie zapadła. W Poznaniu trwa wahanie*, R nr 136, 19 V 1926, s. 1.

¹³ Por. *Konferencja lewicy polskiej z mniejszościami narodowymi*, NP nr 139, 21 V 1926, s. 3; *Lewica o kandydaturze na Prezydenta i rozwiązaniu Sejmu*, KŁ nr 231, 21 VI 1926, s. 1.

¹⁴ *Polska na przełomie. Zgromadzenie Narodowe osiłą sytuacji. Lewica zaprzeda się mniejszościom*, KŁ nr 137, 20 V 1926, s. 1.

¹⁵ F. Rottenstreich, *Oczekujemy czynów*, NP nr 141, 23 V 1926, s. 4.

¹⁶ *Dzień polityczny. Stanowisko posłów syjonistycznych*, NP nr 136, 18 V 1926, s. 3.

¹⁷ A. Tymieniecka, *Polityka Polskiej Partii Socjalistycznej w latach 1924–1928*, Warszawa 1969, s. 157; S. Lato, *Ruch ludowy a Centrolew*, Warszawa 1965, s. 94; T. Smoliński, *Rządy Józefa*

zbrojnych¹⁸. 20 maja za kandydaturą Józefa Piłsudskiego na prezydenta i rozwiązaniem parlamentu opowiedziały się we wspólnym oświadczeniu kluby PPS, PSL „Wyzwolenie”, Stronnictwa Chłopskiego i Partii Pracy¹⁹.

Także w tej kwestii początkowo nie było różnic między obu frakcjami ruchu: radykalną w polityce krajowej Al-Hamiszmar i bardziej angażującą się w zagadnienia palestyńskie niż polskie Et-Libnot. W ogłoszonym 26 maja wywiadzi, stojący na czele pierwszej z nich I. Grünbaum, opowiedział się za poparciem dla propozycji rozwiązania parlamentu i „ratyfikacją przewrotu” przez wybór J. Piłsudskiego lub jego kandydata na prezydenta. Motywowane to było przez niego interesem samych Żydów; uważał, że są oni

przede wszystkim zainteresowani w tym, ażeby dokonane zostały owe przeobrażenia, usuwające albo przynajmniej osłabiające ucisk i demoralizację, od których Żydzi cierpieli i cierpią najwięcej. Nie mają oni żadnego powodu do tego, ażeby utrzymać chociażby o dzień jeden obecny Sejm z jego większością, która korzystała z każdej sposobności, ażeby Żydów skrzywdzić. Nie jest to przecież tajemnicą, że daleko łatwiej było uzyskać jakąś ulgę, usunięcie jakiejś krzywdy od rządu, aniżeli od większości sejmowej.

Natomiast obawy budziły u I. Grünbauma pogłoski o ewentualnej zmianie ordynacji wyborczej, a szczególnie – o zmniejszeniu liczby parlamentarzystów, co groziło mniejszościom dodatkowym osłabieniem ich reprezentacji w Sejmie i Senacie²⁰. Warto zauważyć, iż już pierwsze objawy sympatii syjonistów dla nowego rządu zostały wykorzystane przez propagandę pravicową²¹.

Swe pozytywne stanowisko wobec sanacji potwierdził I. Grünbaum jeszcze raz, pisząc 18 czerwca 1926 r. w „Hajncie”, publikowanym w języku jidisz warszawskim dzienniku syjonistycznym, iż rząd Bartla „jest zdaje się najlepszym ze stanowiska żydowskiego rządem, jaki kiedykolwiek istniał w Polsce”²².

Piłsudskiego w latach 1926–1935. Studium prawne, Poznań 1985, s. 54. Por. również A. Czubiński, *Przewrót majowy 1926 r.*, „Zeszyty Naukowe UAM” Historia, z. 2, 1958, s. 134–135.

¹⁸ A. Czubiński, *Centrolew*, Poznań 1963, s. 22; A. Polonsky, *Politics in Independent Poland. The Crisis of Constitutional Government*, Oxford 1972, s. 177–179.

¹⁹ A. Polonsky, *Politics...*, s. 173.

²⁰ *Przywódcy żydostwa o przewrocie i najbliższych perspektywach. Ankieta „Naszego Przeglądu”*: Co mówi poseł Grynbaum, NP nr 144, 26 V 1926, s. 3. Podobne stanowisko prezentowali inni syjoniści, w tym Małopolanie; por. *Przywódcy żydostwa o przewrocie i najbliższych perspektywach. Ankieta „Naszego Przeglądu”*: Co mówi poseł Sommerstein. Co mówi dr Weinzieher, NP nr 146, 28 V 1926, s. 4.

²¹ Por. np. *A oni się cieszą*, R nr 140, 23 V 1926, s. 1.

²² *Klub Koła Żydowskiego w Sejmie i w Senacie Rzeczypospolitej Polskiej*, „Biuletyn Polityczny” 1927 nr 2/3, s. 373; *Żydzi wobec przedłożeń rządowych. Opinia pos. I. Grynbauma*, NP nr 168, 19 VI 1926, s. 3. W tym kontekście zbyt stanowcze wydaje mi się stwierdzenie, iż „przewrót majowy nie wywołał wśród syjonistów złudnych nadziei na zasadniczą zmianę położenia ludności żydowskiej” (W. Jaworski, *Syjoniści wobec rządu polskiego w okresie międzywojennym*, Sosnowiec 2002, s. 35).

Aktem, który miał politycznie „legalizować”²³ przewrót majowy, był wybór nowej głowy państwa przez Zgromadzenie Narodowe 31 maja 1926 r.²⁴ Syjoniści, podobnie jak cała polska lewica z PPS na czele²⁵, podjęli decyzję głosowania na kandydaturę J. Piłsudskiego. Oficjalną decyzję podjęto w tej sprawie co prawda dopiero 26 maja (PPS kandydaturę Marszałka wysunęła już 15–16 maja)²⁶; przyczyną takiego opóźnienia był konflikt frakcyjny, dotyczący m.in. kwestii zmiany na stanowisku prezesa Koła, które po Leonie Reichu objął Apolinary Hartglas²⁷. 27 maja obradowało nad tą sprawą Koło Żydowskie; wszyscy, także niesyjoniści, jego członkowie opowiedzieli się za kandydaturą J. Piłsudskiego²⁸. Decyzję motywowano stwierdzeniem, iż „tylko zwycięstwo demokracji dać może zwolnienie żydostwa”²⁹. Poseł Henryk Rosmarin stwierdzał wyraźnie, że alternatywami rządów Piłsudskiego są „opanowanie rządów przez najskrajniejszą prawicę” lub „widmo Rosji bolszewickiej”³⁰.

Podczas głosowań 31 maja Żydzi oraz Niemcy byli jedynymi spośród mniejszości narodowych, którzy opowiedzieli się za kandydaturą Marszałka (mniejszości słowiańskie oddały białe kartki)³¹; radość z wyboru Piłsudskiego była zresztą powszechna wśród Żydów, biorących często liczny udział w demonstracjach na cześć Marszałka³². Odmowa J. Piłsudskiego przyjęcia wyboru była dla syjoni-

²³ Nie była to, rzecz jasna, legalizacja w sensie prawa państwowego. Wypada tu zgodzić się z opinią M. Rataja, wypowiedzianą podczas procesu brzeskiego 25 listopada 1931 r., iż „pod względem politycznym [...] była to chęć skierowania zamachu na drogę prawną”, natomiast „prawnie czyn nielegalny nie może być zalegalizowany niczym innym, jak późniejszym aktem ustawodawczym, którego w tym wypadku nie było” – cyt. za: *Sprawa brzeska. Dokumenty i materiały*, oprac. M. Leczyk, Warszawa 1987, s. 257.

²⁴ Decyzję o terminie Zgromadzenia M. Rataj podjął 21 maja – A. Garlicki, *Przewrót...*, s. 308–309.

²⁵ *Ostatni akt Sejmu*, IR nr 140, 21 V 1926, s. 1; A. Próchnik, *Pierwsze...*, s. 243; A. Tymieniecka, *Polityka...*, s. 162–164.

²⁶ A. Tymieniecka, *Polityka...*, s. 157, 161.

²⁷ Por. *Posiedzenie plenarne Naczelnej Rady Syjonistycznej*, NP nr 145, 27 V 1926, s. 3. A. Hafftko, *Działalność parlamentarna i polityczna posłów i senatorów żydowskich w Polsce Odrodzonej*, w: *Żydzi w Polsce Odrodzonej. Działalność społeczna, gospodarcza, oświatowa i kulturalna*, red. I. Schiper, A. Tartakower, A. Hafftko, t. 2, Warszawa [1933], s. 332.

²⁸ *Przed zgromadzeniem narodowym. Koło Żydowskie postanawia głosować za kandydaturą Marsz. Piłsudskiego na Prezydenta Rzeczypospolitej*, NP nr 146, 28 V 1926, s. 2; *Wybór Piłsudskiego – zapewniony*, IR nr 149, 31 V 1926, s. 1; *Żydzi jednomyślnie za Piłsudskim*, KŁ nr 144, 28 V 1926, s. 1. W. Jaworski, *Syjoniści...*, s. 35–36. Mimo to krążyły nieprawdziwe pogłoski, iż ortodoksi wstrzymują się od głosu, por. *Żydzi i Ukraińcy*, KŁ nr 147, 31 V 1926, s. 1.

²⁹ J. A[ppenszłak], *Stanowisko „enigmatyczne”*, NP nr 145, 27 V 1926, s. 4.

³⁰ *Przywódcy żydostwa o przewrocie i najbliższych perspektywach. Ankieta „Naszego Przeglądu”*: *Co mówi poseł Rosmarin*, NP nr 147, 29 V 1926, s. 4. Być może, było to odbiciem poglądów popularnych wówczas wśród polityków polskich – szerzej o nich por. A. Garlicki, *Przewrót...*, s. 317; A. Tymieniecka, *Polityka...*, s. 153–154.

³¹ *Zgromadzenie Narodowe wybrało Marszałka Piłsudskiego*, NP nr 150, 1 VI 1926, s. 3.

³² A. Garlicki, *Przewrót...*, s. 326.

stów, jak zresztą dla wszystkich polityków, całkowitym zaskoczeniem³³, a wysunięta przez Marszałka kandydatura Ignacego Mościckiego i u nich wzbudziła zdziwienie; jednak przyjęta została życzliwie, m.in. ze względu na demonstrowany przez niego, jako nauczyciela akademickiego, sprzeciw wobec *numerus clausus*.

W każdym razie jednak, syjoniści musieli podjąć trudną decyzję, czy mają najpierw głosować na kandydata lewicy (Zygmunta Marka)³⁴, a potem dopiero przerwucić swe głosy na I. Mościckiego, czy od razu poprzeć kandydata Marszałka³⁵; zdecydowali się ostatecznie na jednoznaczne wyrażenie poparcia dla J. Piłsudskiego, opowiadając się już w pierwszym głosowaniu za I. Mościckim³⁶. Po wyborze nowego prezydenta, Koło Żydowskie, obawiając się demonstracyjnej absencji prawicy na zaprzysiężeniu elekta 4 czerwca i zerwaniu przez nią *quorum*, wezwało swych członków do gremialnego udziału w tym kolejnym posiedzeniu Zgromadzenia Narodowego³⁷.

Wyrazem przychylniej dla syjonistów polityki nowych władz był m.in. okólnik ministra spraw wewnętrznych Kazimierza Młodzianowskiego z 27 maja 1926 r., podający do wiadomości władz administracyjnych II instancji zasady stosunku rządu do ruchu syjonistycznego, ustalone uchwałą Rady Ministrów z 31 marca 1926 r. i polecający aby „władze administracyjne przystąpiły niezwłocznie do załatwienia spraw tych wszystkich zgłoszonych do legalizacji stowarzyszeń syjonistycznych, których rozstrzygnięcie wstrzymane zostało do czasu określenia stosunku Rządu do ruchu syjonistycznego”³⁸. Przedstawiciele Koła Żydowskiego spotykali się z przedstawicielami rządu, przedstawiając konkretne postulaty żydowskie, które obiecywano rozpatrywać „z całą należą im życzliwością”³⁹.

³³ Por. A. Garlicki, *Przewrót...*, s. 326–329; J. R. Szaflik, *Stronnictwo Ludowe „Piast” 1926–1931*, Warszawa 1970, s. 99.

³⁴ Jak to ustalił A. Garlicki (*Przewrót...*, s. 331), jego kandydatura początkowo była traktowana przez PPS całkiem poważnie – działacze socjalistyczni zabiegali o jej poparcie u chadeków i piastowców, a być może także w Kole Żydowskim (o czym mogłaby świadczyć niepotwierdzona informacja „Robotnika” o głosowaniu na niego części Żydów – por. A. Tymieniecka, *Polityka...*, s. 165).

³⁵ *Po rezygnacji Marszałka Piłsudskiego. Dziś zbiera się po raz drugi Zgromadzenie Narodowe*, NP nr 150, 1 VI 1926, s. 1; [J. Appenzlak] Pierrot, *Między wierszami. Znow ten czytelnik!*, NP nr 150, 1 VI 1926, s. 4.

³⁶ *Trzeci Prezydent Rzeczypospolitej prof. Dr Ignacy Mościcki. Przebieg wczorajszego posiedzenia Zgromadzenia Narodowego*, NP nr 151, 2 VI 1926, s. 1.

³⁷ *Żydzi prowokują*, KŁ nr 150, 2 VI 1926, s. 1.

³⁸ Okólnik MSW nr 50/26 w sprawie stanowiska rządu w stosunku do ruchu syjonistycznego, 27 V 1926, APŁ, UWŁ 2402, s. 44; A. Haffka, *Żydowskie stronictwa...*, s. 259.

³⁹ *Dzień polityczny. Przedstawiciele Koła Żydowskiego u min. Młodzianowskiego*, NP nr 171, 22 VI 1926, s. 3; *Konferencja pos. pos. Rosmarina i Wiślickiego z Ministrem Skarbu, panem Klarnerem*, NP nr 176, 26 VI 1926, s. 4; *Prezydium Koła Żydowskiego u p. Premiera*, NP nr 188, 9 VII 1926, s. 3; *Dzień polityczny. Pos. Pos. Grynbaum i Hartglas u ministra Młodzianowskiego*, NP nr 202, 23 VII 1926, s. 1.

Również pozytywne stanowisko do Żydów prezentował premier, prof. Kazimierz Bartel⁴⁰.

SYJONIŚCI WOBEC KWESTII REWIZJI KONSTYTUCJI
I PEŁNOMOCNICTW USTAWODAWCZYCH DLA RZĄDU
(czerwiec–sierpień 1926 r.)

Już od pierwszych dni po zamachu wiele mówiono o propozycjach zmian w ustawie zasadniczej, jednak początkowo opinia publiczna nie zdawała sobie jeszcze dokładnie sprawy z planowanego przez J. Piłsudskiego ich kształtu⁴¹. Pewne, powszechnie rozważane propozycje, jak przyznanie prezydentowi prawa do rozwiązania parlamentu, mimo swego charakteru ograniczenia władzy ustawodawczej na rzecz wykonawczej, oceniane były wówczas przez syjonistów pozytywnie⁴². Stanowczo sprzeciwiali się natomiast ewentualnym zmianom ordynacji wyborczej, będącej ciągle przedmiotem obrad Komisji Konstytucyjnej Sejmu i tematem kampanii propagandowej prawicy, żądającej uczynienia z przepisów wyborczych, jak to formułowała rezolucja Klubu Parlamentarnego ZLN, narzędzia do „zapewnienia przyszłej reprezentacji narodowej [...] niewątpliwie polskiego charakteru”⁴³.

Pierwsze szczegółowe propozycje zakresu pełnomocnictw ustawowych przedstawione zostały 24 maja 1926 r. przez premiera K. Bartla⁴⁴, który stwierdził:

Wobec niemożności dokonywania zarządzeń, o ile one wymagają formy ustawowej, przez ciała ustawodawcze w obecnym ich składzie, jako podlegające domniemanemu rozwiązaniu, staje się rzeczą nieodzowną wyposażenie Prezydenta Rzeczypospolitej na okres przejściowy w szczególne pełnomocnictwa, uprawniające do podjęcia kroków do naprawy zarządu państwowego, samorządowego, w szczególności przez wydanie nowych ordynacji wyborczych, organizacji zarządu państwowego w zakresie władz naczelnych, cywilnych i wojskowych oraz władz i organów im podległych, reorganizując samorządy, ujednostajniając organizację sądownictwa, uzgadniając ustawy obowiązujące z konstytucją itp. przy równoczesnej naprawie stosunków skarbowych i gospodarczych przez szereg rozporządzeń z mocą ustawy. Odpowiednia ustawa ramowa, stanowiąca w zasadzie wyraz woli władz ustawodawczych co do wymienionych zarządzeń w dziedzinie administracji i stosunków gospodarczych państwa

⁴⁰ Por. *Konferencja premiera Bartla z prezydium Koła Żydowskiego. P. premier odnosi się pozytywnie do postulatów żydowskich*, NP nr 165, 16 VI 1926, s. 2; *Koło Żydowskie jest zadowolone z zapowiedzi rządu*, IR nr 169, 16 VI 1926, s. 3; A. Hartglas, *Na pograniczu...*, s. 232.

⁴¹ Por. np. N. S[zwalbe], *Reforma Konstytucji*, NP nr 155, 6 VI 1926, s. 3.

⁴² E. Is. [Inslér?], *Rozwiązanie parlamentu*, NP nr 153, 4 VI 1926, s. 3; *Konferencja syjonistów warszawskich. Referat sen. Koernera o sytuacji politycznej*, NP nr 156, 7 VI 1926, s. 4.

⁴³ *Przeciw szarpaniu Konstytucji*, NP nr 156, 7 VI 1926, s. 3; *Z sejmowej Komisji Konstytucyjnej*, NP nr 201, 22 VII 1926, s. 2; A. Ajnenkiel, *Spór...*, s. 320.

⁴⁴ *Na kruchych fundamentach ładu społecznego. Uporządkowanie stanu prawnego Rzeczypospolitej nakazem dnia*, KŁ nr 141, 25 V 1926, s. 1. Por. również *Z Prezydium Rady Ministrów*, Mon. Pol. nr 116, 25 V 1926, s. 2; A. Ajnenkiel, *Spór...*, s. 327.

byłaby zorganizowana [!] w szczególności drogą rozporządzeń Prezydenta Rzeczypospolitej, wydawanych w okresie przynajmniej jednorocznym od czasu jej uchwalenia.

Minister sprawiedliwości, Waław Makowski, uzasadniał zaś szczegółowo konieczność pełnomocnictw w zakresie uporządkowania stanu prawnego, podkreślając, iż w Polsce nadal istnieją trzy systemy ustawodawstwa, „a każdy z nich jest nie tylko w szczegółach, ale i w ostatecznych swych postanowieniach częstokroć sprzeczny z Konstytucją i potrzebami życia społecznego”, ponadto brak jeszcze do Konstytucji szeregu ustaw wykonawczych. Zadanie to, zdaniem ministra, przerastało możliwości parlamentu, gdyż wymagałoby nadmiernie długiego okresu czasu⁴⁵.

Uchwalony przez Radę Ministrów po obradach 12 i 16 czerwca⁴⁶ rządowy projekt zmian w Konstytucji i udzielenia głowie państwa pełnomocnictw ustawodawczych, z racji swej treści spotkać się musiał już od razu z negatywną oceną niemiłe zaskoczonych syjonistów. Dał temu wyraz m.in. S. Hirschhorn, dla którego upoważnienie rządu do wydawania, łącznie z prezydentem, dekretów z mocą ustaw, oznaczało „w zupełności [...] przekreślenie parlamentaryzmu”⁴⁷. Propozycje szerokich pełnomocnictw, szczególnie w zakresie polityki gospodarczej, nie odpowiadały syjonistom, obawiającym się zbytnej interwencji państwa w gospodarce⁴⁸.

Tymczasem przesłane oficjalnie marszałkowi M. Ratajowi 17 czerwca propozycje rządowe wyposażenia prezydenta w prawo wydawania rozporządzeń z mocą ustawy oraz prawo rozwiązywania obu izb na wniosek rządu⁴⁹ obudziły natychmiastowe zaniepokojenie I. Grünbauma. Obawiał się on sojuszu centroprawicy z rządem w sytuacji, gdy syjoniści nie będą mieli „nawet tych środków obronnych, które nam daje zwierzchnictwo parlamentu”. Dlatego też uważał, że poparcie projektu możliwe jest tylko w sytuacji, gdy stania się pewne, iż „nadchodzi zwrot, zwrot zasadniczy w stosunku do zagadnienia mniejszościowego w ogóle i względem nas w szczególności” ze strony rządu Rzeczypospolitej⁵⁰.

⁴⁵ *Na kruchych fundamentach ładu społecznego. Uporządkowanie stanu prawnego Rzeczypospolitej nakazem dnia*, KŁ nr 141, 25 V 1926, s. 1.

⁴⁶ *Na piedestale silnej władzy*, KŁ nr 160, 13 VI 1926, s. 2; *W przededniu spotkania się Rządu z Sejmem*, KŁ nr 164, 17 VI 1926, s. 1. Inne daty, zapewne błędnie, podaje A. Polonsky, *Politics...*, s. 181.

⁴⁷ S. Hirschhorn], *Czy należy zmienić Konstytucję?*, NP nr 166, 17 VI 1926, s. 3. Stanowisko to zbieżne było w znacznej mierze z poglądami lewicy, por. A. Tymieniecka, *Polityka...*, s. 167–169.

⁴⁸ Por. F. Rottenstreich, *Przeciw nowym pełnomocnictwom finansowo-gospodarczym*, NP nr 144, 26 V 1926, s. 7.

⁴⁹ Por. T. Smoliński, *Rządy...*, s. 57, 67.

⁵⁰ *Żydzi wobec przedłożeń rządowych. Opinia pos. I. Grynbauma*, NP nr 168, 19 VI 1926, s. 3. Trudno oprzeć się refleksji, iż w tym artykule u I. Grünbauma wzięła górę skłonność do taktycznych kombinacji politycznych nad dążeniem do długofalowej ochrony interesów żydowskich, ściśle powiązanej z zachowaniem, a nawet rozszerzeniem demokracji w Polsce. I. Grünbaum nie był tu zresztą odosobniony; podobnie rozumował Natan Szwalbe (N. Szwalbe], *Rząd i opozycja sejmowa*, NP nr 168, 19 VI 1926, s. 3).

Dodatkowo niepokoiły syjonistów dwie kwestie. Pierwszą z nich była możliwość zmiany ordynacji wyborczej. Propozycje prawicy i centrum w tej sprawie, zawarte w oficjalnie zgłoszonych przez nie w dniach następnym (22 czerwca–1 lipca) projektach zmian ustawy zasadniczej⁵¹, były oceniane jako niezwykle niebezpieczne dla wszystkich mniejszości narodowych⁵²; drugą zaś – fakt, iż mimo wycofania przez rząd projektów ustaw samorządowych, stronnictwa polskie zgłosiły również niekorzystne dla mniejszości projekty poselskie tychże ustaw⁵³.

Jednak syjonistycznym posłom trudno było uzgodnić stanowisko wobec projektu zmian Konstytucji⁵⁴, a I. Grünbaum chciał przedstawić nawet własny projekt zmian, dający mniejszościom większy wpływ na wybór prezydenta⁵⁵. Ostatecznie Koło postanowiło „zasadniczo wystąpić przeciwko wszelkim zmianom w Konstytucji, z wyjątkiem udzielenia Prezydentowi prawa rozwiązywania Sejmu”, lecz „co do pełnomocnictw wziąć pod rozwagę, za jakimi pełnomocnictwami dla Rządu – na czas od rozwiązania obecnego Sejmu do zebrania nowego – Koło Żydowskie mogłoby głosować”⁵⁶.

Podczas samej debaty sejmowej, która rozpoczęła się 5 lipca 1926 r., sprawa taktyki wobec propozycji do zmian w Konstytucji podzieliła Koło; część członków mniej radykalnej frakcji Et-Libnot (w tym dr J. Rosenblat), syjonistów galicyjskich (L. Reich, M. Reizes) a także przedstawicieli ortodoksów złożyła oświadczenie, że będzie w pierwszym czytaniu głosować za odrzuceniem projektu w całości. Było to posunięcie taktyczne, mające zarówno utrudnić sytuację kierujących Kołem grinbaumowców, jak też przelicytować ich w obronie interesów żydowskich⁵⁷. Jednak wobec stanowczej postawy A. Hartglasa, który zagro-

⁵¹ Por. A. Ajnenkiel, *Spór...*, s. 344, 346–347, 349–351, 355; J. R. Szaflik, *Polskie...*, s. 105–107; T. Smoliński, *Rządy...*, s. 68.

⁵² N. S[zwabe], W *chwili osobliwej*, NP nr 171, 22 VI 1926, s. 4; W. Jaworski, *Syjniści...*, s. 35–36.

⁵³ *Di naje regirung un di alte metode*, LT nr 122, 8 VII 1926, s. 3. Szerzej o tych projektach por. R. Szwed, *Samorząd terytorialny w Drugiej Rzeczypospolitej (1918–1939). Zarys problematyki*, w: R. Szwed, *Samorządowa Rzeczypospolita 1918–1939. Wybór rozpraw i artykułów*, Częstochowa 2000 (dalej: R. Szwed, *Samorząd II RP*), s. 19. Prace Komisji Administracyjnej Sejmu nad najbardziej interesującą syjonistów ustawą o samorządzie miejskim premier K. Bartel określał jako „zadowalniające” (SSS I Kad., pos. 294, 19 VII 1926, ł. 26), co musiało w lipcu jeszcze niepokój syjonistów zwiększyć.

⁵⁴ *Posiedzenie frakcji syjonistycznej*, NP nr 172, 23 VI 1926, s. 4; *Stanowisko Koła Żydowskiego wobec projektowanych zmian w Konstytucji*, NP nr 181, 2 VII 1926, s. 3.

⁵⁵ *Dzień polityczny. Projekt zmiany sposobu wyboru Prezydenta Rzeczypospolitej*, NP nr 180, 1 VII 1926, s. 2. *Dzień polityczny. Wniosek pos. Grynbauma o zmianę sposobu wyborów Prezydenta nie został zgłoszony*, NP nr 185, 6 VII 1926, s. 1.

⁵⁶ *Koło Żydowskie sprzeciwia się wszelkim zmianom Konstytucji oprócz uprawnienia Prezydenta do rozwiązania Sejmu*, NP nr 185, 6 VII 1926, s. 3.

⁵⁷ Por. *Di konsitucje-diskusje in Sejm. Rechte zenen haperdig, di linke trojerig, di judiše „Koło” iz ojch geštrojxelt geworen*, NF nr 155, 7 VII 1926, s. 3; *Syjniści z Małopolski Wschodniej*

ził ustąpieniem z prezesury Koła, część posłów, w tym dr J. Rosenblat, wycofała swe podpisy na wspomnianym dokumencie⁵⁸. Natomiast pozostali po prostu nie zjawili się na kolejnym posiedzeniu Sejmu⁵⁹.

Na tym to posiedzeniu 6 lipca I. Grünbaum powtórzył swą czerwcową ofertę współpracy z rządem i opowiedział się za natychmiastowym rozwiązaniem Sejmu⁶⁰, a przeciwko umocnieniu władzy prezydenta, godząc się tylko na ewentualne ustępstwa w sprawie – jednoznacznie określonych – pełnomocnictw ustawodawczych⁶¹. Taka, bardziej umiarkowana niż polskiej lewicy⁶², postawa wynikała m.in. z nadziei, iż rząd wykorzysta pełnomocnictwa do wydania ustawy o likwidacji ograniczeń prawnych Żydów, a także do uporządkowania i unifikacji odziedziczonego po zaborcach prawa, często utrudniającego działalność gospodarczą ich wyborców⁶³.

Przemówienie I. Grünbauma jednocześnie wykazywało doskonale, iż rozumując kategoriami dotychczasowych układów politycznych, nadal nie potrafił zrozumieć planów i możliwości J. Piłsudskiego⁶⁴. Również wypowiadając się w dniach następnym w prasie, przywódca syjonistów co prawda uważał, iż rząd jest w stanie „otwartej wojny” z lewicą, lecz – nie mogąc otrząsnąć się z tradycji dotychczasowych parlamentarnych kalkulacji – wyciągał z tego wnioski, iż gabinet „zmuszony będzie skierować się coraz bardziej na prawo, gdzie czekają na niego z rozpostartymi ramionami” endecy⁶⁵. Przekonanie takie wzmacniało, rzecz jasna, znaczne podobieństwo propozycji rządowych do przedmawianych propozycji pra-

są nieprzejechanymi wrogami zmian konstytucji, IR nr 186, 7. VII 1926, s. 6; N. S[zwalbe], *Po debacie konstytucyjnej*, NP nr 187, 8 VII 1926, s. 2.

⁵⁸ *Różnica zdań w Kole Żydowskim w stosunku do rządowego projektu zmiany Konstytucji*, NP nr 185, 6 VII 1926, s. 3.

⁵⁹ *Olbrzymią większością głosów odesłano projekt zmian konstytucji do komisji*, GłPol nr 184, 7 VII 1926, s. 3; *Wczorajsze posiedzenie Sejmu. Rządowy projekt zmiany konstytucji odesłany do Kom. Konstytucyjnej*, NP nr 186, 7 VII 1926, s. 2.

⁶⁰ Warto zaznaczyć, że J. Piłsudski już w czerwcu był zwolennikiem utrzymania dotychczasowego Sejmu, jako działającego zgodnie z jego wolą (por. W. Baranowski, *Rozmowy z Piłsudskim*, Warszawa 1938, s. 198), za rezygnacją z wyborów, które „dałyby w tych warunkach radykalną hołotę”, opowiedział się też wówczas – po dyskusji z K. Bartlem – marszałek Rataj (T. Smoliński, *Rządy...*, s. 56).

⁶¹ SSS I kad., pos. 291, 6 VII 1926, ł. 27–35; W. Jaworski, *Syjonisci...*, s. 37. Postulat rozwiązania parlamentu wysuwała cały czas lewica sejmowa – por. A. Ajnenkiel, *Spór...*, s. 322.

⁶² O opinii PPS w tej kwestii por. A. Tymieniecka, *Polityka...*, s. 174.

⁶³ A. Hartglas, *Walka...*, s. 162.

⁶⁴ Próbę określenia ówczesnych motywów i planów Marszałka daje A. Garlicki, *Przewrót...*, s. 271–274, 338.

⁶⁵ *Pełnomocnictwa dla rządu napotykać w Sejmie na poważną opozycję*, IR nr 185, 6 VII 1926, s. 1; *Di linke regering weren bald recht. Dep. Grinbojm worent far endern di wahl-ordinacje in 'm gaist fun Chjeno-Piast*, NF nr 155, 7 VII 1926, s. 1; *Kolo Żydowskie wobec zmian konstytucyjnych. Opinia posła I. Grynbauma*, NP nr 184, 10 VII 1926, s. 4; *Ustawa o pełnomocnictwach dla rządu została wczoraj ostatecznie zredagowana*, GłPol nr 192, 15 VII 1926, s. 1. O gotowości endeków do takiej kombinacji, por. A. Garlicki, *Przewrót...*, s. 339.

wicy⁶⁶. W tej sytuacji za obowiązek swej partii uważał „ratowanie rządu od tego, aby nie ugrzązł w trzęsawisku prawicowych dążeń i postulatów”⁶⁷. Spowodowało to, iż syjoniści podczas dyskusji nad sprawozdaniem Komisji Konstytucyjnej o projektach zmian konstytucji 16 lipca 1926 r.⁶⁸ zdecydowali się poprzeć zwalczane przez polską lewicę⁶⁹ pełnomocnictwa do wydawania rozporządzeń z mocą ustawy, ale tylko dla obecnego gabinetu⁷⁰. Bardziej ostrożni byli w kwestii stosunku do nowej władzy syjoniści galicyjscy⁷¹, choć i oni wyrażali swe zadowolenie z postawy nowego rządu. O. Thon zaś nawet starał się wykazać, że przyjazną Żydom postawę rządu należy zawdzięczać ugodzie z 1925 r.⁷²

Trzy dni później – 19 lipca 1926 r. – pozytywne stanowisko do Żydów zaprezentował nowy premier, prof. Kazimierz Bartel⁷³ w swym programowym exposé. Obiecywał on likwidację dyskryminacji Żydów w zakresie polityki gospodarczej państwa (ściągnięcie podatków i udzielanie kredytów), liberalizację przepisów o godzinach handlu oraz likwidację ograniczeń prawnych z czasów zaborczych. Jednocześnie premier odzegnał się od bezpośrednich rokowań z żydowską reprezentacją parlamentarną, podkreślając, iż „żadnych tajnych paktów z ludnością żydowską Rząd zawierać nie będzie, stać będzie jednak twardo na stanowisku wykonania Konstytucji”⁷⁴. To oświadczenie premiera – jako postępująca politykę grupy L. Reicha – spotkało się z pozytywnym przyjęciem ze strony I. Grünbauma, który odebrał ją jako rezygnację z polityki zakulisowych rokowań, której symbolem była zwalczana przez niego „ugoda”⁷⁵. Syjoniści podkreślali jednak, że dotychczasowe kroki rządu ich nie zadowolają, żądają od rządu „pełni praw dla Żydów” i za to – zgodnie z parlamentarnymi regułami gry – gotowi są dać rządowi swe głosy w parlamencie. Ta „pełnia praw” polegać miała przede

⁶⁶ E. Maj, *Związek Ludowo-Narodowy 1919–1928. Studium z dziejów myśli politycznej*, Lublin 2000, s. 277–282.

⁶⁷ SSS I kad., pos. 291, 6 VII 1926, ł. 33. Wystąpienie to było uzgodnione z reprezentantami Koła Żydowskiego, por. A. Hartglas, *Na pograniczu...*, s. 232.

⁶⁸ O ówczesnym kształcie projektu zmian Konstytucji, przedstawionego przez Komisję Konstytucyjną i stanowiącego połączenie zarówno propozycji rządowych, jak też zgłoszonych przez prawicę szerzej por. T. Smoliński, *Rządy...*, s. 69–70.

⁶⁹ Por. A. Tymieniecka, *Polityka...*, s. 176.

⁷⁰ SSS I kad., pos. 292, 16 VII 1926, ł. 48. *Grojse debaten in Sejm ojber dem projekt wegen enderingen in der Konstitucie*, LT nr 130, 18 VII 1926, s. 1–2.

⁷¹ L. Halpern, *Polityka...*, s. 52–53.

⁷² Ppn nr 10/1926, AAN, MSW 956, s. 61.

⁷³ Por. *Konferencja premiera Bartla z prezydium Koła Żydowskiego. P. premier odnosi się pozytywnie do postulatów żydowskich*, NP nr 165, 16 VI 1926, s. 2; Szerzej o exposé i stosunku do niego polskich partii por. A. Polonsky, *Politics...*, s. 190–191.

⁷⁴ SSS I kad., pos. 294, 19 VII 1926, ł. 25–26.

⁷⁵ Por. *Pos. Grünbaum o exposé premiera Bartla*, NP nr 199, 20 VII 1926, s. 8. Por. również *Prasa żydowska o exposé*, NP nr 200, 21 VII 1926, s. 3.

wszystkim na realizacji postulatów gospodarczych⁷⁶. Jednak zadowolenie syjonistów z wypowiedzi premiera było niewątpliwe. Icchak Grünbaum stwierdził w Sejmie 20 lipca:

Pan Premier Bartel był pierwszym, jak dotychczas, premierem, który mówił wyraźnie i jasno to, co dotychczas mówiono nam po kątach albo w zamkniętym gabinecie [...] słyszeliśmy, jak p. premier Bartel mówił o sprawie, która była uważana przez wszystkie niemal stronnictwa za tabu, którego nikt nie miał odwagi ruszać. Dopiero p. Premier Bartel był pierwszym premierem, który wyraźnie, otwarcie powiedział, że antysemityzm ekonomiczny jest szkodliwy dla Polski, i że z polityką antysemityzmu ekonomicznego należałoby skończyć [...]. W tej jawności widzimy rękojmię, przynajmniej pewną rękojmię, ich wykonania. [...] Będziemy głosować za pełnomocnictwami dla rządu p. premiera Bartla, ponieważ mamy rękojmię – tak przynajmniej chcemy wierzyć – w tym, co mówił p. premier Bartel, że poważnie traktuje sprawę żydowską i że chce w tej sprawie coś-niecoś zrobić⁷⁷.

Fakt, iż wyżej wspomniany warunek przyznania pełnomocnictw tylko aktualnemu rządowi odrzucony został podczas drugiego czytania projektu⁷⁸, nie przeszkodził I. Grünbaumowi zadeklarować swego poparcia dla rządowego wniosku⁷⁹, a całemu klubowi ostatecznie głosować za ustawą⁸⁰.

Natomiast negatywnie odnosili się syjoniści do pozostałych projektów zmian w Konstytucji, pochodzących zarówno z wniosku rządowego, jak i zgłoszonych przez prawicę⁸¹. Szczególnie ujemnie oceniane były propozycje prawicy zmian zasad prawa wyborczego (rezygnacja z proporcjonalności, podniesienie cenzusu wieku, dowolność w ustalaniu okręgów wyborczych do Senatu), a także ograniczenie nietykalności poselskiej. Zawarte w propozycji rządowej danie prezydentowi możliwości rządzenia za pomocą dekretów w okresie między rozwiązaniem jednego parlamentu a wyborem następnego również budziło poważne obawy,

⁷⁶ *Konferencja syjonistów warszawskich. Referat sen. Koernerera o sytuacji politycznej*, NP nr 156, 7 VI 1926, s. 4.

⁷⁷ SSS I kad., pos. 295, 20 VII 1926, ł. 26–27. Por. również *Żydzi oczarowani prem. Bartlem*, R. nr 199, 22 VII 1926, s. 5.

⁷⁸ *Sejm daje rządowi pełnomocnictwa*, IR nr 194, 15 VII 1926, s. 1; *Pełnomocnictwa – uchwalone. Mają obowiązywać do dnia ukonstituowania się następnego Sejmu*, NP nr 201, 22 VII 1926, s. 2.

⁷⁹ SSS I kad., pos. 295, 20 VII 1926, ł. 30; *Projekt wegn di konstitucje angenomen in der cwajter lezung. Judiše „kolo” wet štiten for di fulmachten*, LT nr 133, 21 VII 1926, s. 2.

⁸⁰ *Przyjęcie projektu ustawy o zmianach w Konstytucji w 3-cim czytaniu. Przywrócenie prawa dekretowania*, NP nr 202, 23 VII 1926, s. 2; o motywach syjonistów por. A. Hartglas, *Rząd odwagi cywilnej*, NP nr 205, 26 VII 1926, s. 2; nie było w tej kwestii jednak zgody między poszczególnymi politykami, o czym świadczyć może np. artykuł F. Rottenstreicha, *Sanacje durx fulmachten*, LT nr 135, 23 VII 1926, s. 3, w którym jego autor powątpiewał, czy rząd i „nacionalistyczna“ burokracja potrafią unieść spadły na nich ciężar.

⁸¹ A. Rusak, *Di šach-cugen in'm kamf gegen der konstitucje-enderung*, LT nr 129, 16 VII 1926, s. 3.

jako zagrożenie „podstaw ustroju parlamentarnego”⁸². Dlatego też zarówno podczas dyskusji w komisji, jak też podczas ostatecznego głosowania w Sejmie nad zmianą Konstytucji, syjoniści opowiadali się – wraz z całym Kołem Żydowskim i polską lewicą – przeciw nowelizacji⁸³.

SYJONIŚCI WOBEC INNYCH KWESTII POLITYCZNYCH czerwca i lipca 1926 r.

Negatywnie odnieśli się w czerwcu 1926 r. syjoniści do pierwszego pomajowego prowizorium budżetowego (na III kwartał 1926 r.)⁸⁴. Co prawda rozwiały się już obawy, iż nowy rząd pójdzie drogą forsowania etatyzmu, lecz ogromny niepokój syjonistów budziły propozycje podwyższenia obciążenia podatkowego w formie 10% dodatku do podatków⁸⁵, mającego na celu doprowadzenie do stabilizacji budżetu⁸⁶. Podczas pierwszego czytania projektu 22 czerwca 1926 r., A. Hartglas stwierdził, iż:

w rzuconym haśle sanacji moralnej ludność żydowska skłonna jest widzieć wezwanie do zaniechania dotychczasowych metod rządzenia, opartych na ucisku mniejszości narodowych [...]. Ludność żydowska stanęła na razie z wiarą, że wreszcie ustanie to systematyczne przekładanie na nią podatkowych ciężarów [...], że ustanie polityka eksterminacji Żydów za pomocą zarządzeń skarbowych i gospodarczych.

[...] Przedłożony projekt [...] jest nieodrodnym dzieckiem sfer, które właśnie zostały usunięte od władzy w imię sanacji moralnej. Zamiast redukcji w dziedzinie wydatków widzimy [...] znowu dążenie do zwiększenia ciężarów podatkowych, które w lwiej części ponosi ludność żydowska. Prowizorium budżetowe jest nierealne, gdyż ludność kraju, a zwłaszcza ludność żydowska jest do tego stopnia zniszczona, że nie tylko tych nowych dodatkowych ciężarów nie będzie w stanie ponieść, ale nawet nie będzie mogła spłacić zaległości dawnych wskutek ogólnego zubożenia.

Jednak faktycznie poseł żydowski nie wypowiedział się za odrzuceniem prowizorium, ale zapowiedział zajęcie stanowiska krytycznego, lecz rzeczowego, dążenie „do usunięcia tych momentów, które grożą ostatecznym zrujnowaniem i

⁸² Por. *Komisja senacka zmienia zmiany Konstytucji*, NP nr 207, 28 VII 1926, s. 3; SSS I kad., pos. 292, 16 VII 1926, ł. 43–46 (Schreiber); *Generalne zwycięstwo* rządu, GłPol nr 200, 23 VII 1926, s. 1; W. Jaworski, *Syjoniści...*, s. 36.

⁸³ W. Jaworski, *Syjoniści...*, s. 37. Błędnie A. Tymieniecka, *Polityka...*, s. 175–176 – twierdzi, iż część Żydów poparła rewizję ustawy zasadniczej.

⁸⁴ O budżecie i polityce gospodarczej por. również A. Polonsky, *Politics...*, s. 204–205.

⁸⁵ F. Rottenstreich, *Wybujały fiskalizm*, NP nr 154, 5 VI 1926, s. 3; *Sabotaż na Komisji Budżetowej*, IR nr 173, 24 VI 1926, s. 1.

⁸⁶ Szerzej o tych propozycjach, jak też zagrożeniach dla Państwa, jakim miały one zapobiec, por. Z. Landau, *Plan stabilizacyjny 1927–1930. Geneza, założenia, wyniki*, Warszawa 1963, s. 63–71. Wpływy z 10% dodatku do podatków w dużym stopniu złożyły się na powstałą w końcu 1926 r. nadwyżkę budżetową, która pozwoliła na szereg przedsięwzięć w zakresie stabilizacji budżetu: „Zamknięta została jedna z furtek mogących doprowadzić kraj do ponownej inflacji” (*Ibidem*, s. 71–72).

bez tego zniszczonego doszczętnie społeczeństwa żydowskiego⁸⁷. Koło Żydowskie głosowało – wraz z przygniatającą większością Sejmu – za odesłaniem projektu do komisji⁸⁸; dalsze jego stanowisko wobec projektu miało zależeć od zmian, jakie zostaną w nim dokonane, a także od sytuacji politycznej⁸⁹. Ostatecznie – mimo werbalnych protestów i przedstawiania w ciemnych barwach stanu finansowego kupiectwa i całej ludności żydowskiej⁹⁰ – syjoniści zdecydowali się poprzeć rząd „by nie przyczynić się do skomplikowania i schacizowania sytuacji politycznej”⁹¹. Poparcie to – wobec odrzucenia zgłoszonych przez A. Hartgłosa poprawek⁹², mających na celu zmniejszenie obciążenia podatkowego, ostatecznie przybrało formę wstrzymania się od głosowania⁹³.

W innych kwestiach, rozpatrywanych na pierwszych posiedzeniach Sejmu po zamachu majowym, stanowisko syjonistów zgodne było często również z polską lewicą. W powtórnych wyborach marszałka Sejmu, jakie dokonane zostały w związku z rezygnacją z tego stanowiska Macieja Rataja, Koło Żydowskie, wraz z innymi mniejszościami i polską lewicą poparło ponownie zgłoszoną kandydaturę dotychczasowego marszałka⁹⁴. W sprawie monopolu zapalczanego, która dyskutowana była na posiedzeniu Komisji Budżetowej 25 czerwca 1926 r., po przedstawieniu raportu najwyższej Izby Kontroli, przedstawiającego straty poniesione przez państwo w wyniku zawarcia niekorzystnej umowy, ludowy poseł Henryk Wyrzykowski domagał się postawienia Władysława Grabskiego przed Trybunał Stanu, a Henryk Rosmarin również krytykował ustawę, domagając się wypłaty

⁸⁷ SSS I kad., pos. 287, 22 VI 1926, ł. 31.

⁸⁸ Za odrzuceniem prowizorium w I czytaniu głosowali tylko komuniści, NPCh i mniejszości słowiańskie, por. *I-e posiedzenie Sejmu po wypadkach majowych*, NP nr 172, 23 VI 1926, s. 2.

⁸⁹ *Posiedzenie Koła Żydowskiego*, NP nr 172, 23 VI 1926, s. 3. Podczas dyskusji w Komisji Budżetowej przemawiający w imieniu Koła pos. W. Wiślicki protestował przeciwko przeciążeniu podatkami kuców żydowskich z miast, przy zbyt niskich obciążeniach podatkowych ludności wiejskiej i poparcie budżetu uzależnił od szeregu warunków, z których najważniejszym była rezygnacja z 10% podwyżki podatków (*Zrujnowana ludność żydowska nie zniesie dalszego naciskania śruby podatkowej*, NP nr 173, 24 VI 1926, s. 4; *Pod hasłem naprawy Rzeczypospolitej*, KŁ nr 74, 24 VI 1926, s. 1; *Dziś Sejm obiera Marszałka*, KŁ nr 172, 25 VI 1926, s. 1). Wniosek ten Komisja 24 czerwca, przy poparciu m.in. Wyzwolenia, uchwaliła, lecz po kilku godzinach na propozycję Władysława Byrki z Piasta z powrotem przywróciła 10-procentowy dodatek do podatków.

⁹⁰ Pos. W. Wiślicki, SSS I Kad., pos. 288, 25 VI 1926.

⁹¹ *Posiedzenie Koła Żydowskiego*, NP nr 174, 25 VI 1926, s. 3.

⁹² SSS I kad., pos. 288, 25 VI 1926, ł. 113–115.

⁹³ *Sejm uchwała prowizorium budżetowe na 3-ci kwartał w 2-em i 3-em czytaniu, utrzymując podwyżkę podatków i 10 proc. dodatek do podatków*, NP nr 175, 26 VI 1926, s. 2; *Zaniechanie polityki eksterminacji fiskalnej i ekonomicznej jest warunkiem zaufania Koła Żyd. do Rządu*, NP nr 179, 30 VI 1926, s. 3. Za odrzuceniem prowizorium głosowali tylko komuniści i pozostałe mniejszości narodowe, por. A. Garlicki, *Przewrót...*, s. 349.

⁹⁴ *Rataj obrany marszałkiem Sejmu*, KŁ nr 173, 26 VI 1926, s. 1.

odszkodowań właścicielom, od których spółka w celu eksploatacji monopolu przejęła fabryki⁹⁵.

Latem 1926 r. szczegółowy plan „uregulowania polskiej polityki mniejszościowej” opracował Komitet Rzecznawców do Spraw Mniejszości Narodowych i Województw Wschodnich pod przewodnictwem ministra spraw wewnętrznych Kazimierza Młodzianowskiego⁹⁶. Jego prace budziły wielkie zainteresowanie i nadzieje syjonistów⁹⁷. Przygotowany przez Komitet plan, którego podstawowym przesłaniem była zmiana zasad polityki państwa wobec mniejszości z asymilacji narodowej na asymilację państwową⁹⁸, przedstawiony został na posiedzeniu Rady Ministrów 18 sierpnia 1926 r.⁹⁹. Po dalszych dyskusjach, m.in. w Komitecie Politycznym Rady Ministrów 23 sierpnia 1926 r.¹⁰⁰, wytyczne polityki wobec mniejszości zostały opublikowane w końcu grudnia 1926 w następującej formie:

1. Wychodząc z założenia, że antysemityzm gospodarczy jest szkodliwy dla Państwa, Rząd uważa za konieczne przestrzeganie w zakresie swego działania zasady bezstronności i słuszności, bacząc, aby zwłaszcza w dziedzinie podatkowej i kredytowej oraz przy dostawach i sprzedaży obiektów rządowych kierowano się wyłącznie względami rzeczowymi, nie zaś względami narodowymi, względnie wyznaniowymi.

2. Nie kierując się względami narodowymi w dziedzinie ekonomicznej, Rząd nie może zapewnić ludności żydowskiej, jako odrębnej grupie narodowej, specjalnej reprezentacji w publiczno-prawnych instytucjach gospodarczych, jednakże Rząd będzie traktował udział Żydów w tych instytucjach w duchu ogólnej zasady bezstronności i słuszności.

3. Rząd utrzyma w dalszym ciągu życzliwy stosunek do idei syjonizmu i do akcji, jaka w realizowaniu tej idei jest rozwijana na terenie Państwa Polskiego.

4. Rząd w drodze właściwej stwierdzi, że wszystkie ograniczenia Żydów po zaborcach są zniesione i do ludności żydowskiej stosowane nie będą.

⁹⁵ *Rataj obrany marszałkiem Sejmu*, KŁ nr 173, 26 VI 1926, s. 1.

⁹⁶ *Zamierzenia rządu w stosunku do mniejszości narodowych. Wnioski komitetu rzeczoznawców*, NP nr 168, 19 VI 1926, s. 3; *Polityka wobec mniejszości narodowych nareszcie zostanie ustalona*, IR nr 182, 3 VI 1926, s. 1.

⁹⁷ Por. np. *Zamierzenia rządu w stosunku do mniejszości narodowych*, NP nr 204, 25 VII 1926, s. 2.

⁹⁸ Por. A. Chojnowski, *Koncepcje polityki narodowościowej rządów polskich w latach 1921–1939*, Wrocław 1979, s. 75; H. Zieliński, *Polityka...*, s. 130–131; s. 83; W. T. Kulesza, *Koncepcje ideowo-polityczne obozu rządzącego w Polsce w latach 1926–1935*, Wrocław 1985, s. 83; W. Paruch, *Od konsolidacji państwowej do konsolidacji narodowej. Mniejszości narodowe w myśli politycznej obozu piłsudczykowskiego (1926–1939)*, Lublin 1997, s. 132–133.

⁹⁹ [K. Młodzianowski], *W sprawie mniejszości narodowych*, w: *Dokumenty w sprawie polityki narodowościowej władz polskich po przewrocie majowym*, wyd. C. Madajczyk, *Dzieje Najn.* R. 4, 1972 nr 3, s. 159–160; *Sprawa mniejszości na Radzie Ministrów*, NP nr 229, 19 VIII 1926, s. 2; *Sprawa mniejszości narodowych w Radzie Ministrów*, IR nr 229, 19 VIII 1926, s. 2.

¹⁰⁰ W. Paruch, *Od konsolidacji państwowej do konsolidacji narodowej. Obóz piłsudczykowski (1926–1939)*, w: *Między rzeczywistością polityczną a światem iluzji. Rozwiązanie problemu mniejszości narodowych w polskiej myśli politycznej XX wieku*, red. J. Jachymek, W. Paruch, Lublin 2002, s. 85–86.

5. Rząd dążyć będzie do złagodzenia przepisów ogólnych o przymusowym odpoczynku niedzielnym w handlu, rękodziele i drobnym przemyśle, względnie do przedłużenia czasu pracy dla handlu w sobotę.

6. Rząd natychmiast przystąpi do ostatecznego uregulowania przynależności państwowej ludności żydowskiej.

7. Rząd przyspieszy przeprowadzenie wyborów do gmin wyznaniowych na kresach i podejmie kroki do usunięcia komisarycznych zarządów kanałów w Małopolsce oraz do demokratyzacji tych kanałów. Nadto Rząd będzie skłonny do uregulowania jednolitego ustroju gmin wyznaniowych na całym terenie Polski, o ile w tej sprawie nastąpi porozumienie w łonie społeczeństwa żydowskiego.

8. Rząd uzna uczęszczanie do chederu za spełnienie obowiązku przymusu szkolnego, o ile chedery będą zreformowane i o ile język polski będzie w nich wykładany.

9. Rząd popierać będzie powstawanie szkół publicznych dla dzieci żydowskich z polskim językiem wykładowym i uwzględnieniem nauk religijnych; przy czym nauczycielami w tych szkołach będą Żydzi.

10. Rząd w miarę możliwości poprze rozwój szkolnictwa Żydów.

11. Rząd stać będzie na stanowisku, że ograniczenia w przyjmowaniu uczniów na uczelnie wyższe nie mogą mieć miejsca z powodów wyznaniowych lub narodowych.

12. Rząd czynić będzie ułatwienia paszportowe na zasadach ogólnych dla młodzieży żydowskiej, wyjeżdżającej na studia zagranicę¹⁰¹.

Jednak w rzeczywistości polityka rządu wobec mniejszości narodowych, zgodnie z wytycznymi J. Piłsudskiego, miała być prowadzona bez podejmowania pochopnych decyzji, powoli i z wyraźnym faworyzowaniem dalszej asymilacji do polskości¹⁰². Taka decyzja „czynnika miarodajnego” musiała spowodować, rzecz jasna, odstąpienie od realizacji części programu K. Młodzianowskiego i rozczarowanie syjonistów do rządu. Była jednak ona wówczas nieznaną opinii publicznej, dlatego połowa 1926 r. to okres demonstrowania przez syjonistów ich „patriotyzmu państwowego” i poparcia rządów pomajowych oraz okazywania, czasem wręcz pokazowej – szczególnie na użytek opinii zagranicznej – sympatii Żydom przez piłsudczyków¹⁰³.

¹⁰¹ *Przewrót majowy w Polsce, jego następstwa i dalsze po nim wydarzenia*, „Biuletyn Polityczny” 1927 nr 2/3, s. 78–79.

¹⁰² Por. A. Chojnowski, *Koncepcje...*, s. 77–78.

¹⁰³ Por. np. N. S[zwalbe], *Co ich boli?*, NP nr 207, 28 VII 1926, s. 3; *Momenty żydowskie w święcie legionowym*, GłPol nr 219, 11 VIII 1926, s. 3; *Autonomia kulturalna Żydów w obrębie samorządu ogólnego*, GłPol nr 289, 20 IX 1926, s. 1.

POLISH ZIONISTS TOWARDS THE FIRST MONTHS OF PIŁSUDSKI'S REGIME
(May–August 1926)

Summary

Article is based on primary sources, especially Polish and Jewish daily press, as “Nasz Przegląd”, “Ilustrowana Republika” or “Nayer Folksblat”. Author discusses political tactics of two main fractions of Polish Zionist movement on background of relationships of Polish parliament and sanacja regime, concluding then Zionists, as all parties represented in Sejm, don't knew real goals of Joseph Piłsudski, false treating his politics as leftist and friendly to national minorities, including Jews.

Nota o Autorze: dr **JACEK WALICKI** – kustosz w Bibliotece Instytutu Historii Uniwersytetu Łódzkiego, zajmuje się dziejami Żydów w Polsce w XIX i XX w., historią Polski w okresie rozbiorów i w latach międzywojennych oraz archiwistyką. Autor/współautor 6 pozycji książkowych, m.in. *Synagogi i domy modlitwy w Łodzi*, *Żydowskie organizacje społeczne w Łodzi (do 1939 r.)*, oraz szeregu artykułów w czasopismach naukowych.

Słowa kluczowe: Polska, Żydzi, syjonizm, parlament, Józef Piłsudski.

KS. ANDRZEJ PERZYŃSKI

METODA TEOLOGICZNA W DOBIE POSTMODERNISTYCZNEJ

WPROWADZENIE

Zanim przeanalizujemy kilka aspektów myślenia naukowego i jego oddziaływania na pracę teologa, należy podkreślić wartość, jaką zagadnienie to zyskuje w stosunku do misji Kościoła. Przeżywamy swego rodzaju przewrót kulturowy, pobudzający do zajmowania nowych postaw także przez teologów. Pożyteczne wydaje się przywołanie charakterystycznych cech wspomnianego przewrotu, aby odpowiednio usytuować to, co zostało nazwane *unaukowieniem* kultury i ukazać nagłą konieczność odpowiedniego zaangażowania teologicznego.

Dość powszechnie uznaje się fakt, iż ludzkość obecnie przeżywa radykalny przewrót kulturowo-duchowy. Przejście to opisywane jest za pomocą różnych modeli zmierzających w jednym kierunku. Jedni mówią o *trzeciej fali*¹, wychodząc w swych analizach od przejścia od pasterstwa do rolnictwa, następnie do rozwoju mechaniczno-industrialnego a kończąc na przedstawieniu aktualnej fali informatyczno-elektronicznej. Inni wolą badać sposoby komunikacji, analizują zatem konsekwencje kolejnych przejść od kultury słownej do piśmienniczej, od cywilizacji rękopiśmiennej do drukarstwa, a stąd do fazy informatycznej². W horyzoncie filozoficznym i socjologicznym aktualny przewrót jest opisany jako

¹ Por. A. Toffler, *La terza ondata. Il tramonto dell'era industriale e la nascita di una nuova civiltà*, Sperling & Kupfer, Milano 1987.

² Por. E.A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Laterza, Roma-Bari 1983; A.J. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Bologna 1986; E. Eisenstein, *La rivoluzione inavverita. La stampa come fattore di mutamento*, Il Mulino, Bologna 1986. Autor analizuje przemiany w sferach wykształconych elit.

przewyciężenie fazy metafizycznej albo jako kres nowożytności. Dość powszechnie mówi się też o świecie postmodernistycznym³.

Niezależnie jednak od wspomnianych różnych modeli interpretacyjnych, wszyscy pozostają zgodni, iż kultura aktualna naznaczona jest *mentalnością naukową*⁴, do tego stopnia, że jak pisze W. Schultz, „rozumowo można zdefiniować naszą epokę jako *epokę unaukowioną*⁵. Szczególnie fizyka stanowi dzisiaj najwyższy punkt poszukiwań i rozwoju możliwości poznania ludzkiego. Stała się ona obowiązkowym punktem odniesienia epistemologii wszystkich nauk. Z powodu „ujednoliconej metody nauk”⁶, charakterystycznej dla naszych czasów, możliwe jest wyodrębnienie „*form operatywnych i praw strukturalnych*, charakteryzujących współczesną wiedzę naukową albo ogólne metody działania naukowego”⁷. W rzeczywistości, trudno mówić w ogólności o *współczesnej nauce*, zważywszy na to, że każda nauka ma swój przedmiot i własną odrębną metodę. Poza tym warto zauważyć, iż usiłowanie redukcjonistyczne pozytywizmu logicznego, który zmierzał do unifikacji wszystkich nauk, okazało się iluzją. Musimy wszakże uznać ogólne, gnozeologiczne osiągnięcia, mające konsekwencje w metodologii poszczególnych dziedzin wiedzy i charakteryzujące całą kulturę. W tej właśnie perspektywie sytuują się poniższe rozważania na temat racjonalności naukowej i racjonalności teologicznej.

³ Literatura na temat postmodernizmu w teologii i filozofii jest niesłychanie bogata. Przykładowo zob. J. Życiński, *Bóg postmodernistów: wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, RW KUL, Lublin 2001; *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Z. Sareło (red.), Pallottinum, Poznań 1995; A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny: studia metodologiczno-filozoficzne*, RW KUL, Lublin 1998; R. Gibellini, *Modernità e solidarietà. Oltre la teologia della secolarizzazione*, „Rassegna di Teologia” 30 (1989), 121–144.

⁴ Por. E. Agazzi, *Considerazioni epistemologiche su scienza e metafisica*, w: Aa.Vv., *Teoria e metodo delle scienze*, Gregoriana, Roma 1981, 47. Również Sobór Watykański II mówi o daleko idącej zmianie warunków życia człowieka w świecie współczesnym: „Obecne poruszenie umysłów i zmiana warunków życia łączą się z szerszą przemianą rzeczywistości, która sprawia, że w kształtowaniu umysłów coraz większe znaczenie uzyskują nauki matematyczne i przyrodnicze lub traktujące o człowieku, w sferze praktycznej zaś – wywodzące się z tych nauk różne gałęzie techniki. To naukowe nastawienie inaczej niż dawniej kształtuje podejście do kultury i sposoby myślenia”, KDK 5. Z powodu takich przemian współczesnej kultury, które Sobór określa jako *nastawienie naukowe* (mentalność naukowa) „[...] rodzaj ludzki przechodzi od statycznego poznania porządku rzeczywistości do poznania bardziej dynamicznego i ewolucyjnego, skąd wywodzi się nowy, ogromny kompleks problemów, który wymaga nowych analiz i syntez”, KDK 5.

⁵ W. Schultz, *Le nuove vie della filosofia contemporanea*, 1. Scientificità, Marietti, Casale Montferrato 1986, 127.

⁶ Tamże, 135.

⁷ Tamże, 125.

1. RACJONALNOŚĆ NAUKOWA

Przez racjonalność naukową rozumie się zespół reguł gnozeologicznych i metodologicznych, które cechują aktualne zetknięcie się nauk z rzeczywistością. Racjonalność naukowa powstała na długiej drodze emancypacji i na dobre ukształtowała się w ostatnich dziesiątkach lat. Początkowo wyodrębniła się z teologii (w Grecji V w. i na Zachodzie między XVI a XIX w.), a po okresie idealizmu niemieckiego także z filozofii⁸. Należy jednak przypomnieć, że racjonalność naukowa jest wynikiem sumy niesłychanie różnorodnych i rozległych czynników kulturowych i filozoficznych: jak odkrycie podmiotowości i świadomości historycznej⁹. Ponadto omawiany rodzaj racjonalności związany jest ze specyfiką doświadczeń poszczególnych nauk. Wzajemne nakładanie się różnych dziedzin poznania determinuje wzajemne wpływy i dlatego nie zawsze jest łatwo wyodrębnić priorytety.

Konieczny zatem wydaje się zabieg wyróżnienia w racjonalności naukowej bardziej ogólnego aspektu, wspólnego dla całej kultury, oraz aspektu indywidualnego, odnoszącego się do poszczególnych nauk. Zdobywcze kulturowe zależne od nauki mogą być ukazane w różnoraki sposób. Przebadamy je wybiórczo i skrótowo, dokonując analizy następujących zakresów tematycznych: myślenie przez modele i paradygmaty, konsekwencja zerwania relacji z przedmiotem, nauka jako ciągłe poszukiwanie, zmieniona relacja między słowem i pojęciem, relacja nauk z historią i na koniec płynność granic między różnymi naukami.

1.1. Myślenie przez modele i paradygmaty

Pierwszym osiągnięciem współczesnego sposobu postrzegania rzeczy przez wpływ mentalności naukowej jest pośrednictwo modeli i paradygmatów w przeżywaniu oraz interpretowaniu wszelkich doświadczeń osobowych, a zarazem historycznych¹⁰. Doświadczenie, będące u początku każdego poznania naukowego, nigdy nie ukazuje się w swej całości i doskonałości, zawsze ujmowane jest w szczegółowych horyzontach kultury poprzez paradygmaty kulturowe. Interpretowane jest ono zatem według modeli myślenia.

⁸ Tamże, 124.

⁹ Niektórzy podkreślają pierwszeństwo teorii filozoficznych wobec wyborów naukowych zob. J. Agassi, *Le radici metafisiche delle teorie scientifiche*, Borla, Roma 1983, E. Rivero we wprowadzeniu (s. 5–35) mówi o ponownym odkryciu metafizyki poprzez filozofię nauki. Por. M. Jammer, *Considerazioni sulle implicazioni filosofiche della scienza*, w: Aa. Vv., *Presupposti e limiti della scienza*, Borla, Roma 1985, 149–177. Por. też J. Watkins, *Tre saggi su scienza e metafisica*, Borla, Roma 1983. Autor stwierdza m.in.: „różne idee metafizyczne, czysto spekulatywne i niekontrolowane, odegrały funkcję awangardową w postępie nauk teoretycznych, a w szczególności fizyki”, s. 5.

¹⁰ Por. A. Badiou, *Il concetto di modello*, Jaca Book, Milano 1972; M. B. Hesse, *Modelli e analogie nella scienza*, Feltrinelli, Milano 1980.

Przez *paradygmat* rozumiemy pełną konstelację wierzeń, wartości, technik uczynionych własnymi przez członków określonej wspólnoty”, przez *model* zaś narzędzie myślowe, które służy do interpretacji określonego zjawiska lub serii zjawisk. Modele nie są opisem rzeczy ani zdarzeń, ale prowizorycznymi i hipotetycznymi schematami, teoretycznymi konstrukcjami by uczynić zrozumiałymi zjawiska natury i kierowanie nimi do przewidzianych celów. Przykładowo: atomy we współczesnej mikrofizyce nie są daną, ale modelem, który funkcjonuje i jest „determinującą stałą regularnością w decyzji o prostych alternatywach doświadczalnych”¹¹. Modele są elementami języka „który wytwarza wyobrażenia w naszym umyśle, a wraz z nimi odczucia, wrażenia, że owe wyobrażenia mają jedynie luźny związek z rzeczywistością, że stanowią one tylko fragmentaryczną orientację i ukierunkowanie na rzeczywistość”¹². Badania empiryczne nie uwiarygodniają ani nie absolutyzują owego modelu, ale czynią go użytecznym. Ze swej strony model staje się istotnym składnikiem samego eksperymentu i jego konkluzji.

W ten sposób została odwrócona relacja między teorią a eksperymentem. W nauce jest już ugruntowany „prymat teorii i modelu nad doświadczeniem, w takim sensie, że z jednej strony nie może powierzyć się dowolnemu doświadczeniu, które nie jest, przynajmniej w określonej perspektywie, połączone z ujętą w domyśle teorią, a z drugiej strony, że nie można wydobyć z doświadczenia poprzez indukcję teorii, które są inicjatywą twórczą samego ludzkiego ducha”¹³. Pojęcia modelu i paradygmatu, oprócz pośrednictwa w poznaniu ludzkim i wtargnięcia podmiotowości w centrum procesu naukowego, pokazują zatem prowizoryczny i zarazem cząstkowy charakter każdej perspektywy poznawczej. Skoro te pojęcia są cząstkowe, zakładają inne perspektywy i domagają się uzupełnienia. Skoro są prowizoryczne, niosą zawsze jakieś napięcie ku ich doskonaleniu.

1.2. Zerwana więź z przedmiotem

Akcentowanie podmiotowości, jako nieodzownego składnika każdego typu poznania empirycznego, doprowadziło do zachwiania bezpośredniej relacji z rzeczywistością, którą uważano za fakt oczywisty i intuicyjny. W tym znaczeniu mówi się o „o zerwanej więzi z przedmiotem”¹⁴ albo stwierdza się, że nauka *atakuje u korzenia pojęcie prawdy*. Fizyka klasyczna wychodziła od pewności istnienia jakiejś obiektywnej rzeczywistości. Poznanie i rozumienie rzeczywistości nie zależało od środków obserwacji. Fizycy ówczesni nie stawiali pytań, czy własne fundamentalne procedury mierzenia były pewne w pełni wykorzystane. Kiedy A. Einstein, jako pierwszy sformułował problem, założył ograniczoną, choć stałą,

¹¹ C.F. Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, München 1971, 389 (cytat za W. Schultz, dz.cyt., 200).

¹² W. Heisenberg, *Fisica e filosofia*, Il Saggiatore, Milano 1961, 180.

¹³ E. Schillebeeckx, *Il Cristo, storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia 1980, 25.

¹⁴ Por. W. Schultz, dz.cyt., 135.

prędkość światła, zmienił radykalnie strukturę pojęciową fizyki. Określając kategorie czasu i przestrzeni jako nieodzowne składniki każdego zjawiska fizycznego, doszedł do pojęcia masy rzeczy materialnych jako szczególnego stanu energii.

Następnie mechanika kwantowa przypisała podmiotowi eksperymentu aktywną, nie podlegającą wyeliminowaniu i zasadniczą rolę. Dzięki temu wprowadziła w sam proces badawczy składniki subiektywne zupełnie nie znane wcześniejszej fizyce¹⁵. Dlatego M. Plank dokonał rozróżnienia między światem zmysłowym, światem rzeczywistym i światem nauki fizycznej. Świat zmysłowy jest pozorny, świat rzeczywisty to nieznaną strukturą rzeczy, świat nauki fizycznej natomiast jest „świadomym wytworem ducha ludzkiego, ukierunkowanym na precyzyjny cel i jako taki pozostaje zmienny i podlega stałemu rozwojowi”¹⁶. Fakt ten zrewolucjonizował perspektywy badania fizykalnego.

1.3. Nauka jako zarządzanie i struktura komunikacji

Nawiązanie nowej relacji z rzeczywistością przyczyniło się także do upadku domniemania, iż można wyodrębnić wewnętrzną istotę rzeczy. Koncepcja essentialistyczna załamała się¹⁷. Dla naukowca ważne jest teraz to, jak wykorzystać modele interpretacyjne, które pozwalają kierować rzeczywistością w sposób skuteczny i następnie jak w prawidłowy sposób komunikować znaczące dane dotyczące zjawisk. Dla współczesnych badaczy nauka jest strukturą formalną, pozwalającą opisywać dynamikę rzeczywistości i komunikować wiernie jej dane. „Odtąd pojęciem fundamentalnym nie jest pojęcie istoty, ale pojęcie zdarzenia. Zjawiska naturalne, z których nauka klasyczna usiłowała zdać sobie sprawę za pomocą pojęcia istoty, nie są ostatecznie skutkami niezmienności miejscowych w strumieniu nieustających transformacji rzeczywistości. Świat naukowca to rzeczywistość interpretowana jako konieczność, tzn. jako coraz bardziej kompleksowa auto-organizacja. A interpretacja naukowa [...] ze strony naukowca czyni z niego już nie tyle naoczny świadek, ile element tego świata”¹⁸. W każdym razie, „prawda zawarta w systemie odpowiada pewności i kompletności, z jaką jest możliwe koordynowanie tego z pełnią doświadczenia”¹⁹.

¹⁵ W odniesieniu do tej kwestii M. Jammer, dz.cyt., 167, cytuje znane stwierdzenie N. Bohra: „Jesteśmy zarówno widzami, jak i aktorami w wielkim dramacie egzystencji”.

¹⁶ M. Plank, *Vorträge und Erinnerungen*, Darmstadt 1969, 207 (cytat za W. Schultz, dz.cyt., 186).

¹⁷ Por. G. Andersson, *I supposti, problemi, progresso della scienza*, w: AA.VV., *Presupposti e limiti della scienza*, Borla, Roma 1985, 8.

¹⁸ J.F. Malherbe, *La conoscenza di fede*, w: Aa. Vv., *Iniziazione alla pratica della teologia*, 1^o Introduzione, Queriniana, Brescia 1986, 99.

¹⁹ A. Einstein, *Note autobiografiche*, w: Aa. Vv., *Albert Einstein, scienziato e filosofo*, Einaudi, Torino 1958, 8.

1.4. Nauka jako poszukiwanie

Rozwój naukowy dokonuje się na trzy sposoby. Pierwszy to odnajdywanie rozwiązań dawnych problemów. Drugi stanowi odkrywanie nowych kwestii, wcześniej wydawałoby się nie do pomyślenia, pojawiających się jednak za sprawą rozwiązań znalezionych w innych problemach. Wreszcie eliminuje się źle postawione problemy. Teraz naukowiec wie, że jego poszukiwanie nigdy się nie zakończy, ponieważ każdy rozwikłany problem wysuwa wiele innych. Nauka zatem odkrywa siebie w stanie poszukiwania otwartego i niezdefiniowanego: „badanie, które nigdy się nie zakończy”²⁰. Rozwój nauki zmodyfikował zatem zarozumiałą postawę, jaką sama nauka, dumna ze swych osiągnięć, rozpowszechniła w kulturze zachodniej. Trzeba zauważyć, iż osiągnięcia te mogą być prowizoryczne, ponieważ zależą od aktualnych modeli poznania naukowego. Pozostaje prawdą, że „historia nauki oferuje [...] wiele przykładów, iż idea jakiejś »kompletnej« teorii jest odwieczną utopią nauki”²¹.

1.5. Rozwój przez zastąpienie

Nowe osiągnięcia wyeliminowały także wyobrażenia naukowca, iż może on postępować asymptotycznie przez akumulację danych aż po pełnię prawdy²². Nauka obecnie jest przekonana, iż nie wolno jej postępować po linii kumulacji progresywnej, lecz poprzez zastąpienie dawnej wiedzy nowymi, nadal ograniczonymi i cząstkowymi danymi. Wyjaśnienie kumulacyjne rozwoju naukowego utrzymywało, iż był możliwy wzrost liczby problemów naukowych rozwiązanych bez ryzykowania rozwiązań podawanych wcześniej. Aktualnie historia nauki pokazuje coś odwrotnego. Nie sposób posuwać się naprzód, łącząc wszystkie poprzednie osiągnięcia. Możliwe jest także, iż problemy już rozwiązane powrócą, stając się na nowo problemami, choć w zupełnie nowej perspektywie²³. N. Rescher zauważa, że „naukowiec twórczy, jest właściwie ekspertem zniszczenia, jak mistrz murarski towarzyszy rozbiórce. Nauka nie rozwija się przez sumowanie, ale za sprawą zastępowania”²⁴. To osiągnięcie jest jednym z najbardziej wstrząsających dla całej klasycznej koncepcji, wyrażającej się przez scjentyzm, według którego „we wszystkich przemianach, przesunięcie w transkrypcji historii filozofii i nauki, zachował się ideał niezmienności zarówno nauki, jak racjonalności naukowej. Klasycznym przykładem zrównania pomiędzy nauką i racjonalnością uznana zo-

²⁰ G. Andersson, dz.cyt., 8.

²¹ L. Jaki Stanlay, *La strada della scienza e le vie verso Dio*, Jaca Book, Milano 1988, 475.

²² Por. N. Rescher, *Considerazioni sulla completezza della scienza e limiti della conoscenza scientifica*, w: Aa. Vv., *Presupposti e limiti...*, 30.

²³ L. Laudan, *Il progresso scientifico*, Armando, Roma 1979. O postępie nie kumulacyjnym pisze autor na s. 174–183.

²⁴ N. Rescher, dz.cyt., 32.

stała mechanika Newtona [...] ostatnie słowo, jakie udzielało odpowiedzi na wszystkie pytania. I przyszedł Einstein, aby ogłosić, publicznie i uctywie, że wiedza jest omylna²⁵. W 1968 r. J. Agassi komentował wspomniane wydarzenie: „W dzisiejszych czasach idea zbliżenia się do prawdy dzięki modyfikacjom, dzięki serii zbliżania się do niej, być może jest czymś bliskim. Ale w owym czasie wywołała wielką wrzawę; już samą ewentualność, że teoria Newtona mogłaby zostać zachwiana, uznano za niezwykle wstrząsającą²⁶”.

1.6. Zmieniona relacja między słowem i pojęciem

Problem prawdy twierdzeń naukowych, postawiony przez pośrednictwo modeli interpretacyjnych, może także być przebadany jako *przemiana relacji słowo-pojęcie*. W koncepcji klasycznej „pojęcie” uważane było za stabilne i absolutne w odróżnieniu od słowa, jego werbalnego znaku, podatnego na zmiany. W aktualnej perspektywie naukowej „pojęcie” jawi się jako znacznie bardziej zmienne i płynne niż słowa. Te ostatnie pozostają znacznie dłużej związane ze znaczeniami, które niosą, a które są w ciągłym ruchu. Sieć słów stanowi substrat wystarczająco trwałą, by podtrzymywać ciągłość procesu przemiany modeli interpretacyjnych i znaczeń z nimi związanych. Wszystko to wystawia formuły na ciągłe napięcia semantyczne, które z trudem są odbierane i poprawnie używane. Jest w nich bowiem ciągła zmiana znaczeń w stosowaniu tych samych słów, co prowokuje nieporozumienia. Znaczenie formuł jako substratów o stałym znaczeniu w tak szybkiej mobilności wydaje się oczywiste.

1.7. Relacja z historią

Przedstawione elementy stawiają wiedzę naukową w szczególnej relacji do historii myśli. Aby zastosować formułę Ladrière: „Historia jest istotnym elementem dla zrozumienia nauki, *lecz może być ona odczytana całościowo w terażniejszości* [...]”. Jeśli prawdą jest, że jakaś dyscyplina podejmuje w sobie samej historię, która ją podtrzymuje, trzeba uznać, że aby dać jej skutecznie posiadaną siłę operatywną i znaczenie poznawcze, i by pozwolić jej funkcjonować według własnych celów, nie jest konieczne odnoszenie się wyraźne do owego wymiaru historycznego... W aktualnej artykulacji, określona dyscyplina naukowa zawiera wszystkie konieczne wskazania dla zrozumienia używanych pojęć i reguł ich zastosowania, dla odpowiedniego wprowadzenia w czyn procedur wyjaśniania, interpretacji, zapowiedzi i antycypacji, jaką ona autoryzuje. Każda dyscyplina naukowa realizuje, jeśli tak można powiedzieć, uwspółcześnienie własnego wymiaru

²⁵ J. Agassi, *Scienza in divenire. Note a Popper*, w: *Epistemologia, metafisica e storia della scienza*, Armando, Roma 1978, 27–28.

²⁶ J. Agassi, *Sulla novità*, w: *Epistemologia...*, 71.

historycznego²⁷. Historia nauki jest konieczna, aby wyodrębnić drogi, jakie przebyła, aby osiągnąć aktualną formę. Nie jest jednak konieczna, aby zinterpretować aktualne doświadczenie, jeśli w międzyczasie nauka zebrała z przeszłości konieczne elementy, aby nim żyć i je interpretować.

1.8. Współprzenikanie się nauk

Proces kulturowy, prócz tego że zmodyfikował relację między symbolami i ideami, wywołał także ustawiczną płynność między różnymi strefami naukowymi. *Dyscypliny utraciły swoje otoczenie i obrzeża*, zatem nie są w stanie odpowiednio zdefiniować swych granic. Stąd też naukowcy odczuwają pilną potrzebę wspólnego prowadzenia badań interdyscyplinarnych, odkrywania wzajemnych zbieżności, aby zaprogramować wspólne poszukiwania i w ten sposób uchwycić kompleksowość rzeczywistości, by zapanować nad chaosem, bez groźby zagubienia się w nim. Badania naukowe dotyczą rzeczywistości, często wykraczającej poza sformułowania ludzkie i dlatego muszą być podejmowane wysiłki interdyscyplinarne.

1.9. Konkluzja

Racjonalność naukowa nie jest bez reszty zdeterminowana przez osiągnięcia nauk przyrodniczych, historycznych, humanistycznych. Ten rodzaj racjonalności przyjmuje jako swój szczególny element determinujący wprowadzenie podmiotu w sam zakres przedmiotu poznawanego. Fakt ten nie jest pojmowany jako ograniczenie obiektywizmu, ale właśnie jako większe przybliżenie się do rzeczywistości. To jednak nie realizuje się za pomocą automatycznych i progresywnych mechanizmów, ale poprzez modele i paradygmaty poznawcze, które pozostają ciągle odrębne od rzeczywistości, nawet kiedy oferują jej wiedzę poznawczą i umożliwiają kierowanie nią. Wprowadzenie nowych modeli może umożliwić rozwiązanie starych nie rozwiązanych problemów, ale może także uczynić problematycznymi osiągnięcia uznane już za definitywne.

2. RACJONALNOŚĆ TEOLOGICZNA

Przez racjonalność teologiczną rozumie się ów zespół norm gnozeologicznych i metodologicznych odnoszących się do dyskursu, jaki człowiek podejmuje na temat Boga, wychodząc z własnego doświadczenia wiary i z tradycji religijnej, w jakiej ono się realizuje. Racjonalność teologiczna przeżywa dziś gwałtowną

²⁷ J. Ladrière, *La situation actuelle de la philosophie et la pensée de St. Thomas*, w: Aa.Vv., *Tommaso d'Aquino nel centenario dell'Enciclica «Aeterni Patris»*, Soc. Inter. S. Tommaso d'Aquino, Roma 1980, 78–79.

ewolucję. Opóźnienia nagromadzone w ostatnich wiekach oraz panujące nadal opory nie pozwoliły na harmonijne dostosowanie się teologii do aktualnych horyzontów kulturowych. W badaniu racjonalności teologicznej nie sposób w tym miejscu podjąć wszystkich aspektów dyskursu o naturze teologii i jej metodzie. Można jedynie wyodrębnić kilka wybranych aspektów przemiany *in actu* i podkreślić ich pilne potrzeby. Ponadto nie jest możliwe opisanie wyczerpująco głównych kierunków kształtującej się obecnie racjonalności teologicznej. Jest ich zbyt wiele i wszystkie one są w fazie przygotowania bądź nie zostały doprowadzone jeszcze do dojrzałych wyników. Niektóre wszakże wymogi wydają się już spełnione, a niektóre zbieżności zdają się oczywiste. Szczególnie: natura teologii jako analiza systematyczna doświadczenia wiary i jako siatka komunikacyjna; jej apofatyczne dążenie; funkcja i kruchość modeli teologicznych, z których uzyskuje ona status ciągłego poszukiwania i wreszcie szczególna relacja z historią.

2.1. Przesłanki

Konieczne wydaje się przedłożenie kilku przesłanek zanim zostaną przebadane cechy charakterystyczne racjonalności teologicznej. Pierwsza z nich dotyczy konieczności harmonizacji kulturowej, druga niebezpieczeństwa bezkrytycznego i zewnętrznego ujednolicenia (homologacji).

Także z punktu widzenia religijnego przeżywamy swego rodzaju radykalny przełom, związany z procesami kulturowymi *in actu*. Niezwykle szybko rozprze-strzenia się nowy typ pytania religijnego, na które, jak się zdaje, teologia, nie bez poważnych trudności, poszukuje odpowiedzi. Sobór Watykański II uznał, że: „Dzisiejszy stan poruszenia umysłów i odmiana warunków życia wiążą się z szerszą przemianą stosunków, skutkiem której w kształtowaniu myśli nabierają rosnącego znaczenia nauki matematyczne i przyrodnicze oraz te, które traktują o samym człowieku, a w dziedzinie działania wypływające z poprzednich umiejętności techniczne. To naukowe nastawienie urabia inaczej niż dawniej charakter kultury i sposób myślenia” (GS 5). Przedstawiona charakterystyczna cecha naszej kultury sprowokowała „powstanie ogromnego splotu problemów, domagających się nowych analiz i nowych syntez” (GS 5). Dlatego Sobór wyraził wskazanie, aby łączyć „znajomość nowych nauk i doktryn oraz najnowszych wynalazków z obyczajami chrześcijańskimi i z wykształceniem w doktrynie chrześcijańskiej”. Zachęcił tym samym teologów „do ciągłego poszukiwania coraz to bardziej odpowiedniego sposobu podawania doktryny ludziom sobie współczesnym” (GS, 62). Równocześnie skierował do wszystkich wiernych polecenie, aby żyli „w najściślejszej łączności z innymi ludźmi swoich czasów” (GS 62) i starali się „dokładnie uchwycić ich sposoby myślenia i odczuwania, znajdujące wyraz w ich kulturze umysłowej” (GS 62).

Jeśli teologia nie będzie pobudzała do nowych odpowiedzi, jeśli nie zaoferuje modeli, by rozumieć i wyjaśniać nowe zjawiska religijne, pozostanie na margine-

sie procesów historycznych i nie będzie w stanie udzielić autentycznych odpowiedzi. Problem harmonizacji kulturowej nie jest wyłącznie kwestią pastoralną, lecz także kwestią hermeneutyczną: jak przeżywać i wyrażać wiarę w kontekście aktualnie dziejących się zdarzeń. Ta pilna potrzeba zależy od faktu, że „nie tylko świat nauki, ale także świat życia stał się dialektyczny, tzn. poliwalentny, właśnie na bazie unaukowienia²⁸. Nie chodzi zatem o przyjęcie wszystkich wniosków nauki, ponieważ te są dziś mało znaczące w odniesieniu do doktryny wiary, ale chodzi o wejście w sam horyzont kulturowy, używanie tego samego języka, zrozumienie własnego doświadczenia, aby dać zrozumieć siebie innym i także zrozumieć innych. Aktualna sytuacja narzuca pracy teologa krytyczne formułowanie i analizowanie. Teolog staje w obliczu doświadczenia wiary wspólnoty kościelnej, wykorzystując modele lingwistyczne i paradygmaty myśli swojej epoki, zanurzając się całkowicie w kulturze ludzi, do których zamierza przemawiać. Wie on, że nie może wystąpić z pojęciem prawdy różnym od tego, jaki pozostali stosują²⁹. Na tym wymogu zasadzają się obecne wysiłki zmierzające do odnowienia racjonalności teologicznej³⁰. Nawet jeśli wszystkie cechy kultury unaukowanej mają znaczenie dla każdego typu poznania, to jednak specyficzne cechy charakterystyczne poznania naukowego nie mogą być narzucone na inne rodzaje poznania prawdy. Teologia, np. kieruje się własną dynamiką poznawczą, ponieważ dotyczy doświadczenia, które rozwija się, opierając się na świadectwie, a nie na przypadkowych prawach, rządzących naturą materialną. W realizacji harmonizacji kulturowej teologia musi unikać podwójnej idolatrii: własnej tradycji i nauki. Tradycja często nie oferuje adekwatnych kryteriów, aby w skuteczny sposób odpowiedzieć na problemy człowieka w aktualnym kontekście. Należy też unikać idolatrii nauki, ponieważ jawi się ona jako prowizoryczna w posiadanych metodach i niepewna, co do swoich wniosków. Bardziej radykalnie jednak teologia jest pobudzana do przeegzaminowania własnej natury w zakresie refleksji systematycznej nad doświadczeniem wiary wspólnoty kościelnej, wzbudzonym i podtrzymywanym przez to, co w wierze jest pojmowane jako Słowo, bądź działanie Boga w historii ludzi.

²⁸ W. Schultz, dz.cyt., 204.

²⁹ J.F. Malherbe, *Le langage théologique à l'âge de la science*. Lecture de Jean Ladrière, Cerf, Paris 1985; tenże, *Il mondo dello scienziato*, w: Aa. Vv., *Iniziazione alla pratica della teologia*. Introduzione, Queriniana, Brescia 1986, 97–99; Aa. Vv., *Teoria e metodo delle scienze*, Gregoriana, Roma 1981.

³⁰ Niektórzy autorzy utrzymują, że teologia częściej podejmowała konfrontację z naukami humanistycznymi niż z naukami przyrodniczymi. Wydaje się, że istnieje potrzeba bardziej śmiałego zaakcentowania istotnego wpływu nauk przyrodniczych na poznanie teologiczne. C. Geffré mówi, że „La remise en question de la raison théologique traditionnelle par les nouvelles rationalités des sciences humaine”, tenże, *La crise de la raison métaphisique et les déplacement actuels de la théologie*, w: Aa. Vv., *Introduction à la philosophie de la religion*, Cerf, Paris 1989, 482.

2.2. Teologia jako analiza doświadczenia wiary

Teolog jest świadom, że wszystkie wyrażenia i sformułowania w odniesieniu do Boga dotyczą faktycznie jego własnego historycznego doświadczenia. Wie on, że formuły, za pomocą których sądził, iż Bóg winien objawić swoje prawdy, nie są z formalnego punktu widzenia, formułami boskimi, ale ludzkimi. Słowo Boże nie jest do dyspozycji człowieka poprzez wyrażenia boskie i absolutne, ale historyczne i przygodne. One przedstawiają działanie boskie tylko jako fundament i rację dokonywania się historii ludzkiej. W konsekwencji, dynamika wiary nie może być uchwycona u swego źródła inaczej niż poprzez ludzkie akty działania, które ją rozwijają.

Z tego stwierdzenia wynikają charakterystyczne cechy, sytuujące teologię w harmonii kulturowej z metodologią naukową. Na pierwszym miejscu przedmiot jej analizy, jak obecnie definiuje go teologia, włącza sam podmiot. Teologia zatem mówi nie tyle o Bogu, ile o człowieku, który ku Niemu zmierza³¹. Na drugim miejscu teologia nie przedstawia jakiejś prawdy Boskiej innym nieznaną, ale prowadzi refleksję nad ludzką decyzją w odniesieniu do związanych z nią zdarzeń, które pozwalają uchwycić wartości uniwersalne i wyrazić życiowe treści, możliwe do zaproponowania wszystkim. Po trzecie, teologia jest świadoma historyczności i prowizoryczności własnych interpretacji. Teologia jednak nie rezygnuje z proponowania prawdy wyłaniającej się z doświadczeń eklezyjalnych wiary jako prawdy Bożej, ale staje się świadoma ich ograniczonego, ludzkiego charakteru podążającego ku prawdzie pełniejszej. Pewność ta zatem podtrzymuje teologa, i utwierdza w przekonaniu, że jego ukierunkowanie wskazane przez formuły kroczy we właściwym kierunku, tam, gdzie słowa, tracąc swe znaczenie, pozostawiają przestrzeń tajemniczej i nieprzeniknionej rzeczywistości.

2.3. Teologia jako nauka i sieć komunikacyjna

Teologia średniowieczna ukształtowała się za sprawą arystotelesowskiego pojęcia nauki: *cognitio rerum per causas*. Kierowała się zatem dążeniem dotarcia do poznania rzeczywistości poprzez wyodrębnienie swoich wewnętrznych przyczyn, tzn. swojej wewnętrznej istoty³². Zgodnie z tą perspektywą utrzymywała ona, że może uczestniczyć w poznaniu, jakie Bóg ma o rzeczach, a które komunikuje świętym w wizji uszczęśliwiającej³³. W klasycznym myśleniu teologicznym usiłowano zatem zbliżyć się do wiedzy absolutnej o Bogu.

³¹ Por. J.F. Malherbe, dz.cyt., 216.

³² Por. C. Geffre, dz.cyt. 467.

³³ Por. G. Lafont, *Structure et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Desclée de Brouwer, Paris 1960, 474.

Nietrudno pojąć, że obecnie, gdy zmieniło się pojęcie objawienia, a także koncepcja nauki, teologia zadaje sobie pytanie o własną naturę. Problem, czy teologia może prezentować siebie jako naukę, sytuuje się w zupełnie nowym horyzoncie kulturowym. Kiedy przewyżczy się postawę empirystyczną, przynajmniej trzy konotacje łączą się z pojęciem nauki: rygorystyczna systematyczność, struktura komunikacyjna, i dla pewnych nauk, operatywne napięcie. Teologia może być uważana i może ukształtować się jako nauka zarówno w sensie „systematycznego poszukiwania zmierzającego do ścisłego opisu określonego zdarzenia”, w sensie „struktury komunikacyjnej danych związanych z doświadczeniami dokonanymi wobec rzeczywistości”, jak też w sensie „operatywnej interpretacji rzeczywistości”³⁴. Faktycznie teologia zmierza do doprowadzenia człowieka aż do odkrycia i poznania objawienia miłości Boga³⁵.

Podsumowując: teologia pojmuje siebie jako „wysiłek samorozumienia, które rozwija się wewnątrz wiary”³⁶, aby ukierunkować człowieka w poszukiwaniu życiowym. Teolog jest świadomy, że aby uprawiać naukę, musi kształtować swoje badania zgodnie z najlepszą formą komunikacji. Podobnie powinno być formowane doświadczenie wiary przeżywanej przez wspólnotę eklezyjalną. Winna zarazem mieć miejsce akceptacja niemożności widzenia rzeczy z punktu widzenia Boga, zatem niedopuszczalne jest przekładanie na twierdzenia absolutne własnych wewnętrznych doświadczeń wiary. Wie on, iż jego zadaniem jest prowadzenie do ciszy adoracji. Perspektywa taka prezentuje się dzisiaj jako konieczna, nawet jeśli jest niedoskonała i prowizoryczna. W obecnym duchowym klimacie teologia, aby mogła być proponowana, nie wydaje się, by wypadało jej przybrać jakąś inną postać. Gdyby zrezygnowała z formułowania i opisywania doświadczenia zbawczego, milczenie wskazywałoby na nieobecność Boga. Gdyby zaś wysuwała roszczenie nauczania, kim jest Bóg, popadłaby w idolatrię ludzkich słów i wypełniłaby pustką ludzką myśl. Jedynie w postawie pokornego pielgrzyma teolog może przewodzić milczeniu, w którym rozbrzmiewa odwieczne Słowo.

³⁴ Wydaje się, że uprawnione jest mówienie o teologii jako operatywnej interpretacji rzeczywistości, zmierza ona bowiem do kształtowania życia ludzi wierzących. Jasne, że jest to odmienny rodzaj działania od działania wykonywanego wobec jakichkolwiek przedmiotów materialnych. Por. natomiast J.F. Malherbe, dz.cyt., 232–234, który powołując się na Ladrrière, neguje w opisanym znaczeniu naukowy charakter teologii.

³⁵ Zauważa C. Geffré: „Alors que pour les prédécesseurs de saint Thomas fidèles à Augustin la théologie est ordonnée à la charité, l’option audacieuse de saint Thomas consiste à faire de la théologie un savoir principalement spéculatif... Cette forme de charité qu’est la sainteté de l’intelligence est au service de la connaissance objective des choses divines, de l’élaboration d’une science sacrée qui a une consistance épistémologique propre”, C. Geffré, dz.cyt., 467.

³⁶ J. Ladrrière, *L’articulation du sens. II. Les langages de la foi*, Cerf, Paris 1984, 158.

2.4. Teologia mądrościowa i apofatyczna

Jedną z bardziej wyrazistych konsekwencji aktualnego procesu jest to, że teologia odzyskała wymiar apofatyczny, który wszyscy teologowie, pręcej czy później, odkryli we własnym życiu i zaproponowali jako stały element refleksji eklezyjalnej. Istnieją trzy rodzaje wypowiedzi teologicznych: asertywne, negatywne i apofatyczne. *Wypowiedzi asertywne* dotyczą dążenia osoby ludzkiej ku Dobru, Prawdzie i Sprawiedliwości: nie mówią bezpośrednio o Bogu, ale o człowieku, który ku Niemu podąża. Mówiąc o człowieku, mówią również o Bogu, choć trudno doprecyzować do jakiego momentu. Analogia jest formą, za pomocą której zazwyczaj opisywany jest proces przypisywania Bogu doskonałości odkrytych przez dążenie człowieka. *Wyrażenia negatywne* oddzielają od Boga rzeczywistości stworzone. Mówią zatem wyłącznie, czym Bóg nie jest. Potwierdzając, że Bóg nie jest materią, teolog nie wypowiada się pozytywnie, jaki Bóg jest. *Stwierdzeniami apofatycznymi* są te, które prowadzą ku milczeniu albo podbudowują teorią kontemplację milczenia, jako miejsca spotkania z Bogiem. Święty Tomasz pisał: „Najwyższym stopniem ludzkiego poznania o Bogu jest wiedzieć, czym Bóg nie jest, o ile zdajemy sobie sprawę, że »to, czym jest Bóg« przewyższa wszystko, co o Nim możemy zrozumieć”³⁷. Również ta wiedza niewiedzy może być zasadną wypowiedzią, stanowi bowiem wypowiedź teologiczną, co więcej, jest nią w najczystszej postaci, ponieważ wyraża milczenie, właściwe komuś, kto staje wobec tajemniczej rzeczywistości. K. Rahner zauważa: „Chrześcijaństwo jest bez wątpienia najbardziej radykalnym agnostycyzmem, ponieważ wierzy w *agnostos theos*, a liczne postawy, jakie bywają określane agnostycznymi, w rzeczywistości nie są nimi, ponieważ nie dotyczą prawdziwie i radykalnie niezrozumienia naszej egzystencji”³⁸. Milczenie, do którego prowadzi nas teologia, nie jest milczeniem kogoś, nie umiejącego mówić, ale milczeniem tego, kto przebiegł wszystkie słowa i w nich odnalazł kierunek ku zamilczeniu.

5.2. Teologia modeli i paradygmatów

Doświadczenie wiary jest także ciągle spełniane i odczytywane poprzez szczegółowe paradygmaty bądź modele kulturowe, związane z konkretnymi sytuacjami bądź ze specyficznymi horyzontami lingwistycznymi. Każde doświadczenie faktycznie przeżywane jest inaczej, według ideałów, jakie je ożywiają, racji, które je inspirują i odniesień historycznych, które je informują. U początku każdego nowego poznania wiary stoi zawsze jakieś doświadczenie. Nigdy nie ofiaruje się ono w całej posiadanej pełni i doskonałości, ale zawsze jest przeżywane w horyzontach kultury, zatem nieustannie jest interpretowane w świetle szczegóło-

³⁷ *De Potentia*, q. 7, a 5 ad 14.

³⁸ Wywiad z K. Rahnerem, „Regno-documenti” 29 (1984), 293.

wych modeli myślowych. Z tej samej racji doktryna wiary i jej systematyczne wyjaśnienie, jakim jest teologia, rozwija się zawsze poprzez modele i paradygmaty, związane z cząstkowymi wizjami świata albo ze specyficznymi horyzontami kulturowymi. Z cząstkowych perspektyw powstają poszczególne szkoły teologiczne. Różnorodność weryfikuje się wszędzie, także wewnątrz historii konkretnej osoby: w kolejnych momentach to samo doświadczenie może mieć różne cechy i różny wydźwięk, zgodnie z horyzontami, w jakich przebiega doświadczenie, zgodnie z wrażliwością, z jaką jest realizowane. Różnorodność zderza się nade wszystko z różnymi grupami społecznymi. Doświadczenia kontemplacji, modlitwy, przyjaźni, cierpienia, samotności, ufego zawierzenia Bogu, mogą mieć przełomowe znaczenie w życiu człowieka. Różnorakie interpretacje doświadczeń wiary dążą, do budowania jednorodnych i organicznych systemów, zatem w dłuższej perspektywie zmierzają do utworzenia pluralizmu szkół bądź tradycji teologicznych. Historia teologii prezentuje obraz bardzo zróżnicowanych, następujących po sobie, tradycji. Czyni to zgodnie ze szczegółowymi wymogami kolejnych epok kulturowych, aby odpowiedzieć na różne wrażliwości osób i kultur. Każdy model z natury będąc nieadekwatny do rzeczywistości, jaką zamierza zilustrować (doświadczenie wiary i Słowa, które jemu podlega), domaga się, by pozostałe modele uzupełniły go analizą i perspektywą. Zacytujmy H. Pisce Kunga: „My mówimy o »modelu« lub »paradygmacie«, aby podkreślić prowizoryczność projektu, mającego zresztą wartość jedynie w łączności z pewnymi przesłankami i w granicach określonych limitów. Nie wyklucza to z zasady innych projektów, ale przyjmuje rzeczywistość w sposób relatywnie obiektywny, w określonej perspektywie i różnorodności. Fakty zbawcze dla teologa nie są nigdy »nagie« a doświadczenia nie są nigdy »pospolite«, zawsze interpretowane subiektywnie; każda wizja z zasady dokonuje się w modelu zrozumienia (naukowego i przednaukowego)”³⁹. Wypływa stąd koncepcja teologii jako ciągłego poszukiwania i konieczności pluralizmu teologicznego. „Nie ma więc żadnej racji, by absolutyzować daną metodę, projekt czy model; trzeba natomiast niestrudzenie oddawać się nowym poszukiwaniom, nowej, permanentnej krytyce i racjonalnej kontroli: na drodze, która przez pluralizm prowadzi zawsze ku większej prawdzie”⁴⁰. Odmienność okazuje się bardziej widoczna, kiedy podda się analizie religie światowe, których teologie poruszają się w bardzo odległych horyzontach i wykorzystują bardzo odmienne modele kulturowe, nie zawsze dające się między sobą zharmonizować. Błędem byłoby niedocenianie ich ze względu na relatywizm, zarazem błędem byłaby także ich absolutyzacja, ponieważ wykazały one swą doniosłość i znaczenie. Każdy projekt teologiczny musi z jednej strony zaoferować określony, jednolity obraz w celu interpretacji doświadczeń, jakie się realizują, a z drugiej strony musi wychowywać do ciągłej konfrontacji własnych kategorii z kategoriami po-

³⁹ H. Küng, *Teologia in cammino. Un'autobiografia spirituale*, Mondatori, Milano 1987, 153.

⁴⁰ Tamże.

szczególnych tradycji, w taki sposób, by służyło to wzajemnej wymianie, pozwalającej dowartościować bogactwa wszystkich.

2.6. Wiara i zdarzenia historyczne

Szczególne znaczenie w nowym sposobie pojmowania racjonalności teologicznej ma relacja wiary chrześcijańskiej do historii. Wiara chrześcijańska odnosi się do wydarzeń historycznych jako do racji i zasady własnej dynamiki. Ale ich wartość objawieniowa i zbawcza polega na tym, że znaczenie tego, co się wydarzyło, wyłania się poprzez kolejne etapy rozwoju, w sposób nie zawsze prosty. Stąd też możliwe jest uchwycenie znaczenia danego zdarzenia zbawczego także od strony kogoś, nie znającego dokładnie całego procesu rozwoju. Zazwyczaj nowe czynniki kulturowe, wpisane w doświadczenie wiary, pozwalają na odczytanie i przeżywanie wydarzeń zbawczych z przeszłości w nowy i nieznanym sposobie, pozwalają zatem formułować wyjaśnienia wcześniej niepoznane. Rządzą się one własną autonomią teoretyczną, znajdując usprawiedliwienie i potwierdzenie w tym samym Słowie, które ożywia doświadczenie wiary i formuły z przeszłości. Można przeto powiedzieć, że „tradycyjna formuła nie może stać się przedmiotem przyłgnięcia do wiary, lecz stanowi ona pewną strukturą, w której i przez którą dokonuje się a zarazem zachowuje droga sensu, będąca nieokreśloną grą Słowa zaświadczonego”⁴¹. By zatem stworzyć nowe modele interpretacyjne, nie wydaje się konieczne, aby wierzący znał fakty historyczne, ani nawet by umiał zanalizować ich aktualne przyczyny kulturowe. Wystarczającym jest, by przyjął i żył Słowem we wspólnocie wierzących, w harmonii z kulturą danego czasu, ponieważ samo Słowo prowadzi do zrozumienia sformułowań wiary. Wierność i harmonia kulturowa są zatem warunkami, urzeczywistnienia funkcji życia wiary. Teraźniejszość jest tak bogata, że pozwala odzyskać całą, żywą tradycję. Stąd też święty, który formułuje własne doświadczenie wiary, o ile to jest prawdziwe, a zastosowane narzędzia kulturowe pozostają w harmonii z narzędziami jego epoki, może skutecznie wypełniać funkcję prorocką, nawet jeśli nie zna historii. Teolog, snując refleksję nad doświadczeniem świętych, jest w stanie sformułować i opisywać skutecznie wiarę. Doświadczenie eklezjalne wiary ma swoją pełną rozumność, która może być sformułowana wówczas i w takiej mierze, na jaką pozwalają narzędzia kulturowe.

Innymi słowy: to Duch prowadzi do całej prawdy (J 16, 13) i daje możliwość odkrywania nieznanymi rzeczywistości, gdy nowe modele myślowe pozwalają na ich odkrycie. Święty Tomasz rozróżniał między osądem zgodnym z naturą, czyli *per modum inclinationis*, a osądem pochodzącym z analizy, czyli *per modum cognitionis*⁴².

⁴¹ J.F. Malherbe, dz.cyt., 252.

⁴² S. Th. I., q.1 a.6 ad 3um; II-IIae q.45 a.2 „uno modo secundum perfectum usum rationis; alio modo propter connaturalitatem quondam ad ea de quibus iam est iudicandum”. Por. M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d’Aquin*, Beauchesne, Paris 1974.

Poznanie, z samej natury, zakłada życiową zgodność podmiotu z jego słusznym dążeniem do celu; zarazem wiedzie ku mądrości, ponieważ jest wystarczające, aby uchwycić znaczenie i sens Bożego działania obecnego w historii zbawienia. Także struktura wiary ma w terażniejszości wszystkie składniki umożliwiające przyjęcie nowości Ducha i rozwojowe bodźce życia. Odniesienie wiary chrześcijańskiej do wydarzenia zmartwychwstania dokonuje się zawsze poprzez świadków, którzy w terażniejszości nadają znaczenie pamięci i skuteczności działania. Wyjaśnia to, jak można zostać świętym, nie mając adekwatnej wiedzy historycznej, a nawet prezentując niekiedy błędne opinie teologiczne⁴³. Wierność świętych nie realizowała się w odniesieniu do niedoskonałych doktryn, ale w odniesieniu do Słowa, przyjętego w terażniejszości doświadczeń zbawczych.

2.7. Teologia i tradycja

W tej perspektywie można przyjrzeć się relacji między teologią a tradycją. Teolog, w całości swojej pracy, nie może nie zabiegać o odzyskiwanie tradycji, ponieważ ona jest wewnętrzną częścią dynamiki wiary. Aby naprawdę odkryć przyczyny obecnych niedostatków bądź wyjaśnić popełnione błędy i rozpoznać nieadekwatnych modeli teologicznych konieczne jest poznanie powodujących je mechanizmów. Istnieją różne sposoby podsumowywania życiowej tradycji, z której dana doktryna się rozwinęła. Różnią się one w zależności od funkcji poznania, która z tego wynika. J.F. Malherbe, rozwijając myśl teologiczną J. Ladriere, analizuje relację, jaka zachodząca pomiędzy nauką, filozofią i teologią a historią „uważaną za historię własnej prawdy. Nauka może być odczytywana w terażniejszości, ponieważ jej relacja z prawdą jest niczym innym, jak przypuszczeniem, że wszystko to, co można dowiedzieć się o danej teorii naukowej, jest tym, co nie zostało jeszcze obalone. Filozofia natomiast nawiązuje konstytutywną relację z historią filozofii, ponieważ każda próba ukazania rozumności rzeczywistości w jej całości, polega na interpretacji własnej pozycji w historii globalnych interpretacji. Teologia ma w stosunku do własnej przeszłości podobny stosunek jak filozofia. Ponieważ jednak zadaniem jej jest ukazywanie rozumności wiary w wydarzeniu zbawczym, interpretacja, w której się wyraża *dąży do zrozumienia aktualnego sensu jedyne go wydarzenia historycznego...* Jej relacja z historią jest zatem jeszcze bardziej kompleksowa niż relacja filozofii. Relacja to bowiem jest zawsze historycznym momentem szczególnej autointerpretacji historycznej owego jedyne go wydarzenia historycznego”⁴⁴. Innymi słowy, z *powodu osobliwego aspektu funkcji* tegoż wydarzenia, jak ta, by formułować aktualny sens objawienia albo wydarzenia zbawczego, teologia nie zawsze potrzebuje po-

⁴³ A. Bertuletti, La legittimazione della teologia, w: Aa. Vv., *Il teologo*, Glossa, Milano 1989, 164–200; tenże, *Pensiero dell'alterità e la teologia della rivelazione*, Teol 14 (1989), 199–216.

⁴⁴ J.F. Malherbe, dz.cyt., 214.

znawać przebiegu historii danych tradycji. Wydaje się zatem, że także do teologii, z racji jej funkcji refleksji nad doświadczeniem wspólnotowym wiary, odnosi się to, co Ladriere pisze w odniesieniu do nauki: „W jej aktualnej artykulacji, określona dyscyplina naukowa zawiera wszystkie konieczne wskazania do zrozumienia jej pojęć oraz reguł ich zastosowania i do odpowiedniego wprowadzenia w czyn procedur wyjaśniania, interpretacji, zapowiedzi, a także antycypacji, jaką ona autoryzuje”⁴⁵.

Aby więc przeformułować wiarę na potrzeby analizy refleksyjnej doświadczenia eklezjalnego, co jest głównym zadaniem teologa w służbie wspólnoty chrześcijańskiej, historia nie wydaje się ani konieczna, ani nawet wystarczająca. Poznanie bowiem danych historycznych jako takich, nie jest w stanie w każdej sytuacji usprawiedliwić określonej doktryny teologicznej, konieczne jest bowiem także doświadczenie eklezjalne. Nie jest więc ono nawet ściśle konieczne do przeformułowania wiary, kiedy doświadczenie spełnione we wspólnocie wiernej tradycji chrześcijańskiej dopuszcza konieczność nowości dzięki działaniu Ducha. Odzyskanie historyczne tradycji Kościoła jest istotne dla teologii, pragnącej oddać sprawiedliwość wszystkim racjom historycznym oraz jej aktualnej propozycji interpretacji wiary. Odzyskanie jednak tradycji nie dokonuje się za każdym razem tylko poprzez poznanie danych historycznych, które jako takie, nie wydają się wystarczające, ponieważ jedynie, prawdziwe wspólnotowe doświadczenie wiary, przeżyte zgodnie z bieżącymi paradygmatami kulturowymi, może zbiegać się z intuicjami, prowadzącymi do sformułowania w adekwatny sposób wiary.

ZAKOŃCZENIE

W aktualnej sytuacji historycznej teologia zrezygnowała z bycia królową nauk. Teolog jest świadomy, że to, co może uczynić, to zaoferować kruche i prowizoryczne, refleksje na temat doświadczenia wiary, realizowanej we wspólnocie kościelnej, a pobudzanej przez Słowo Boże i prowadzonej przez historyczną tradycję powstałą wokół tegoż doświadczenia. Teolog nadto jest świadomy, iż wymóg głoszenia wiary zmusza do kształtowania jego poznania i wiedzy jako zespołu reguł służących komunikowaniu najwłaściwszej z możliwych zdobyczy wynikających z doświadczenia wiary. Trwa on zawsze w oczekiwaniu, że kultura zaoferuje mu najbardziej adekwatne instrumentarium do sformułowania prawdy objawionej. Także to oczekiwanie jest istotną częścią postawy wiary, prowadzącej teologa w jego pracy, do wspierania wspólnoty kościelnej w misji ewangelizacyjnej.

⁴⁵ J. Ladrière, dz.cyt., 78–79.

THEOLOGICAL METHOD IN THE ERA OF POSTMODERNISM

Summary

Before analysing some aspects of scientific rationality and their influences on the work of theologians, the Author takes up again the value this problem acquires at the mission of the Church. We are now living at a cultural turning point that quickens the new attitudes even of the theologians.

The first chapter on scientific rationality takes in consideration the following characteristics of the approach to the reality: thinking of the models and paradigms, relationship broken down by the object, the science as administration of communication, science as a research, progress for substitution, to transform relationship between symbol and concept, relationship with the story, permeability of the different sciences.

The second chapter on the theological rationality analyses first the vast theme of the cultural validity and then considers the theology as analysis of experiences of faith, theology as science and network of communication, theology as sapiential books that lead to silence, theology for models and paradigms, faith and historical events, theology and tradition.

Nota o Autorze: ks. dr **ANDRZEJ PERZYŃSKI** – absolwent Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie i Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza z Akwinu w Rzymie, gdzie przedstawił rozprawę doktorską: *Il principio personalistico nel pensiero ecclesiologicalo di Karol Wojtyła*. Obecnie jest adiunktem przy Katedrze Teologii Pozytywnej na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie oraz wykładowcą teologii dogmatycznej w WSD w Łodzi oraz w Instytucie Teologicznym w Łodzi.

Słowa kluczowe: metodologia nauki; metodologia teologii; nauka; teologia; racjonalność; postmodernizm, metoda.

KS. JERZY KUŁACZKOWSKI

CHARAKTER JEDNOŚCI POMIĘDZY MĘŻCZYZNĄ I KOBIETĄ W ŚWIETLE KSIĘGI RODZAJU 2, 24–25

WPROWADZENIE

Coraz bardziej zauważalnym współcześnie zjawiskiem jest rozpad więzi pomiędzy małżonkami. Świadczy to o braku prawidłowego rozumienia istoty małżeństwa, jak również braku umiejętności realizowania celu tego związku. Skłania to do podjęcia poszukiwań poprawnego wzorca charakteru relacji małżeńskiej, który w ten sposób byłby pomocą w zachowaniu więzi małżeńskiej. Jeden z takich wzorców zawiera się w Księdze Rodzaju, zwłaszcza w rozdziale 2 tego dzieła. Jego specyfika wynika stąd, że Księga ta, będąc częścią Objawienia Bożego, zawiera spisane Słowo Boga. Stąd też, wzorzec ten jest pewną propozycją Bożą skierowaną do człowieka. Ma ona na celu wskazać człowiekowi umiejętny i tym samym skuteczny sposób realizowania jedności pomiędzy małżonkami i w ten sposób zapewnić trwałość więzi małżeńskiej.

1. SPECYFIKA Rdz 2, 24–25

Ogólnie należy stwierdzić, że opowiadania Rdz 1–11, w skład których wchodzi wiersze Rdz 2, 24–25, nie są utworami historycznymi w ścisłym tego słowa znaczeniu¹. Słusznie określa się je jako „spojrzenie Izraela w przeszłość”². Są one wizją początków świata i człowieka, jaką naród izraelski wypracował w świetle swej wiary. W opowiadaniach tych można wyróżnić warstwy literackie jako źródła, z których każde z nich odznacza się swoistymi cechami języka, stylu, treści

¹ E. Testa, *Genesi. Introduzione, storia primitiva, storia dei Patriarchi* (La Sacra Bibbia di S. Garofalo), vol. 1, Torino–Roma 1977, s. 45–49.

² J. B. Bauer, *Israels Schau in die Vorgeschichte (Gen 1–11)*, w: *Wort und Botschaft. Eine theologische und kritische Einführung in die Probleme des Alten Testaments*, pod red. J. Schresner, Würzburg 1967, s. 74–87.

teologicznej. Opis stworzenia małżeństwa przez Boga, jest tu zawarty w szerszej perykopie, która dotyczy w ogóle dzieła stwarzania przez Boga całego świata (Rdz 1–2). Analiza jego formy literackiej wskazuje, że powstał on z połączenia dwóch części, starszej i młodszej³. Obie z nich zawierają opis stworzenia człowieka i małżeństwa, choć w nieco odmiennej perspektywie, które wcale się nie wykluczają, lecz wzajemnie dopełniają.

Fragment Rdz 2, 4b–25 pochodzi ze źródła jahwistycznego. Jest ono tak określane, ponieważ autor tego tekstu, względnie redaktor, czy też wydawca, na określenie Boga używa hebrajskiego terminu יהוה – JAHWE⁴. Uczeni przyjmują, że źródło to pojawiło się w X w. przed narodzeniem Chrystusa⁵. Czas i miejsce powstania tej tradycji ustala się bowiem na podstawie analizy oceny historii Izraela przez tegoż autora określanego jako Jahwista. Zakłada on w dalszych tekstach (wskazują na to inne fragmenty tekstu jahwistycznego) jedność polityczną Izraela i połączenie południowych pokoleń izraelskich. Pozytywna ocena życia osiadłego i cywilizacji rolniczej wraz z jej świętami i obrzędami religijnymi, zwracanie głównej uwagi na potęgę narodową, organizację państwową i królestwo wskazującą na okres, kiedy władza królewska i organizacja państwowa wywierały duży wpływ na lud⁶. Taka sytuacja istniała po licznych osiągnięciach wojskowych króla Dawida i przed rozpadem państwa na królestwo południowe ze stolicą w Jerozolimie oraz na królestwo północne, którego stolicą w przyszłości miała być Samaria (por. 1 Krl 12, 16). Rozpad ten dokonał się już po śmierci króla Salomona w 931 r. przed Chrystusem. Ponadto Jahwista nie wysunął żadnych zarzutów przeciw plemionom północnym oraz wyraża się pozytywnie o sanktuarium w Betel (Rdz 12, 8; 13, 3; 28, 19). Taka pozytywna ocena tego sanktuarium byłaby niemożliwa po 931 roku, ponieważ po tej dacie, król Jeroboam I umieścił w tymże sanktuarium podobiznę cielca, pojmowaną jako podnózek Jahwe, aby powstrzymał mieszkańców państwa północnego od pielgrzymek do świątyni jerozolimskiej (1 Krl 12, 26–30)⁷.

Uwzględniając powyższe fakty, należy przyjąć, że dzieło jahwistyczne powstało około połowy X w. przed Chrystusem, czyli za czasów panowania króla Salomona (około 970–931). Zainteresowania Jahwisty Jerozolimą, dworem kró-

³ M. Peter, *Księga Rodzaju*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, pod red. M. Petera, t. 1, Poznań 1991, s. 4.

⁴ Imię „Jahwe” wyraża idee, że Bóg jest obecny w narodzie izraelskim, by mu pomagać i nim kierować. M. Metzger, *Grundriss der Geschichte Israels*, Neukirchen 1977, s. 59; F. Zorell, יהוה, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, s. 298–299.

⁵ W świetle najnowszych badań, coraz powszechniej przyjmowany jest pogląd, według którego źródło J powstało znacznie później. R. Rubinkiewicz, *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*, RTK 46 (1999), z. 1, s. 111–124.

⁶ S. Mędała, *Wprowadzenie ogólne do Pięcioksięgu*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, pod red. L. Stachowiaka, Poznań 1990, s. 66.

⁷ L. Ruppert, *Der Jahwist – Kunder der Heilsgeschichte*, w: *Wort und Botschaft. Eine kritische Einführung in die Probleme des Alten Testaments*, pod red. J. Schreiner, Würzburg 1967, s. 90.

lewskim jako miejscem działalności literackiej, zwracanie uwagi na początek instytucji królestwa oraz znajomość grup etnicznych, które były związane z południową częścią Kanaanu nasuwa wniosek, że autor był mieszkańcem południowej Palestyny⁸. Być może nawet był jednym z historyków dworu królewskiego za czasów króla Salomona.

Dzieło jahwistyczne ma charakter narracyjny i retrospektywny⁹. Znaczy to, że autor stara się odtworzyć prawdy teologiczne dotyczące stworzenia świata i człowieka, cierpienia i zła, z zamierzchłej przeszłości z pozycji czasów sobie współczesnych. Narracja przebiega na dwóch planach. Najpierw przypomina przeszłość, odtwarza ją, opierając się na tradycyjnych przekazach, potem następuje refleksja i autor włącza w opowiadanie własne spojrzenie na Boga¹⁰. Przy tym język Jahwisty jest barwny i obrazowy. Posługuje się wyrażeniami konkretnymi i zarazem prostymi, zawartymi w bogatej symbolice czasów jemu współczesnych. Prawdy zbawcze zostały tu ujęte w formie dobranych opowiadań dostosowanych do umysłu ludzi mniej wykształconych¹¹. Opowiadanie Jahwisty ma charakter etiologiczny¹². Taka obrazowość stylu i naturalna symbolika, miała trafić do wyobraźni ludzi. Mówiąc o Bogu, pisarz ten chętnie posługuje się antropomorfizmami, to znaczy przedstawienia Boga poprzez pojęcia odnoszące się do człowieka. Działanie Boga jest ukazane poprzez historię i życie ludzkie. Postacie osób występujących w dziele Jahwisty są żywe, psychologicznie prawdziwe i odznaczają się cechami indywidualnymi. Na szczególną uwagę zasługują w jego opowiadaniach dialogi, w których po mistrzowsku uwydatnia charakter postaci i przeżywane przez nie uczucia¹³. Należy stwierdzić, że Jahwista odznaczał się wyjątkową intuicją teologiczną i talentem literackim¹⁴.

2. JEDNOŚĆ MAŁŻEŃSKA JAKO DOPEŁNIENIE W CZŁOWIECZEŃSTWIE I ODMIENNOŚCI

Podstawowym tekstem, przedstawiającym charakter jedności małżeńskiej jest Rdz 2, 24: *2, 24 Dlatego opuszcza mężczyzna ojca swego i matkę i łączy się z żoną, tak, że oboje stają się jednym ciałem.*

W sentencji tej występują podstawowe terminy, określające charakter relacji mężczyzna – kobieta. Należą do nich takie słowa, jak: „opuszcza”, „łączy się”,

⁸ J. S. Synowiec, *Na początku*, Warszawa 1987, s. 43.

⁹ C. Westermann, *Arten der Erzählung in der Genesis*, w: *Forschung am Alten Testament*, München 1964, s. 9–91.

¹⁰ S. Mędała, dz.cyt., s. 67.

¹¹ P. Ellis, *The Yahwist. The Bible's First Theologian*, London 1969; R. de Vaux, *Introduction au Pentateuque*, w: *La Bible de Jerusalem*, Paris 1974, s. 26.

¹² X.J.F. Friest, *Etiology*, w: *IDB. Supplementary Volume*, Nashville 1976, s. 293.

¹³ J.S. Synowiec, dz.cyt., s. 29.

¹⁴ A. Clamer, *Genese (La Sainte Bible)*, Paris 1953, s. 35.

„stają się jednym ciałem”. W pierwszej kolejności należy określić samo zjawisko „opuszczania przez mężczyznę swego ojca i matki”. Tekst hebrajski używa tutaj słowa *יָרַח*, będącego pochodnym od *רָחַח* i oznaczającego tyle, ile „opuszczać, porzucić, wypuścić, uwolnić”¹⁵. Również przekład grecki tego tekstu, czyli Septuaginta, posługuje się tu słowem *καταλείπω*, oznaczającym proces porzucenia, opuszczenia, zaniechania, pozostawienia¹⁶. Czasownik ten ma odcień znaczeniowy zerwania z kimś wszelkich więzów osobistych¹⁷. Dokonuje się to „ze względu na coś”, lub też „dla czegoś lub kogoś”. Taka motywacja procesu opuszczenia oznacza pojawienie się nowej, innej, a w tym przypadku lepszej, bardziej wartościowej egzystencji człowieka, pewnej szansy jego rozwoju, która dotychczas nie występowała. W przypadku analizowanego tekstu (Rdz 2, 24), nie chodzi o zupełne zerwanie przez mężczyznę więzi ze swymi rodzicami i tym samym umniejszenia jej znaczenia, ale o podkreślenie wyższości więzi męża z żoną nad więzią dziecka z rodzicem. Wiąż małżeńska jest tu traktowana jako ważniejsza dla mężczyzny niż więź rodzicielska. Związek małżeński ma silniejszą więź niż w więzy krwi, łączące człowieka z ojcem i matką¹⁸.

Wiąż pomiędzy rodzicami i dzieckiem była uważana w Starym Testamencie za bardzo ważną¹⁹. Rodzina była podstawą istnienia rodu, czy też w późniejszym czasie, plemienia i całej społeczności. O przywiązywaniu wielkiej uwagi do relacji w rodzinie świadczy chociażby prawo nadane przez Boga, dotyczące odniesie-

¹⁵ P. Briks, *יָרַח*, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 256; F. Zorell, dz.cyt., s. 584.

¹⁶ J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *καταλείπω*, w: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Part II, Stuttgart 1996, s. 238; O. Jurewicz, *καταλείπω*, w: *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa 2000, s. 503; J. W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Genesis (SCS 35)*, Atlanta 1993, s. 722.

¹⁷ Ogólnie należy stwierdzić, że w Biblii słowo „opuścić” (jego synonimem jest wyraz „porzucić”) jest używane najczęściej w dwóch znaczeniach. W pierwszym ma ono formę czasownika i oznacza zapomnienie lub zaniechanie wykonywania jakiejś czynności. W drugim oznacza sam stan opuszczenia, gdy ludzie nie mają nikogo, kto by się o nich zatroszczył. Tych drugich sytuacji, Biblia przedstawia zdecydowanie więcej. Dotyczy zwłaszcza kobiet, które będąc bardziej niż mężczyźni bezbronne, potrzebowały większej ochrony prawnej, finansowej i fizycznej. Wówczas Bóg okazuje szczególne współczucie i troskę wobec ludzi opuszczonych i potrzebujących. Opuszczenie ma także ściśle religijny charakter, gdy dotyczy porzucenia przez Izraelitów zobowiązań, wynikających z zawarcia przez Nich przymierza z Bogiem. Chociaż motyw porzucenia, wedle Biblii, ma zasadniczo charakter negatywny jako położenie, którego należy unikać, to jednak w kilku przypadkach nabiera odcienia pozytywnego, jak np. w opisach porzucenia zła (Ps 37, 8; Iz 55, 7; Ez 20, 8; Prz 28, 13). Do szczególnie wyjątkowego przypadku zaliczyć należy Rdz 2, 24, gdzie nie tyle chodzi o aspekt negatywny opuszczenia, ile raczej o aspekt niezwykle pozytywny, jakim jest wartość i nadrzędność więzi małżeńskiej. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Porzucić*, w: *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 2003, s. 744–746.

¹⁸ J. Rosłon, „Dlatego opuści mężczyzna ojca i matkę i złączy się z żoną” (*Gen 2, 23–24*), RBL 8 (1955), nr 2–3, s. 107–115.

¹⁹ Przyczyną tego była rola, jaką rodzina pełniła w procesie wychowania dziecka. J. Kułaczowski, *Biblijne zasady wychowania rodzinnego*, Rzeszów 1998; tenże, *Mądre wychowanie. Założenia systemu wychowawczego w inspiracji Księgi Przysłów*, Stalowa Wola 2000.

nia dzieci do rodziców, nakazujące cześć i szacunek, które zostało usankcjonowane czwartym przykazaniem Dekalogu²⁰. I oto w tę ważną prawdę o relacji rodzinnej, zostaje wpisana prawda dotycząca relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą. Prawda ta, w analizowanym tekście, uzyskuje pierwszeństwo przed prawem rodzinnym. Dzieje się tak z ustanowienia samego Boga, który określa istotę relacji mężczyzna – kobieta.

Z kolei należy zwrócić uwagę na stwierdzenie, że mężczyzna „łączy się ze swą żoną”. Czasownik oznaczający tę czynność oddany jest hebrajskim słowem קָבַד, którym posługiwano się, gdy mówiono o silnej miłości i niezłomnej wierności (Rdz 34, 3; 1 Krl 11, 2), przewijającej się nawet w najtrudniejszych okolicznościach (Rt 1, 14; 2 Sm 20, 2)²¹. Sam wyraz קָבַד ma szerokie znaczenie i można go przetłumaczyć jako: przyłgnąć, przykleić się, być przyklejonym, pozostać przy, być zespolonym, przyłączyć się, przylegać²². Tłumaczenie greckie tego wyrazu, oddane za pomocą słowa προσκολλάω □□, zawiera w sobie ponadto takie znaczenie, jak: przylepić, być przyczepionym, przywiązany, przywrzeć do czegoś lub kogoś, być zwartym²³. Zarówno termin hebrajski, jak i grecki, mają tu cechę wspólną, jaką jest określenie „ściślego przylegania do siebie”. Chodzi tu o takie zespolenie różnych części, dzięki któremu tworzą one nierozdzielalną całość. Idea zawarta w tym wyrazie oznacza zatem, siłę, moc takiego przywarcia do siebie.

Rezultat tego ściślego złączenia mężczyzny i kobiety przedstawia dalsza część wiersza Rdz 2, 24: *oboje stają się jednym ciałem*. Jest to równocześnie pogłębienie i rozwinięcie wcześniejszej myśli odnoszącej się do wzajemnej relacji pomiędzy kobietą i mężczyzną. Tekst hebrajski używa w tym wierszu zwrotu תָּאָרְבָּם בְּשָׂרָם – *bāsār echād*²⁴. Wyraz תָּאָרְבָּם jest zazwyczaj tłumaczony jako „jeden, jedyny, pierwszy, ktoś”. Ale może on też być tłumaczony jako „pojedynczy”²⁵. Chodzi tu głównie o zaznaczenie, iż nie istnieje już liczba pojedyncza, ale mnoga. Odrębnie istniejące elementy scalają się ze sobą, tworząc wspólnie coś nowego, widocznego jako jedność, przedstawiające się na zewnątrz jako coś pojedynczego. Wyraz בְּשָׂרָם, występujący w Rdz 2, 24, oznacza, iż ta nowo utworzona jedność pomiędzy mężczyzną i kobietą dotyczy ich „ciał”²⁶. Skoro biblijne pojęcie „ciała” oznacza

²⁰ J. Kułaczkowski, *Rodzice jako wychowawcy w ujęciu Starego Testamentu*, SG 15 (2001), s. 91–99; tenże, *Przejawy czci i szacunku dla rodziców wyrazem prawidłowego wychowania dziecka w ujęciu Księgi Mądrości Syracha*, „Paedagogia Christiana” 1 (11) (2003), s. 187–202.

²¹ F. Zorell, dz.cyt., s. 163.

²² P. Briks, dz.cyt., s. 82.

²³ O. Jurewicz, προσκολλάω, w: *Słownik grecko-polski...*, t. 2, s. 256.

²⁴ Przekład grecki tego zwrotu, brzmi w Septuagincie jako *sarka mian*. Słowo *mian* jest tu synonimem wyrazu *eis* oznaczającego tyle, co: jedno, jedność, jednolitość, jednia, jednolitość. O. Jurewicz, εἷς, w: *Słownik grecko-polski...*, t. 1, s. 262.

²⁵ P. Briks, dz.cyt., s. 27; F. Zorell, dz.cyt., s. 31.

²⁶ Niektórzy autorzy, jak np. G. von Rad, twierdzą, że wyrażenie „jedno ciało” oznacza jedność męża i żony w dziecku (G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, Göttingen 1967, s. 318). Jednak

samego człowieka, całą jego osobowość, istotę, a nie tylko zewnętrzny wymiar, jakim jest cielesność, to można wysnuć wniosek, że wyrażenie „jedno ciało” określa nową jakość istnienia, utworzoną z połączenia, zespolenia mężczyzny z kobietą w całym ich człowieczeństwie, we wszystkim, także obejmujące ich najgłębszą istotę. Rezultatem takiego połączenia męskości i kobiecości we wszystkich wymiarach jest właśnie jedność. Taka jedność nie może być rozumiana jedynie jako istnienie czegoś wspólnego pomiędzy nimi. To coś zdecydowanie więcej. I to zespolenie przejawia się na zewnątrz właśnie jako coś pojedynczego a nierozdzielonego, odrębnego²⁷.

Autor natchniony podkreśla, że relacja pomiędzy mężczyzną i kobietą jest bardzo ścisła. Ciało w języku biblijnym nie oznacza jedynie wymiaru fizycznego, ale uwidacznianie się człowieka jako indywidualność konkretnej jednostki. Można więc stwierdzić, że relacja pomiędzy mężczyzną i kobietą polega na tworzeniu jedności w każdym wymiarze człowieczeństwa, obejmującym zarówno wymiar intelektualny, emocjonalny, wolitywny, jak i fizyczny, tak, że na zewnątrz związek ten pojawia się jako nierozzerwalna całość. Owa jedność poprzez ciało, jako widzialny element człowieczeństwa, wskazuje nie tylko na wymiar fizyczny, ale na wcieloną komunie osób²⁸. W świetle Rdz 2, 24 kobiecość niejako odnajduje siebie w obliczu męskości, podczas gdy męskość potwierdza się przez kobiecość. Obecność pierwiastka kobiecego obok męskiego i wspólny z nim ma znaczenie wzbogacające dla człowieka w całej perspektywie jego dziejów. To, że „stają się jednym ciałem” oznacza szczególnie więź ustanowioną przez Stwórcę, poprzez którą odkrywają swoje człowieczeństwo zarówno w pierwotnej jedności, jak też w tajemniczo atrakcyjnej dwoistości²⁹.

Jedność, o której mowa w Rdz 2, 24, to niewątpliwie ta jedność, która wyraża się i urzeczywistnia w zjednoczeniu małżeńskim. Związek małżeński pochodzi zatem z ustanowienia samego Boga – Stwórcy takiej relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą. Nie jest ten związek wymysłem samego człowieka. Komunizm, jaka istnieje pomiędzy mężczyzną i kobietą w świetle Rdz 1, 27, jest także byciem „obrazem i podobieństwem” Boga. Człowiek więc, stał się obrazem Boga nie tylko przez samo człowieczeństwo, ale także przez komunie osób, jaka zachodzi w związku małżeńskim pomiędzy mężczyzną i kobietą. Jedność małżonków powinna przybrać tak wielkie znaczenie umysłu, woli, emocji pomiędzy małżonkami,

taka myśl nie zgadza się z całym kontekstem, w którym osadzone jest to wyrażenie, gdzie małżeństwo jest rozpatrywane wyłącznie jako wszechstronna i pełna wspólnota mężczyzny i kobiety. Podobnie też nie można uznać za prawidłowe dopatrywanie się w terminie „jedno ciało” oznaczenia stosunku seksualnego, jak starał się to rozumieć H. Gunkel. (H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1910, s. 13). M. Gilbert, „*Une seule chair*” (*Gn 2, 24*), *NRTh* 10 (1979), s. 66–89.

²⁷ W większości z 2000 biblijnych odnośników, w których pojawia się słowo „jeden”, chodzi o liczbę pojedynczą jako przeciwieństwo liczby mnogiej. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Jeden, Jedyny, Jedność*, w: *Słownik symboliki...*, s. 266.

²⁸ M. Gilbert, art.cyt., s. 66–89.

²⁹ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Lublin 1981, s. 43.

że na zewnątrz stanowią oni nierozzerwalną całość. Zjednoczenie małżonków, wyrażające się najwidoczniej w akcie małżeńskim, powinno obejmować wszystkie wymiary człowieka. Nie można go sprowadzić jedynie do wymiaru fizycznego, jeśli chce się wyrazić całą prawdę o nim i jego znaczenie, jak również prawdę o pełni miłości małżeńskiej. Miłość małżeńska jest więc darem Bożym. Ta ścisłość zjednoczenia pomiędzy małżonkami jest w takim kontekście nierozzerwalna. Ponieważ człowiek jest istotą rozumną i wolną, dlatego ta jedność, przez którą „staje się jednym ciałem” – od początku ma charakter zjednoczenia z wyboru. O ile do ojca i do matki przynależy człowiek z „natury”, na podstawie faktu zrodzenia, o tyle z żoną (lub mężem) „łączy się” z wyboru. Wybór stanowi o małżeńskim „przymierzu osób”, które dopiero przez ten wybór „stają się jednym ciałem”.

Sformułowanie biblijne z Rdz 2, 24, nadzwyczaj zwięzłe i proste, wskazuje także na płęć, na kobiecość i męskość, jako na tę właściwość człowieka-mężczyzny i kobiety, która pozwala im „stając się jednym ciałem” poddać zarazem całe swoje ciało błogosławieństwu płodności³⁰. Płciowość wyraża całą osobą ludzką, kobietę lub mężczyznę i służy miłości małżeńskiej, przejawiającej się najpełniej w akcie małżeńskim, to zaś w dalszym kontekście jest nierozłączne z przekazywaniem życia, czyli służy płodności. Pożycie małżeńskie obejmujące całego człowieka, jest więc, w świetle Rdz 2, 24, realizacją woli Stwórcy. Skoro tak, nie może być ono traktowane jako coś złego, ale jako dar i zadanie otrzymane od Boga. Nie może być tu mowy o bałwochwalczym uwielbieniu płciowości, jak to było spotykane w religiach ościennych Izraela. Podobnie i nie może być tu miejsca na fałszywą pruderię, czyli dopatrywanie się w tym darze, czegoś złego ze swej natury. Poważny kontekst nie pozwala traktować ciała i płci poza pełnym wymiarem człowieka i „komunii osób”, utworzonej przez męża i żonę. Oderwanie płciowości od tego zawierzenia Bożego, realizującego się w człowieku jako „obrazie i podobieństwie” Boga, jest wypaczeniem tego zamiaru. Płęć bowiem jest czymś więcej niż tajemniczą siłą ludzkiej somatyki, działającą jakby na prawach instynktu. Na poziomie człowieka i we wzajemnej relacji osób oznacza ona przekraczanie wciąż na nowo granicy samotności człowieka, wyrażonej w osobnej konstytucji ciała i stanowiącej o pierwotnym jego sensie. Ciało, które poprzez swą męskość i kobiecość od początku pomaga obojgu odrodzić się w owej komunijnej wspólnoty osób, stanowi w szczególnym znaczeniu konstytutywny moment ich jedności wówczas, gdy stają się mężem i żoną. Kiedy oboje łączą się z sobą tak ściśle, że stają się jednym ciałem, wówczas owo małżeńskie zjednoczenie zakłada dojrzałą świadomość ciała. Ponadto niesie ono w sobie szczególne poczucie sensu tego ciała we wzajemnym oddaniu osób.

Uwieńczeniem wspólnoty małżeńskiej jest udział mężczyzny i kobiety, jako małżonków, we władzy przekazywania życia, co ukazuje Rdz 1, 28. Ta zdolność według autora „dzieła kapłańskiego”, jest także odzwierciedleniem w człowieku,

³⁰ Tamże, s. 42.

bycia „obrazem” Boga³¹. Życie jest darem dla człowieka, które otrzymuje on od Boga, ale w tym procesie biorą udział rodzice, którzy zostali zaproszeni do tego przez Boga.

3. JEDNOŚĆ MAŁŻEŃSKA JAKO PEŁNA HARMONIA POMIĘDZY MĘŻCZYZNĄ I KOBIETĄ

Ważny aspekt charakteru jedności małżeńskiej jest przedstawiony w Rdz 2, 25: 2, 25 *Człowiek i jego żona byli oboje nadzy, a wstydu nie odczuwali.*

Dopełnieniem charakterystyki natury relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą jest zdanie Rdz 2, 25: „Człowiek i jego żona byli oboje nadzy, a wstydu nie odczuwali”. Ogólnie należy stwierdzić, iż biblijne obrazy nagości są liczne i mają różnorodne znaczenie. Można wymienić wśród nich pierwotny stan niewinności, bezbronność i narażenie na zranienia, wystawienie na widok publiczny, bezsilność, upokorzenie, winę, sąd, rozwiązłość, czy też wykorzystanie³². Większość z tych przykładów jest raczej negatywnym elementem nagości. Chociaż wszystkie te aspekty nagości są ważne dla życia człowieka, to jednak najbardziej podstawowy i równocześnie pozytywny przykład nagości zawiera się właśnie w tekście Rdz 2, 25. Uwzględniając znaczenie hebrajskiego słowa ערומים, występującego w tym wierszu i służącego na określenie „nagości”, a które może być także tłumaczone jako „skąpo ubrany”, oraz cały kontekst tego wiersza, można wyciągnąć wniosek, iż nagość w tym fragmencie odnosi się do ciała ludzkiego³³. W takim ujęciu „być nagim”, to znaczy nie posiadać ubrania, które jest niejako naturalną ochroną ciała, nie tylko przed niedogodnymi warunkami klimatycznymi, ale również uniemożliwiającą widzenie go oczyma³⁴. Biorąc także pod uwagę prawdę, w której świetle, w języku biblijnym, ciało nie oznacza jedynie fizycznego aspektu człowieka, ale jest określeniem całego człowieczeństwa, rozumianego jako coś indywidualnego, niepowtarzalnego, czyli całe ludzkie istnienie, osobowość, wówczas można dojść do wniosku, że „nagość” ciała w tym wierszu dotyczy właśnie całego człowieka. Jeżeli jest tu mowa o ciele, to dlatego, że jest ono zewnętrznym wyrazem człowieczeństwa, czyli tą płaszczyzną, w której w sposób najbardziej widoczny ono się przejawia i poprzez którą można go dostrzec w pierwszej kolejności. W takie rozumienie „nagości” wpisuje się dopiero dalsza część zdania, która brzmi w formie: *a wstydu nie odczuwali.*

³¹ H. van Oyen, *Ethique de l’Ancien Testament*, Geneve–Paris 1974, s. 61n; M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, s. 86.

³² L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Nagość*, w: *Słownik symboliki...*, s. 556.

³³ Wyraz ten może być też tłumaczony jako „skąpo ubrany”. P. Briks, dz.cyt., s. 271; F. Zorell, dz.cyt., s. 629.

³⁴ J. Sulowski, *Dwie mądrości – z Bogiem lub bez Boga? – Czy Adam i Ewa „Byli nadzy”?* (Rdz 2, 25–3, 1), w: *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych*, Łódź 1997, s. 367–400.

Pojęcie wstydu w języku biblijnym w swym najbardziej ogólnym rozumieniu jest swą treścią zbliżone do pojęcia frustracji i zawodu. Dlatego są z nim powiązane takie wyrażenia jak: „upaść na głowę, być zmuszonym do wycofania się, być nieużytecznym, być nagim”. Według Biblii, sytuacje te wiążą się z cierpieniem doznawanym na oczach innych ludzi, a to z konieczności pociąga za sobą osąd otoczenia, czyli pozostaje w pewnym związku z przeżyciem zawstydzienia, gdyż osąd nie pozwala czegoś ukryć, ale zawsze coś odsłania³⁵. Im bardziej intymnej sfery człowieka dotyczy ten osąd, tym intensywniejsze jest przeżycie wstydu³⁶. Wstyd to uczucie, którego zadaniem jest powstrzymanie człowieka od nadużyć, wynikających stąd, że żądze cielesne dążą do wymknięcia się spod kontroli rozumu i woli. A zatem wstyd pełnił rolę hamulca nieuporządkowanych pożądań³⁷. Dlatego właśnie szczególnie wrażliwa na wstyd jest płaszczyna ciała ludzkiego i ściśle związana z nią nagość.

Występujące w Rdz 2, 25 sformułowanie „a wstydu nie odczuwali” (hebr. וְלֹא יִתְבַּשְׁשׁוּ), pozwala wnioskować, iż najbardziej istotną cechą przedstawionego tu pozytywnego obrazu nagości jest niewinność człowieka, jego wolność i prostota. Fragment ten wyraźnie wskazuje na kontrast pomiędzy pierwotnym a obecnym stanem rodzaju ludzkiego. Autor natchniony, poprzez stwierdzenie „nie odczuwali wstydu” odwołuje się do pierwotnego doświadczenia wspólnego każdemu człowiekowi. Zdanie stwierdzające, że pierwsi kobieta i mężczyzna byli nadzy, a jednak nie odczuwali wstydu (hebr. בְּרוֹשׁ), wskazuje na stan ich świadomości, mówi o wzajemnym przeżyciu ciała, to znaczy o przeżyciu przez mężczyznę kobiecości, która uwidocznia się w nagości ciała i wzajemnie o analogicznym przeżyciu męskości przez kobietę. Autor odwołując się do doświadczenia wstydu, pragnie podkreślić, że nie dokonuje się on jedynie w samym widzeniu, czyli wyłącznie użyciu wzroku. Chodzi tu o radykalną zmianę znaczenia pierwotnej nagości kobiety wobec mężczyzny oraz mężczyzny wobec kobiety. Zmiana ta dotyczy w sposób bezpośredni poczucia sensu własnego ciała wobec Stwórcy i stworzeń, w szczególności relacji mężczyzna – kobieta. W takim kontekście wstyd należy rozumieć jako podstawowe przeżycie, w którym wyraża się człowiek jako osoba we właściwej sobie strukturze.

Codzienne doświadczenie, jak również analiza filozoficzna dotycząca wstydu, ukazują, że w przeżyciu wstydu człowiek doświadcza lęku wobec drugiego „ja” – tak więc np. kobieta wobec mężczyzny – a jest to lęk przed własnym „ja”³⁸.

³⁵ L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Nagość*, w: *Słownik symboliki...*, s. 1119.

³⁶ Wstyd ma na celu ochronę intymności, tego, co jest najbardziej skryte w człowieku. Ochrona ta może także dotyczyć czegoś niewłaściwego w zachowaniu i myśleniu człowieka, czyli np. powstrzymania go od nadużyć wynikających z braku kontroli rozumu i woli nad swoimi złymi skłonnościami. Wstyd ma powstrzymać człowieka przed niegodziwością.

³⁷ J.S. Synowiec, dz.cyt., s. 166.

³⁸ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 156–172; F. Sawicki, *Fenomenologia wstydlivości*, Wrocław 1986.

Człowiek, jakby odruchowo, wyraża tymże samym przeżyciem potrzebę akceptacji swojego „ja”, na miarę istotnej dla niego wartości. Wyraża zaś równocześnie na wewnątrz i w sobie samym, i na zewnątrz wobec drugiego. Można więc powiedzieć, że wstyd jest przeżyciem wielorako złożonym, także i w tym znaczeniu, że oddalając niejako człowieka od człowieka (kobiety od mężczyzny), szuka równocześnie osobowego ich zbliżenia, ustanawiając dla niego właściwą płaszczyznę i poziom. Przez to samo ma podstawowe znaczenie w kształtowaniu etosu, postępowania ludzkiego współżycia i obcowania, zwłaszcza w relacji mężczyzna – kobieta. W takim ujęciu słowa Rdz 2, 25: „nie odczuwali wstydu”, nie wyrażają braku, czy też niedorozwoju, ale wręcz przeciwnie. Służą one do wyrażenia szczególnej pełni poczucia sensu ciała, która łączy się z faktem „byli nadzy”. Jest tu podkreślenie poczucia pełni sensu ciała ludzkiego, ukazującego całość godności osoby ludzkiej. Wymiarem bowiem ludzkiego wnętrza należy zmierzyć tę szczególną pełnię międzyosobowej komunikacji, dzięki której mężczyzna i kobieta „byli nadzy i nie odczuwali wstydu”. Wyraża ona tu osobę w jej egzystencjalnym konkrety, ludzkie „ja” we wszystkim, co jej zewnętrzną widzialność konstytuuje właśnie od wewnątrz. Ciało, które przez swą widzialność wyraża człowieka, a wyrażając pośredniczy, czyli sprawia, że mężczyzna i kobieta od początku komunikują na gruncie stworzonej w nich i między nimi komunii osób. Cały opis biblijny, a bezpośrednio tekst jahwistyczny, wskazuje na ciało, które przez swą widzialność wyraża człowieka, a przez to pośredniczy, czyli sprawia, że mężczyzna i kobieta od początku „komunikują” na gruncie stworzonej w nich i między nimi „komunii osób”. „Nie odczuwali wstydu”, może w tej relacji oznaczać tylko taką głębię afirmacji tego, co immanentnie osobowe, w tym, co „widzialne” kobiece i męskie, poprzez którą konstytuuje się osobowa intymność wzajemnej komunikacji w całej swojej radykalnej prostocie i czystości³⁹. Owej pełni zewnętrznej widzialności, o jakiej stanowi nagość fizyczna, odpowiada wewnętrzna pełnia widzenia człowieka w Bogu, to znaczy wedle miary „obrazu” Boga. Ich wzajemne widzenie jest nie tylko udziałem w zewnętrznej widzialności światła, ale ma wewnętrzny wymiar uczestnictwa w widzeniu samego Stwórcy. Nagość oznacza to pierwotne dobro widzenia Bożego. Oznacza całą prostotę i pełnię tego widzenia, poprzez które ujawnia się często wartość człowieka, jako mężczyzny i kobiety, czysta wartość ciała i płci. Nie zachodzi tu wewnętrzne pęknięcie i przeciwstawienie między tym, co duchowe, a tym, co zmysłowe. Pierwotne znaczenie nagości odpowiada takiej prostocie i pełni widzenia, w której poczucie wspólnoty – komunii, można nazwać „oblubieńczym”. Jahwista podkreśla to, że nagość nie była przez nich odczuwana jako stan ponizienia, po-

³⁹ A. Garbarz, *Antropologiczno-biblijna interpretacja wstydu seksualnego w świetle Jana Pawła II teologii ciała*, RSac 1 (1994), s. 57–80.

nieważ w stosunki międzyludzkie nie weszła jeszcze obawa przed doznaniem pogardy ze strony innych⁴⁰.

W świetle powyższych analiz, dotyczących charakteru jedności pomiędzy mężczyzną i kobietą, należy stwierdzić, że źródłem tej jedności jest sam Bóg. Dlatego też ma ona swoją wartość, będącą podstawą wszelkich odniesień między małżonkami. Jest ona ważniejsza od relacji rodzicielskiej, ponieważ najpełniej umożliwia dopełnienie mężczyzny i kobiety w ich człowieczeństwie i zarazem ich odmienności. Jedność ta jest tak ścisła, że obejmuje ona wszystkie płaszczyzny życia ludzkiego: fizyczną, psychiczną i duchową. To zespolenie się męża i żony ma przejawiać się na zewnątrz jako coś nierozzerwalnego. To zapewnia istnienie harmonii w relacji małżeńskiej, czego wyrazem jest pochłonięcie wstydu przez miłość. W ten sposób mąż i żona urzeczywistniają w sobie także „obraz Boga”. I ta właśnie prawda szczególnie domaga się przypomnienia współcześnie, jako naczelnego argument w zachowaniu nierozzerwalności małżeństwa.

SPECIFICATION OF UNITY BETWEEN MAN AND WOMAN ACCORDING TO THE BOOK OF GENESIS 2:24–25

Summary

According to analysis included in this article and concerning a unity between man and woman described in Gen 2, 24–25 the principal truth arising from them is location of marriage in the context of God's work. This, in turn, allows for drawing conclusion of Divine origin of this relationship. This also constitutes another manifestation of the efforts at adding value of marriage and placing it in a proper place of the whole order of created world. A nature of marriage understood as a close relationship of a man and a woman, superior in quality to such an important as that of a child with his parents is determined and confirmed here. This closeness is called “unity” here for the first time in the Bible. The unity consists in a full union of a man and a woman, firstly with regard to this, which decides of their humanity and then to this, which decides of their dissimilarity and thanks to which they complement each other, realizing in this way the plan of God.

Nota o Autorze: ks. dr **JERZY KUŁACZKOWSKI** – adiunkt na Wydziale Nauk Społecznych KUL. Obszar zainteresowań intelektualnych to: teologia oraz pedagogika małżeństwa i rodziny.

Słowa kluczowe: Biblia, Księga Rodzaju, małżeństwo, kobieta, mężczyzna, jedność małżeńska.

⁴⁰ Izraelici pojmowali wstyd jako uczucie, którego zadaniem jest powstrzymanie człowieka od nadużyć wynikających stąd, że żądze cielesne dążą do wymknięcia się spod kontroli rozumu i woli (Oz 2, 7; Ez 16, 36; 2 Sm 13, 12; Kpł 20, 13). Zdawano sobie sprawę z roli wstydu jako hamulca nieuporządkowanych pożądań. A.M. Dubarle, *Le peche originel dans L'Ecriture*, Paris 1958, s. 64n.

BR. LORENZO SARACENO OSB Cam.

DRUGA NOC ZBAWIENIA.
PRÓBA ABRAHAMAMA I AQEDAḤ IZAAKA¹

KSIĘGA RODZAJU, ROZDZIAŁ 22²

Akt I <i>Próba</i>	¹ Po tych wydarzeniach Bóg wystawił Abrahama na próbę. Rzekł do niego: «Abrahamie!» A gdy on odpowiedział: «Oto jestem» – 2 powiedział: «Weź twego syna, twój jedyny syn, którego miłujesz, Izaaka, idź do kraju Moria i tam złóż go w ofierze na jednym z pagórków, jaki ci wskażę». 3 Nazajutrz rano Abraham osiodłał swego osła, zabrał z sobą dwóch swych ludzi i syna Izaaka, narąbał drzewa do spalenia ofiary i ruszył w drogę do miejscowości, o której mu Bóg powiedział. 4 Na trzeci dzień Abraham, spojrzawszy, dostrzegł z daleka ową miejscowość. 5 I wtedy rzekł do swych sług: «Zostańcie tu z osłem, ja zaś i chłopiec pójdziemy tam, aby oddać pokłon Bogu, a potem wrócimy do was». 6 Abraham, zabrawszy drwa do spalenia ofiary, włożył je na syna swego Izaaka, wziął do ręki ogień i nóż, po czym obaj się oddalili.	A Żądanie Boga
	⁷ Izaak odezwał się do swego ojca Abrahama: «Ojczy mój!» A gdy ten rzekł: «Oto jestem, mój synu» – zapytał: «Oto ogień i drwa, a gdzie jest jagnię na całopalenie?» 8 Abraham odpowiedział: «Bóg upatrzy sobie (AL-ha,r>yI ~yhil{a/) jagnię na całopalenie, synu mój». I szli obydwaj dalej. 9 A gdy przyszli na to miejsce, które Bóg wskazał, Abraham zbudował tam ołtarz, ułożył na nim drwa i związawszy syna swego Izaaka położył go na tych drwach na ołtarzu. 10 Potem Abraham sięgnął ręką po nóż, aby zabić swego syna.	B Próba (przygotowanie ofiary) rozmowa z Izaakiem

¹ W przygotowaniu niniejszego artykułu posłużyliśmy się następującą bibliografią: M. Balmory, *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Paris Grasset 1986; A. Wénin, *L'homme biblique. Anthropologie et éthique dans le premier Testament*, Paris, Cerf 1995; G. Von Rad, *Genesi*, Brescia Paideia, 1978; G. Von Rad, *Il sacrificio di Abramo*, Brescia Morcelliana 1977; P. Beauchamp, *L'un et l'autre Testament. 2. Accomplir les Ecritures*, Paris, Seuil 1990; R. Le Déaut, *La nuit paschale*, Roma PIB, 1963; *L'eredità di Abramo*, Atti del XVIII Colloquio ebraico-cristiano di Camaldoli (4–8 dic. 1997), Rimini Pazzini, 1998; J. Swetnam, *Genesi 22, l'Epistola agli Ebrei, l'ermeneutica fondata sulla fede*, Conferenza presso il PIB, Roma nov. 2003.

² W polskim przekładzie artykułu posłużono się tekstem Księgi Rodzaju z piątego wydania *Biblii Tysiąclecia*, Wyd. Pallotinum z 2002 roku, z przywołaniem niektórych terminów hebrajskich.

Akt II <i>Roz- wiąza- nie</i>	11 Wtedy Anioł Pański zawołał na niego z nieba i rzekł: «Abrahamie, Abrahamie!» A on rzekł: «Oto jestem». 12 [Anioł] powiedział mu: «Nie podnoś ręki na chłopca i nie czyni mu nic złego! Teraz poznałem, że boisz się Boga, bo nie odmówiłeś Mi nawet twego jedynego syna». 13 Abraham, obejrawszy się (ar>Y:w:) poza siebie, spostrzegł barana uwikłanego rogami w zaroślach. Poszedł, więc, wziął barana i złożył w ofierze całopalnej zamiast swego syna. 14 I dał Abraham miejscu temu nazwę "Pan widzi" (ha,r>yI hw"hy>). Stąd to mówi się dzisiaj: «Na wzgórzu Pan się ukazuje» (haw"yE hw"hy> rh;B.).	B' Interwencja Boga (ofiara zastępcza) relacja z Bogiem
	15 Po czym Anioł Pański przemówił głośno z nieba do Abrahama po raz drugi: 16 «Przysięgam na siebie, wyrocznia Pana, że ponieważ uczyniłeś to, a nie oszczędziłeś syna twego jedynego, 17 będę ci błogosławił i dam ci potomstwo tak liczne jak gwiazdy na niebie i jak ziarnka piasku na wybrzeżu morza; potomkowie twoi zdobędą warownie swych nieprzyjaciół. 18 Wszystkie ludy ziemi będą sobie życzyć szczęścia [takiego, jakie jest udziałem] twego potomstwa, dlatego że usłuchałeś mego rozkazu». 19 Abraham wrócił do swych sług i wyruszywszy razem z nimi w drogę, poszedł do Beer-Szeby. I mieszkał Abraham nadal w Beer-Szebie.	A' Przysięga i obietnica Boga

WPROWADZENIE

Przyzwyczajiliśmy się do stwierdzenia, że u źródeł liturgii Wigilii Paschalnej chrześcijańskiej Wielkanocy stoi tradycja żydowskiej Paschy, co szczególnie jest oczywiste, gdy odniesiemy się do interpretacji, którą daje nam *Targum* Pięcioksięgi, w tzw. *poemacie o czterech nocach* zbawienia³. Drugą z tych nocy jest *aqedah*, ofiara (lub lepiej „związanie”) Izaaka: „Drugiej nocy JHWH objawił się Abrahamowi, mającemu 100 lat, a Sara miała lat 90 ... Izaak miał 37 lat, gdy został ofiarowany na ołtarzu. Niebiosa się zniżyły, Izaak zobaczył doskonałość i jego oczy się zaciemniły z powodu jej wspaniałości. I nazwał ją drugą nocą”⁴. O tym fakcie musimy pamiętać, zastanawiając się nad znaczeniem ofiary Izaaka, której opis znajdujemy w drugim czytaniu liturgii Wigilii Paschalnej.

22 rozdział Księgi Rodzaju jest tekstem tajemniczym i trzymającym w napięciu. Jest tekstem, który dociera do granic wytrzymałości i zrozumienia: oto ojciec podnosi rękę na jedynego syna, chociaż w końcu go nie zabija! Znajdujemy w tymże rozdziale pierwszej księgi ST dramatyczną opowieść, której szczęśliwe zakończenie nie daje wszakże odpowiedzi na pytania cisnące się wręcz na usta: Dlaczego takie żądanie Boga? Czy było nieuniknione, żeby do tego doszło?

Proponowane rozwiązanie jest podwójnie zastępcze: Izaak, jedyny syn nie zostaje ofiarowany, co więcej, w jego miejsce nie jest też ofiarowane jagnię –

³ Por. R. Le Déaut, *La nuit paschale*, Rome 1963.

⁴ Tekst i tłumaczenie francuskie w: Le Déaut, *La nuit paschale*, s. 64–65.

tradycyjnie składane jako ofiara całopalna – lecz baran. Zrozumiałe jest, że „tego rodzaju historia pozostaje otwarta na różnorodne idee i interpretacje ze strony czytelnika, a sam autor zdaje się nie stawiać ograniczeń w tym względzie”⁵. To wszystko oczywiście bez wygładzania i upiększania tekstu, jego ciemnych stron, które są respektowane jako takie. Pozostając w tym temacie, musimy przyznać, że bohaterowie opisanego wydarzenia, które pozostaje wydarzeniem okrutnym, będąc jednocześnie ewangelią (czyli „dobrą nowiną”), jawią się jako postacie bez wyrazu i bez uczuć. Wydają się wręcz ukrywać wątpliwości, bunt, ból czy uczucie radości. Narrator nie wyraża chęci umieszczenia ich w świetle jupiterów, mimo że bardzo mocno podkreśla i powtarza, o jaką stawkę toczy się gra: „mój synu”, „ojcze”, „twój jedyny syn”, „oto jestem”. Słowa, których używa się jedynie w bardzo głębokich relacjach, nacechowanych olbrzymim ładunkiem emocjonalnym. Wszystko to dzieje się tak, jak gdyby czytelnik, ze swojej strony, automatycznie myślał tak, jak Abraham: Jak to jest możliwe? Tymczasem jest możliwe. Zarówno skrajne żądanie Boga, jak i posłuszeństwo, które wstrząsa i przeraża, mimo że stoi u źródeł Historii Zbawienia.

Czy wszystko to było konieczne? Takie samo pytanie zadajemy sobie przed krzyżem. I tak jak w obliczu krzyża wszystkie możliwe odpowiedzi wydają się niedoskonałe, wszystkie tylko częściowo przekonujące, to jednak właśnie na krzyżu objawia się miłość Boga, a zarazem zostaje zweryfikowana nasza umiejętność przyjęcia wiary.

Reasumując, gdy czytamy ten tekst, musimy pozostać otwarci na jego wielokierunkowe perspektywy oraz skomplikowany układ, wynikający z enigmatycznego charakteru opowiadania i starać się skupić przynajmniej na jego podstawowych aspektach.

ELEMENTY SŁUŻĄCE UWIDOCZNIENIU STRUKTURY TEKSTU

Podstawą struktury tekstu są dwie równoległe zestawione i prawie identyczne formuły (ww. 1 i 11): Bóg imiennie wzywa Abrahama (imieniem nowym, które nadał mu w Rdz 17, 4), a Abraham odpowiada na wezwanie: „Oto jestem!”. Zauważmy, że podstawowa różnica między dwiema formułami dotyczy dwóch czasowników, które są wprowadzeniem do dialogu (*wystawił na próbę / zawołał z nieba*) oraz dwóch różnych imion Boga, których tutaj użyto (*Elohim / JHWH*). Do tego szczegółu powrócimy w dalszej części naszego wywodu.

Można by powiedzieć, że na kanwie powyższych formuł zostają zbudowane dwa akty dramatu: najcięższa próba i jej szczęśliwe zakończenie. Obydwa akty zaczynają się interwencją Boga, który prowokuje rozwój akcji. Zauważmy jednak, że w drugiej części, w ww. 15–16, znalazł się opis trzeciej interwencji Boga

⁵ G. Von Rad, *Genesi*, Brescia 1978, s. 324.

(tym razem równoległy z drugą: *Anioł Pański [JHWH] przemówił głośno z nieba do Abrahama po raz drugi*), który odnosi się do elementów formalnych zawartych w słowach Boga w pierwszych dwóch opisach: *Anioł Pański [JHWH] zawołał ... nie oszczędziłeś syna twego jedyne*go. Sytuacja ta rozwija się w dwóch kierunkach: szczęśliwego zakończenia próby oraz nowej obietnicy potomstwa Abrahama. Pod tym względem ww. 11–12 stanowią centralny punkt całego epizodu.

Na potwierdzenie struktury tekstu, która opiera się na paralelizmie oraz symetrii, możemy uczynić inne obserwacje:

a. Głównym bohaterem pierwszej części (ww. 1–10) jest Abraham (8 wierszy na 2 poświęcone Bogu), w zakończeniu (ww. 16–19) głównym bohaterem jest Pan Bóg (4 wiersze na 1 poświęcony Abrahamowi). Pośrodku (ww. 12–15) zarówno Bogu, jak i Abrahamowi poświęcone są po dwa wiersze.

b. Słowem kluczowym, które przewija się przez cały tekst (a które znajduje się u korzeni wymiaru etiologicznego opowiadania, skupionego na nazwie Moria) i jest używane w różnych odcieniach, jest czasownik *har* wraz z innymi terminami z nim zbieżnymi. We współczesnych tłumaczeniach niekiedy jest on tłumaczony jako „widzieć”, innym razem jako „upatrzeć”. Wszakże, w każdym przypadku musimy pamiętać, że autor tekstu źródłowego użył jednego czasownika dla obydwu znaczeń tutaj podanych i taką wersję tekstu pozostawił czytelnikowi. Także w tej perspektywie zauważamy pewną równowagę i symetrię poprzez którą jest opisany proces odwrócenia składający się z dwóch elementów:

1) uznanie przez Boga (mamy tu do czynienia z czasownikiem [dy, mającym znaczenie ‘widzieć’, ‘znać’, ‘postrzegać’⁶], że Abraham potrafił stanąć na wysokości zadania (*teraz wiem, że boisz się Boga*);

2) także Abraham *widzi* (por. 22,13: ar>Y:w:) realizację tego, w co uwierzył na samym początku, czyli, że Bóg *upatrzy sobie* (por. 22,8: ha,r>yI) najpierw barana na ofiarę, potem pozwalając się *widzieć* (22,14: haw"yE hw"hy) na „górze widzenia”. Na powyższej grze słów opiera się wytłumaczenie nazwy *Góra Moria*.

W ten sposób powstaje rodzaj wzajemności, która jest warunkiem lub rodzajem poznania, opartym na wizji, na wymianie spojrzeń. W opisaney historii musimy dostrzec, w jaki sposób człowiek może doświadczyć Boga, jak również proces odwrotny: Bóg, który poznaje człowieka. W ten sposób możemy zrozumieć znaczenie przymierza, które Bóg zawiera z Abrahamem.

Następny element struktury opowiadania, pozostający w idealnej zgodzie z poprzednimi, dostrzegamy, gdy Abraham dwa razy jest wzywany przez Boga po imieniu i dwa razy odpowiada: ynINEhi – „Oto jestem” (jest to ta sama odpowiedź, którą daje Samuel w czasie swojego nocnego powołania, por. 1 Sam 3, 4–8). Jedynie w tym epizodzie Abraham odpowiada Bogu w ten sposób, nauczony podczas nadania mu nowego imienia (w Rdz 17, 4, gdy Abraham otrzymał swoje

⁶ W. Schottroff, [dy, TLOT II, s. 508–521.

nowe imię, usłyszał jako pierwszy i po raz pierwszy od Boga: „Oto jestem”). Abraham jest wzywany też przez Izaaka, który zwraca się do niego mówiąc: „Ojczyście mój”, i któremu odpowiada podobnie: „Oto jestem!” (w. 7). To następna zbieżność, która uderza. Bazując na tej perspektywie, możemy wyodrębnić w centrum opowiadań B i B' dwa dialogi, dwa wezwania zwrócone do Abrahama: ze strony Izaaka – niedoszłej ofiary oraz ze strony Boga. W tych dwóch wezwaniach znajdujemy epicentrum historii, klucz do jej zrozumienia. Dwóch naprzeciwko siebie – inni są daleko. Sam Izaak zresztą, gdy składanie go w ofierze zostaje przerwane, znika ze sceny wydarzeń, podczas gdy Abraham staje w obliczu Boga i po raz drugi odpowiada „Oto jestem!”. Jest to jakby nowe powołanie, któremu towarzyszy nowa obietnica – przysięga Boga, nagroda za wstrząsającą gotowość złożenia Bogu w ofierze nadziei związanej ze swoim jedynym synem, i gotowość Izaaka – mimo wątpliwości – do poddania się woli ojca.

ELEMENTY INTERPRETACJI TEKSTU

Przyjrzyjmy się teraz niektórym elementom które wysuwają się na pierwszy plan podczas wczytywania się w poszczególne wątki opisanej historii.

A. *Próba*

Niektórzy egzegeci (Wenin, von Rad) podkreślają znaczenie kontekstu w zrozumieniu żądania Boga. Sara dopiero co doprowadziła do wypędzenia Izmaela, syna niewolnicy. Izaak – syn obietnicy musi pozostać ich jedynym i niepodzielnym dobrem. Jest to epizod krępujący zarówno dla Sary, jak i Abrahama. Dar otrzymany od Boga zaczynają postrzegać jako własność, do której mają wyłączne prawo. Idea ta mogłaby wytłumaczyć ciężar gatunkowy żądania Boga, który swój dar chce mieć z powrotem. W konsekwencji, Abraham musi poświęcić swoje pragnienie posiadania syna na własność. Ojciec Abraham odkryje, że pragnienie posiadania syna i potomstwa jest szczere jedynie wtedy, gdy będzie gotów je poświęcić, zwracając Bogu, w ramach wdzięczności za otrzymane dary. Z powodu skrajnej powściągliwości autora w sprawach uczuć, które targają bohaterami, nie ma potrzeby sięgania do interpretacji zbyt „psychologizujących”, czy też „psychoanalitycznych”, które nacechowane są subtelnością i głębością wejrzenia⁷. Jest sprawą oczywistą, że historia opowiada o wstrząsającym paradoksie: Bóg obiecał, Bóg dał syna, tego „jedynego syna”, co z naciskiem jest podkreślane zarówno przez Boga, jak i autora. W ten sposób umożliwił przekazywanie życia przez pokolenia, czyli nadał głęboki sens egzystencji Abrahama-

⁷ Por. M. Balmary, *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Paris 1986.

ma⁸, wypełniając wcześniejszą obietnicę (w. 12), powtórzoną w rozdziałach 15 i 17. Teraz zaś żąda z powrotem przedmiotu obietnicy, jakby wycofując dane słowo – tam gdzie pojawiła się nadzieja na życie, żąda rezygnacji i śmierci. *Bóg dał, Bóg zabrał*, pojawia się też na ustach Hioba (Hi 1, 20).

W takim razie kim jest ten Bóg? Odpowiedzi nie znajdziemy w naszej idei Boga, czyli w tym wszystkim, co o Bogu chcemy myśleć, lecz w sposobie, poprzez który Bóg daje się nam poznać. Odnośnie do tego wątku możemy odnieść się przynajmniej do dwóch przesłanek:

- a) Bóg daje się poznać Abrahamowi, przypominając mu, że dar, który otrzymał, nie jest jego, lecz nadal Boga,
- b) Bóg daje się poznać, „wystawiając go na próbę”, prawie wyzywając go na pojedynek.

Tak jak Hiob, Abraham przyjmuje wyzwanie w duchu pozornej rezygnacji kogoś, kto mówi: *Bóg dał, Bóg zabrał!* Abraham jest posłuszny, lecz w pewnym sensie on także wyzywa na pojedynek Boga.

W tym miejscu (ww. 3–10) staje się obsesyjnie powolna, a przejawem tego spowolnienia są pojawiające się tutaj gesty przygotowawcze, opisane z przesadną dokładnością oraz nieodwołalne pytanie: czy na pewno Bóg pragnie tego, co ma się stać? Zbyt banalna byłaby tutaj odpowiedź: *nie*, a to z tego powodu, że opowiadanie ma aspekt apologetyczny, wyrażający się w potępieniu składania ofiar z ludzi – zwyczaj u powszechnego wśród ludów Bliskiego Wschodu, praktykowanego też w historii Izraela. W opowiadaniu z pewnością jest obecny także ten aspekt (wcale nie jest drugorzędny), ale prawdą jest również to, że nie czyni się nic, by zaprzeczyć temu żądaniu Boga. W niektórych wersach wszystko wskazuje wręcz na to, że Bóg naprawdę chce, by został mu oddany syn pierworodny – znak życia, które ma swoją kontynuację. W ten sposób Bóg pragnie przypomnieć, że to On jest źródłem życia, nawet gdy człowiek rości sobie wyłączne do niego prawo. Zaakceptować roszczenia Boga, znaczy podjąć próbę, która już od czasów ogrodu Eden (inna próba, lecz ustanowiona przez szatana), rodzi się z pragnienia, aby stać się „jak bogowie”. W kontekście naszego opowiadania znajdujemy też wyzwanie Abrahama: jeżeli Bóg żąda zwrotu daru raz ofiarowanego, to czyż nie zaprzecza prawdzie o tym, że jest *Bogiem życia*? Jeżeli Bóg akceptuje śmierć, a nawet zdaje się jej wymagać jako dowodu miłości do siebie lub jako ofiary na pozór absurdalnej, to czy nadal jest *Bogiem życia*?

Być może nasze wyobrażenie o Bogu, nasze poglądy na Jego temat powinny się zmienić. Także z tego powodu góra będzie się nazywała Moria – *góra widze-*

⁸ Nie możemy zapominać, że Abraham w Księdze Rodzaju nie wierzy w zmartwychwstanie ani życie pozagrobowe: jego życie jest kontynuowane jedynie poprzez potomstwo. Ogólnie przyjęta interpretacja, proponowana przez rozdział 11 *Listu do Hebrajczyków*, która zakłada wiarę w zmartwychwstanie, jest wprawdzie anachroniczna zarówno w stosunku do czasu wydarzeń, jak i okresu, w którym historia zostaje opisana, lecz prawdziwa, jeżeli postrzegana jako proroctwo, czyli wydarzenie, które symbolizuje o wiele głębszą i szerszą rzeczywistość. Por. J. Swetnam, *Genesi 22, l'Epistola agli Ebrei, l'ermeneutica fondata sulla fede*, Conferenza presso il PIB, Roma, Nov. 2003.

nia i ma rację autor Listu do Hebrajczyków, przedstawiając Abrahama jako bohatera wiary, gdyż na wezwanie Boga wyruszył przed siebie, mimo że nie wiedział dokąd idzie (Hbr 11,6).

B. Ofiara przygotowana (*aqedah*)

Akt ofiarowania to jedyny moment, w którym Izaak, nie jest biernym, lecz aktywnym uczestnikiem wydarzeń, nawet jeśli w bardzo swoisty sposób. Towarzyszy ojcu, pyta o sens tego wszystkiego, co ma się wydarzyć, a to znaczy, że nie jest już bezmyślnym dzieckiem. Jego ofiara nie jest więc jedynie problemem decyzji ojca, lecz także jego własnym, a jego wybór, to niestawianie oporu i pełna akceptacja dziwnego rytuału, w którym z braku innych ofiar, on sam zostaje wyznaczony do ofiarowania. Wybór Izaaka polega na zaufaniu Bogu i zaufaniu swojemu ojcu. Zostaje więc związany jeszcze zanim materialnie będzie związany na ołtarzu ofiarnym, gdyż w rzeczywistości już od momentu wyruszenia wraz z ojcem był „związany”, był „związany” już od momentu obrzezania.

Jest przywiązany do ojca, lecz od tego momentu jest przywiązany także do Boga. Stoi przed Bogiem w milczeniu, gdyż ufa jego słowu (por. Ps 36, 7). Rozmowa z ojcem, którą moglibyśmy nazwać komedią dwuznaczności, jest kluczowa, gdyż Abraham misternie ukrywa jedną prawdę, lecz w tym samym momencie nieświadomie wyjawia inną. Izaak sprawia wrażenie kogoś, kto wierzy w pozornie miłosierne kłamstwo, przez co także w sposób nieświadomy, wydaje się bardziej wierzący od swojego ojca. Ufa, że Pan zapewni jakąś ofiarę, gdyż dostrzeże wiarę swoich wybrańców i ukaże się im.

Dzięki temu Izaak, który często jawi się nam jako postać wyblakła i nijaka, w tej scenie zaznacza wyraziście swoją obecność, a znalazło to wydzźwięk w hebrajskiej tradycji paschalnej. Epizod ten stał się dla Żydów *aqedah*, czyli „związaniem”⁹. Izaak, który wyrusza jak baranek prowadzony na rzeź, o wiele bardziej niż Abraham nadaje głęboki sens całej historii. Jeżeli podczas Paschy wspomina się noc, w której Pan wytracił wszystkich pierworodnych Egiptu, aby wybawić Izraela – swojego pierworodnego (Wj 4, 22), to Rdz 22 dopuszcza możliwość zgładzenia Izaaka, pierworodnego syna Abrahama, protoplasty ludu Izraela, po to, by w efekcie go wybawić¹⁰.

C. Ofiara przerwana

Jako jasny jawi się nam pierwszy poziom znaczeń, który wiążemy z krytyką ofiar składanych z ludzi. Ta praktyka ludów sąsiadujących z Izraelem, jak zaznaczyli-

⁹ Por. J. Neusner, *Dictionary of Judaism in the Biblical Period 450 B.C.E. to 600 B.C.E.*, W.S. Green (red.), Peabody 1996, s. 22.

¹⁰ O znaczeniu *aqedah* i roli Izaaka zob. Le Déaut, *La nuit paschale...*, s. 103–212.

śmy wyżej, nie była też obca Narodowi Wybranemu, zwłaszcza w okresach, gdy przyćmiona została tożsamość monoteistyczna. Trzeba nam też sięgnąć do drugiego poziomu znaczeń, gdyż domaga się tego czytelnik. Dlaczego Bóg miałby doprowadzić Abrahama do takiego poziomu próby? Było naprawdę konieczne, by dojść do tego poziomu okrucieństwa? Pytania, które tutaj stawiamy, być może pozostaną bez jednoznacznej odpowiedzi, lecz nie można ich uniknąć. Jest zresztą faktem oczywistym, że z opisanego wydarzenia nikt nie wychodzi niezmieniony. Izaak znika ze sceny wydarzeń aż do opowiadania o śmierci Sary i swojego ślubu. Czy powrócił do matki razem z ojcem? Może od tej przerwanej ofiary rozpoczął swoje niezależne życie, samodzielnie decydując o swoich wyborach?

Także Abraham, któremu został oszczędzony ból utraty jedyne go syna, od tej chwili nie może już o tym synu decydować, gdyż żądanie Boga przypomniało mu o konieczności uwolnienia się od swoich pragnień. Baranek ofiarny wyrósł na dojrzałego barana.

Może także Bóg się zmienił? Na pewno zmieniło się wyobrażenie o Bogu u Abrahama i jego potomstwa. Od tego momentu jest postrzegany jako Bóg, który nie przyjmuje ofiar z ludzi. Bóg nie jest taki, nie może być taki, i kto wie czy prawdziwa próba nie dotyczyła wyobrażenia, jakie Abraham miał o Bogu, włącznie z wiarą, że tak jak musi poświęcać Bogu pierwociny płodów ziemi i zwierząt, tak też na dowód swojego oddania musi poświęcić swojego pierworodnego syna. W końcu jednak nie ofiarowuje ani syna, ani jagnięcia, lecz barana, który nakazuje odwołanie się do obrazu ojca, któremu został oszczędzony syn i który zrezygnował z zawłaszczenia sobie daru Boga. Czyż możemy więc nadal mówić o ofierze Izaaka, czy też o ofierze Abrahama? A może o dwóch różnych ofiarach, które na różne sposoby nawzajem się uzupełniają?

D. Obietnica i przysięga

W ten sposób dotarliśmy do odnowienia obietnicy, którą Abraham już wcześniej otrzymał w rozdz. 12 i 15. Na pozór obietnica nie różni się niczym. W zasadzie jest sformułowana w sposób identyczny, prawie stereotypowy. Pomimo to niektórzy autorzy (Wenin¹¹) zauważają, że obietnica nie jest już ta sama, lecz wydaje się rozciągnięta na wszystkie narody: *potomkowie twoi zdobędą warownie swych nieprzyjaciół. Wszystkie ludy ziemi będą sobie życzyć szczęścia [takiego, jakie jest udziałem] twego potomstwa, dlatego że usłuchałeś mego rozkazu* (Rdz 22, 18). Osobiście nie jestem przekonany do tej teorii. Natomiast inny szczegół, brany pod uwagę przez wielu autorów, jest bardziej wyrazisty. Tym razem obietnica jest potwierdzona i przypieczętowana przysięgą. W tym świetle „historia zawarta w Rdz 22 jest uwieńczeniem drogi, która zaczyna się powołaniem (rozd. 12), znajdu-

¹¹ A. Wenin, *L'homme biblique. Anthropologie et éthique dans le premier Testament*, Paris 1995.

je kontynuację w obietnicy (rozdz. 15) i przymierzu popartym przysięgą (rozdz. 22)” (Swetnam). W takim razie nie tylko Izaak będzie dla Abrahama potomkiem ulubionym i jedynym, w nim będą błogosławione wszystkie narody i wszystkie narody będą jego potomstwem, a Bóg zobowiązuje się do dotrzymania tej obietnicy. Abraham zrezygnował z praw do Izaaka, zwracając go Bogu, a w zamian otrzymał potomstwo liczne, jak gwiazdy na niebie. W rezultacie Abraham, pozornie samotny, bez Izaaka, wraca do Beer Szewy – „studni przysięgi”, miejsca gdzie będzie mógł cieszyć się ojcostwem nie tylko Izaaka, lecz wszystkich pokoleń.

DWA ZAKOŃCZENIA

Nasuują się nam dwa różne wnioski, wśród wielu, które moglibyśmy wyciągnąć. Pierwszy dotyczy struktury opowiadania wynikającej z naszych rozważań. Relacja Abrahama (i Izaaka) z ich Bogiem jest relacją, która rozwija się w wyniku próby-kuszenia. Początkowo jest to relacja zależności i posłuszeństwa, której fundamentem jest dar jednorodzonego syna otrzymany od Boga, dar ojcostwa i synostwa, a dla obydwo dar życia, które można przekazać pokoleniom. Wszystko to zawdzięczają Bogu, lecz Bóg w pozycji wyższości kogoś, kto obdarowuje życiem, jest przez pewną chwilę bardziej ukryty niż rozpoznawalny. Jedynie Bóg widzi, człowiek kroczy w ciemnościach, nieświadomy siebie samego i Boga. Abraham w swoim posłuszeństwie przyjmuje wyzwanie, by odwzajemnić się za otrzymane dary, i odkrywa, że wzajemność nie polega na zwróceniu otrzymanego daru, lecz ofiarowaniu części samego siebie: swojego ojcostwa, które uważał za swoją niezbywalną własność. To nie Izaak miał umrzeć, lecz Abraham sobie samemu, bo nie można zobaczyć Boga i pozostać przy życiu, nie można przekazać życia inaczej niż samemu obumrzeć. W tym realizuje się też wzajemność pomiędzy Abrahamem a Bogiem. W tej sytuacji góra Moria nie jest jedynie górą gdzie ‘Bóg widzi’, lecz także gdzie Bóg ‘pozwala się widzieć’. Ofiara złożona z barana, we wszystkich swoich znaczeniach symbolicznych, staje się też miejscem objawienia się Boga, miejscem objawienia się życia, które otwiera się aż po krańce świata i całej historii. Nie przez przypadek, przez całe opowiadanie Bóg występuje jako Elohim, by w końcu wyjawić swoje imię jako hw"hy>. Odpowiednikiem tego Imienia jest ‘Bóg życia’, tj. Bóg egzystencji i przyszłości (znaczenia zawarte w tetragramie)¹².

Jest to najprawdopodobniej jeden z wymiarów paschalnych tekstu. Z drugiej strony wiemy, że tetragram jest zarówno imieniem wyjawiającym jak i ukrywającym. Imię to pozostaje spowite tajemnicą jako imię, które nie jest imieniem, tak,

¹² Wymiar wzajemności i rozwoju w doświadczaniu Boga jest wyeksponowany szczególnie przez A. Wénin, *L'homme biblique. Anthropologie et éthique dans le premier Testament*.

jak krzak gorejący, który płonie, ale się nie spala, coś co przyciąga, ale nie może być dotknięte.

Istnieje też drugi wymiar, tej zatrzymanej i niedokończonej ofiary. Bóg odmówił przyjęcia ofiary składanej z jednorodzonego syna Abrahama, lecz w końcu przyjmie ofiarę złożoną przez własnego Syna. I jest to znak, że w tym dziwnym żądaniu skierowanym do Abrahama nie udawał, że to nie były jedynie pozory, że nie było oczywiste, iż ręka Abrahama zostanie zatrzymana, że na miejscu Izaaka pojawi się ofiara zastępcza. To żądanie Boga pozostaje cały czas wstrząsające w swojej wymowie, w swojej prawdzie, tak dalece, że w końcu nałożył je na siebie samego i tylko w ten sposób uczynił zbytecznym lub może zrozumiałym dzięki tej logice, wszystkie inne ofiary które niesie życie. Na koniec to Bóg wybrał ofiarowanie swojego Syna, aby uczynić możliwą dla wszystkich tę relację opartą na wzajemności, na wymianie daru życia, w którą uwikłał naszego ojca w wierze Abrahama.

To także jest przekazem paschalnym tekstu. Przymierze pomiędzy ludzkością a Bogiem, które urzeczywistniło się w pełni na drzewie krzyża, stało się drzewem życia w poranek Paschalny, kiedy to Zmartwychwstały podarował nam swoje tchnienie życia.

*Thum. z języka włoskiego ks. Lech Idżkowski SDB
ks. Dariusz Sztuk SDB*

THE SECOND NIGHT OF SALVATION. THE TEST OF ABRAHAM AND „AQEDAH” ISAAC

Summary

The sacrifice of Isaac, *aqedah*, which account we can find in the chapter 22nd of the Book of Genesis, is an episode in the history of salvation which is widely addressed by Jewish, as well Christian traditions. An example of its application in the Jewish tradition is a „Poem about four night of salvation”, where *aqedah* is portrayed as the second night. In Christian tradition, the church fathers interpreting Genesis 22 saw in the sacrifice of Isaac the announcement of the Sacrifice of Christ.

The author of the text is undertaking the task of interpreting this challenging part of the Bible by analyzing and understanding the meaning of the words in the context of the structure of the text. After reading Genesis 22, the first conclusion that can be reached treats the relationship between God and Abraham as a relationship of dependency and obedience. This relationship almost adopts characteristics of a paradox, since as the author claims, „It was not Isaac that was supposed to die, but Abraham in himself, as it is not possible to see God and remain alive, it is not possible to pass the life along other than by dying yourself. It is also where the interdependence between Abraham and God is realized”.

Second conclusion points into Christological interpretation of the text. God’s choice directed towards the sacrifice of the Son is portrayed as the source of relationship based on mutual dependence, an exchange of the gift of life, which in this case involved our father in faith – Abraham.

Nota o Autorze: br. LORENZO SARACENO OSB Cam – mnich kameduła w Pustelni św. Jerzego nad Jeziorem Garda we Włoszech. Absolwent literatury łacińskiej i włoskiej na Università degli Studi w

Mediolanie, wykładowca na Uniwersytecie w Weronie przy Katedrze Łacińskiej Literatury Średniowiecznej, tłumacz i redaktor naukowy wydawanych w języku włoskim wszystkich dzieł Piotra Damianiego. Zajmuje się także egzegezą biblijną, a szczególnie *lectio divina*.

Słowa kluczowe: Biblia, Księga Rodzaju, Abraham, Izaak, druga noc zbawienia, *aqedah*.

KS. RYSZARD FICEK

OPCJA FUNDAMENTALNA W KONTEKŚCIE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ KONCEPCJI CZYNU LUDZKIEGO

WPROWADZENIE

Teologia moralna, podobnie jak inne dziedziny wiedzy, ma charakter dynamiczny i podlega procesom rozwojowym. Szybkie i zasadnicze przemiany zachodzące w różnorodnych wymiarach życia ludzkiego w świecie współczesnym generują nowe zadania i problemy. Stawia to przed teologią moralną wiele wyzwań, które motywują ją do odkrywania nowych dróg, prowadzących do odpowiedzi na wiele współczesnych pytań i kontrowersji. Zaangażowanie teologów moralistów w poszukiwanie konstruktywnych rozwiązań skłania ich do łączenia tradycyjnych ujęć zagadnień teologicznych z nowoczesnymi osiągnięciami współczesnych dyscyplin naukowych. Poddanie istniejącego dorobku teologiczno-moralnego transformacji oraz odniesieniu go do współczesnych dziedzin wiedzy ma na celu wypracowanie nowych koncepcji, a w związku z tym uzyskanie satysfakcjonujących rozwiązań dostosowanych do wymogów aktualnej rzeczywistości.

Tego rodzaju podwójny porządek refleksji będzie również zasadniczym kontekstem niniejszych analiz. Podstawowy ich cel polegać będzie na ukazaniu opcji fundamentalnej jako koncepcji ukształtowanej w wyniku dialogu między personalizmem, filozofią transcendentálną i naukami hermeneutycznymi. Dzięki temu wybór podstawowy stara się stworzyć odpowiednią płaszczyznę, na której analiza złożonej problematyki czynu ludzkiego uwolniona zostaje od wielu statycznych i anachronicznych kategorii metafizyki esencjalnej związanej z tradycyjną filozofią neoscholastyczną. Pozwala to również podejmować bardziej konstruktywny dialog w wielu wymiarach moralnego życia człowieka oraz otwiera teologię moralną na dalsze perspektywy rozwoju.

1. OPCJA FUNDAMENTALNA – GENEZA KONCEPCJI

Zagadnienie opcji fundamentalnej, mimo że najczęściej rozważane jest na płaszczyźnie teologii moralnej, swoją genezą sięga teologii dogmatycznej. Koncepcja ta wiąże się z klasyczną zasadą dogmatyki, która podkreśla, że łaska zakłada i doskonali naturę (*Gratia praesupponit naturam et perficit eam*)¹. Ściśle rzecz biorąc, opcja fundamentalna bierze swój początek w psychologii łaski, gdzie próbowała wyjaśnić specyfikę jej wewnętrznego działania. Głównym przedmiotem tego rodzaju analiz była zatem cała bogata sfera ludzkich doświadczeń, która wiązała się z działaniem łaski uświęcającej. Duży wpływ na rozwój koncepcji wyboru podstawowego odegrały również dążenia teologii neoscholastycznej, podkreślające transcendencję łaski oraz jej wewnętrzny brak ciągłości z naturą. Wyeksponowanie tego aspektu teologii dogmatycznej prowadziło nawet do szeregu niewłaściwych interpretacji, gdzie łaska uświęcająca rozumiana była bądź to jako swoisty element „dodatkowo nakładany”, bądź też „wszczepiany” w naturę człowieka. W reakcji na teologię neoscholastyczną, pojawiły się zatem tendencje zmierzające do większego dowartościowania tego aspektu, który polegał na wzajemnym przenikaniu się transcendentnego i immanentnego wymiaru łaski. W kontekście personalistycznym łaska uświęcająca rozumiana jest przede wszystkim jako miłosierne i zbawcze działanie Boga w całej przestrzeni życia ludzkiego. W tym też sensie ludzkie dążenia do zbudowania osobowej relacji z Bogiem są uprzedzane i udoskonalane przez Jego wolną i dobrowolną inicjatywę².

Ludzkie dążenie do nieskończoności – uprzednie do jakiegokolwiek wiedzy, czy też moralnego aktu decyzyjnego – leży zatem u podstaw koncepcji opcji fundamentalnej. Teoria ta odnosi się do zdolności łaski, która sytuuje człowieka w relacji do Boga jako spełnienia wszystkich ludzkich pragnień i tęsknot. Poza tym, wybór podstawowy wiąże się z antycypacją ludzkiego powołania do wieczności i spełnienia – co określa immanentne i dynamiczne ukierunkowanie człowieka wobec całej rzeczywistości³. Z tego też względu koncepcja opcji fundamentalnej wychodzi poza kategoryalny poziom analiz i rzuca światło na uwarunkowania, które umożliwiają konkretne akty rozumu i woli. Oznacza to, że opcja fundamentalna należy do kategorii transcendentalnych – pozostaje na poziomie prerefleksyjnym, czy też atematycznym.

Wybór podstawowy w odniesieniu do indywidualnych decyzji i wyborów moralnych rozumiany jest asymptotycznie. Ponieważ rzeczywistość ludzkiej egzystencji ma charakter względny i ograniczony, opcja fundamentalna umyka pełnej tematycznej świadomości czy zreflektowanej percepcji. Mimo jednak tego, że

¹ Por. M. Buchberger, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg: Herder 1995, s. 986–988.

² Por. T.R. Kopfensteiner, *The Theory of the Fundamental Option*, w: *Christian Ethics: An Introduction*, ed. B. Hoose, Collegeville: Liturgical Press 1998, s. 124–126.

³ Por. R. Gascoigne, *Freedom and Purpose*, New York: Paulist Press 2004, s. 96–109.

jest to kategoria transcendentálna, nie pomniejsza to jej istotnej roli w konkretnej sytuacji indywidualnych czynów ludzkich. Zdaniem Josefa Fuchsa, wprawdzie wybór podstawowy sam w sobie nie jest pojedynczym aktem „samodyspozycyjności” (*self-disposition*), to jednak jest on stale obecny w indywidualnych i konkretnych aktach decyzyjnych człowieka. Co więcej, opcja fundamentalna stanowi swoisty *nucleus* wszystkich naszych moralnych wyborów i działań. W tym sensie każdy indywidualny czyn ludzki potwierdza się poprzez wybór podstawowy, jak również każdy indywidualny czyn ludzki konkretyzuje opcję fundamentalną⁴.

Dość często koncepcja wyboru podstawowego odnoszona jest do tzw. „teorii opcji ostatecznej”. Utrzymuje ona, że ostatecznym momentem decydującym o ludzkim zbawieniu jest chwila śmierci. Nie sugeruje to jednak, że pozostałe momenty ludzkiej egzystencji są małoistotne. Nie oznacza to również, że człowiek w ciągu całego swojego życia nie może odrzucić łaski Bożej. Teoria opcji ostatecznej podkreśla raczej, że w chwili śmierci natura i specyfika wyboru dokonywanego przez człowieka ma najbardziej radykalny charakter, jak również zbawienie – czy też jego utrata – nie leżą na peryferiach ludzkiego życia. Wszystkie poszczególne etapy życia człowieka rozumiane są jako – swego rodzaju – „prehistoria” ukierunkowana na wieczne przeznaczenie osoby ludzkiej. Rzeczywistość zaś śmierci – wpisana od początku do końca w egzystencję człowieka – poprzez potwierdzenie lub odwołanie przeszłości, nadaje życiu jego ostateczny sens i charakter⁵.

Pomimo tego, że koncepcja opcji fundamentalnej wpisuje się w ważną historię personalizmu i filozofii transcendentálnej, jej aktualny kształt wiąże się także z rozwojem nauk hermeneutycznych. Podkreślenie roli naukowej krytyki – szczególnie w dziedzinie nauk filozoficznych – podważyło również tradycyjną koncepcję hermeneutyki, która musiała sprostać wyzwaniu rzuconemu przez całkowicie nowe spojrzenie na wiele współczesnych problemów naukowych. Koncentrując się wokół zagadnień epistemologicznych, tradycyjna hermeneutyka poszukiwała przede wszystkim odpowiedniej metody pozwalającej ukształtować trwałe i stabilny fundament badań naukowych (w tym także filozofii i teologii), a przez to całego poznania i kultury. Utwierdzała tym samym człowieka w przekonaniu o możliwości dotarcia do nienaruszalnych norm, wartości oraz zasad organizujących jego obecność w świecie⁶.

Tradycyjne rozumienie nauk hermeneutycznych podważone zostało przez rehabilitację „subiektywności”. Podkreślenie roli poznania subiektywnego pociągało za sobą bardzo poważne konsekwencje, nie tylko zresztą na płaszczyźnie tego rodzaju badań naukowych. Okazało się bowiem, że nie można liczyć na uzyskanie łatwego i „czystego” dostępu do świata, posługując się jedynie tradycyjnymi

⁴ Por. J. Fuchs, *Good acts and good persons*, „The Tablet”, 6 November 1993, s. 1444–1445.

⁵ Por. J. Splett, *Decision*, w: *Sacramentum Mundi*, vol. 2, London: Burns and Oates 1969, s. 63.

⁶ Por. M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń: Wydawnictwo UMK 2004, s. 9–16.

empiryczno-racjonalnymi kategoriami ludzkiego poznania. Cała ludzka wiedza o świecie okazuje się względna – warunkowana przez ludzkie „pre-rozumienie” i „pre-wartościowanie”. Co więcej, tego rodzaju uwarunkowania nie tylko niekształcają i subiektywizują wiedzę człowieka o rzeczywistości, w której bytuje, ale również konstytuują jego pierwotne relacje, nastawienia, jak również całą jego „otwartość” wobec świata, w którym żyje. Zgodnie z wypracowanym przez Hansa-Georga Gadamera hermeneutycznym aksjomatem, ludzka subiektywność – dużo bardziej niż różnego rodzaju opinie i sądy wyrażane przez osobę ludzką – konstytuuje historyczną egzystencję człowieka⁷. W tym sensie indywidualne decyzje osoby ludzkiej jedynie wtedy okazują się właściwe i trafnie rozumiane, kiedy wyłaniają się z bardziej podstawowego i pierwotnego kontekstu, który ukierunkowuje ludzką postawę wobec życia jako całości. Ten pierwotny kontekst kształtuje również wszelkie wolne dążenia człowieka w odniesieniu do sfery dobra moralnego⁸.

Z perspektywy hermeneutycznej można zatem stwierdzić, że ludzkie dążenie w kierunku dobra jest nierozdzielnie związane z jego pre-rozumieniem, co w konsekwencji konstytuuje autentyczne życie moralne człowieka. Oznacza to, że opcja fundamentalna zostaje wpisana w całą koncepcją ludzkiego rozwoju, czy też – jak to określił Gibson Winter – w „ideologię ludzkiego spełnienia” (*ideology of human fulfillment*)⁹. Powyższa interpretacja dostarcza normatywnych podstaw, które pozwalają ukierunkować człowieka względem wielowymiarowej rzeczywistości świata.

Normatywna orientacja pozwala ustalić granice, w których obrębie wnioskowanie moralne i wolność mogą funkcjonować w sposób etycznie uzasadniony. Z perspektywy hermeneutycznej oznacza to, że moralne rozumowanie i wolność nie są już kategoriami samowystarczalnymi, ale mają charakter relacyjny. Normatywna orientacja człowieka wobec rzeczywistości świata staje się zaś swoistym „filtrem”, poprzez który norma moralna może być właściwie odczytywana i interpretowana¹⁰. Zastosowanie normy moralnej nie może być zatem rozpoznawane i rozumiane bez uwzględnienia normatywnego horyzontu, który ją ochrania i promuje. Pominięcie tego aspektu niesie ze sobą ryzyko przejścia w skrajny woluntaryzm, czy też legalizm.

W tym kontekście normę moralną można by porównać do – swego rodzaju – tekstu literackiego, który ma jedynie charakter hipotetyczny. Odpowiednie znaczenie normy moralnej wyłania się bowiem dopiero poprzez interpretację i odczytanie jej właściwego sensu. Realizuje się to poprzez odpowiedni proces interpre-

⁷ Por. H.G. Gadamer, *Truth and Method*, trans. J. Weinsheimer, D. G. Marshall, New York: Crossroads 1992, s. 276–277.

⁸ Por. R. Sokolowski, *Gadamer's Theory of Hermeneutics*, w: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, ed. L.E. Hahn, Chicago: Open Court Publishers 1997, s. 223–234.

⁹ Por. G. Winter, *Liberating Creation: Foundations of Religious Social Ethics*, New York: Crossroad 1981, s. 126.

¹⁰ Por. R. Gula, *What Are They Saying About Moral Norms?* New York: Paulist Press 1982.

tacyjny. Dokonywana w tym procesie ocena „dobra” – mającego wprawdzie charakter przedmoralny, niemniej jednak moralnie istotny – nie może opierać się jedynie na kalkulacjach technicznych. Cały proces oceny normy moralnej rozumiany jest raczej jako uczestnictwo w doświadczeniu czynu ludzkiego, które wpisuje się w koncepcję moralnie dobrego życia¹¹. W tym sensie wszelkie indywidualne decyzje i wybory moralne, mające na celu konkretne dobro, odniesione zostają do „ideologii ludzkiego spełnienia”, która stanowi zasadniczy horyzont ludzkich dążeń¹².

PODSTAWOWE CELE I ZAŁOŻENIA OPCJI FUNDAMENTALNEJ

Zasadniczy cel teorii opcji fundamentalnej polega na podkreśleniu personalistycznego charakteru czynu ludzkiego. W tym też względzie jej zwolennicy wydają się w opozycji do przedstawicieli kierunków neoscholastycznych, nadmiernie podkreślających w swoich analizach obiektywne czynniki wpływające na charakter ludzkiego działania. Z pewnością było to inspirowane przez ówczesne podejście do rozumienia nauki, gdzie analiza czynu ludzkiego opierała się na niezmiennej istocie ludzkiej natury. Koncepcja opcji fundamentalnej odwołuje się przede wszystkim do personalistycznej wizji osoby ludzkiej, uwypuklającej jej wolność oraz dynamiczny i twórczy potencjał. W odniesieniu do tej teorii, moralna obiektywność czynu nie jest dłużej ograniczona przez metafizykę esencjalną, ale odwołuje się do transcendentalnej podmiotowości osoby ludzkiej. Dzięki temu analiza czynu, pozwala bardziej dowartościować uwarunkowania podmiotowe, które leżą u podstaw ludzkiego działania¹³.

Koncepcja opcji fundamentalnej stara się również lepiej zrozumieć istotę moralnej prawdy. Jest to prawda odkrywająca sens ludzkiej egzystencji – jej początek, przeznaczenie oraz ostateczny kres. Prawda moralna nie jest prawdą rozumianą w postmodernistycznych kategoriach jej mnogości i różnorodności (jako prawda wśród innych), ale przenika wszystkie wymiary ludzkiego życia, ukazując jego zasadnicze ukierunkowanie i specyfikę. W tym też sensie prawda moralna ma charakter teleologiczny, ponieważ podkreśla podstawowy cel ludzkich dążeń i wyborów. Dzięki temu także sens ludzkiej wolności wykracza ponad zwykłe możliwości wyboru pomiędzy przedmiotami rozumianymi jako zdolność osiągnięcia takiego czy innego moralnego dobra – tym samym kreowania szlachetnego i cnotliwego życia¹⁴.

¹¹ Por. J.F. Keenan, *Virtue ethics*, w: *Christian Ethics...*, s. 87–92.

¹² Por. G. Winter, dz.cyt., s. 129–137.

¹³ Por. K. Demmer, *Opzione fondamentale*, w: *Nuovo dizionario enciclopedico di teologia morale*, Rome: Paoline 1991, s. 854–861.

¹⁴ Por. J.F. Keenan, dz.cyt., s. 84–92; A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, in: University of Notre Dame Press 1981.

Chrześcijańska koncepcja czynu ludzkiego zakłada również swoiste rozumienie historii, wraz z jej zasadniczą i pierwotną kategorią „czasu”, w którym dokonuje się proces przechodzenia z jednego momentu w drugi. Historycznie rozumiane następstwo wydarzeń – w rozumieniu poszczególnych moralnych decyzji i wyborów – ulega przeobrażeniu, projektując kształt całego ludzkiego życia. Innymi słowy, działania moralne nie są sprowadzane jedynie do pojedynczych – zupełnie od siebie niezależnych i niczym ze sobą nie związanych – czynów, ale wpisują się w misternie utkaną historię moralnego życia człowieka. Personalistyczne rozumienie historii zakłada więc jej swoiście „autobiograficzny” charakter¹⁵.

W tym też kontekście, opcja fundamentalna reprezentuje dynamiczny rdzeń ludzkiej moralnej tożsamości. Ukazuje ona ludzkie ukierunkowanie wobec dobra moralnego jako takiego w perspektywie poszczególnych wyborów – łącząc je w wyjątkową i osobową historię życia. Pomimo że żaden pojedynczy czyn moralny nie odzwierciedla pełnej rzeczywistości opcji fundamentalnej, to jednak indywidualne decyzje mogą być interpretowane jako jej przedłużenie. Wzajemna relacja pomiędzy opcją fundamentalną i decyzjami indywidualnymi nie może być jednak rozpatrywana w kategoriach czysto „technicznych” czy „automatycznych”. Kategorii wyborów moralnych nie można również sprowadzać do poziomu spłaszczonego, „naiwnie naukowych” dywagacji. Taki sposób myślenia pociąga za sobą ryzyko zastosowania na płaszczyźnie zagadnień etyczno-moralnych niewłaściwych metod badawczo-interpretacyjnych. Moment moralnego wyboru wiąże się ze swoistą „logiką świadomości egzystencjalnej”, której nie sposób sprowadzić do sztywnych ram dedukcyjnej kalkulacji¹⁶.

Konkretne moralne decyzje i czyny wpisują się raczej w powolny proces dojrzewania wyboru podstawowego. W tym też kontekście wszystkie wymiary ludzkiego życia nabierają pełniejszego sensu i znaczenia. Poprzez konkretne indywidualne decyzje zarys moralnej tożsamości człowieka nabiera odpowiednich kształtów. Różnorodne i wielorakie doświadczenia życia pozwalają na ukształtowanie wolności osoby ludzkiej do takiego poziomu, który pozwala zintegrować jej osobową tożsamość z działaniem. Dzięki temu człowiek staje się kimś „autentycznym” – w jego osobowej strukturze nie ma sprzeczności pomiędzy tym kim jest a tym, co czyni¹⁷. Moralnie dojrzała osobowość człowieka odkrywa w ten sposób gotowość i możliwości moralnie spójnego działania.

Zakorzenie koncepcji czynu ludzkiego w metafizyce personalistycznej pozwala jednocześnie ukształtować mocną więź między kategorią opcji fundamentalnej a poszczególnymi moralnymi decyzjami i wyborami człowieka. Trzeba

¹⁵ Por. tenże, *Virtue ethics: making a case as it comes of age*, „Thought” 67 (1992) s. 115–127.

¹⁶ Por. K. Rahner, *On the question of a formal existential ethics in Theological Investigations*, vol. 2, London: Darton, Longman & Todd 1975, s. 217–234.

¹⁷ Por. J.R. Sachs, *The Christian Vision of Humanity: Basic Christian Anthropology*, Minnesota: The Liturgical Press 1991, s. 28–34.

przyznać, że ich wzajemne powiązania tworzą swoistą relację analogiczną. Co więcej, pełne zrozumienie moralnej specyfiki indywidualnych decyzji i działań ukonkretnia się dopiero na płaszczyźnie urzeczywistniania i stopniowego kształtowania wyboru podstawowego. W tym sensie poszczególne czyny postrzegane są jako wkład pozwalający uformować całościowy profil moralnej tożsamości człowieka¹⁸.

Oczywiście, pewne kategorie czynów moralnych mogą partycypować w opcji fundamentalnej w większym lub mniejszym stopniu. Ma to swoje szczególne odzwierciedlenie w przypadku tych zasadniczych rozstrzygnięć moralnych, które decydują w sposób bezpośredni o ludzkim życiu i powołaniu. Nie ma w tym więc nic dziwnego, że angażują one podmiot działania bardziej niż decyzje realizowane na peryferiach codzienności. W tym wymiarze życia ludzkiego występuje zasadnicza zbieżność między kategoriami metafizycznymi i psychologicznymi. Również w tym przypadku wybór podstawowy pozwala na zintegrowanie moralnej tożsamości osoby ludzkiej. W odniesieniu zaś do życia chrześcijańskiego oznacza to autentyczne i trwałe ukierunkowanie na dobro, które realizuje się w przestrzeni łaski (por. 1J 3; 9).

Trzeba jednak przyznać, że także opcja fundamentalna w swojej zasadniczej strukturze może ulec degeneracji. Teologia podkreśla, że ma to miejsce w przypadku grzechu śmiertelnego. W kategoriach psychologii grzechu, tego rodzaju moralna tragedia dokonuje się poza czasem. Ludzkie ukierunkowanie na osiągnięcie dobra może zostać przytępione przez powtarzające się wykroczenia i zaniedbania. Co więcej, stan permanentnego grzechu sprawia, że ludzkie działania, wybory i dążenia stopniowo degenerują sumienie i obniżają możliwości moralnego rozwoju. Także wewnętrzna struktura opcji fundamentalnej stopniowo zaczyna ulegać degeneracji, powodując wewnętrzne rozdarcia sumienia i jego moralny rozkład¹⁹.

Ponieważ wybór podstawowy łączy się ściśle z konkretnym czynem, odzyskanie moralnej równowagi staje się zatem coraz trudniejsze i coraz mniej prawdopodobne. Postępujący zaś upadek moralny sprawia, że także relacja do Boga – celu i sensu ludzkiego bytu, jak również poznania i działania jako wartości zaspokajającej egzystencjalne pragnienia człowieka – ulega zachwianiu, a nawet zanika. Może to doprowadzić do takiego stanu, że przestaje ona przedstawiać jakiegokolwiek znaczenie i wartość dla osobowej tożsamości człowieka. Tego rodzaju doświadczenie można bez wątplenia porównać do autentycznej śmierci duchowej. Połączenie zaś czynu grzesznego z procesem moralnej degeneracji sprawia, że grzech śmiertelny staje się – swego rodzaju – wirem wciągającym człowieka

¹⁸ Por. Ch.R. Pinches, *Theology and Action: After Theory in Christian Ethics*, Grand Rapids, Mich: Eerdmans Pub Co 2002, s. 11–56.

¹⁹ R. Gascoigne, *Freedom and Purpose*, New York: Paulist Press 2004, s. 98–109.

w czeluście osobowej zagłady²⁰. W tym też kontekście każdy grzeszny uczynek okazuje się świadectwem potwierdzającym osobową degenerację istoty ludzkiej.

3. WYBÓR PODSTAWOWY A MAGISTERIUM KOŚCIOŁA – ZAGROŻENIE CZY SZANSA?

Opcja fundamentalna ciągle pozostaje w ogniu uporczywej krytyki, którą można odnaleźć zarówno w wypowiedziach Magisterium Kościoła, jak też w wielu wpływowych kręgach teologicznych. W obydwu przypadkach wyraża się tam głęboką obawę, że powyższa koncepcja zbudowana jest na dualistycznej antropologii, która poprzez analizę czynu moralnego nieuchronnie wiedzie do oddzielenia kategorii wyboru podstawowego od indywidualnych wyborów moralnych szczegółowych, które – w praktyce – nie będą miały większego znaczenia dla całokształtu życia chrześcijańskiego. Zwolennikom tej teorii zarzuca się, że kluczową rolę w życiu moralnym – w ich opinii – odgrywa opcja fundamentalna rozumiana na gruncie owej fundamentalnej wolności, której mocą osoba ludzka decyduje o sobie samej nie poprzez treściowo określony, świadomy i przemyślany wybór, ale w sposób „transcendentalny” i „atematyczny”. Poszczególne czyny nie są zatem nigdy pełnym wyrażeniem wyboru podstawowego, ale jedynie jego niepełnymi przejawami. Dzieje się tak, gdyż przedmiotem czynu ludzkiego nie jest dobro absolutne, ale dobra kategorialne, które nie są w stanie zdeterminować ukierunkowania wolności człowieka w rozumieniu jego osobowej pełni²¹.

Rozdzielenie opcji fundamentalnej od określonych treściowo czynów i konkretnych wyborów moralnych – jak również oddzielenie osoby od czynu – prowadziłoby zatem do zaprzeczenia substancjalnej integralności i niepodzielności

²⁰ Por. K. Demmer, *Optionalismus: Entscheidung und Grundentscheidung*, w: *Moraltheologie im Absents? Antwort auf die Enziklika „Veritatis splendor“*, hg. D. Mieth, Freiburg: Herder 1994, s. 83–84.

²¹ Por. VS 65. Analizując ten problem, Jan Paweł II podkreśla: *W konsekwencji zostaje wprowadzone rozróżnienie pomiędzy opcją fundamentalną a świadomymi aktami wyboru dotyczącymi konkretnego postępowania — rozróżnienie, które u części autorów prowadzi do całkowitego rozdziału tych dwóch sfer ludzkiej wolności, jako że twierdzą oni wyraźnie, iż o „dobru” i „złu” moralnym można mówić jedynie w wymiarze transcendentalnym, właściwym dla opcji fundamentalnej, natomiast decyzje o konkretnych działaniach „wewnątrz światowych”, to znaczy takich, poprzez które człowiek zwraca się ku samemu sobie, ku innym i do świata rzeczy, określają jako „słuszne” lub „niesłuszne”. W ten sposób wewnątrz rzeczywistości ludzkiego działania zarysowuje się jakby podział na dwie płaszczyzny moralności: na porządek dobra i zła, zależny od woli, oraz sferę konkretnych czynów, które oceniane są jako moralnie słuszne lub niesłuszne wyłącznie na podstawie technicznego obliczenia proporcji między dobrem i złem, „przed-moralnym” lub „fizycznym”, które jest rzeczywistym następstwem czynu. Podział ten sięga tak daleko, że konkretne działanie, nawet będące skutkiem wolnej decyzji, rozpatruje się jako proces czysto fizyczny, nie zaś w kategoriach właściwych dla czynu ludzkiego. Skutkiem takiego ujęcia jest ograniczenie moralnej oceny osoby w oparciu o dokonaną przez nią opcję fundamentalną, wyłączając z tej oceny, całkowicie lub częściowo, poszczególne czyny i konkretne zachowania (tamże).*

człowieka jako podmiotu moralnego – istoty, która sama w sobie jest jednością duchowo-cieleśną. W konsekwencji musiałyby istnieć osobna wolność dla duchowej i osobna dla cielesnej sfery człowieka. Wiąże się to również z zanegowaniem rozumnej celowości jako zasady kierującej działaniem człowieka oraz podważeniem faktu, że poszczególne czyny mogą wpływać na moralny charakter osoby ludzkiej w sposób negatywny. Takie ujęcie koncepcji opcji fundamentalnej relatywizuje wszelkie wybory jednostkowe i sprawia, że żadna norma moralna szczegółowa absolutna w praktyce nie miałyby racji bytu²². Prowadzi to równocześnie do zaprzeczenia istnienia czynów wewnętrznie złych, jako że konkretne działanie nigdy nie jest podporządkowane nakazom uniwersalnym. Każdy więc czyn moralny – nawet najbardziej odrażający – w pewnych okolicznościach mógłby być usprawiedliwiony w imię zasady „cel uświęca środki”.

Niemniej wielu przedstawicieli współczesnej „nowej teologii moralnej” uważa, że na płaszczyźnie metafizyki personalistycznej – na której zbudowana jest koncepcja opcji fundamentalnej – trudno doszukać się „rozdarcia” między moralną wartością czynu ludzkiego a jego słusnością, jak również pomiędzy osobą i czynem²³. Oddzielenie wyboru podstawowego od indywidualnych czynów moralnych prowadziłyby bowiem do czystego abstrakcjonizmu (swego rodzaju „zracjonalizowanej teorii”) oraz niedoceny faktu, że indywidualne decyzje mają poważny wpływ – zarówno w pozytywnym, jak też i negatywnym sensie – na całość opcji fundamentalnej rozumianej jako wybór całościowy. Niedowartościowanie zaś wzajemnego przenikania się wymiaru transcendentnego i kategoryjnego w analizie opcji fundamentalnej groziłoby z kolei redukcjonizmem aksjologicznym.

Zdaniem jednak niektórych środowisk teologicznych krytyczna ocena koncepcji opcji fundamentalnej zakorzeniona jest mocno przede wszystkim w tradycyjnej metafizyce scholastycznej. Zasadnicze zaś różnice między poglądami zwolenników i krytyków wyboru podstawowego rodzą się głównie na poziomie rozbieżności w podejściu do specyficznych zagadnień metafizycznych, które – zarówno jednym, jak też drugim – dostarczają odmiennej argumentacji teologiczno-moralnej analizy struktury czynu ludzkiego²⁴.

W tradycji neoscholastycznej koncepcja czynu ludzkiego inspirowana była przede wszystkim przez metafizykę esencjalną i koncentrowała się głównie wokół określenia przedmiotu moralnego działania²⁵. Punktem wyjścia stał się *finis operis*

²² Por. J. Kowalski, *Zadania teologów moralistów w świetle encykliki „Veritatis splendor”*, „Studia Theologica Varsaviensia” 32 (1994) nr 1, s. 88.

²³ Por. J. Fuchs, *Morality: Person and Acts*, w: *Christian Morality: The Word Becomes Flesh*, Washington, DC: Georgetown University Press 1987, s. 105–117; J. F. Keenan, *Distinguishing charity as goodness and prudence as rightness*, „The Thomist” 56, 1992, s. 389–411.

²⁴ Por. T.R. Kopfensteiner, dz.cyt., s. 130–131.

²⁵ Por. G. Stanke, *Die Lehre von den ‘Quellen der Moralität’: Darstellung und Diskussion der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansätze*, Regensburg: Friedrich Pustet 1984.

– cel przedmiotowy, określający moralny charakter czynu na podstawie analizy jego przedmiotu, który jest ze swej istoty dobry lub zły w obiektywnym porządku stwórczo-zbawczym. Miało to zastosowanie szczególnie wówczas, kiedy określenie moralnego przedmiotu dokonywało się w obrębie epistemologicznej tradycji filozofii realistycznej. Sytuację jednak skomplikowały zarówno kazuistyczne kategorie prawne, jak też pojawiająca się nowoczesna koncepcja nauki. W tym kontekście *finis operantis* – cel podmiotowy, zawierający w sobie intencję, motywację inspirującą człowieka do podjęcia konkretnego czynu – zredukowany został jedynie do psychologii działania. Kategoria podmiotu – mimo że zasadnicza z punktu widzenia koncepcji czynu ludzkiego – sprowadzona została zaledwie do wymiaru „okoliczności” modyfikujących czyn w sposób akcydentalny²⁶.

Analiza czynu ludzkiego w tradycji neoscholastycznej miała bowiem dwa szczególnie istotne horyzonty znaczeniowe. Obydwa zresztą zostały poważnie zachwiane przez pojawiającą się w obrębie teologii moralnej koncepcję opcji fundamentalnej. Po pierwsze, moralny obiektywizm działania przypisany został do fenomenologicznej struktury czynu ludzkiego, co jednocześnie warunkowało jego interpretację. Polegało to w dużej mierze na zaniechaniu czysto pojęciowych spekulacji i skoncentrowanie się głównie na opisywaniu aktów świadomości oraz ich przedmiotów. Posługując się językiem fenomenologii Edmunda Husserla, można powiedzieć, że miało to przede wszystkim na celu uzyskanie bezpośredniego dostępu do tego co dane – fenomenów. Ich sedno zawierało się w tzw. „intuicji istotowej” – tzn. intuicyjnym ujmowaniu tego, co ma autentyczny charakter jako akt świadomości. Po drugie, fenomenologia, jako system subiektywnej filozofii idealistycznej, próbowała koncentrować się na tym, co – z jej punktu widzenia – okazywało się istotne i oczywiste. W odniesieniu zaś do omawianych rozważań teologiczno-moralnych oznaczało to raptowne odejście od analiz akcentujących głównie przedmiotowy charakter czynu ludzkiego²⁷. Dodatkowo, pojawienie się nowych prądów filozoficznych – bardzo mocno oddziaływujących szczególnie na koncepcje tzw. „nowej teologii moralnej” – ukształtowało wyraźną linię rozgraniczającą obiektywną i subiektywną sferę rzeczywistości.

W tym też kontekście koncepcja opcji fundamentalnej zmierza nie tylko do głębszego i subtelniejszego określenia oraz wyeksponowania podmiotu czynu ludzkiego, ale również stara się zrewidować obowiązujące w tradycji neoscholastycznej relacje, jakie zachodzą między *finis operis* a *finis operantis*. Z moralnego bowiem punktu widzenia fenomenologiczna struktura czynu ludzkiego dopiero w kontekście opcji fundamentalnej uzyskuje swoje zasadnicze znaczenie i sens. Oznacza to, że podmiot moralnego działania przestaje być sprowadzany jedynie

²⁶ Por. W.E. May, *Moral Absolutes: Catholic Tradition: Current Trends and the Truth*, Milwaukee: Marquette University 1989, s. 27–49.

²⁷ Por. R. Sokolowski, *Moral Action: A Phenomenological Study*, Bloomington: Indiana University Press 1985.

do fenomenologicznego aspektu czynu ludzkiego – tak jak w skrajnie esencjalnych kategoriach tradycyjnej metafizyki neoscholastycznej – ale jest postrzegany w perspektywie całościowego planu. Trzeba jednocześnie zauważyć, że połączenie kategorii wyboru podstawowego z fenomenologiczną strukturą czynu ludzkiego zasadniczo nie ma charakteru heteronomicznego. Relacje zachodzące między intencją działania a jej realizacją dokonują się zawsze w sposób odpowiednio proporcjonalny do normatywnych zasad warunkujących wolność oraz – rozumianą w kategoriach fenomenologicznych – „istotową intuicję” osoby ludzkiej. W tym przypadku koncepcją odpowiedzialną za łączenie i integrowanie wszystkich elementów czynu moralnego w koherentną całość staje się „proporcjonalizm”²⁸. Sam zaś podmiot moralnego działania – wpisując się w fenomenologiczną strukturę czynu ludzkiego – uzyskuje swój szczególny sens i znaczenie w świetle przywoływanej już winterowskiej „ideologii ludzkiego spełnienia”.

Należy zatem stwierdzić, że opcja fundamentalna na gruncie współczesnej teologii moralnej dąży do ustalenia odpowiedniej perspektywy, która umożliwiłaby ukazanie wzajemnych relacji, jakie zachodzą w wewnętrznej strukturze czynu ludzkiego. Dzięki temu *finis operantis* nie byłby już dłużej relegowany jedynie do psychologii czynu – podmiotowa zaś intencja działania stałaby się czymś więcej niż tylko okolicznościową odpowiedzią na pytanie: dlaczego ktoś działa tak, a nie inaczej? W kontekście bowiem opcji fundamentalnej *finis operantis* odgrywa zarówno aktywną i istotną rolę w określeniu podmiotu działania, ale także staje się autentycznym *finis operis* czynu ludzkiego.

Analizując jednak współczesne teorie, wpisujące się w szeroki nurt tzw. „nowej teologii moralnej” trzeba zauważyć poważne problemy i zasadnicze różnice w rozumieniu fundamentalnych kwestii związanych z chrześcijańską koncepcją czynu ludzkiego, jakie zachodzą pomiędzy zwolennikami tzw. „autonomii moralnej” a oficjalnymi wypowiedziami Magisterium Kościoła. Odnosi się to również do zagadnień opcji fundamentalnej. Encyklika *Veritatis splendor* ujmuje to w sposób bardzo zwięzły: *Chociaż teologiczne teorie etyczne (proporcjonalizm, konsekwencjalizm) przyznają, że wartości moralne wyznaczane są przez rozum i Objawienie, to jednak nie uważają, że istnieją absolutnie zakazane sposoby postępowania, czyli takie; które w każdych okolicznościach i w każdej kulturze sprzeciwiają się tymże wartościom*²⁹. Biorąc zatem pod uwagę fakt, że zarówno Dekalog, jak też podstawowe źródła moralności chrześcijańskiej stanowią fundament nauczania Kościoła w kwestiach etycznych oraz bardzo wyraźnie określają absolutne normy moralne, trudno niezgodzić się z takim poglądem. Jednocześnie papież stara się wyjaśnić na czym polega specyfika odmiennego podej-

²⁸ Por. B. Hoose, *Proportionalism: The American Debate and Its European Roots*, Washington DC: Georgetown University Press 1987; Ch. Kaczor, *Proportionalism and the Natural Law Tradition*, Washington, DC: The Catholic University of America Press 2002.

²⁹ VS 75.

ścia do podstawowych kwestii moralnych, które można zauważyć w koncepcjach wielu zwolenników „nowej teologii moralnej”. *Kryteria oceny słuszności moralnej działania są formułowane w oparciu o bilans pozamoralnych czy przedmoralnych dóbr, będących następstwem działania i odpowiadających im pozamoralnych czy przedmoralnych wartości. Według niektórych, określone postępowanie miałyby być słuszne lub niesłuszne w zależności od tego, czy jest ono w stanie wytworzyć, jako swój skutek, stan rzeczy lepszy dla wszystkich osób, których dotyka: postępowanie byłoby zatem słuszne w miarę „maksymalizowania” dobra, a „minimalizowania” zła³⁰.*

Właściwe zrozumienie specyfiki proponowanych przez „proporcjonalizm” rozwiązań wymaga jednak dokładniejszego wyjaśnienia terminów określanych przez *Veritatis splendor* jako wartości „przedmoralne” czy „pozamoralne”. Mają one bowiem szczególnie istotne znaczenie w analizach czynu ludzkiego prezentowanych przez kierunki tzw. „nowej teologii moralnej”. W rozumieniu *Veritatis splendor* do kategorii tzw. wartości „przedmoralnych” czy „pozamoralnych” należą [...] *na przykład zdrowie lub okaleczenie, integralność fizyczna, życie, śmierć, utrata dóbr materialnych itd³¹*. W opinii wielu zwolenników „autonomii moralnej” wyeksponowanie tego rodzaju wartości – szczególnie w przypadku niebezpieczeństwa lub zagrożenia – moralnie usprawiedliwia sytuację, w której podmiot działania mógłby popełnić czyn oceniany w tym – nadzwyczajnym – kontekście jako moralnie dobry. Biorąc jednak pod uwagę uwarunkowania zwyczajne, czyn ten określany byłby jako moralnie zły.

Z drugiej zaś strony podkreślają, że „przedmoralne” zło łączy się integralnie z dobrem – jako że czyn moralny zawsze oznacza alternatywę wyboru pomiędzy dobrem a złem. Stając więc przed możliwością dokonania moralnego wyboru, ewentualny sprawca – w ich opinii – musi najpierw wziąć pod uwagę „odpowiednie proporcje” między dobrem a złem. Wymaga to dokonania swoistego bilansu „zysków i strat”, w moralnym tego słowa znaczeniu. Posługując się zatem przykładem – zresztą bardzo często spotykanym, także w obecnej rzeczywistości Kościoła – gdzie człowiek musi stanąć wobec alternatywy: wyparcie się Boga albo śmierć męczeńska, zwolennicy koncepcji „proporcjonalizmu moralnego” podkreślają, że wartości związane z zachowaniem życia, poświęceniem dla rodziny itd. przewyższają kwestię – czasami jedynie „pozornej” – zdrady Boga. Akt ochrony własnego życia w obliczu śmierci męczeńskiej może być więc uzasadniony jako czyn moralnie dobry, jeżeli nadzwyczajne okoliczności wynikające z indywidualnej oceny sytuacji pozwalają na takie „wyjątkowe” potraktowanie pierwszego przykazania dekalogu. Innymi słowy, indywidualny osąd tego rodzaju – potencjalnie „prerażających” – okoliczności staje się decydującym czynnikiem warunkującym moralną ocenę czynu ludzkiego. Tym samym [...] *o jego „dobroci”*

³⁰ VS 74.

³¹ VS 75.

*moralnej decydowałyby intencja podmiotu odnosząca się do dóbr moralnych, o jego „słuszności” natomiast decydowałyby ocena przewidywalnych skutków i konsekwencji oraz ich wzajemna proporcja*³².

Biorąc więc pod uwagę wartości „przedmoralne” oraz uświadamiając sobie fakt, że ocena moralna czynu ludzkiego dokonywana jest jedynie poprzez uwzględnienie intencji i okoliczności sytuacyjnych – obydwa elementy występują w przypadku, kiedy podmiot czynu moralnego staje wobec trudności w realizacji swojego działania – w praktyce każdy czyn okazuje się moralnie neutralny, dopóki nie weźmie się pod uwagę subiektywnych okoliczności określających działanie podmiotu. Logicznym następstwem tego rodzaju rozumowania staje się fakt, że w rzeczywistości – w opinii wielu zwolenników „proporcjonalizmu” – nie istnieje działanie moralnie złe, wynikające z wewnętrznej istoty czynu. Obiektywnie rzecz biorąc, nie można bowiem mówić o czynie moralnie złym bez uwzględnienia subiektywnych intencji podmiotu moralnego działania oraz sytuacyjnych okoliczności, które mu towarzyszą. Przywołując słowa papieża zawarte w *Veritatis splendor* trzeba zatem podkreślić: *Także w poważnej materii te ostatnie należałoby traktować jako zawsze relatywne i dopuszczające wyjątki normy operatywne*³³.

W opinii wielu przedstawicieli nurtu „nowej teologii moralnej” trudno więc mówić o obiektywnie niegodziwych, moralnie absolutnych i wewnętrznie złych czynach. Z tego m.in. powodu Magisterium Kościoła odrzuciło koncepcję proporcjonalistyczną, mimo że jej zasadniczym celem – jak stwierdził Papież – było dążenie do uwolnienia [...] człowieka od więzów moralności przymusu, woluntarystycznej i arbitralnej, która może się wydawać nieludzka³⁴. Zdaniem Jana Pawła II, tego rodzaju teorie prowadzą mimo wszystko do [...] fałszywych rozwiązań, wynikających zwłaszcza z niewłaściwego rozumienia przedmiotu działania moralnego³⁵. Zarówno okoliczności, jak też subiektywne intencje odgrywają wprawdzie ważną rolę w moralnej ocenie czynu ludzkiego, niemniej [...] nie zdołają nigdy przekształcić czynu ze swej istoty niegodziwego ze względu na przedmiot w czyn „subiektywnie” godziwy lub taki, którego wybór można usprawiedliwić³⁶. Co więcej, uwarunkowania sytuacyjne nie uwzględniają najgłębszej istoty moralności chrześcijańskiej. Doświadczenie dojrzałej wiary nie przejawia się bowiem w ucieczce od fundamentalnych norm moralnych, ale w ich przyjęciu i akceptacji jako wezwania do realizacji życiowego powołania rozumianego w kategoriach odpowiedzialnego daru i zadania.

³² Tamże.

³³ Tamże.

³⁴ VS 76.

³⁵ VS 75.

³⁶ VS 81.

* * *

Żywa dyskusja, która absorbuje wiele wpływowych środowisk akademickich, jak również wyraża się w oficjalnych wypowiedziach Magisterium Kościoła, świadczy o tym, że koncepcja opcji fundamentalnej ciągle pozostaje istotnym i aktualnym elementem nauczania współczesnej teologii moralnej. Dostarcza ona nie tylko odpowiedniego kontekstu, który umożliwia ukazanie bogatej problematyki związanej z zagadnieniami czynu ludzkiego, ale również odzwierciedla postępującą odnowę teologii moralnej, sięgającą jej najgłębszych podstaw i założeń.

Trzeba bowiem przyznać, że wybór podstawowy stara się przedstawić zagadnienia związane z chrześcijańską koncepcją czynu ludzkiego w szerszej perspektywie odpowiedzialnej wolności rozumianej jako dar i zadanie. Dzięki temu, poszczególne decyzje i wybory moralne nie mają charakteru „odizolowanych całości” pojmowanych w kategoriach indywidualistycznych i autonomicznych, ale wpisują się w całościowy plan ukierunkowany na realizację powołania osoby ludzkiej w jego złożonej perspektywie stwórczo-zbawczej. Jako integralna część koncepcji czynu moralnego opcja fundamentalna zakorzeniona jest w personalistycznym rozumieniu norm moralnych. Umożliwia to ukazanie pełniejszej prawdy o człowieku zarówno w jego wymiarze naturalnym, jak też nadprzyrodzonym.

W odniesieniu do współczesnych zagadnień teologiczno-moralnych opcja fundamentalna stanowi odzwierciedlenie głębokich przemian prowadzących do odnowy teologicznej tradycji szkoły neoscholastycznej. Poprzez kontakt z innymi nurtami myśli współczesnej – w szczególności poprzez zetknięcie się z filozofią transcendentálną – teologia neoscholastyczna odkrywa nowe podstawy wyzwolone od statycznych i krępujący sposób myślenia kategorii metafizyki esencjalnej. Uświadomienie sobie tego faktu oznacza, że obiektywna i rzetelna ocena koncepcji wyboru podstawowego nie tyle wymaga skoncentrowania się wokół wątpliwości co do jej słuszności i teologicznej poprawności, ile podkreśla potrzebę – skierowaną zarówno do jej zagorzałych krytyków, jak też i zwolenników – krytycznej analizy, metafizycznego uzasadnienia i naukowego pogłębienia omawianych problemów.

THE FUNDAMENTAL OPTION IN THE CHRISTIAN CONTEXT OF THE CONCEPT OF HUMAN ACTION

Summary

The live discussion which absorbs many influential theological circles, as well as being manifest in official declarations of the Roman Catholic Magisterium is evidence that the concept of the fundamental option still remains an essential and current element in contemporary moral theology. It provides not only a suitable context, which allows demonstrating the rich topics associated with issues of human action, but also reflects the progressive renewal in moral theology, reaching to its deepest fundamental assumptions.

It has to be admitted, that this fundamental choice enables the demonstration of issues associated with the Christian concept of human action in the wider perspective of responsible freedom understood as a gift and task. Thanks to this individual decisions and moral choices do not have the characteristic of “isolated wholes” understood in individual and autonomic categories, but are written into a whole life plan directed at realising the vocation of the human person in a complex creation-salvation perspective. As an integral part of the concept of moral action, the fundamental option is rooted in a personalist understanding of moral norms. This allows the demonstration of a fuller truth about man both in natural and supernatural perspectives.

In relation to contemporary theological-moral issues, the fundamental option is a reflection of deep changes leading to the renewal of the theological tradition of the Neo-Scholastic school of thought. By contact with other currents in contemporary thinking – in particular by contact with transcendental philosophy – neo-scholastic theology uncovers new fundamentals freed from the static and constrained essentialist categories that held sway over it. Awareness of this fact shows that the critical evaluation of the concept of fundamental option does not so much focus on doubts as to its appropriateness and theological correctness, but it underlines the need – directed equally to its greatest critics as also to its supporters – of a critical evaluation, metaphysical justification and scientific deepening of the problems discussed.

Nota o Autorze: ks. dr **RYSZARD FICEK** – absolwent Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, wykładowca teologii moralnej i katolickiej nauki społecznej w Salvatorian Institute of Philosophy and Theology w Morogoro (Tanzania). Główne pola zainteresowań: teologia moralna fundamentalna, zagadnienia społeczno-polityczne, filozofia polityki, afrykanistyka.

Słowa kluczowe: teologia moralna, opcja fundamentalna, czyn ludzki, działanie moralne.

BP STEFAN CICHY

RUCH LITURGICZNY JAKO „PRZEJŚCIE DUCHA ŚWIĘTEGO W KOŚCIELE”

WPROWADZENIE

Biskupi niemieccy w liście na 40-lecie Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* pisali, że ogłoszenie tego dokumentu: „Zostało [...] poprzedzone półwieczem, w którym Kościół został wręcz ogarnięty przez ruch liturgiczny. Księża, zakonnicy, teolodzy i zaangażowani chrześcijanie odkryli na nowo częściowo zakopane bogactwo liturgii, kiedy razem sprawowali służbę Bożą i próbowali ją głębiej zrozumieć. Ważnym impulsem dla Konstytucji o liturgii świętej i jej celem było umożliwienie świadomego i czynnego uczestnictwa z duchowym pożytkiem dla wiernych”¹.

Pierwszy dokument Soboru Watykańskiego II stwierdza: „Staranie o rozwój i odnowienie liturgii słusznie uważa się za znak działania Bożej opatrności w naszych czasach, niejako za przejście Ducha Świętego przez Jego Kościół. Nadaje ono charakterystyczny rys życiu Kościoła oraz całej współczesnej myśli i działalności religijnej” (KL 43). Słowa o przejściu Ducha Świętego przez Jego Kościół pochodzą z przemówienia, które papież Pius XII wygłosił 22 września 1956 r. w Rzymie w czasie spotkania na zakończenie Kongresu Duszpasterstwa Liturgicznego, obradującego w Asyżu od 18 do 21 września².

Przypatrzmy się, jak wyglądało to przejście Ducha Świętego przez Kościół, czyli jak rozwijał się ruch liturgiczny od XIX w. do Soboru Watykańskiego II. Popatrzmy najpierw, jak ten ruch wyglądał na Zachodzie Europy i jak wyglądał w Polsce. Zaznaczmy zaraz, że widoczne są różnice w ruchu odnowy liturgii w Polsce. Temu ruchowi i jego pionierom w skali europejskiej poświęcono sporo uwagi

¹ *List pasterski Episkopatu Niemiec z okazji 40. rocznicy ogłoszenia Konstytucji o liturgii świętej*, „Anamnesis” 10 (2004), nr 3 (37), s. 30.

² Por. Fr. Małaczyński, *Pierwszy międzynarodowy Kongres Duszpasterstwa Liturgicznego w Asyżu*, RBL 10 (1957), s. 125–133.

w książkach³ i artykułach⁴. Istnieją także opracowania dotyczące tego ruchu i osób zasłużonych w jego rozwoju w Polsce⁵.

I. RUCH LITURGICZNY W EUROPIE ZACHODNIEJ

W dziejach tego ruchu w Europie Zachodniej można wyróżnić trzy etapy: początek obejmujący elity, przybywające do klasztorów propagujących odnowę liturgii, klasyczny ruch liturgiczny, polegający na zbliżeniu liturgii do ludu przez wydawanie pism i organizowanie tygodni liturgicznych i międzynarodowych kongresów liturgicznych oraz powstanie instytutów liturgicznych.

1. Początki ruchu odnowy liturgii

Za ojca ruchu liturgicznego uważa się opata benedyktyńskiego z Solesmes we Francji o. Prospera Guéranger OSB (1805–1875)⁶. W 1832 r. od rządu kupił klasztor w Solesmes, który stał ośrodkiem promieniowania żywej liturgii na całą Francję. W swoich podstawowych dziełach: *L'année liturgique* i *Institutions liturgiques* usiłował ukazać piękno i godność liturgii rzymskiej. W tym czasie rozpowszechniona była we Francji liturgia neogallikańska (pod koniec XVIII w. w 80 diecezjach używano własnych mszałów). Starał się także o upowszechnienie i rozwój badań nad chorałem gregoriańskim. Działali tam także ludzie zasłużeni dla odnowy śpiewu gregoriańskiego: o. Joseph Pothier (1835–1923)⁷ oraz jego uczeń i następca o. André Mocquereau (1849–1930)⁸.

Z Solesmes ruch liturgiczny przeniósł się do innych krajów. W Niemczech w 1863 r. powstało opactwo w Beuron. Jego założycielami byli współbracia zakonni Guérangera Maur OSB (1825–1890) i Placyd Wolter OSB (1828–1908), którzy

³ Zob. O. Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique: Esquisse historique depuis le début du XIX siècle jusqu'au pontificat de Pie X*, (Lex Orandi 3), Paris 1945; tenże, *Storia del movimento liturgico*, Roma 1961; F. Kolbe, *Die Liturgische Bewegung*, Aschaffenburg 1964; A. Haquin, *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, Gembloux 1970; B. Botte, *Le mouvement liturgique*, Paris 1973, Kl. Richter, A. Schilson, *Den Glauben feiern: Wege liturgischer Erneuerung*, Mainz 1989.

⁴ Zob. B. Neunheuser, *Sto lat ruchu odnowy liturgicznej zapoczątkowanego przez o. Prospera Guéranger. Przeszłość i perspektywy*, RBL 29 (1976), s. 195–207; A. Haquin, *Les moins bénédictins dans le mouvement liturgique des XIXe et Xxe siècles*, „Communautes et Liturgies” 61 (1979) s. 381nn; J.J. Kopeć, *Ruch liturgiczny, reforma i odnowa liturgiczna*, RBL 38 (1985), s. 265–285.

⁵ Zob. J. Sroka, *Odnowa liturgii przed Soborem Watykańskim II w Polsce*, RBL 29 (1976), s. 179–189.

⁶ S. Koperek, *Don Prosper Guéranger – Opat z Solesmes inspirator współczesnej odnowy liturgicznej*, RBL 29 (1976), s. 213–220;

⁷ O. J. Pothier wydał w 1880 r. *Les melodies gregorien*. W latach 1892–1914 redagował czasopismo „Revue du chant gregorien”, w 1895 r. wydał *Liber gradualis*, a w 1903 r. *Liber usualis*.

⁸ O. A. Mocquereau w 1889 r. rozpoczął wydawanie „Paleographie musicale”.

przez pewien czas przebywali w Solesmes i zapoznali się z duchem tego opactwa, by potem formować zakonników w Beuron. Ojciec Maur Wolter przygotował 5-tomowy komentarz do Psalmów⁹. W Beuron działał też przez pewien czas o. Anzelm Schott (1843–1896)¹⁰, który pracował nad tłumaczeniem *Missale Romanum* na język niemiecki. Przekład ten znany pod nazwą „Schott-Messbuch” ukazał się w 1884 r.¹¹.

Beuron promieniowało dalej. Z kongregacji beurońskiej wywodzą się dwa opactwa w Belgii: Maredsous i Mont Cesar w Louvain, które miały ogromne znaczenie w rozwoju ruchu liturgicznego w XIX w.

Opactwo Maredsous powstałe w 1872 r. swoją liturgią przyciągało elity. Tu działał o. Gerard van Caloën OSB. W 1882 r. wydał *Mszał dla wiernych* (*Missel des fideles*) w 2 tomach, a dwa lata później zaczął wydawać czasopismo „Messagere des fideles”, by przybliżyć tematykę liturgiczną wiernym. Pismo to w 1890 r. zmieniło tytuł na „Revue Benedictine” i wychodzi po dzień dzisiejszy, poświęca sporo artykułów tematyce liturgicznej. W Maredsous działał przez kilka lat o. Anzelm Schott.

2. Klasyczny ruch odnowy liturgii

22 listopada 1903 r. ogłoszone zostało *Motu proprio* Piusa X (1903–1914) *Tra le solecitudini*. Ten dokument papieski uważa się za kamień milowy i początek właściwego, klasycznego ruchu liturgicznego¹². W dokumencie tym Papież wyraża m.in. życzenie ożywienia udziału wiernych w liturgii¹³.

⁹ *Psallite sapienter. Psallieret wise! : Erklärung der Psalmen im Geiste des betrachtenden Gebets und der Liturgie*, t. 1–5, Freiburg i. Br., 1904–1907.

¹⁰ Zob. A. Dangelmaier, *P. Anselm Schott – der Mensch, Priester und Liturge*, 1971; D. Zähringer, *P. Anselm Schott*, „Benediktinische Monatsschrift“ 29 (1953) s. 328–330; V. Fiala, *P. Anselm Schott, gestorben vor 75 Jahren*, „Erbe und Auftrag“ 47 (1971), s. 515.

¹¹ A.A. Häußling, *Einhundert Jahre »Schott«*; Maria Laach, 1984; E. v. Severus, *P. Anselm Schott in Maria Laach*, Maria Laach, 1984.

¹² Por. B. Neunheuser, *Die klasische Liturgische Bewegung (1909–1963) und die nachkonziliare Liturgiereform. Verleich und Versuch einer Würdigung*, w: *Mélanges liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte OSB de l'Abbaye du Mont-César à l'occasion du cinquantième anniversaire de son Ordination sacerdotale (4 juin 1972)*, Louvain 1972, s. 401–416.

¹³ Na stulecie tego dokumentu papież Jan Paweł II ogłosił specjalny list (chirograf). Zob. *Congregazione per il Cultu Divino e la Disciplina dei Sacramenti, Chirografo del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II per il centenario del motu proprio „Tra le solecitudini” sulla musica sacra*, w: *Spiritus et Sponsa. Atti della Giornata commemorativa del XL della „Sacrodantum Concilium”*. Roma, 4 dicembre 2003, Roma 2004, s. 111–124 (na kolejnych stronach tekst angielski, francuski, niemiecki, hiszpański i portugalski).

Wskazania Papieża wprowadzał w życie o. Lambert Beauduin OSB (†1960)¹⁴ z opactwa Mont Cesar. Na Kongresie Katolickim w Mechelen zwołanym przez kard. D.J. Mercier w 1909 r. przedstawił założenia masowego ruchu liturgicznego. Kardynał Mercier, zaangażowany w ruch liturgiczny, w związku z tym zjazdem pisał, że tradycje liturgiczne zostaną odnowione, że dusze odrodzą się życiem liturgicznym i wierni ponownie zrozumieją, iż Jezus Chrystus jest Drogą, Prawdą i Życiem.

Spotkanie w Mechelen uważa się za narodziny klasycznego ruchu liturgicznego i nadania mu orientacji duszpasterskiej. Przeszło ono do historii jako Mechelner Ereignis – Wydarzenie Mechlińskie. Po tym wydarzeniu w 1911 r. założono czasopismo „Les Questions liturgiques et paroissiales” (od 1970 r. nosi ono nazwę „Questions liturgiques”), które miało charakter duszpasterski. Podstawowym dziełem Beauduina jest książka *La piété de l'Eglise* (1914)¹⁵. W niej kładzie nacisk na uczestnictwo we mszy św.

Ojciec van Caloën w 1899 r. założył opactwo Mont Cesar w Louvain, gdzie od 1919 r. działał o. Gaspar Lefebvre, który chciał przybliżyć liturgię masom. Wydawał czasopismo „Bulletin paroissiale liturgique”, a od 1922 r. mszaliki dla wiernych (*Missel quotidien*, potem *Missel du jeunesses* i *Missel des enfants*). Po 10 latach samo wydanie francuskie osiągnęło nakład miliona egzemplarzy. W Mont Cesar wydawano także czasopismo poświęcone sztuce liturgicznej „L'artisan liturgique”.

Inicjatywę Beauduina organizowania dni liturgicznych i konferencji przejęło opactwo św. Andrzeja w Brugii. Pod duchowym patronatem o. L. Beauduina w Paryżu w 1943 r. powstał *Centre de Pastorale Liturgique*. Duszpasterski charakter ożywienia liturgii ukazał się także we Flandrii i Holandii. Opactwo benedyktyńskie w Affligem (Flandria) od 1910 r. zaczęło wydawać czasopismo „Tijdschrift voor Liturgie”. Duszą ruchu był tu o. Camille Callewaert (1866–1943), który wydał m.in. podręcznik liturgiki¹⁶, w 1940 r. zaczął wydawać serię *Sacris Erudiri. fragmenta liturgica collecta a monachis Sancti Petri de Aldenburgo in Steenbrugge nepereant* i realizował założenia teoretyczne w duszpasterskiej praktyce.

Opactwo w Maria Laach niedaleko Koblencki, które powstało w 1918 r., pod przewodnictwem opata Ildefonsa Herwegena OSB (1874–1946)¹⁷, zajęło się elitarnymi grupkami inteligencji. Zainicjowało wydawanie serii *Ecclesia Orans*.

¹⁴ Pisał o nim S. Koperek, *Dom Lambert Beauduin prekursor współczesnej odnowy liturgicznej*, RBL 26 (1973), s. 209–217.

¹⁵ Polski przekład ukazał się pod tytułem *Modlitwa Kościoła* jako pierwszy tomik w serii „Biblioteka przekładów klasyków liturgiki” (Kraków 1987).

¹⁶ Pierwsze wydanie *Liturgicae institutiones* (Tractatus Primus: De S. Liturgia Universim; Tractatus secundus: De Breviarii Romana Liturgia; Tractatus Tertius: De Missalis Romani Liturgia), Brugis 1919, drugie Brugis 1944, część *De S. Liturgia Universim* ukazała się także w Brugis w 1953 r.

¹⁷ Zob. J. Pinsk, *Zum 25. Abtsjubilaum des Abtes von Maria Laach*, „Liturgisches Leben” 5 (1938), s. 81.

Jako pierwszy tej serii wydawnictwa ukazała się praca Romano Guardiniego (†1968) pt. *Vom Geist der Liturgie* (1918 r.)¹⁸. Tu też został wydany podręcznik liturgii dla rodzin *Die betende Kirche*¹⁹.

Tu zaczęto wydawać serię *Liturgie-geschichtliche* (później –*wissenschaftliche*) *Quellen und Forschungen* oraz czasopismo „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft”. W tym opactwie działali: teolog liturgii Odo Casel OSB (1886–1948)²⁰, wydawca tekstów źródłowych Leo Cunibert Mohlberg OSB (1878–1963)²¹ i in. Szczególną uwagę zwrócono w tym opactwie na mszę św. Już w 1921 r. w krypcie kościoła Maria Laach sprawowano mszę św. twarzą do ludu, „Mszę recytowaną”, „dialogowaną”. Z tej formy wyrosła późniejsza tzw. „Msza wspólnotowa” – *Gemeindemesse* oraz Msza św. sprawowana z modlitwami i śpiewem pieśni w języku ojczystym (*Betsingmesse*).

Bardziej duszpastersko nastawiony ruch liturgiczny rozwinął się w klasztorze Klosterneuburg w Austrii. Jego promotorem był o. Pius Parsch²² (1884–1954). Z jego działalnością związana jest tzw. *Volksliturgie* (*Liturgia ludu*)²³. W 1924 r. wydał dzieło *Das Jahr des Heiles* (*Rok zbawienia*)²⁴. Z wykształcenia był bibliścią, dlatego ożywioną działalność liturgiczną łączył z Biblią. Założył czasopismo „Bibel und Liturgie”. Upowszechniał w szerokim zakresie teksty mszalne poszczególnych niedziel (w 1930 r. 25 mln sztuk) oraz wydawał modlitewnik zwany *Kirchengebet*. Modlitewnik ten oprócz tekstów mszalnych zawierał także teksty niektórych godzin liturgicznych. Cieszył się niesłychanym powodzeniem (w 1939 r. wydanych zostało 5 mln).

¹⁸ Polski przekład ukazał się jako trzeci tomik w serii „Biblioteka przekładów klasyków liturgiki” pod tytułem *O duchu liturgii*, Kraków 1996.

¹⁹ Książka ukazała się w dwu różniących się od siebie wydaniach: 1 wydanie ukazało się w 1924 r., 2 wydanie – 1927 r.

²⁰ Zob. W. Świerzawski, *Odo Casel – mystagog i teolog (1886–1948)*, RBL 31 (1978), s. 310–319; A. Triacca, *Odo Casel i ruch liturgiczny*, RBL 41 (1988), s. 105–128; W. Świerzawski, *Odo Casel (1886–1948) – życie i dzieło*, RBL 41 (1988), s. 90–105.

²¹ Zob. *Miscellanea Leo Cunibert Mohlberg*, Roma 1948.

²² Istnieje wiele opracowań dotyczących P. Parscha, np. K. Rudolf, *Dr. Pius Parsch – in piam memoriam*, „Der Seelsorger” 14 (April 1954), 289n.; R. Rak, *Pius Parsch*, RBL 19 (1966), s. 188–197; J. Zabel, *Pius Parsch, Wegbereiter der liturgischen Erneuerung*, Königstein 1970; J. Weismayer, *Volksfrömmigkeit und echte Spiritualität*, „Liturgisches Jahrbuch” 29 (1978), s. 215–230; N. Höslinger, Th. Maas-Ewerd (Hrsg.), *Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung*, Klosterneuburg 1979; Fr. Heer, *Pius Parsch, Erneuerer der Liturgie*, w: *Große Gestalten des Glaubens. Leben, Werk und Wirkung*, Bruno Moser (Hrsg.), München 1982, s. 107–114.

²³ W związku z 50-leciem jego śmierci wydano obszerne opracowanie *Pius Parsch, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang* (Pius Parsch Studien, Bd. 1), Würzburg 2004.

²⁴ Dzieło to ukazało się w polskim przekładzie pt. *Rok liturgiczny*, t. 1–3, Poznań 1957.

W Innsbrucku w Austrii działał o. prof. Joseph Andreas Jungmann SI (1889–1975)²⁵, katecheta i liturgista. Napisał wiele dzieł związanych z liturgią²⁶. Najważniejsze to dzieło przedstawiające genezę obrzędów mszy św. *Missarum sollemnia*²⁷. Mówiący te słowa miał możliwość spotkania się w 1972 r. z tym wybitnym liturgistą w Innsbrucku. Przedstawiając po śmierci działalność o. Jungmanna, scharakteryzowano ją jako „życie dla liturgii i kerygmy”²⁸.

Ruch liturgiczny nie rozwijał się bez pewnych nieporozumień. Do kryzysu doszło wyraźnie w Niemczech i Austrii w latach 1939–1944²⁹. Z perspektywy czasu można powiedzieć, że kryzys ten był pożyteczny, bo przyczynił się do wyjaśnienia wielu spraw i problemów. Przeciwnicy ruchu liturgicznego ludziom zaangażowanym w ruch zarzucali „kroczenie za modą”, dyletantyzm i liturgicyzm. Niepokoiły ich pewne sformułowania teologów liturgii, szczególnie nauka Odo Casela o istocie misterium, jak również jego twierdzenia z dziedziny eklezjologii. Wskazywali także na niektóre nadużycia praktyczne. W sporze zajął stanowisko m.in. kard. Adolf Bertram z Wrocławia. Szczególnie ważną rolę w rozwiązywaniu sporu odegrał Romano Guardini, który w liście z 1940 r. przedstawiając różnicę między ruchem liturgicznym za czasów Guérangera a dokonującym się współcześnie, zaznaczył, że ruch liturgiczny nie jest zjawiskiem jednolitym, chociaż ma na uwadze odnowę czystości i pełności kultu Bożego, które są mu potrzebne do proklamowania chwały Bożej i wprowadzania wiernych w bogactwo

²⁵ Obszerniejsze dane biograficzne znajdują się we wprowadzeniu do książki J.A. Jungmann, *Sprawowanie liturgii. Podstawy i historia form liturgii* („Biblioteka przekładów klasyków liturgiki” 2), Kraków 1992, s. 8–53.

²⁶ *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Freiburg i. Br. 1925, 1962² (prawie wszystkie publikacje ukazały się w Herder Verlag, Freiburg i. Br., dlatego podajemy dalej tylko rok wydania); *Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen. Entwicklung*, 1932; *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, 1936; *Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung*, 1939; *Die liturgische Feier. Grundsätzliches und Geschichtliches über Formgesetze der Liturgie*, 1939, 1961³; *Ge-wordene Liturgie. Studien und Durchblicke*, 1941; *Die Eucharistie*, 1947; *Das Eucharistische Hochgebet. Grundgedanken des Canon Missae*, 1954; *Vom Sinn der Messe als Opfer der Gemeinschaft*, 1954; *Der Gottesdienst der Kirche auf dem Hintergrund seiner Geschichte kurz erl.*, 1955, 1962³; *The Early Liturgy to the Time of Gregory the Great*, 1959, w j. niemieckim.: *Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Großen*, 1967; *Sonntag und Sonntagsmesse. Sinn der Sonntagsfeier*, 1959, 1966³; *Symbolik der katholischen Kirche* (mit Anhang v. Ekkart Sauser), 1960; *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge*, 1960; *Liturgische Erneuerung. Rückblick und Ausblick*, 1962; *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*, 1963; *Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte*, 1965; *Einleitung und Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie*, LThKVat I, 10–109; *Christliches Beten im Wandel und Bestand*, 1969; *Erneuerte Messliturgie. Gedanken und Hinweise zum Verständnis der Liturgiereform*, 1969; *Messe im Gottesvolk. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia*, 1970.

²⁷ *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 Bde., 1948, 1962⁵.

²⁸ *J. A. Jungmann ein Leben für Liturgie und Kerygma*, hrsg. Balthasar Fischer, Hans Bernhard Meyer, Innsbruck 1975.

²⁹ Zob. Th. Maas-Ewerd, *Die Krise der Liturgischen Bewegung. Studien zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage“ in Deutschland und Österreich von 1939 bis 1944*, Regensburg 1979.

świata łaski. Podkreślał, że praca liturgiczna potrzebuje czasu i że dużo pozostaje jeszcze do zrobienia. Wskazywał na to, że życie liturgiczne mające największą wagę dla Kościoła, winno wyrastać z potrzeb i możliwości wspólnoty parafialnej. Nie może istnieć autentyczna liturgia bez pobożności prywatnej.

Do przezwyciężenia kryzysu podstawowe znaczenie miały encykliki Piusa XII o Kościele *Mystici Corporis Christi* z 1943 r. i o liturgii *Mediator Dei* z 1947 r. Wypowiedzi papieskie zawarte w tych dokumentach wykazują jak najbardziej pozytywne stanowisko Kościoła do ruchu liturgicznego i stanowią fundament dalszego rozwoju.

We Włoszech działał w dziedzinie liturgii bł. kard. Alfred Ildefons Schuster OSB (1880–1954)³⁰, mnich benedyktyński, a potem arcybiskup Mediolanu, autor komentarza do Mszału rzymskiego *Liber sacramentorum*³¹. Został beatyfikowany 12 maja 1996 r. przez Jana Pawła II³².

W mieście Finalpia w północnych Włoszech zaczęło wychodzić czasopismo „Rivista liturgica”. We Włoszech działali w ruchu liturgicznym o. Emanuel Caronti OSB (1882–1966)³³ oraz ks. Mario Righetti (1882–1975), autor kilkakrotnie wydawanego podręcznika historii liturgii³⁴. W Hiszpanii ośrodkiem promieniowania ruchu liturgicznego było opactwo Montserrat koło Barcelony³⁵.

3. Działalność instytutów liturgicznych i kongresy liturgiczne

Wypowiedzi Piusa XII spowodowały tworzenie instytutów liturgicznych w wielu krajach, organizowanie narodowych dni liturgicznych, sympozjów, kongresów (szczególnie znaczenie miał kongres w Asyżu w 1956 r.).

Jeszcze przed encykliką *Mediator Dei* w 1933 r. powstał Instytut Liturgiczny San Anselmo w Rzymie. Wydaje on obecnie czasopismo „Ecclesia Orans”.

³⁰ Zob. L. Crivelli, *Schuster: un monaco prestato a Milano*, Cinisello Balsamo 1996.

³¹ Dzieło będące komentarzem do *Mszału rzymskiego* ukazało się w kilku przekładach. *Liber sacramentorum. Note storiche e liturgiche sul messale romano*, Torino 1932. Wydano także w latach sześćdziesiątych XX w. *Liber sacramentorum: commento ascetico, storico, liturgico al Messale Romano*, Ed. rivista e aggiorn. da Cesario d'Amato OSB, Torino 1963–1967, t. 1, *Il regno messianico (proprio del Tempo)*, 1963, t. 2, *La Chiesa Trionfante. Proprio dei santi – Messe votive per le varie necessita – Messe per i defunti*, 1966, t. 3, *Le fonti della grazia. Il sacrificio – I sacramenti e i principali sacramentali*, 1967.

³² Beatyfikacja kard. Alfreda Ildefonsa Schustera, ks. Filipa Smaldone, o. Januarego Marii Sarnellego, s. Marii Rafaeli Cimatti, s. Kandydy Marii od Jezusa Cipriata y Barriola i s. Marii Antonii Bandrés y Elósegui, „Osservatore Romano” wyd. polskie, 17 (1996), nr 7–8, s. 28.

³³ Napisał on m. in. *Il sacrificio cristiano e la liturgia della Messa*, Torino 1922; *La vita spirituale nella liturgia eucaristica*, Noci 1967.

³⁴ *Manuale di storia liturgica*, vol. 1–4, Milano-Genova – 1945–1953. Wydanie drugie ukazało się w trzech tomach w latach 1964–1969, a trzecie w roku 1998.

³⁵ Zob. A. Pascual, *El Movimiento Litúrgico en España*, „Liturgia: revista benedictina” 6 (1951), s. 18–25, 102–106.

We Francji 20 maja 1943 r. odbyło się w Paryżu zebranie, w którym brali udział dominikanie, benedyktyni i księża diecezjalni. Wtedy wydano manifest do duchowieństwa. Następne spotkanie miało miejsce 24–26 stycznia 1945 r. i wtedy powołano do istnienia Centre National de Pastorale Liturgique, który wydaje czasopismo „La Maison Dieu”. W 1946 r. powstał Instytut Liturgiczny w Salzburgu wydający kwartalnik „Heiliger Dienst”³⁶. W 1947 r. powstał w Trewirze Deutsches Liturgisches Institut, wydający kwartalnik „Liturgisches Jahrbuch”³⁷. W 1948 r. Adriano Bernareggi, biskup Bergamo, został przewodniczącym powołanego Centro d’Azione Liturgica³⁸. W 1948 r. w klasztorze Mont Cesar w Belgii powstało Centre de Documentation Liturgique³⁹. W 1956 r. w Madrycie powstała Junta Nacional de Apostolado Liturgico⁴⁰.

W latach pięćdziesiątych zaczęto organizować międzynarodowe kongresy liturgiczne. Pierwszy taki kongres odbył się 12–15 lipca 1951 r. w Maria Laach⁴¹. Omawiano na nim m.in. liturgię Wigilii Paschalnej i zgłoszono pewne życzenia pod adresem *Ordo Sabbati Sancti* z 1951 r. oraz zwracano uwagę na reformę *Mszалу rzymskiego*.

Drugi kongres odbył się 20–24 października 1952 r. w St. Odilien koło Strasburga⁴². Zajmowano się na nim udziałem wiernych we mszy św. i rolą słowa Bożego w liturgii.

Trzeci kongres miał miejsce w Lugano 12–14 września 1953 r.⁴³ Przedmiotem obrad była współpraca między Instytutami Liturgicznymi w Rewirze, Paryżu i Lugano. Zajmowano się także sprawą chrztu dorosłych, *Mszalem rzymskim*, porządkiem czytań mszalnych i porządkiem Wielkiego Tygodnia.

Na czwartym kongresie uczestnicy zgromadzili się w Louvain 12–15 września 1954 r.⁴⁴ i poruszali m.in. potrzebę nowego porządku czytań mszalnych i potrzebę wprowadzenia koncelebracji.

Piąty kongres odbył się w Asyżu 14–21 września 1956 r.⁴⁵ Był to kongres poświęcony duszpasterstwu liturgicznemu.

Po raz szósty zgromadzili się liturgiści Europy na międzynarodowym kongresie w Montserrat, który odbywał się 8–13 września 1958 r.⁴⁶ Na tym kongresie zajmowano się liturgią chrztu i bierzmowania.

³⁶ Zob. S. Schmitt, *Die internationalen liturgischen Studententreffen 1951–1960: zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution*, Trier 1992, s. 39–40

³⁷ Zob. tamże, s. 30–39.

³⁸ Zob. tamże, s. 40–42.

³⁹ Zob. tamże, s. 44.

⁴⁰ Zob. tamże, s. 46.

⁴¹ Por. tamże, s. 75–95.

⁴² Por. tamże, s. 95–122.

⁴³ Por. tamże, s. 134–174.

⁴⁴ Por. tamże, s. 174–199.

⁴⁵ Por. tamże, s. 200–240.

⁴⁶ Por. tamże, s. 241–260.

Na siódmym kongresie, który odbył się w Monachium 30 lipca–7 sierpnia 1960 r. głównym tematem obrad była Eucharystia⁴⁷. To w tym mieście odbywał się w 1960 r. Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny pod hasłem *Pro mundi vita*.

W czasie spotkań liturgistów zwracano uwagę na to, że w centrum liturgii jest osoba Jezusa Chrystusa i Jego dzieło zbawcze, urzeczywistniające się w Kościele przez słowo i sakrament. Podkreślano znaczenie obecności Chrystusa w Duchu Świętym pośród zgromadzenia wiernych. Wypracowane na kongresach wnioski znalazły przyjęcie w *Konstytucji o liturgii*.

II. ROZWÓJ RUCHU ODNOWY LITURGII W POLSCE

Idee z Solesmes przynieśli do Polski założyciele zmartwychwstańców: Hieronim Kajsiewicz (1812–1873)⁴⁸ i Piotr Semenenko (1814–1886)⁴⁹, którzy odbyli w Solesmes rekolekcje. Wielu teologów i świeckich czytało publikacje wydawane przez opactwo w Solesmes.

W Polsce ruch liturgiczny rozwijał się nie w opactwach benedyktyńskich, ale w diecezjach, gdzie biskupi i prezbiterzy starali się o zbliżenie ludu do liturgii. Podkreślić należy rolę Opactwa Tynieckiego, gdzie po II wojnie światowej działało wielu ojców zasłużonych dla odnowy liturgii (o. Franciszek Małaczyński, o. Paweł Szaniecki, o. Piotr Rostworowski). W Tyńcu w 1951 r. zebrała się grupa księży zainteresowanych odnową liturgii (wśród nich ks. Karol Wojtyła i ks. Wacław Schenk). Wystosowali oni memoriał do kard. Stefana Wyszyńskiego. Odpowiedział on pismem do o. Piotra Rostworowskiego z 6 lutego 1952 r.⁵⁰

W Polsce w latach międzywojennych promotorzy odnowy liturgii działali w następujących ośrodkach: Płock, Wilno, Lwów, Lublin i Łaski, Warszawa, Kraków, Poznań i Gniezno, Pelplin i Cieszyn.

⁴⁷ Por. tamże, s. 305–320.

⁴⁸ Zob. W. Kuźnicki, *Ks. Hieronim Kajsiewicz w czterdziątą rocznicę zgonu 1873–1913*, Kraków 1913.

⁴⁹ Zob. W. Kosiński, *Duch na czasie: Sługa Boży P. Semenenko C.R. w młodości swojej*, Rzym 1961, tenże, *Śluga B[ozy] o. Piotr Semenenko, CR w pracy i walce o doskonałą wierność Bogu*, Rzym 1966.

⁵⁰ Zob. *Z archiwum liturgistów*, RBL 36 (1983), s. 522nn.

A. Ośrodki ruchu liturgicznego w Polsce

1. Płock

W Płocku działał abp Antoni Julian Nowowiejski (1858–1941)⁵¹, wykładowca w seminarium płockim, od 1901 r. rektor seminarium duchownego, od 1908 r. biskup płocki. Jego dorobek pisarski obejmuje 229 pozycji⁵². Pisał o śpiewie liturgicznym, o diakonie i jego czynnościach, o językach liturgicznych. Jego dziełami są *Ceremoniarz i jego czynności*, *Ceremoniał parafialny*, *Turyferarz i jego czynności*, *Akolici i ich czynności*, najobszerniejsze dzieło to *Wykład liturgii Kościoła katolickiego* (4 tomy zostały wydane w latach 1893–1898, a tom 5. z zachowanych rękopisów w 1994 r.) Beatyfikował go wraz z 108 męczennikami II wojny światowej Jan Paweł II w Warszawie 12 czerwca 1999 r.

Przy boku abpa Antoniego Juliana działał jego biskup pomocniczy Leon Wetmański (1886–1941), popularyzator teologii, który ojcostwo łączył z miłosierdziem⁵³. Beatyfikowany został razem z abp. Antonim Julianem Nowowiejskim.

W Płocku działał ks. Józef Michalak (1875–1941)⁵⁴, który współpracował z bł. Antonim Julianem Nowowiejskim, opracował podręcznik nabożeństw dodatkowych w diecezji płockiej, przygotował do druku *Rytuał dla diecezji polskich*, wydany w 1927 r. w Katowicach, oraz napisał podręczniki liturgiki⁵⁵.

2. Wilno

W Wilnie działał abp Romuald Jałbrzykowski (1876–1955)⁵⁶, który był najpierw biskupem pomocniczym w Sejnach, potem w 1925 r. biskupem łomżyńskim, od 1926 r. arcybiskupem wileńskim. Napisał wiele haseł do *Podręcznej*

⁵¹ Zob. J. Umiński, *Arcybiskup Antoni Julian Nowowiejski biskup płocki 1858–1941*, „Nasza Przyszłość” 1 (1946), s. 173–192; W. Jezusek, *Arcybiskup Antoni Julian Nowowiejski biskup Płocki*, RBL 8 (1955), s. 198–205; *Arcybiskup Antoni Julian Nowowiejski (1908–1941): W pięćdziesiątą rocznicę męczeńskiej śmierci*, pr. zbior. pod red. A. Suskiego, W. Góralskiego i T. Żebrowskiego, Płock 1991; *Kalendarium życia Antoniego Juliana Nowowiejskiego biskupa płockiego 1908–1941*, opr. ks. M. Grzybowski, Płock 1992.

⁵² M. Grzybowski, *Nowowiejski Antoni Julian*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 6, pod red. ks. L. Grzebienia, Warszawa 1983, s. 566–574.

⁵³ Zob. biografię H. Seweryniak, R. Bednarczyk, *Ojcostwo i miłosierdzie: Biskup Leon Wetmański (1886–1941)*, Płock 1999.

⁵⁴ M. Grzybowski, *Michalak Józef (1875–1941)*, w: *Słownik polskich teologów...*, t. 6, s. 454–455. Jest o nim praca: Z. Weder, *Ks. Józef Michalak liturgista polski*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce IV*, Lublin 1982, s. 17–54.

⁵⁵ *Liturgika, czyli wykład obrzędów Kościoła katolickiego*, Płock 1932 i *Zarys liturgiki*, Płock 1939.

⁵⁶ Zob. T. Krahel, *Jałbrzykowski Romuald (1876–1955)*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 5, s. 564–570. Jest obszerna biografia A. Szot, *Abp Romuald Jałbrzykowski metropolita wileński*, Lublin 2002.

encyklopedii kościelnej, zorganizował w 1931 r. Kongres Eucharystyczny, a w 1932 r. urządził Dzień Liturgiczny i Dzień Śpiewu Religijnego.

3. Lwów

We Lwowie działał bł. abp Józef Bilczewski (1860–1923)⁵⁷, pochodzący z Wilamowic. Po studiach na UJ w Krakowie i uzyskaniu doktoratu, studiował w Wiedniu, Rzymie i Paryżu. Był dogmatykiem, ale szereg jego publikacji dotyczy teologii liturgii, przede wszystkim jego praca *Eucharystia w świetle najdawniejszych pomników piśmiennych, ikonograficznych, epigraficznych* (Kraków 1898). Na Kongresie Eucharystycznym w Wiedniu w 1912 r. wygłosił referat nt. *Obrazy eucharystyczne w katakumbach rzymskich*.

Działał także o. Jacek Woroniecki OP (1878–1949)⁵⁸ moralista. Z jego inicjatywy zaczął się ukazywać miesięcznik dla inteligencji „Szkoła Chrystusowa”, który propagował idee odnowy liturgii.

Pionierem ruchu liturgicznego we Lwowie był również ks. Karol Czesznak (1882–1944)⁵⁹, wykładowca katechetyki i pedagogiki w Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Pisał o wykorzystaniu liturgii do celów duszpasterskich. W „Miesięczniku Katechetyczno-Wychowawczym” oraz „Głosie Eucharystycznym” opublikował anonimowo kilka artykułów. Podobnie działał ks. Kazimierz Thulie (1885–1957)⁶⁰, autor prac z katechetyki i redaktor „Miesięcznika Katechetyczno-Wychowawczego”. Pisał także o liturgii⁶¹ i wydał modlitewnik liturgiczny⁶².

Zasłużony dla ruchu odnowy liturgii był ks. Gerard Szmyd (1885–1938), krygmatyk i liturgista, pełniący wiele funkcji, od 1930 r. proboszcz parafii św. Ma-

⁵⁷ Zob. H.E. Wyczawski, *Bilczewski Józef (1860–1923)*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1, pod red. H.E. Wyczawskiego, Warszawa 1981, s. 157–163. Napisano o nim szereg opracowań m.in. ks. J. Nowaczyk, *Główne nurty tematyczne kazań, odezw i mów okolicznościowych arcybiskupa Józefa Bilczewskiego*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 23/24 (1990–91), s. 203–219.

⁵⁸ Zob. Z. Mazur, *Woroniecki Jacek Adam (1878–1949)*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 7, Warszawa 1983, s. 431–442.

⁵⁹ L. Grzebień, *Czesznak, Czesnak Karol (1882–1944)*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 5, s. 246; M. Rechowicz, *Pionier ruchu liturgicznego (ks. Czesznák)*, RBL 1 (1948) s. 213–217, F. Żurowski, *Ks. Karol Czesznak – twórca praktyk posługiwania duszpasterskiego (w 100-lecie urodzin i 40-tą rocznicę śmierci)*, RBL 37 (1984), s. 242–246.

⁶⁰ Np. *Służenie do Mszy św. jako środek wychowawczy*, „Muzeum” 39 (1924), s. 72–74.

⁶¹ L. Grzebień, *Thulie Kazimierz (1885–1957)*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 7, s. 311–312.

⁶² *Życie chrześcijanina w obrzędach Kościoła*, wydanie dla młodzieży Lwów 1925, 1928 i 1935, i wydanie dla dorosłych Lwów 1925.

rii Magdaleny we Lwowie. Napisał modlitewnik dla żołnierzy⁶³, podręczniki liturgiki⁶⁴ oraz wydawał mszaliki⁶⁵.

4. Lublin, Laski oraz Warszawa

Ośrodki Lublin i Laski oraz Warszawę reprezentuje ks. Władysław Kornilowicz (1884–1946), liturgista i redaktor. Wiele o nim pisano⁶⁶. Wykładał liturgikę w seminarium warszawskim. Od 1920 r. objął kierownictwo siostr franciszkanek służebnic Krzyża. W latach 1922–1930 był dyrektorem konwiktu na KUL-u i wykładowcą liturgiki oraz etyki. W 1930 r. zamieszkał w Laskach pod Warszawą. Jego dorobek to kilka artykułów o liturgii⁶⁷.

W Lublinie działał ks. Antoni Nojszewski, wykładowca liturgiki w seminarium lubelskim. W latach 1876–1885 był wicerektorem, a w latach 1885–1918 rektorem tego seminarium. Napisał podręcznik *Liturgia rzymska*⁶⁸, owoc wieloletniej pracy w seminarium.

W Warszawie w ruchu liturgicznym dał się poznać ks. Zdzisław Obertyński (1984–1978)⁶⁹, profesor Uniwersytetu Warszawskiego, specjalista od historii Kościoła i historii liturgii. Wydał pontyfikał krakowski z XI w.⁷⁰.

5. Kraków

W Krakowie działali: ks. Michał Kordel, ks. Jan Korzonkiewicz i s. Renata niepokalanka (Zofia Fudakowska). Ksiądz Michał Kordel (1892–1936)⁷¹ w 1928 r.

⁶³ *Modlitewnik żołnierza polskiego*, Lwów 1915.

⁶⁴ *Liturgika katolicka. Podręcznik szkolny*, Lwów 1928, czwarte wydanie 1934; *Msza recytowana. Podręcznik do czynnego uczestnictwa w Najśw. Ofierze*, Lwów 1929, trzecie wydanie 1933; *Ministrantura zawierająca przepisy liturgiczne dla ministrantów, akolitów i turyferarza wraz z tekstem Mszy św. w j. lac. i polskim*, Lwów 1934; *Życie chrześcijanina z Chrystusem w Kościele i liturgii. Podręcznik do nauki religii rzymsko-katolickiej dla kl. I gimnazjalnej*, Lwów 1937.

⁶⁵ *Mszal rzymski na niedziele i święta w j. lac. i polskim dla użytku wiernych*, Lwów 1935, *Mszal szkolny*, Lwów 1938.

⁶⁶ Zob. bibliografia podmiotowa w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 7, s. 141–142.

⁶⁷ Np. *Liturgia Kościoła jako szkoła nauczania i wychowania liturgicznego, Znaczenie wychowawcze liturgii, Akcja liturgiczna, Wartości kulturalno-wychowawcze liturgii*.

⁶⁸ Pierwsze wydanie Warszawa 1903, drugie – Warszawa 1914, trzecie – Paterson 1940.

⁶⁹ Zob. L. Grzebień, *Obertyński Zdzisław (1894–1978)*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 6, s. 575–577.

⁷⁰ Np. *Pontyfikał krakowski z XI wieku (Biblioteka Jagiellońska Cod. MS 2057) = Pontificale cracoviense saeculi XI*, Lublin 1977;

⁷¹ Zob. M. Jagosz, *Kordel Michał*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 6, s. 135–140. J. Sroka, *Apostolstwo liturgiczne ks. Michała Kordela w „Mysterium Christi”*, RBL 29 (1976), s. 221–227; S. Koperek, *Ks. Michał Kordel w kontekście polskiego ruchu liturgicznego*, RBL 41 (1988), s. 136–155; J. Sroka, w: *Euntes docete* obszernie wiadomości o nim.

założył Koło Miłośników Liturgii, a w 1929 r. czasopismo „Mysterium Christi”. Jego bibliografia w *Słowniku polskich teologów katolickich* obejmuje 216 pozycji, głównie z liturgii, rubrycelle. Był wykładowcą liturgiki w trzech seminariach w Krakowie.

Ksiądz Jan Korzonkiewicz (1877–1932)⁷², bibliista, pionier ruchu liturgicznego, od 1915 r. był rektorem Seminarium Krakowskiego. Razem z ks. Kordelem założył Koło Miłośników Liturgii oraz czasopismo „Mysterium Christi”. Napisał książkę o święceniach kapłańskich⁷³ i wiele artykułów liturgicznych w „Mysterium Christi” i innych czasopismach (bibliografia obejmuje 334 pozycje, w tym również wiele przekładów, np. K. Adam, *Istota katolicyzmu*).

Siostra Renata, niepokalanka (1873–1956)⁷⁴ działała we własnym zgromadzeniu i pisała w czasopismach o liturgii (ponad 150 artykułów). Zostało wydanych wiele jej publikacji⁷⁵.

6. Poznań i Gniezno

Ośrodki Poznań i Gniezno reprezentują: ks. Bronisław Gładysz, bp Andrzej Wronka i ks. Władysław Śpikowski.

Ksiądz Bronisław Gładysz (1882–1943)⁷⁶ był hymnologiem i liturgistą. Pisał wiele o polskich hymnach kościelnych i sekwencjach (86 pozycji bibliograficznych) oraz wydał komentarze do hymnów⁷⁷.

Biskup Andrzej Wronka (1897–1974)⁷⁸, od 1928 r. był wykładowcą liturgiki i innych przedmiotów w Seminarium Duchownym w Gnieźnie, w 1938 r. został rektorem Kolegium Polskiego w Rzymie, w 1945 r. administratorem apostolskim diecezji chełmińskiej i gdańskiej, w latach 1946–1951 zarządzał diecezją gdańską, w 1957 r. mianowano go biskupem pomocniczym we Wrocławiu, wykładał tam liturgikę. Napisał wiele artykułów na łamach „Mysterium Christi” i innych czasopism oraz wydał książkę o liturgii w kaznodziejstwie⁷⁹.

⁷² Zob. M. Jagosz, *Korzonkiewicz Jan*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 6, s. 144–153.

⁷³ *Święcenia kapłańskie czyli modlitwy i obrzędy kościelne przy udzielaniu św. sakramentu kapłaństwa*, Kraków 1926.

⁷⁴ Jest o niej praca: o. Szczepan Jabłoński, *S. M. Renata (Zofia Fudakowska) niepokalanka jako propagatorka odnowy liturgicznej*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce IV*, Lublin 1982, s. 107–190. Nadto L. Jeżowski, *Siostra Maria Renata a liturgia*, RBL 10 (1957), s. 200–212.

⁷⁵ *Sentire cum Ecclesia. Szkice liturgiczne*, Kraków 1934; *Liturgia a sztuka*, Poznań 1934; *U źródeł łaski* Poznań 1937 oraz *Vivere cum Ecclesia. Rozważania liturgiczne na poszczególne okresy i święta roku liturgicznego*, Kraków 1948–1949 i drugie wydanie 1958.

⁷⁶ Zob. M. Wolniewicz, *Gładysz Bronisław Hieronim*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 5, s. 449–453.

⁷⁷ *Hymny brewiarza rzymskiego oraz patronatu polskiego*. Przekład i objaśnienia, Poznań 1933.

⁷⁸ Zob. J. Mandziuk, A. Wronka, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 7, s. 448–451.

⁷⁹ *Liturgia na ambonie: Zasady i wskazówki*, Poznań 1933

Ksiądz Władysław Śpikowski (1897–1980)⁸⁰, to działający w Poznaniu patrolog, liturgista i tłumacz. Napisał szereg artykułów na temat Ojców Kościoła i liturgii oraz książki o mszy świętej⁸¹.

7. Pelplin

Miasto chlubiące się posiadaniem Biblii Guttenberga zapisało się w ruchu liturgicznym dzięki działalności ks. Kazimierza Bieszka i ks. Józefa Grochockiego.

Ksiądz Kazimierz Bieszk (1890–1946)⁸², homiletyk i liturgista, pisał m.in. o liturgii jako źródle kazań⁸³. Po śmierci ks. Michała Kordela przejął redagowanie czasopisma „Mysterium Christi”.

Ksiądz Józef Grochocki (1894–1961)⁸⁴, w latach 1945–1961 był rektorem Seminarium Duchownego w Pelplinie, wykładał liturgikę. Opublikował szereg artykułów w „Mysterium Christi”, w „Ruchu Biblijnym i Liturgicznym”, np. o *Kazaniu w liturgii mszalnej, o Pożegnaniu Alleluja, z Dziejów Oficjum, Mszał lacińsko-polski sprzed stu lat, Czynnny udział wiernych w ofierze eucharystycznej*. Istnieją także dwie pozycje wydrukowane na powielaczu⁸⁵.

8. Cieszyn

W diecezji katowickiej działał ks. Rudolf Tomanek (1879–1941)⁸⁶. Był katechetą w Cieszynie i znakomitym publicystą. Jego bibliografia obejmuje 122 pozycje. Pisał m.in. w czasopiśmie „Mysterium Christi”. Napisał wiele kazań, ale także kilka książek⁸⁷. Wydał modlitewnik *Chwalcie Pana* (7 wydań w latach

⁸⁰ Zob. M. Wolniewicz, *Śpikowski Władysław (1897–1980)*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 7, s. 283–287.

⁸¹ *Nasz udział we Mszy św.*, Poznań 1936, 2 wyd., Poznań 1947; *Liturgia Mszy św. O doskonałym uczestnictwie we Mszy św.*, Poznań 1960.

⁸² Zob. H. Mross, *Bieszk Kazimierz*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 5, s. 108–111. Jest też obszerniejsze opracowanie: ks. S. Człapa, *Ks. Kazimierz Bieszk jako liturgista*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce IV*, Lublin 1982, s. 55–106.

⁸³ *Liturgia źródłem kazań*, Kielce 1935.

⁸⁴ Zob. H. Mross, *Grochocki Józef*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 5, s. 518–519. Zob także ks. J. Buxakowski, RBL 15 (1962), s. 52–54;

⁸⁵ *Rok liturgiczny w duszpasterstwie*, 1949,; *Psallite sapienter. Krótki komentarz do Brewiarza Rzymskiego*, 1950.

⁸⁶ Zob. J. Mandziuk, *Tomanek Rudolf*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 7, s. 319–323; J. Paliński, *Ksiądz Rudolf Tomanek – prekursor odnowy liturgicznej na Śląsku*, w: *Życie i działalność ks. Rudolfa Tomanka. W trosce o zachowanie religijnej i kulturowej tożsamości Śląska Cieszyńskiego*, pr. zb. pod red. J. Budniaka, Cieszyn 2002, s. 139–149; P. Greger, *Posługa księdza Rudolfa Tomanka w kontekście pńskiego ruchu liturgicznego*, w: tamże, s. 151–161.

⁸⁷ Np. *Liturgia na ambonie, Liturgia W. Soboty jako źródło kazań wielkanocnych, Liturgia Kościoła w Dzień Zadzuszny*.

1904–1931), modlitewnik dla młodzieży szkolnej, nabożeństwo dla żołnierzy w czasie wojny, nabożeństwo pogrzebowe. Z jego zbiorów i opracowań wydano w 1947 r. *Mszal na niedziele i święta* oraz w 1949 r. *Mszalik niedzielny i świąteczny*, który został zatwierdzony jako podręcznik do katechezy szkolnej⁸⁸.

B. Zjazdy teologów polskich

Idee odnowy w dziedzinie odnowy liturgii propagowały zjazdy teologów polskich⁸⁹. Na I Zjeździe Zakładów Teologicznych w Polsce w 1921 r. we Włocławku – ks. prof. Aleksy Klawek (1890–1969) domagał się odejścia od alegorii i rubrycystyki w tłumaczeniu liturgii, a postulował wyklądać ją historyczno-teologicznie. Postulował także wprowadzenie wykładów liturgiki tam, gdzie ich nie ma⁹⁰. Na IV Zjeździe Teologów Polskich w 1927 r. w Kielcach przyjęto wniosek o utworzenie własnej sekcji liturgicznej. Postulowali to ks. Stanisław Szurek (1885–1964)⁹¹ ze Lwowa i ks. Zygmunt Pilch (1888–1962)⁹² z Kielc. V Zjazd Teologów Polskich w 1929 r. w Łodzi uchwalił wprowadzenie liturgiki jako odrębnego przedmiotu⁹³.

Na VII Zjeździe Zakładów Teologicznych w Polsce, który odbył się w Wilnie w 1933 r.⁹⁴, ks. J. Kozłowski z Pińska przedstawił *Sposób i metodę nauczania liturgii w seminariach duchownych*⁹⁵.

Ruch odnowy liturgii szerzył krąg ludzi związany z czasopismem „Hosanna”, wydawanym przez ks. Wojciecha Orzecha (1889–1945)⁹⁶ i ks. Henryka Nowackiego (1891–1968)⁹⁷. Ruch gregorianistyczny skupiony wokół tego pisma przygotował tłumaczenie sześciu tomów *Roku liturgicznego* P. Guérangera.

Jakie były cechy polskiego ruchu liturgicznego. Prace pionierów tego ruchu szły w Polsce w trzech kierunkach:

1. Pionierzy starali się o przybliżenie liturgii przez uwzględnienie języka narodowego i rozpowszechnianie mszalików. Ukazywały się one w Polsce od 1874 r. i było ich wiele. Szczególne uznanie zyskał Mszalik ks. R. Tomanka. Jednocześnie pisali na łamach czasopism o znaczeniu obrzędów liturgicznych.

⁸⁸ Zob. S. Cichy, *Wkład mszalika ks. Tomanka w ożywienie ruchu liturgicznego na Śląsku*, w: *Życie i działalność ks. Rudolfa Tomanka*, s. 71–79.

⁸⁹ Zob. W. Schenk, *Z dziejów liturgiki*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce. Wiek XIX i XX*, pod red. M. Rechowicza, t. 3, część 2, Lublin 1977, s. 56–57.

⁹⁰ *Pamiętnik I Zjazdu odbytego we Włocławku 30 X–1 XI r.*, Włocławek 1922, s. 56.

⁹¹ Zob. L. Grzebiń, *Szurek Stanisław*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 7, s. 250–252.

⁹² *Pamiętnik IV Zjazdu odbytego w Kielcach 20 IV–22 IV 1927 roku*, Kielce 1927.

⁹³ *Pamiętnik V Zjazdu odbytego w Łodzi 3 IV–5 IV 1929 roku*, Kielce 1929.

⁹⁴ *Pamiętnik VII Zjazdu odbytego w Wilnie 19 IV–21 IV 1933*, Wilno 1934.

⁹⁵ Referat ten opublikowano w „Mysterium Christi” 5 (1933/34) 21–25, 53–55.

⁹⁶ Zob. A. Nowak, *Orzech Wojciech*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 6, s. 592–594.

⁹⁷ Zob. H. Ćwiek, *Nowacki Henryk*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 6, s. 550–552.

2. Część działaczy ruchu liturgicznego pragnęła zachować piękno liturgii benedyktyńskiej, pielęgnować łacinę, ukazywać jej piękno. Ruch gregorianistyczny propagował słowniki dla rozumienia tekstów łacińskich.

3. Pośrednie stanowisko zajęli katecheci i duszpasterze akademicy – łączyli oni jedno i drugie.

Duch Święty to Duch prawdy, Duch miłości i Duch modlitwy. To On prowadzi do poznania tego, czym liturgia jest, on prowadzi do ożywienia modlitwy. Ludzie zaangażowani w ruch liturgiczny dali się prowadzić Duchowi Świętemu. Ich wysiłki przyniosły owoce.

Czytając wskazania soborowej Konstytucji o liturgii świętej dotyczące odnowy liturgii zauważamy, że szereg tych wskazań zostało wcześniej przedstawionych przez działaczy ruchu liturgicznego. Przygotowali oni program ogłoszony przez Sobór Watykański II.

LITURGICAL MOVEMENT AS „PASSAGE OF THE HOLY SPIRIT IN THE CHURCH”

Summary

The article presents liturgical movement in Western Europe stressing its classical period and activities of many liturgical institutes. Moreover, the author describes the liturgical renewal movement in Poland before the Second Vatican Council and characterizes the centers of liturgical movement in Płock, Vilnius, Lvov, Lublin, Cracow, Poznań, Gniezno, and Cieszyn. Further the author discusses the main ideas of liturgical renewal present in the works of Polish theologians and shows the profiles of forerunners of liturgical renewal and their activities.

Translated by Ryszard F. Sadowski

Nota o Autorze: J.E. ks. bp STEFAN CICHY – dr teologii liturgii, przewodniczący Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski. Autor kilku pozycji książkowych i artykułów naukowych z zakresu liturgiki, aktualnie przewodniczy pracom nad tłumaczeniem na język polski nowego wydania *Mszалу rzymskiego* i innych ksiąg liturgicznych.

Słowa kluczowe: ruch liturgiczny, reforma liturgiczna, *Sacrosanctum Concilium*, liturgia katolicka.

KS. JERZY STEFAŃSKI

REDAKCJA KONSTYTUCJI O LITURGII ŚWIĘTEJ
PRZEŁOMEM ODNOWY ŻYCIA RELIGIJNEGO W KOŚCIELE
(1963–2003)

UWAGI WSTĘPNE

Symposium dedykowane 40. rocznicy ogłoszenia Konstytucji o Liturgii świętej (4 XII 1963 r.)¹ uzasadnia proste pytanie: czy i jak bardzo potrzebna, lub nawet niezbędna była soborowa konstytucja liturgiczna? Następne, konsekwentne pytanie: co powyższa Konstytucja wniosła w życie Kościoła, na czym polega jej teologiczna oryginalność, pastoralna przydatność oraz na ile i w jakim stopniu stała się ona rzeczywistym przełomem w odnowie życia religijnego w Kościołach lokalnych.

Powyżej zadane pytania obejmują ogromny obszar życia religijnego w Kościele. Zrozumiało zatem, że należy dokonać tutaj pewnej koniecznej selekcji i prezentacji problemu, pozostając w nakreślonej przez Organizatorów Symposiumu tematyce zagadnienia. Zostało ono podyktowane, jak wiadomo, 40. rocznicą uchwalenia *Konstytucji o liturgii świętej (Sacrosanctum Concilium)*, przypomnianej Kościołowi przez papieża Jana Pawła II w okolicznościowym Liście apostołskim *Spiritus et Sponsa*². Powyższy papieski List będzie inspirował dobór kwestii poruszonych w naszej prelekcji.

Wspominamy dziś 40-lecie Konstytucji o Liturgii świętej. Przypomnimy zatem najpierw sam fakt i wyjątkowość powstania i redakcji tegoż soborowego dokumentu, który Jan Paweł II określił jako „wielką łaskę, która stała się dobrodziejstwem dla Kościoła w XX wieku”³. Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* (odtąd = SC), będąc sumą teologicznych stwierdzeń oraz pastoralnych postulatów,

¹ Niniejsza prelekcja została wygłoszona na XX Łądzkim Symposium Liturgicznym 15 października 2004 r., dedykowanym 40. rocznicy ogłoszenia Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*. Poniższa publikacja zachowuje w zamierzony sposób stylistyczny charakter ustnej wypowiedzi.

² Jan Paweł II, List Apostolski *Spiritus et Sponsa*, „Anamnesis” 10 (2004), z. 3, s. 5–11 (odtąd = *Spiritus*).

³ Zob. *Spiritus*, art. 1.

domagała się wprowadzenia ich w życie, zwłaszcza poprzez przeredagowanie wszystkich ksiąg liturgicznych (zob. *Spiritus*, art. 7) oraz wydanie odpowiednich instrukcji liturgicznych ułatwiających i porządkujących stopniowe wprowadzanie zasad soborowej odnowy liturgicznej w Kościołach lokalnych. W pierwszym etapie posoborowej reformy liturgicznej odpowiedzialność za powyższe inicjatywy spoczywała na „Radzie do wykonania postanowień Konstytucji liturgicznej” (*Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia*; odtąd = *Consilium*).

Następne przez nas omówione kwestie, to: podkreślenie, że istotą liturgii jest żywa w niej obecność i działalność Jezusa Chrystusa oraz że liturgia jest dla wierzącego człowieka i konsekwentnie natura liturgii domaga się, aby w niej uczestniczyć w sposób pełny i świadomy.

Do następnych przełomowych decyzji SC należą cztery jej artykuły (37–40), które aby umożliwić lepsze i pełniejsze uczestnictwo w liturgii dopuszczają odchodzenie od ustalonych i jednolitych form rytu rzymskiego i dopuszczają „uprawnione różnice i dostosowania do rozmaitych ugrupowań, regionów i narodów...” (SC 38).

Powyżej przez nas zasygnalizowane kwestie liturgiczne nie mają oczywiście wymiaru jedynie teoretycznego, by nie powiedzieć doktrynalnego czy akademickiego. Są one poniekąd strategiczne do „pogłębienia życia liturgicznego w naszych wspólnotach poprzez odpowiednią formację pasterzy i wszystkich wiernych”. Taki postulat zgłasza nam Jan Paweł II w cytowanym już Liście, w art. 7.

Powyżej zaprezentowana *visio panoramica* określa plan naszej prelekcji, a zgodnie z ograniczeniami czasowymi narzuconymi przez program Sympozjum, zmusza zarazem prelegenta do pewnych uogólnień, skrótów myślowych czy wręcz jedynie zasygnalizowania punktów ciężkości prezentowanej materii.

1. SOBOROWA KONSTYTUCJA O LITURGII ŚWIĘTEJ. JEJ PRZEŁOMOWE ZNACZENIE

Czy SC było niezbędne? To retoryczne pytanie zabrzmia nieco ostrzej, gdy przypomnimy sobie zapomnianą już po części (upłynęło przecież już 40 lat od uchwalenia SC!) liturgiczno-pastoralną sytuację przed 1963 r. W celebracjach dominował język łaciński. Kardynał S. Wyszyński za papieżem Leonem XIII polecał odmawianie Różańca w czasie mszy św., widząc w tym doskonałą formę uczestnictwa w Eucharystii⁴. Inny z biskupów przypominał, że NMP ukazała się w Lourdes, trzymając w ręku różaniec, a nie księgę Mszału⁵. Sam, jako młody kapłan, w niedzielę w czasie mszy św. rozdzielałem Komunię św. tuż zaraz po Podniesieniu, podczas gdy celebrans w milczeniu nadal sprawował Ofiarę eucharystyczną itd.,

⁴ Zob. Leon XIII, Encyklika *Superiore Anno* (30 VIII 1884 r.), cyt. za E. Cattaneo, *Il culto cristiano in Occidente Note Storiche*, Roma 1978, s. 651.

⁵ Zob. *Devozioni e liturgia – Editoriale*, „Rivista Liturgica” 63 (1976), s. 151.

itd. W celebracji liturgicznej punkt ciężkości bardziej spoczywał na wymiarze prawnym, kultycznym, rubrycystycznym aniżeli na pastoralnym czy ascetycznym. O potrzebie dokonania istotnych zmian w tym niezwykle ważnym obszarze życia Kościoła świadczy fakt, że wśród zaproponowanych kwestii *in scriptis* i nadesłanych do Komisji Przedprzygotowawczej Soboru Watykańskiego II przez wszystkich biskupów świata (a także przez Kurię Rzymską, wyższych przełożonych zakonnych oraz ośrodki naukowe), aż 20% tzw. *propositiones* dotyczyło problematyki liturgicznej⁶. Pomimo iż papież Jan XXIII zapowiedział 25 stycznia 1959 r. zwołanie Soboru Watykańskiego II, rzymska Kongregacja Obrzędów metodą faktów dokonanych stwarzała wrażenie, że soborowa odnowa nie będzie przełomem i nie wytyczy nowego pastoralnego kierunku wysiłku duszpasterskiego. Kolejno bowiem powyższe Dykasterium (tuż przed Soborem!!!) ogłaszało nowe dokumenty oraz nowe edycje typiczne ksiąg liturgicznych podtrzymujące dotychczasowy styl i klimat celebracyjny, np. Nowy Kodeks rubryk *Brewiarza* i *Mszалу rzymskiego* (26 VI 1960 r.); *Brewiarz rzymski*, (*editio typica* 5 IV 1961 r.); *Pontyfikał rzymski* (*editio typica* 13 IV 1961 r.); *Mszal rzymski* (*editio typica* 23 VI 1962 r.), itd.

Ojcowie Soboru docenili wagę i znaczenie problematyki liturgicznej, skoro pierwszym owocem Soboru Watykańskiego II było ogłoszenie 4 grudnia 1963 r. właśnie Konstytucji o liturgii świętej. Była ona owocem nie tylko czterech przedredagowanych schematów Konstytucji liturgicznej, ale także wynikiem 325 ustnych wystąpień w auli soborowej, 360 oświadczeń dostarczonych odpowiedniej Komisji na piśmie, setek propozycji poprawek (*emendationes*), zastrzeżeń (*modi*) czy innych form interwencji⁷.

Dyskusja nad schematem *SC* zajęła w sumie 15 posiedzeń soborowych, zwanych Kongregacjami Generalnymi⁸.

Do najbardziej trudnych, kontrowersyjnych i najdłużej dyskutowanych problemów przyszłej Konstytucji *SC* należały:

- wprowadzenie języka narodowego do liturgii;
- przyjmowanie Komunii św. pod dwiema postaciami;
- uprawnienia osób świeckich przy niektórych celebracjach (np. sakramentów czy sakramentaliów);
- zakres uprawnień leżących w gestii biskupa – ordynariusza;
- problem koncelebry;
- sprawy związane z adaptacjami liturgicznymi.

⁶ Takie dane podaje G. Caprile, *Cronistoria della Costituzione sulla sacra Liturgia*, w: *La Costituzione sulla sacra Liturgia*, A. Favale (red.), Torino 1967, s. 139. Tenże autor podaje także szczegółową listę mówców, łącznie z datą ich wystąpienia oraz numerację kolejnych Kongregacji Generalnych, na których Ojcowie soborowi zabierali głos, zob. tamże, s. 128–137.

⁷ Zob. G. Caprile, *Cronistoria...*, s. 184.

⁸ Dokładniejsze omówienie procesów związanych z redakcyjnym kształtowaniem się Konstytucji liturgicznej, zob. J. Stefański, *Prace redakcyjne nad Konstytucją o Liturgii świętej Soboru Watykańskiego II (4 XII 1963)*, w: *Euntes docete*, S. Koperek (red.), Kraków 1993, s. 31–40.

W istocie jednak, o czym powszechnie wiadomo, Konstytucja SC była sumą teologicznych deklaracji oraz postulatów, które przecież należało stopniowo wprowadzać w życie. Dotykamy tutaj wyjątkowej roli, jaką przez kilka lat (od 1964 do 1969 r.) w procesie posoborowej odnowy liturgicznej pełniła Rada do wykonania postanowień Konstytucji liturgicznej, zwanej potocznie *Consilium*⁹.

2. CONSILIUM WYKONAWCĄ POSTULATÓW SACROSANCTUM CONCILIUM

Jest czymś oczywistym, że nie ma reformy liturgicznej bez rewizji i odnowy ksiąg liturgicznych. Zrozumiałe zatem, że Jan Paweł II w swoim Liście z okazji 40-lecia SC stwierdza, że „Soborowa odnowa liturgii znalazła najbardziej widoczny wyraz w publikacji ksiąg liturgicznych” (zob. *Spiritus*, 7). Organizacją prac związanych z wykonaniem odnośnych postulatów SC (art. 25: „należy jak najrychlej zbadać i poprawić księgi liturgiczne przy pomocy znawców...”) zajęła się specjalna instytucja Kurii Rzymskiej, powołana 13 stycznia 1964 przez Pawła VI, która przyjęła nazwę *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia*¹⁰. Sekretarzem *Consilium* został mianowany A. Bugnini¹¹. Już na pierwszym, organizacyjnym spotkaniu 11 marca 1964 r. postanowiono, że fundament całej odnowy liturgicznej musi być rewizja sześciu podstawowych ksiąg liturgicznych: Mszału, Breviarza, Pontyfikału, Rytuału, *Martyrologium* oraz Ceremoniału Biskupiego. Do przeprowadzenia tych zamierzeń powołano 39 grup studyjnych (*Coetus a studiis*).

Trudno w tak krótkiej prezentacji wyliczyć wszystkie inicjatywy i osiągnięcia *Consilium*. W ciągu zaledwie 5 lat istnienia (aż do przekształcenia się *Consilium* 8 maja 1969 r. w Kongregację do Spraw Kultu Bożego), zostały opracowane prawie wszystkie księgi liturgiczne, jakkolwiek ich publikacje były w części już autorstwa nowej Kongregacji (ale z tymi samymi przecież konsultorami przejętymi z *Consilium*). Do dziedzictwa *Consilium* należy aż 365 schematów – czyli kolejnych etapów redakcyjnych zarówno nowych ksiąg liturgicznych, jak też innych, istotnie ważnych dokumentów posoborowej odnowy liturgicznej, jak np. I Instrukcja liturgiczna *Inter Oecumenici* (26 IX 1964 r.), Instrukcja o muzyce w liturgii *Musicam sacrum* (5 III 1967 r.), Instrukcja o kulcie misterium eucharystycznego *Eucharisticum mysterium* (25 V 1967 r.), Modlitwy eucharystyczne i prefacje (23 V 1968 r.), Generalny kalendarz rzymski (21 III 1969 r.) itd.

Przy redakcji i opracowywaniu dotychczasowych ksiąg liturgicznych kierowano się kryteriami wynikającymi z ducha i litery SC. Dawny wzorzec liturgii

⁹ Chodzi to o: *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia* (odtąd = *Consilium*).

¹⁰ Szerzej na temat powstania, organizacji prac i osiągnięć tegoż organu zob. J. Stefański, *Rola Consilium w posoborowej reformie liturgicznej*, STV 23 (1985), z. 2, s. 291–310.

¹¹ Jego krótką biografię opisaną we wspomnieniu pośmiertnym zob. J. Stefański, *Abp A. Bugnini (1912–1982) – promotor posoborowej odnowy liturgicznej*, RBL 36 (1983), s. 329–334.

rzymskiej opartej na jednej śródziemnomorskiej kulturze, poprzez soborową reformę, poprzez procesy adaptacyjne, poprzez ducha uniwersalizmu („katolicyzm”), poprzez przekłady na języki narodowe (zgodnie z duchem, a nie literą określonej kultury Kościołów lokalnych), doznał ogromnego ubogacenia, pogłębienia, które znalazły swoje odzwierciedlenie właśnie w nowych edycjach typicznych ksiąg liturgicznych.

Niewątpliwe zasługi i sukces *Consilium* w opracowaniu w tak krótkim czasie fundamentów prawno-celebracyjnych aktualnego procesu reformy liturgicznej należy widzieć przede wszystkim w takich czynnikach, jak internacjonalizacja zespołu *Consilium*, dobór tego gremium wyłącznie na podstawie naukowych i pastoralnych kompetencji oraz wyjątkowo sprawna organizacja pracy pod przewodnictwem A. Bugniniego. Wyjątkowy wkład *Consilium* w procesie wprowadzania w życie soborowej reformy liturgicznej doprowadził do tego, że wierną kontynuację dotychczasowego stylu tego organu kurialnego przejęła w całości nowa Kongregacja dla Spraw Kultu Bożego, powstała w 1969 r. z podziału Kongregacji Rytów (założona w 1588 r.) na powyżej wymienioną oraz Kongregację dla Spraw Świętych.

Z nowo zreformowanych ksiąg liturgicznych jednoznacznie wynika, że liturgia to „modlitwa gestykulowana”, w której do nas przemawia sam Jezus Chrystus. To On przecież jest obecny w każdej celebracji liturgicznej, to On jest Tym, który działa w tych obrzędach i jest źródłem łaski dla każdego w nich uczestnika. Te powyższe prawdy są motorem i fundamentem wszelkiej działalności duszpasterskiej Kościoła w odniesieniu do celebracji liturgicznych. Ale o tym nieco szerzej poniżej.

3. LITURGIA JAKO „CELEBROWANA CHRYSSTOLOGIA”

Jan Paweł II w swym Liście *Spiritus* (art. 1) pyta: „Czy liturgia nie jest właśnie zgodnym głosem Ducha Świętego i Oblubienicy – Kościoła świętego, wołających do Chrystusa Pana Przyjść!?” Uzupełnijmy to papieskie stwierdzenie fundamentalnym przypomnieniem płynącym z art. 7 *SC*, że liturgia to przede wszystkim żywa obecność i działalność Jezusa Chrystusa, który w Kościele i poprzez Kościół, poprzez sakramentalne znaki i słowa spełnia swoją kapłańską misję uświęcania człowieka i równocześnie oddawania czci Bogu. Cały duszpasterski wysiłek związany z troską o należyte uczestniczenie wiernych w liturgii wynika właściwie z powyższych teologicznych założeń i stwierdzeń. Ośmielamy się dlatego określić liturgię jako „celebrowaną chrystologię”. W permanentnym odświeżaniu świadomości uczestników liturgii, że to Chrystus jest tym, który chrzci, że Chrystus przebacza grzechy, że to Chrystus utożsamiał się z wieczernikowym chlebem i winem, że w liturgii zawsze o Niego chodzi, że On najważniejszy, że On jest obecny w każdej

celebracji liturgicznej – widzimy zasadnicze, przełomowe spojrzenie na kierunek odnowy życia religijnego, zawartego w dyspozycjach SC.

Czy można jednak w odniesieniu do fundamentalnego problemu obecności Chrystusa w liturgii używać określenia „przełom świadomości”, „nowy kierunek duszpasterstwa liturgicznego” itd. Przecież taka teologiczna świadomość była zawsze obecna w Kościele, i to nie tylko w nauce Vaticanum II. Wystarczy tutaj przywołać podstawowe treści pierwszej w dziejach Kościoła encykliki liturgicznej Piusa XII *Mediator Dei* (20 XI 1947 r.). Pius XII wyraźnie tu przypomina, że pierwszym liturgiem jest sam Jezus Chrystus, bo On jest zawsze obecny w każdej celebracji liturgicznej, a Kościół poprzez te celebracje kontynuuje uobecnianie Chrystusa w zgromadzeniu liturgicznym.

Na tym miejscu warto tu także odwołać się do poglądów na ten temat wygłaszanych w przekonujący sposób przez Romano Guardiniego już w 1918 r., w jego znanej książce *Vom Geist der Liturgie*. Zadał on wtedy bardzo proste, jakże zawsze aktualne pytanie¹²: jak może liturgia wpływać na życie każdego człowieka żyjącego w rodzinie, pracującego w fabryce, kopalni, koszarach czy uczelni? Skąd bierze się jej moralna siła, zdolna zmieniać postępowanie i styl życia zmierzający w kierunku dobra, piękna, miłości, itd.? Odpowiedź R. Guardiniego jest prosta, i jakże „soborowa”: aby liturgia mogła posiadać siłę i moc zdolną wpływać na nasze postępowanie, musi zawierać w sobie jakąś rzeczywistość obiektywną, stałą, niezmienną, nadprzyrodzoną, boską. Zawiera się ona w Osobie Jezusa Chrystusa. W liturgii bowiem istnieje i musi istnieć prymat *Logosu* nad *ethosem*, prymat obiektywnego nad subiektywnym, prymat doktryny nad moralnością, prymat wymiaru poznawczego nad wolitywnym. Zatem: najpierw prawda, doktryna, a potem zależny od niej sposób postępowania. To samo wyraził i powtórzył w 80 lat później kard. J. Ratzinger, prefekt Kongregacji Doktryny Wiary w swej książce *Der Geist der Liturgie*¹³, celowo przecież nawiązującym do R. Guardiniego (*Vom Geist der Liturgie*). Warto tutaj przypomnieć także inne studium tego znanego autorytetu z dziedziny dogmatyki, doskonale wpisujące się w naszą tezę, że liturgia, zgodnie z tenorem SC to „celebrowana chrystologia”. Mamy tu na uwadze jego „liturgiczno-dogmatyczną” pozycję pt. „Nowa Pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj”¹⁴. Zawartość tej książki można by streścić (wiernie pozostając w temacie naszego paragrafu), że wyłącznie Osoba Jezusa Chrystusa jest i centrum i źródłem wiary, która w sposób szczególnie jest udzielana człowiekowi poprzez celebracje liturgiczne (dlatego druga część omawianego tu studium traktuje o symbiozie liturgii i chrystologii).

¹² Powtarzamy tutaj i poniżej nasze myśli opublikowane wcześniej, zob. J. Stefański, *Oblicze Boga rozpoznane przez liturgię w: Sentire cum Ecclesia*, P. Podeszwa (red.), Gniezno 2004, s. 460 nn.

¹³ Zob. polski przekład: J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002.

¹⁴ Zob. J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, Kraków 1999.

4. PRZYWRÓCENIE LITURGII JEJ PRAWOWITEMU „WŁAŚCICIELOWI”, CZYLI O POSTULACIE UCZESTNICTWA W LITURGII

SC w art. 14 podaje programowy wręcz postulat wyznaczający nowy styl życia duszpasterskiego Kościoła w zakresie celebracji liturgicznych. Artykuł ten głosi, że „Matka Kościoła bardzo pragnie, aby wszystkich wiernych prowadzić do pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych, którego się domaga sama natura liturgii”.

Liturgia, jak wiemy, jest modlitwą, jest źródłem łaski dla wierzącego, podpowiada nowy styl życia i bycia chrześcijaninem. Aby jednak wielorakie przesłanie liturgii dotarło do człowieka, musi on chcieć i umieć w niej uczestniczyć, coś do niej wnieść lub „zabrać” z niej swoją część. Papież Paweł VI nauczał, że nie człowiek dla liturgii, lecz liturgia dla człowieka. Nie Bóg potrzebuje liturgii, lecz człowiek. Wierzącemu człowiekowi dobrowolnie przychodzącemu na zgromadzenie liturgiczne nie przystoi postawa bierna, nie zaangażowana. Liturgii nie można jedynie „odstać” czy „nabożnie wysłuchać”.

Lata duchowego niedorozwoju w tej materii już dawno się przeżyły (a tego faktu wielu duszpasterzy jeszcze nie zauważyło!). Nieprzypadkowo SC (art. 11), opierając się na 2 Kor 6, 1 przestrzega i zachęca, abyśmy w czynnościach liturgicznych uczestniczyli świadomie, czynnie oraz tak „współpracowali z łaską niebieską, aby nie otrzymywać jej na darmo”. Zazwyczaj wymienia się cztery warunki konieczne do całościowego: liturgię należy rozumieć, umieć w niej współdziałać, umieć milczeć oraz śpiewać.

Rozumieć liturgię, to uwierzyć, że Pierwszym Liturgiem jest sam Jezus Chrystus, że On jest wyłącznym źródłem łaski, że w celebracji liturgicznej On jest najważniejszy – bo ciągle w niej obecny. Nieprzypadkowo przecież tak często celebrans przypomina nam w osłuchanym być może dialogu, że „Pan z nami” (pytanie zwrotne, w formie wewnętrznej odpowiedzi: czy i my z Panem!!!). Aby pogłębić rozważany tutaj motyw konieczności znajomości istoty liturgii, należałoby przywołać treści poprzedniego paragrafu, w którym poruszyliśmy „chrystologię liturgii”. W niej bowiem, czyli w liturgii rozumianej jako obecność i dar Chrystusa (dar – inne imię łaski!) dla człowieka, zawiera się ostateczna motywacja współdziałania z łaską („aby jej nie otrzymywać na darmo” – SC 11). Rozumieć liturgię, w praktyce oznacza tak wiele. Może to dotyczyć spraw czasami drugorzędnych (np. religijnego sensu koloru szat liturgicznych, sensu przyklęknięcia czy stojącej postawy w czasie celebracji), jak też znacznie ważniejszych (np. symboliki znaków sakramentalnych, wiedzy na temat, dlaczego tak ważna jest obecność na liturgii eucharystycznej w niedzielę, a nie np. w poniedziałek itd., itp.). Minimum wiedzy o liturgii uchroni od zawężania jej do samej obrzędowości, do sumy rytów, ceremonii czy zwyczajów religijnych związanych z religią przodków.

Współdziałanie w liturgii jest właściwie potwierdzeniem ze strony uczestnika zgromadzenia liturgicznego, że wie, po co dobrowolnie stał się świadomym członkiem sprawowanej celebracji. Dokonuje się to zarówno poprzez słowo, jak też czyn. Mogą to być zwyczajne aklamacje, odpowiedzi na modlitewny dialog celebransa. Każda wówczas taka odpowiedź może stać się wyznaniem wiary. Odpowiedź może czasami przybrać formę krótkiego słowa – np. *Amen* (czyli: tak jest, ja w to wierzę, niech się stanie), *Alleluja* (okrzyk wdzięcznej radości, w którym wysławiamy i wychwalamy Boga – Jahwe), czy *Hosanna* (wyraz hołdu, uwielbienia i zarazem pokornej prośby zanoszonej do Boga). Owo współdziałanie w liturgii może przybrać czasami formę dłuższej wypowiedzi czy wyznania, np. wyznanie grzechów w akcie pokutnym, recytacja hymnu *Chwała na wysokości Bogu*, *Wyznanie wiary (Credo)*, odmówienie *Modlitwy Pańskiej*, itd. Z pewnością bardziej wymagające są w liturgii czynne, aktywne, „całościowe” postawy, np. przyjmowanie i spożywanie w czasie mszy św. Eucharystycznego Chleba, branie udziału w różnych procesjach (w uroczystość Ciała i Krwi Pańskiej, w czasie Drogi krzyżowej) itd.

Milczenie w liturgii ma bardzo dynamiczną, aktywną rolę do spełnienia. Jest ono bowiem indywidualną, wewnętrzną odpowiedzią uczestnika liturgii na usłyszane Słowo Boże, słowo celebransa, czy wręcz duchową interpelacją określonej akcji – czynności celebracyjnej. Milczenie bowiem w liturgii to nie cisza czy przerwa w działaniu. To zdecydowanie coś więcej niż niemówienie. To akcja. Rytm modlitwy mówionej domaga się niekiedy „zatrzymania” słowa, współpracy ze słowem, odpowiedzi i „dokończenia” usłyszanego słowa (np. taka jest rola milczenia zalecanego przez przepisy liturgiczne po każdej homilii czy kazaniu). Wśród powszechnej inflacji słów, ślizgamy się często po ich powierzchni. Dotyczy to także słowa liturgicznego, które czasem z trudem dobija się do naszej świadomości. A milczenie jest wówczas uprzywilejowaną szansą usłyszenia Boga, postawienia siebie w Jego obecności. Różne są też funkcje milczenia w liturgii. W chwili milczenia w czasie aktu pokutnego przedkładamy Bogu swoją ułomność, grzeszność, aby potem wspólnie modlić się i prosić o wybaczenie. Milczenie przed każdą oracją celebransa pozwala na dołączenie własnych, indywidualnych intencji modlitewnych. Milczenie po homilii jest własnym dopowiedzeniem kazania, zatrzymaniem jego najważniejszych myśli czy aplikacji itd. O dowartościowaniu milczenia w liturgii, w 40-lecie Konstytucji *SC* przypomina nieprzypadkowo Jan Paweł II w Liście *Sponsus* (art. 11), gdy oświadcza: „Pośród różnych momentów i znaków w liturgii nie może zabraknąć milczenia”.

Śpiew w liturgii jest radosnym i uroczystym wyznaniem wiary. Śpiew to także przecież rozmowa z Bogiem, z tym, że w wyższej tonacji i w bardziej uroczystej formie. Kiedyś mówiono w naszym kraju: „Gdy usłyszysz śpiew, tam wchodzi, tam dobre serca mają. Żli ludzie, wierzą mi, ci, nigdy nie śpiewają”. Śpiew w liturgii jest plastycznym, akustycznym wyrazem wspólnotowej modlitwy. Wtedy wiele indywidualnych „ja” tworzy jedno „my”, bo śpiew łączy mo-

dłujących się w jedną wspólnotę, rodzinę. Ponadto muzykolog podpowie nam, że śpiew jest głębszym i bogatszym środkiem ludzkiej komunikacji myśli ze względu na „techniczne” możliwości, którymi operuje (zob. barwa, tonacja, wysokość, natężenie i długość dźwięku, itp.). Warto docenić duszpasterski wymiar śpiewu w liturgii, zwłaszcza w obliczu przewagi odwiecznych i niezmiennych „szlagierów” parafialnych, z preferencją do „rozbiorowych”, lamentacyjnych i nostalgicznych tekstów w stylu „Nie opuszczaj nas”, „Z tej biednej ziemi”, itd. A gdzie tu miejsce na radosne wyznanie wiary? Same kolędy, przedłużane zresztą jeszcze poza im właściwy okres czasu liturgicznego, nie usprawiedliwią wielu zaniedbań w tej materii.

5. LITURGIA BLIŻSZA KAŻDEMU CZŁOWIEKOWI, CZYLI O LITURGICZNYCH ADAPTACJACH

Śledząc bilans 40-lecia Konstytucji SC, opisany nam przez Jana Pawła II w jego Liście *Sponsus*, w art. 15 czytamy: „odnowa liturgiczna [...] pokazała, że możliwe jest [...] pozostawienie miejsca na twórcze inicjatywy i przystosowanie, które zbliżają do potrzeb ekspresji właściwych różnym regionom świata, sytuacjom i kulturom”. To papieskie zdanie streszcza właściwie dwa znane dokumenty Stolicy Apostolskiej. Nawiązuje ono tu bowiem do Konstytucji SC art. 37–40 (zasady dostosowania liturgii do charakteru i tradycji narodów) oraz do IV Instrukcji o wykonaniu postanowień Konstytucji liturgicznej *De liturgia romana et inculturatione (Varietates legitimae)* wydanej przez Kongregację Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów 25 stycznia 1994 r.¹⁵

Dopuszczenie uprawnionych różnic obrzędowych, odchodzenie od ustalonych, jednolitych form rytu rzymskiego (z zachowaniem jednak istotnej jedności tegoż obrzędu – zob. SC, 38), to poważna i znaczna nowość liturgiczna, odbiegająca w zasadniczy sposób od potrydenckiego (czyli ponad 400-letniego) stylu sprawowania liturgii rzymskiej. Celem owego pluralizmu liturgicznego, zadekretowanego przecież autorytetem samego Kościoła jest pełniejszy, bardziej ułatwiony i zrozumiały dostęp do źródeł łask przekazywanych poprzez celebracje liturgiczne; chodzi po prostu o lepsze i owocniejsze uczestniczenie w liturgii przez wierzącego człowieka – członka także innych kultur i Kościołów lokalnych aniżeli znana i bliska nam cywilizacja rzymsko-grecka¹⁶.

Przystosowania liturgiczne (adaptacje, akulturacje, inkulturacje, indigenizacje) były od początków dziejów Kościoła zupełnie naturalnym, zwyczajnym procesem. To dopiero uwarunkowania historyczne epoki reformacji i prawodawstwo

¹⁵ Treść dokumentu zob. „Notitiae” 30 (1994), s. 80–115.

¹⁶ Szerzej na temat wielowymiarowego aspektu adaptacji liturgicznych zob. J. Stefański, *Adaptacje liturgiczne przeszłością odnowy liturgicznej*, RBL 43 (1990), s. 20–36. Niektóre z poniżej referowanych kwestii przejmujemy z powyższego artykułu.

Tridentinum XVI w. zahamowały ten naturalny fenomen rozwoju i życia Kościoła. Liturgia chrześcijańska, jak to oczywiście wiemy, jest wyjątkowa i oryginalna poprzez obecność Osoby Jezusa Chrystusa w istotnych znakach sakramentalnych. Chrystus w swojej tajemnicy paschalnej, obecny w każdej celebracji liturgicznej, zachowując źródłową, pierwotną, biblijną „matrycę” kultyczną kultury hebrajskiej, musi być w swoim liturgicznym języku „czytany” w każdej epoce historycznej, „rozpoznawalny” przez każdego człowieka. Dotyczy to oczywiście języka liturgii, jej „szaty”, która z wiekami stawała się coraz bogatsza, bardziej różnorodna, nawarstwiona (czasami obciążona) wpływami różnych kultur, wydarzeń czy zmian dziejowych. Dlatego *liturgia est semper aptanda!* Warto tu najpierw przypomnieć kultyczne dziedzictwo synagogi. Liturgia chrześcijańska przejęła przecież i uznała za swoją żydowską rachubę czasu (7-dniowy tydzień, obliczenia daty Paschy, obchodzenie świąt, także niedzieli od wieczora poprzedniego dnia), zwyczaj modlenia się rano i wieczorem, kult okazywany męczennikom, formuły *Amen, Hosanna, Alleluja*, nakładanie i wznoszenie rąk, incensacje, namaszczenie olejem, potrójne *Sanctus*, kontekst uczyty paschalnej z modlitwami dziękczynnymi, praktykę czytań biblijnych itd., itd.¹⁷

Chrześcijaństwo, wychodząc poza środowisko żydowskie, rozszerzało się przede wszystkim w kręgu kultury helleńskiej. Wiele drugorzędnych elementów kultycznych, dawnej i dzisiejszej liturgii, zdradza powyższe, kulturowe powinowactwo. Oto schematyczny zestaw kilku adaptacyjnych przykładów: ubogacenie (dawnego) obrzędu sakramentu chrztu przez egzorcyzmy i namaszczenia; przeniesienie udzielania chrztu na północną porę niedzieli Zmartwychwstania; praktykowanie zwyczaju *arcantum fidei*, czyli strzeżenia poprzez milczenie głównych prawd wiary i istoty świętych obrzędów; formułowanie modlitw zgodnie z zasadami antycznej retoryki, symetrii i rytmiki; wprowadzenie zwyczaju „zorientowania” (w kierunku świątyni w Jerozolimie) budynków sakralnych; stopniowe zastosowanie greckiego nazewnictwa w liturgii, np. eucharystia, prefacja, misterium, euchologia, epikleza, anamneza, agapa, hymn, kanon, epifania, *kyrie eleison* itd.

Do obrzędów liturgicznych przedostało się wiele elementów z ceremoniału rzymskiego dworu cesarskiego (począwszy od IV w.), później także z dworu bizantyjskiego. Dotyczy to zwłaszcza obszernego zestawu insygniów i szat biskupich (np. prawo noszenia paliusza, sandałów, dalmatyki, specjalnej ozdobnej kapy, pierścienia, nakrycia głowy itp.). Cesarskim zwyczajem jest także siadanie na „katedrze”, przywilej orszaku, asysty w czasie liturgii, uroczystego ingressu (*introitus*). Z rzymskiej tradycji codziennego życia zaadaptowano zwyczaj całowania stołu oraz pocałunku udzielanego nowo bierzmowanym. Dzisiejsze zaś obrzędy sakramentu małżeństwa w całości prawie naznaczone są zwyczajami rzym-

¹⁷ Dużo interesującego materiału na ten temat, a także analizę wpływu kultury helleńskiej i rzymskiej na liturgię chrześcijańską podaje J.J. Janicki, *Kultury antyczne w liturgii chrześcijańskiej*, Kraków 2003.

skimi sprzed dwóch tysięcy lat (wianek, welon, nakładanie obrączki, łączenie prawych dłoni w obrzędzie, instytucja świadków) itd.

VIII–IX wiek, to przenikanie zwyczajów gallikańskich do liturgii rzymskiej. Przypomnieć tu można zaadaptowane takie praktyki (wcześniej w środowisku rzymskim przecież nie stosowane), jak ciche modlitwy celebransa, uroczyste, rozbudowane błogosławieństwa na końcu mszy św., wprowadzenie małych, okrągłych opłatków do rozdawania Komunii św., przyjmowanie Jej odtąd na klęcząco i do ust (i nie tylko pod jedną postacią). Niektóre z obrzędów liturgii *Triduum Sacrum* są również gallikańskiego pochodzenia, np. poświęcenie ognia, świecy paschalnej. Z tejsze tradycji liturgia Rzymu zaadaptowała także niektóre egzorcyzmy, modlitwy używane przy święceniach kapłańskich, przy dedykacji Kościoła.

Można by dalej przebadać proces przejmowania przez liturgię rzymską wielu elementów z liturgii Kościołów Wschodnich, (np. ubogacenie kalendarza Epifanią, świętami maryjnymi), z kultury narodów germańskich (choćby niezbyt szczęśliwe i na szczęście krótkotrwałe zwyczaje związane z „Ordaliami”), rozpowszechnienie i zaadaptowanie niektórych praktyk zakonnych (np. pięć namaszczeń „grzesznych” zmysłów w liturgii namaszczenia chorych, – stosowane najpierw w benedyktyńskim opactwie w Cluny – X w.) itd. Pogłębione studium tej problematyki potwierdziłoby słuszność tezy, prezentowanej wcześniej, że *liturgia est semper accommodanda*.

Z pewnością przystosowania, zgodnie z wolą prawodawcy liturgicznego, są duszpasterską szansą złożoną w ręce celebransów.

Nowym obrzędem przybyło wiele nowych aklamacji, monicji, które jedynie w dialogu celebransa z ludem, znajdują swój sens. Ów dialog może często przybierać nawet zabarwienie lokalne, czy wprost „personalne” celebransa. Prawodawca liturgiczny, dopuszczając takie rubryki, jak: *de more, pro opportunitate, si casus fert, his vel aliis verbis, ad libitum, laudabiliter, nisi aliter provideatur* – zaprogramował wprost pastoralne przystosowanie wielu szczegółów celebracji do warunków Kościoła lokalnego, także parafialnego. Oczywiście, w sprawach ważniejszych, bliższe określenie tych szczegółów ustala Konferencja lokalnego Episkopatu lub same księgi liturgiczne. Duszpasterz natomiast ma również możliwość ożywić życie liturgiczne parafii, zastosowując w praktyczny sposób ducha odnowy nawet w najprostszych rozwiązaniach, np. proponując przygotowującym się do sakramentu małżeństwa, aby z zestawu czytań Pisma Świętego sami dobrali najbardziej im odpowiadające perykopy i aby nowożeńcy sami, z pamięci wypowiedzieli słowa przysięgi małżeńskiej. Celebrans mógłby zawsze kończyć Drogę krzyżową XV stacją – stacją Zmartwychwstania Pańskiego, ukazując przez to całość misterium paschalnego. Intencje mszalne mógłby celebrans podawać bądź to w Modlitwie powszechnej bądź w samej Modlitwie Eucharystycznej *suo loco*, a nie na początku mszy św., która nie jest przecież nigdy własnością indywidualną, lecz całej wspólnoty. Z bardzo bogatego i urozmaiconego zestawu czytań występujących w obrzędach każdego sakramentu, celebrans powinien dobierać pery-

kopy najbardziej treściowo odpowiadające aktualnym potrzebom wspólnoty, itd. Duchowości i roztropności duszpasterskiej kapłana pozostawiono w znacznym stopniu pozytywny rezultat całej odnowy liturgicznej. Sobór, ufając kapłanom, zaryzykował tutaj bardzo wiele.

6. POSTULAT DOWARTOŚCIOWANIA LITURGII W ŻYCIU OSOBISTYM I ŻYCIU PARAFIALNYM

Liturgia nie jest nigdy samym wykonywaniem określonych ceremonii. Redukcja liturgii do rytualizmu byłaby totalnym zaprzeczeniem ducha Konstytucji SC. Liturgia jest modlitwą, jest celebrowaniem prawd wiary. Liturgia nie głosi ani nie przekazuje w sposób celebracyjny abstrakcyjnych idei czy tematów, lecz uobecnia zbawczą działalność samego Chrystusa.

Liturgia jest przeznaczona dla człowieka wierzącego, uformowanego. Tylko taki potrafi ujrzeć Boże Oblicze, dojrzyć samego Boga. W jaki jednak sposób można ułatwić, czy wręcz pomóc człowiekowi wierzącemu, lub nawet słabo wierzącemu, poszukującemu w dostępie do omawianych tu liturgicznych źródeł łask?

Szczególnie w liturgii obowiązuje zasada: informacja = formacja. Liturgia wymaga przygotowania, edukacji, aby mogła poprzez współpracę z łaską otrzymaną w czasie celebracji wydać swoje owoce. Tę myśl bardzo precyzyjnie i autorytatywnie określa Konstytucja SC w art. 9: „Liturgia nie wyczerpuje całej działalności Kościoła, gdyż zanim ludzie mogą zbliżyć się do liturgii, muszą być wezwani do wiary i nawrócenia: jakże wzywać będą tego, w kogo nie uwierzyli? Albo jak uwierzą temu, którego nie usłyszeli? A jak posłyszają, skoro im nikt nie głosi? A jak będą głosić, jeśli by nie byli posłani?” (Rz 10, 14–15).

Wiedza religijna przeciętnego Polaka, uczestnika liturgii jest ciągle raczej skąpa, niedojrzała. Spróbujmy zapytać, np. dlaczego powinien uczestniczyć we mszy św. niedzielnej, a nie np. w środę czy czwartek? Rzadko usłyszymy, odpowiedź związaną z teologią paschalną (chrześcijanin to człowiek paschalny!), z teologią „pierwszego dnia”, w którym Chrystus zmartwychwstał (zob. rosyjskie określenie niedzieli jak *woskreszenie*). Czy usłyszymy od naszych wiernych wyjaśnienie, że kropielnica przy wejściu do świątyni lub obrzęd niedzielnej aspersioni to rodzaj anamnezy chrzcielnej, to przypomnienie, że nadal jestem ochrzczony. Podobnych pytań można by zadawać setki... Czy informujemy naszych wiernych o sensie religijnym (czyli teologii) obrzędów, w których uczestniczą... Przecież zatrzymanie się na tym, co zewnętrzne, co widzialne, to redukcja liturgii do samej obrzędowości. A sama tylko obrzędowość – to śmierć liturgii! Celebrans wówczas byłby zredukowany do roli „szamana”. Te celowo przejaskrawione zdania chcą w zamierzony sposób uwypuklić wagę problemu na poziomie „informacji” i „formacji” w liturgii...

UWAGI KOŃCOWE

40-lecie ogłoszenia Konstytucji SC prowokuje do zadania pytania związanego z tematem dzisiejszego sympozjum: na ile treści i postulatory zawarte w omawianym dokumencie stały się rzeczywistym przełomem w procesie odnowy życia religijnego w kościołach lokalnych. Z pewnością zauważamy wiele pozytywnych zmian w posoborowym duszpasterstwie liturgicznym. Równocześnie jednak duszpasterzy oczekuje wiele ciągle aktualnych zadań. Jeśli bowiem określimy liturgię jako *opus Dei*, to ideałem posługi duszpasterskiej będzie zawsze jej skuteczny wpływ na zwyczajne życie ludzkie, na nasz *onus diei*. Taka symbioza *opus Dei* z *onus diei* może wyznaczyć styl bycia i życia i stanowi zarazem istotne źródło duchowości chrześcijańskiej. I zrozumienie tej prawdy i jej permanentna realizacja może być rzeczywistym przełomem, jaki Konstytucja liturgiczna Soboru Watykańskiego II wniosła i wnosi w odnowę życia religijnego w Kościele.

THE EDITING OF 'SACROSANCTUM CONCILIIUM' AS A TURNING POINT OF RENEWAL OF THE LIFE OF RELIGION IN THE CHURCH

Summary

At the fortieth anniversary of proclamation of "Sacrosanctum Concilium" the article presents this document as a turning point for the religious life of the Catholic Church. "Sacrosanctum Concilium" influenced many other documents pronounced during the era of the Second Vatican Council and gave many practical guidelines not only for the Church at the time of the Council but it is still giving for the contemporary Church.

Nota o Autorze: ks. prof. dr hab. JERZY STEFAŃSKI – absolwent Papieskiego Instytutu Liturgicznego św. Anzelma w Rzymie, długoletni konsultor Kongregacji ds. Kultu Bożego w Watykanie, kierownik Zakładu Liturgiki i Homiletyki w Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, autor licznych pozycji książkowych i artykułów z zakresu liturgiki.

Słowa kluczowe: Sacrosanctum Concilium, odnowa liturgii, liturgia katolicka.

KS. STEFANO ROSSO SDB

WPLYW *SACROSANCTUM CONCILIIUM*
NA NAUCZANIE TEOLOGII:
OD KL 16 DO DFK 16 JAKO DROGA DO PEWNEJ SYNTEZY

WPROWADZENIE

Obecne studium pragnie być refleksją z okazji czterdziestej rocznicy *Sacrosanctum concilium*, Konstytucji Soboru Watykańskiego II na temat Świętej Liturgii. Zajmę się docelowo *Sacrosanctum concilium* 16 w związku z *Optatam totius*, jak mówi temat, który został mi przydzielony¹. Mój wykład będzie przeprowadzony z punktu widzenia wykładowcy liturgiki.

Liturgia mieści się w złożonym i rozczłonkowanym systemie formacji duchowieństwa pod względem dydaktycznym – mając na uwadze, że również osoby świeckie powróciły do studiowania teologii, jednakże ogranicza się do studiów teologicznych: jest to uściślenie obszaru i metody. Ponadto, mimo że temat zmierza do rozszerzenia się na dyskusję o całej *ratio studiorum* i problemach z nią związanych, ograniczymy się do jednej konfrontacji, a mianowicie do wyciągnięcia porównań i uchwycenia bodźców, które wyłaniają się ze zbieżności dwóch rozdziałów. Nie obszerność, lecz głębia. Szeroki temat wymagałby kompetencji, której sam wykładowca liturgiki, mimo iż od dziesiątek lat związany z nauczaniem i z badaniami, mieć nie może: wymagałby on dialogu zespołowego. Natomiast nasze spotkanie nie jest spotkaniem dziekanów czy przełożonych Wydziałów: jest przeznaczone dla studentów i wykładowców, dla kapłanów, którzy zadają sobie pytania na temat związków i powiązań między teologią a liturgią, z punktu widzenia nauczania i przyswajania wiedzy, oraz ich wpływów na rzeczywistość kościelną, także z punktu widzenia przyszłej pracy

¹ Sobór Ekumeniczny Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* (=KL), 4 XII 1963, w *Enchiridion Vaticanum* (=EV) 1/1–244; Dekret o Formacji Kapłańskiej *Optatam totius* (=DFK), 28 X 1965, tamże, 771–818. Przy cytowaniu dokumentów soborowych będziemy się posługiwać powyższymi skrótami.

zawodowej. Jednakże, mimo iż zakres jest dosyć wąski, refleksja na temat tych porównań może być urodzajna w związku z Soborem, gdzie żywa i zapalona dyskusja na temat KL 16 stanowiła pierwszy krok i prowokację do ogólnej dyskusji na temat nauczania teologii, a co za tym idzie, do konkretnej debaty o rozdziale DFK 16. Jak już się niegdyś zdarzyło w dalekiej przeszłości, w różnych okolicznościach i formach, nauczanie liturgii z powrotem stało się wzorem do nauczania całej wiedzy teologicznej.

„Odnowa liturgiczna jest najbardziej widzialnym owocem całego dzieła soborowego” uznał Synod biskupów w 1985 r. G. Dossetti zdefiniował KL jako „serce Soboru” i umiejscawia je w połączeniu z *Lumen gentium* i z *Dei verbum*, podczas gdy Kościół widzi w zgromadzeniu, które zbiera się aby opowiadać i urzeczywistniać, zarówno wydarzenie paschalne śmierci-zmartwychwstania Chrystusa, jak i własną misję². Aby być *culmen et fons* (KL 10), liturgia w rzeczywistości jest „twórcą całego życia kościoła” (A. Melloni). Ale musi być ona rozpatrywana w połączeniu z innymi dokumentami soborowymi, z którymi stanowi wprowadzenie. Liturgia nie ukazuje jedynie funkcji kształtującej jednostkę czy wspólnotę, lecz wykazuje również zdolność zawierania w sobie wiedzy o wierze i o jej systematycznym rozwoju w perspektywie syntezy, tej *historia salutis* jak i misterium Chrystusa (cf KL 5). Nasza refleksja jest wspomagana maksymą *lex credendi, lex statuat supplicandi*, które Konstytucja zawiera, choć je wprost nie przywołuje³. Z punktu widzenia doktrynalnego, będąc katechetyczną i pedagogiczną, liturgia jako nauka wykazuje globalną i jednolitą perspektywę wiedzy teologicznej według rodzaju celebracji⁴. Również z punktu widzenia profilu kulturalnego zarówno na wschodzie, jak i na zachodzie przez wieki chrześcijańskie celebracje liturgiczne były czasem i narzędziem edukacji duchowieństwa, mnichów i wiernych, nierzadko były one jedyną szkołą, przede wszystkim w trudnych czasach⁵.

KL, jako pierwszy dokument studiowany przez ojców soborowych, stał się wzorem tworzenia nowych: jak już zostało powiedziane we wstępie – jeszcze w

² Cf. R. Falsini, *Chiesa eucaristica e Costituzione liturgica conciliare*, „Rivista di pastorale liturgica”, 233 (2003) 59–65.

³ Kapituła pseudo-Celestyńska na temat *Indiculus*, rozdz. 7: DH 246. P. Hunermann pisze: „Przysłowie, w którym liturgia jest przedstawiana jako źródło poznania teologicznego” (tamże).

⁴ Z początku, w czasach Ojców, liturgia służyła do wydobywania faktów doktrynalnych; z czasem, z uwagi na podupadanie liturgii, przy układaniu tekstów liturgicznych rozpoczynało się od teologii, tzn. odwrotnie. To właśnie ten przebieg był śledzony podczas tworzenia ostatnich *ordines* liturgicznych. KL skłania się w kierunku naśladowania sytuacji patrystycznej.

⁵ Można przywołać przykłady z historii Kościoła, kiedy to autorytety cywilne i polityczne (pośrednio również prześladowujące reżimy) uznały ten wpływ. Reforma duchowieństwa często zaczynała się od odnowienia liturgii normującej życie Kościoła. Pierwszy cel duszpasterstwa, liturgia wychowuje duchowieństwo i świeckich. Sobory, papieże i synody starały się normować liturgię, aby była ona gwarancją prawidłowości życia duchowieństwa, klasztorów i wspólnot chrześcijańskich.

fazie dostosowywania się – ale również jako metoda pracy, stał się odniesieniem dla innych dokumentów.

KL potraktowała problem formacji liturgicznej ze starą i nową wrażliwością: nie wystarczyło wyrazić zasady i przeprowadzić reformy, jeżeli nie dopilnowało się formacji liturgicznej na wszystkich poziomach, szczególnie formacji prezbiterów, ze względu na ich decydującą rolę w życiu Kościoła⁶. Historia soborów upominała, iż może stać się zwodnicze reformowanie instytucji z wcześniejszym pominięciem osób, a zaczynanie od studiów. Przestrożę stanowiło doświadczenie ruchu liturgicznego, w dużej mierze nieskutecznego na poziomie społecznym, gdyż pozostawał on ruchem elitarnym.

Rozpatrzenie tego zagadnienia nastąpi w trzech momentach: po krótkim wprowadzeniu historycznym, zostanie wzięta pod uwagę najpierw SC 16 – najbardziej rozwinięta część – a następnie OT 16; zakończenie będzie w postaci pewnych przemyśleń. Będą także powtórki.

1. STUDIA DUCHOWIEŃSTWA, POCZYNAJĄC OD ŚREDNIOWIECZA

Aby umieścić w historii te dwa rozdziały i uchwycić ich znaczenie, wskazany jest *excursus* o formacji kulturalnej, tzn. o kształceniu duchowieństwa na przestrzeni wieków. Będziemy posuwać się naprzód, maksymalnie upraszczając i odsyłając do merytorycznych monografii⁷.

Na zachodzie organizacja formacji doktrynalnej prezbiterów przeszła trzy stadia: poczynając od Scholastyki, następnie na skutek Soboru Trydenckiego oraz stadium w fazie „aktualizowania” z inicjatywy Soboru Watykańskiego II.

Od wczesnego Średniowiecza aż do zastosowania postanowień Soboru Trydenckiego do wyświęcenia kapłanów wymagana była znajomość łaciny, aby mogli wyjaśniać Credo, znajomość rubryki Mszału i Brewiarza, aby umieli prawomocnie udzielać sakramenty, oraz znajomość śpiewu gregoriańskiego. To wszystko w warunkach optymalnych, ponieważ bardzo często przygotowanie księży pozostawiało wiele do życzenia: nie stosowano przepisów prawa kanonicznego oraz dekretów soborów i synodów. Sytuacja ta istniała z różnymi wahaniami i gradacjami, gdyż chodzi o epokę, która rozciąga się na ponad pięć

⁶ „Formacja” jest szerszym pojęciem niż „nauka” lub „nauczanie”, biorąc pod uwagę, że to ostatnie ma wymiar jedynie intelektualny, tzn. aspekt dydaktyczny (katecheza, teologia). Natomiast formacja angażuje całą osobę; z uwagi na sens może również zawierać działanie (celebracja), zaangażowanie, przyswajanie, modlitwę, duchowość.

⁷ Ostatnimi czasy we Francji i we Włoszech zostały opublikowane monografie zarówno zbiorowe, jak i autorów indywidualnych na temat historii duchowieństwa, owoc prac magisterskich, badań historycznych i kongresów międzydyscyplinarnych. Dział, który wzbudza zainteresowanie, ze względu na jego oddźwięk we wspólnotach chrześcijańskich, znajduje się obok działu historii ruchu monastycznego i zakonnego, jednak jest lepiej udokumentowany.

wieków, co dotyczy zasięgu Kościoła katolickiego (w czasach Soboru Trydenckiego obejmował on również zachodnie Indie), a więc z wariacjami w czasie i w przestrzeni.

Dla kandydatów do prezbiteratu, *Constitutio 11 De magistris scholasticis*, Soboru Laterańskiego IV (1215) – mającego miejsce prawie w połowie tej epoki – ustanawia:

W każdym kościele katedralnym [...], ale również w innych dysponujących wystarczającymi środkami, ma być ustanowiony kompetentny nauczyciel; [...] będzie on uczył kleryków z tych kościołów i z innych, nieodpłatnie, gramatyki i innych nauk jak najlepiej będzie umiał. Kościół metropolitalny powinien jednak posiadać nauczyciela teologii, który będzie uczył kapłanów i innych [kleryków] Pisma Świętego, i będzie ich formował przede wszystkim w tym, co dotyczy opieki nad duszami⁸.

Nie chodzi o nową procedurę, ale o dyscyplinę, którą chce się rozszerzyć i poddać obserwacji. Ten kapłan *magister* uczy aspirujących kandydatów (pretendentów do kapłaństwa, niższych urzędników kościelnych, śpiewających w *Scholi*, dzieci z sierocińca, itp.) trzech rodzajów przedmiotów: elementy łaciny (podstawy kultury humanistycznej), doktryny chrześcijańskiej i liturgii. Dla przedmiotów „profesjonalnych”, mają być wzięte pod uwagę dwa obszary, katecheza i liturgia. Rzecz analogiczna zachodziła w klasztorach. Chodziło o duchowieństwo według obrządków. Rozpoznajemy już obszary, które znajdują odniesienie odpowiednio do DFK 16 i KL 16.

Rzeczą normalną tamtych czasów było, iż duchowieństwo nie głosiło kazań i nie spowiadało; przy katedrach i kolegiatach kazania wygłaszał mistrz teologii, a spowiadał prawnik penitencjarny. Od XIII w. głoszenie kazań i spowiedź zostają powierzone zakonom żebraczym – powstałym ze względu na ewangelizację i kształcenie ludu – z uwagi na większe możliwości, gdyż ich kapłani przygotowywali się do tych dwóch posług: w tamtych czasach ich mistrzowie kształcili się na uniwersytetach.

W XV wieku powstaje nowa nauka, eksperymentalna i indukcyjna, nie pochodząca już od ogółu abstrakcji Arystotelesa ani nie pozostająca dłużej pod egidą teologii, a wraz z nią nowy typ kultury i pojęcia studiów. Podczas gdy wiedza tworzy się w sposób autonomiczny, formacja duchowieństwa znów popada w fazę kryzysu. Usunięte w obszar sacrum studia kościelne wymagają figury księdza spoza nowej kultury, która rozszerza się. Ustanowiony do ich formacji kapłan – poza praktyką liturgiczną – od tego czasu zajmuje się także studiami humanistycznymi, ale również filozoficznymi i teologicznymi: mają one szerszy zakres i prowadzone są na wyższym poziomie.

⁸ G. Alberigo i Inni, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Instytut Nauk Religijnych, wyd. dwujęzyczne, EDB, Bolonia 1962, s. 240, 6–27. Ten podręcznik będzie cytowany jako: Alberigo.

Sobór Trydencki w sesji XXIII, *Decreta super reformatione*, can. XVIII, rozważa temat seminariów⁹. W obszernym przepisie prawa kanonicznego na temat tej nowej instytucji, dotyczącej „dyscyplin kościelnych”, stwierdza, że alumni

będą studiowali gramatykę, śpiew, kalendarz świąt ruchomych [...] i inne użyteczne przedmioty; będą przykładać się do nauki Pisma Świętego, ksiąg kościelnych, homilii świętych [Ojców], do tego wszystkiego, co dotyczy udzielania sakramentów, szczególnie wysłuchiwanie spowiedzi, jak również ksiąg liturgicznych i ceremoniału¹⁰.

Między wieloma postanowieniami, jakie przewiduje przepis prawa kanonicznego na temat organizacji seminariów, jest powiedziane, iż profesorowie muszą być doktorami, licencjatami lub mistrzami Pisma Świętego czy prawa kanonicznego.

W ten sposób przechodzi się od duchowieństwa ceremonialnego do pasterskiego, z naciskiem na kazanie-katechezę i na spowiedź. Studia w seminarium mają za zadanie wyjść naprzeciw potrzebie, aby w parafiach głosić kazanie podczas Mszy świętej a naukę w czasie popołudniowych Nieszporów niedzielnych, plus katechizm. Według kolejnego wydania *Katechizmu dla proboszczów*, ta „doktryna” będzie rozdzielona na trzy lata, Credo (prawdziwa doktryna), sakramenty (łaska) i przykazania (sumienie, w świetle spowiedzi). Co dotyczy sakramentu pokuty przechodzi się od spowiedzi płatnej do sądowej lub leczniczej. Powstanie „dogmatyka”, tzn. studia, typu apologetycznego i kontrowersyjnego, rozdziałów i przepisów prawa kanonicznego Soboru. Każda diecezja działała po swojemu: występowały różnice poziomów między regionami, ludami i narodami. Tam gdzie diecezje miały możliwości i występowało zaangażowanie, stamtąd wyszło odnowione i wykształcone duchowieństwo¹¹.

Również tu dostrzegamy zamierzone początki naszych dwóch rozdziałów zarówno w nauczaniu liturgii, jak i dyscyplin teologicznych. System ten funkcjonował aż do Soboru Watykańskiego II.

Od czasu Kontrereformacji i Baroku, ze względu na osłabienie się ważności przedmiotu, nauczanie liturgii sukcesywnie ograniczyło się do wykazu rubryk: była to epoka „rubrystycystów”. Dla zaawansowanego już ruchu liturgicznego, od czasów *Mediator Dei* (Pius XII, 1947) zdobyła ona również obszar historyczny: sukces podręczników historycznych M. Righetiego, J.A. Jungmanna (o Mszy) i A.-G. Martimorta są tego dowodem. Szkoła liturgii zajmowała jednak drugorzędne miejsce w zestawieniu przedmiotów nauczanych w trakcie czterech

⁹ Cf. J. Jedin, *L'importanza del decreto tridentino sui Seminari nella vita della Chiesa*, w „*Seminarium*” 15 (1963) 396–432.

¹⁰ Alberigo, s. 751, 6–10. Por. także z Soborem Laterańskim V (1512–1517), Sesja XI, *Circa modum praedicandi*, s. 634–638.

¹¹ Zbiór wszystkich tych norm został później zebrany w *Codex Iuris Canonici* z 1917 r., cann. 1352–1371; dla nas cann. 1364–1366.

lat teologii. Jej nauczanie zostało powierzone profesorowi prawa lub historii, z uwagi na rubrystyczny lub historyczny charakter, albo też biskupiemu mistrzowi ceremonii.

W ten sposób dotarliśmy do Soboru Watykańskiego II.

To, co się dzisiaj wydarza – pisze S. Danich – ale już w aktualnej perspektywie całokształtu studiów teologicznych – jest kontynuacją tego, co zrobił Kościół, poczynając od Średniowiecza, właśnie poprzez zakładanie uniwersytetów, sprzyjając w ten sposób nieustającym migracjom swoich wielkich teologów i znawców prawa kanonicznego między Oxfordem a Kolonią, Salamanką a Bolonią, Paryżem a Neapolem. W ten sposób Rzym stał się celem ruchu dośrodkowego, który miał wielkie znaczenie w ponownej jedynomyślności myśli teologicznej po Soborze Trydenckim i który wywiera na swoich rówieśnikach aż do dziś niezastąpioną funkcję tworzenia sieci teologicznej w służbie formacji duchowieństwa katolickiego na świecie¹².

2. KONSTYTUCJA O LITURGII ŚWIĘTEJ 16

Temat liturgiczny w debacie soborowej był pierwszą płaszczyzną, co do której istniała największa jedynomyślność. Tematyka dotyczyła liturgii i tematów niższego natężenia doktrynalnego; posłużyła ona biskupom, aby wzmocnić, wokół mniejszości reformistycznej, jedynomyślność na temat założeń reformy. Współcześnie wprowadziła ona myśl teologiczną, prowadzącą do wypracowywania coraz odważniejszych dokumentów.

2.1. Teologia liturgii

Pierwszy rozdz. KL porusza ogólne zasady „odnowienia”, „reformy”, „promocji” czy „wzrostu” świętej liturgii. Jest on podzielony na dwa działy, pierwszy poświęcony „naturze liturgii i jej znaczeniu w życiu kościoła”, a drugi „potrzebie popierania edukacji liturgicznej i aktywnego uczestnictwa”. W tym drugim dziale, ukierunkowanym na praktykę, znajdujemy nasz wykład poświęcony „nauczaniu liturgii”. Rozpatruje on wykonawcze podstawy odnowienia liturgii, według stylu pasterskiego, który zarysowuje się w Soborze.

Numery 14–19 poświęcone są formacji: nr 14 aktywnemu uczestnictwu; nr 15, formacji wykładowców; nr 16, *nauczaniu liturgii*; nr 17, formacji liturgicznej kandydatów do kapłaństwa¹³; nr 18, pomocy kapłanom w opiece nad duszami;

¹² S. Dianich, *Molte facolta': quale teologia*, w „Il Regno – Attualita” nr 16 (2002) 551.

¹³ Wyrażenie „formacja teologiczna duchowieństwa” stała się dwuznaczna: dlatego też powinno się raczej mówić o „formacji teologicznej”, gdyż od dawna na zajęciach z teologii obecne są również osoby świeckie. Z drugiej strony, zachowuje ona pewną swoją prawdę, ponieważ chodzi

nr 19, formacji liturgicznej wiernych¹⁴. Ograniczymy się do tych, które nas najbardziej dotyczą. W swojej części końcowej, nr 14 zapowiada, co będzie w następnych numerach, tzn. formacja duszpasterzy. Ich działanie jest decydujące zarówno w obchodach, jak i w katechezie liturgicznej całego ludu Bożego. Stąd nie do pominięcia jest fakt o ich edukacji liturgicznej. Ważne jest, iż te postanowienia nie zostały uznane za elementy do powierzenia organizmom rzymskim, lecz zostały uznane przez sam Sobór. Przygotowanie wykładowcy liturgii powinno być rozpatrywane w zakresie reformy studiów teologicznych, które mają być wyniesione do stopnia akademickiego (nr 15). Jeśli dzisiaj uniwersytet jest dostępny dla większości, aktualne studia księdza muszą być na tym poziomie¹⁵.

Numer 16 rozwija trzy punkty: miejsce nauczania liturgii; treść nauczania; związek liturgii z innymi dyscyplinami teologicznymi:

1. Nauczanie liturgii ma być podniesione na wyższy stopień – Według podziału dyscyplin instytucjonalnego curriculum teologicznego, *Deus scientiarum Dominus* i dołączonych przepisów (Pius XI, 1931)¹⁶, liturgia pojawiała się między drugorzędnymi przedmiotami, przeważnie jedna godzina tygodniowo. W programie przepełnionym zajęciami, liturgia znajdowała się pomiędzy przedmiotami o najniższej randze. Teraz pojawia się między „przedmiotami koniecznymi i najważniejszymi...”.

2. Metoda nauczania liturgii – jak już zauważyliśmy – aż do *Mediator Dei* nauka liturgiczna nawiązywała do rubrystyki: rozumiano ją jako przyswajanie norm do prawidłowego przestrzegania obrządków, przy czym normy te uważane były za specjalne normy prawnicze¹⁷. Obecnie wymagane jest jej całkowite nauczanie: *święta liturgia [...] musi być nauczana pod aspektem zarówno teologicznym jak i historycznym czy duchowym, duszpasterskim i prawniczym* (brakuje wymiaru antropologicznego). Podstawą nauczania liturgii chrześcijańskiej, jej część specyficzna, jest historia zbawcza (por. nr 5). Formacja liturgiczna

tutaj o seminarzystów, tzn. o kandydatów do prezbiteriatu: ich formacja wciąż stanowi wzór studiowania teologii. Jesteśmy w oczekiwaniu, że rzeczywistość przeobrazą się na tyle, iż „teolog” nie będzie dłużej utożsamiany z „kapłanem”.

¹⁴ Wiele z tych paragrafów miało swój ciąg dalszy w dokumentach do wdrożenia, ogłoszonych przez kongregacje watykańskie. Niestety polega na tym, iż jest ich bardzo wiele: trudno ocenić ich doniosłość w encyklopedii nauczania posoborowego, por. przyp. 20.

¹⁵ We Włoszech duża liczba starszych księży ma jedynie publiczne uznanie egzaminu piątej klasy szkoły podstawowej. Tak kiedyś funkcjonowały seminaria.

¹⁶ Zostanie zastąpiony przez Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Sapientia christiana*, 15 IV 1979, w EV 6/1330–1454.

¹⁷ Formalna nauka obrzędów, gestów i słów, które niegdyś stanowiły całą liturgię, dzisiaj musi być rozpatrywana pod innym względem: rubryki mają już wartość teologiczną, jedne większą, drugie mniejszą, ponieważ obrzędy, gesty i słowa mają symboliczne znaczenie religijne: jak nauczali Ojcowie, gesty liturgiczne muszą być przedmiotem katechez.

musi mieć początek w misterium paschalnym, które umiejscawia się w centrum *oikonomii*, tzn. ma podstawę biblijną.

3. Zharmonizowanie liturgii z innymi dyscyplinami teologicznymi. Formacja studentów zależy również od sposobu, w jaki są nauczane inne przedmioty (chrystologia, eklezjologia, sakramenty...). W swojej przestrzeni organizacyjnej, nauczanie teologiczne (znajdujemy tutaj przesłankę do KDF 16)¹⁸, będzie musiało ustąpić miejsca *historii salutis*, tzn. będzie miało „historyczny” charakter odejścia. Nauczanie Pisma Świętego jest fundamentalne dla formacji liturgicznej, jeśli wykładowca uwypukli historię zbawienia w swoim chrystocentryzmie, który stanowi klucz do chrześcijańskiej lektury Biblii¹⁹.

W swoim czasie i miejscu DFK 16 uznaje szczególne miejsce liturgii, które pojawia się nie tylko dzięki chwilowemu *kairós*, ale dlatego iż jest ona „pierwszym i koniecznym wyrazem prawdziwego ducha chrześcijańskiego” (DFK 16), tzn. najważniejszym przejawem życia Kościoła, jakim był w czasach Ojców i jak to jest w Kościołach Wschodu.

Od profesora liturgiki wymaga się zainteresowania, poza tym, co zostało już wymienione, patrologią, misjologią, ekumenizmem, sztuką, muzyką, komunikacją... Nie jest tak, a przynajmniej nie w tak mocny sposób, w stosunku do innych dyscyplin. Ewolucja kultury coraz bardziej wymaga, aby nauki teologiczne nie zamykały się same w sobie, w świecie abstrakcyjnym i wyłączonym z historii – jak się zdarzyło, i co jest nieodłącznym zagrożeniem – ale, aby były aktualne co do metody i języka, jednak przede wszystkim, aby służyły dzisiejszemu człowiekowi i wsłuchiwały się w jego słuszne oczekiwania.

Artykuł przedstawia jeszcze inne aspekty:

1. Podniesienie poziomu przedmiotu, mimo iż jest to związane z projektami prawniczymi, aż do stania się okazją do dyskusji, w obronie zdobytej pozycji i do obniżenia podstawowego curriculum z czterech do trzech lat. Nie oznacza to ustanowienia liczby punktów, tzn. godzin nauczania, ani też zdefiniowania zajęć. Ze względu na swoją specjalną rolę, liturgia ma znaczące miejsce w formacji duchowieństwa. Ma ściśle powiązania z sakramentaliami: w pewnych regulaminach traktaty o sakramentaliach są uważane za liturgię, w innych, będąc przedmiotem uformowanym dla siebie, podczas gdy liturgia była zdeklasowana do rubryk, one nie są w stanie tam się zaklasyfikować; zależy to również od przygotowania wykładowcy. W każdym razie, nauka o sakramentach nie może ignorować liturgii, nie może być ona traktowana tylko w sposób spekulacyjny.

¹⁸ W zespole przedmiotów kursu wprowadzającego liturgia była uprzywilejowana dzięki Soborowi; inne dyscypliny będą rozpatrywane łącznie.

¹⁹ Np. to właśnie profesor Pisma Świętego powinien formować studentów do chrześcijańskiej modlitwy Psalmami (por. 90), tzn. uczyć rozumienia tekstów Lekcjonarza i wprowadzać w *lectio divina*.

2. Poza tym dokument stwierdza, iż formacja liturgiczna nie może być tylko zadaniem nauczyciela liturgii, temat podejmowany przez DFK 16²⁰. Rzecz niełatwa, jak uczy doświadczenie, gdyż często profesor ma trudności, aby zobaczyć coś więcej niż jego własny przedmiot, którego jest zazdrosnym strażnikiem. Dla dobra uczniów, kolegalność wymaga nieustannego dialogu między wykładowcami i to w sytuacji dzisiejszej, w której wszystko wciąż się zmienia i to w sposób coraz szybszy, a także z powodu powstawania coraz liczniejszych nowych problemów wymagających trudnych rozwiązań. Pomimo że różny jest kąt, pod którym poszczególne przedmioty patrzą na *historię salutis* i na misterium Chrystusa, dla okrągłości/kulistości nauki o wierze, jest ona rozpatrywana z zespołem innych dyscyplin: indywidualne podejście jest nieuporządkowane i stwarza studentom problemy. Ze względu na swój statut epistemologiczny, liturgia realizuje ujednoczenie podejść i przebytych dróg, gdyż przedstawia ona jego aktualną fazę w sakramentalnym urzeczywistnieniu (por. KL 5 i 6). Ze swojej strony wykładowca liturgii jest zmuszony do bycia interdyscyplinarnym: poza zażyłością z Biblią (ze względu na dwumian Biblia i liturgia), musi liczyć się z innymi dyscyplinami, ponieważ liturgia, pracowicie odrodzona podczas „ruchu liturgicznego”, jest nauką pośredniczenia. Ojcowie soborowi – wielu z nich było profesorami w seminarium – uważali za korzystne podkreślać tę potrzebę współpracy.

Inne dokumenty Soboru Watykańskiego II powrócą do programu KL 16 ze względu na otwarcie się perspektyw. Dekret DB, w paragrafie na temat nauczania katechetycznego, wskazuje liturgię jako podstawę katechezy (por. n. 14); KO, naciskając na inspirację biblijną teologii, przypomina rolę liturgii w wprawie w Piśmie Świętym (n. 23); w różnych dokumentach powracają tematy działań i życia liturgicznego biskupów, prezbiterów, zakonników, świeckich; mówi się o nich również w przypadku odniesienia do misji, katechezy, ekumenizmu. Jak zauważamy, DFK podejmuje myśl, że misterium zbawienia stanowi podstawę studiów teologicznych. Pojedyncze paragrafy tej drugiej części rozdz. wielokrotnie były przedmiotem wykonawczych instrukcji zarówno Kongregacji Kultu Bożego, jak i Edukacji Katolickiej²¹.

²⁰ Zdarza się, iż wykładowcy uważają się za pozbawionych uzdolnień co do liturgii zarówno pod względem doktryny, jak i procedury... To zaskakujący fakt. Chrystus uzdolnia chrześcijanina do kultu. Konkretnie, katecheza musi kształtować również do celebracji.

²¹ Zasygnalizujemy te najważniejsze: Święta Kongregacja ds. Seminariów i Uniwersytetów, List apostolski *Podczas gdy w każdej części* o przygotowaniu katechetycznym kandydatów do kapłaństwa, 3 IX 1963, w EV S1/1–25; Święta Kongregacja ds. Obrzędów, Instrukcja *Inter oecumenici* o świętej liturgii (*I instructio*), 26 IX 1964, w EV 2/211–209; Święta Kongregacja ds. Seminariów i Uniwersytetów, Instrukcja *Doctrina et exemplo* dla formacji liturgicznej seminarzystów, 25 XII 1965, w EV 2/501–569; Instrukcja *Expedit ut*. Podstawy kursu formacji liturgicznej, 25 XII 1965, EV 2/570–589; Święta Kongregacja ds. Edukacji katolickiej, *Ratio fundamentalis formationis sacerdotalis*, 6 I 1970, EV 3/1914 (nr 79); Instrukcja *In ecclesiasticam futurorum* nt. Formacji liturgicznej w seminariach, 3 VI 1979, EV 6/1602–1623 (nr 43–61); ID, *Ad*

2.2. Punkt wyjścia w nauczaniu liturgii

Z uwagi na fakt, iż *Mysterium salutis* jest związane ze studiami biblijnymi i z ich opracowaniem teologicznym, jest ono nam ukazane jako „obecne i działające w celebracjach liturgicznych”. Pierwszorzędne znaczenie paschy zostało uznane nie tylko w KL, ale przez cały Sobór.

Przedmiotem wiary nie są na pierwszym miejscu prawdy, lecz święta historia działań Boga dla swojego ludu (mówi się o „teologii narracyjnej”). Znaczenie historii zbawczej jest czym innym niż egzegeza historyczno-krytyczna, która jest jej wstępnym studium: teologia biblijna rozwija jej sprzeczności.

Nauka historii świętej – stwierdza J. Danielou – jest nauką o *prawach* historii świętej, tzn. o głównych cechach zachowań Boskich. Te prawa są wspólne we wszystkich aspektach historii świętej. Takie same są w teologii, w duchowości, w egzegezie. Wiara ma tylko jeden przedmiot, a nauka o wierze jest nauką stałych praw tego jedyne go przedmiotu.

Przedmiot formacji liturgicznej nie jest inny niż przedmiot formacji katechetycznej, formacji teologicznej czy formacji ascetycznej. Jej przedmiotem są w rzeczywistości działania Boga. Dlatego też trzeba przede wszystkim wykazać, iż działania liturgiczne są działaniami Boskimi porównywalnymi do działań Boga w historii Izraela, w misterium Jezusa, w mistycznej drodze, w wizji eschatologicznej. Stąd też najwyraźniej trzeba wziąć jako przedmiot to, co stanowi radykalny element działania liturgicznego, tzn. *sakramenty*. Pierwszym przedmiotem formacji liturgicznej jest wykazanie, że sakramenty są *misteriami*, tzn. działaniami Boskimi, pochodzącymi z tej samej dziedziny, co działania Starego i Nowego Testamentu²².

Jednak liturgia jest nie tylko przedmiotem nauczania: jest powszechnie celebrowana. W tym ma przewagę nad innymi dyscyplinami teologicznymi. Musi

normam constitutionis. Formacja liturgiczna w seminariach, 3 VI 1979, EV 6/1625–1704; Kongregacja Ds Edukacji Katolickiej, Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis *Tria iam lustra*, edycja poprawiona po ogłoszeniu Kodeksu Prawa Kanonicznego, 19 III 1985, EV S1/918–1072 (nr 76–81). Kongregacje Kultu Bożego i Edukacji Katolickiej pracowały każda osobno nad tym samym przedmiotem.

²² J. Danielou, *Histoire du salut et formation liturgique*, „La Maison-Dieu” 78 (1964) 24. Dla greckich Ojców Kościoła (Cyryl i Jan z Jerozolimy, Ambroży, Jan Chryzostom, Teodor z Mopsuestia, Augustyn, itp.) sakramenty identyfikują się *tout court* z liturgią. „Każda pedagogia chrześcijańska – mówi kard. Danielou – gdziekolwiek jest stosowana, musi definiować się przede wszystkim w łączności z czynem chrześcijańskim. Teraz to, co odróżnia formalnie czyn chrześcijański od czynu religijnego rozumianego ogólnie jest to, iż prowadzi on do wydarzeń. Czyn religijny może być definiowany jako poszukiwanie człowieka ze strony Boga, pochodzi od struktury metafizycznej człowieka; czyn chrześcijański natomiast powstaje z okoliczności wydarzenia [zbawczego]. Jego prawda jest prawdą czynu, a nie wymagania. Jej usprawiedliwienie pochodzi ze świadectwa, nie z udawadniania. Liturgia chrześcijańska nie jest chrześcijańską formą uczucia religijnego. Jest ona wyrażeniem liturgicznym czynu chrześcijańskiego. To więc, co jest w niej najważniejsze, to być w porządku z wydarzeniem”, *ibid.*, s. 23.

zatem zachodzić interakcja między nauczaniem a celebracją, między studiami nad nią a życiem liturgicznym. To fakt oczywisty, lecz nie odrzucany automatycznie: dowodzi tego historia, która przez długie wieki nie raz wykazała sprzeciw i trudność wielu, zwłaszcza kapłanów, aby przenieść do modlitwy to, czego nauczyli się na zajęciach z liturgiki (jak i na tych z teologii): każdy mógłby wnieść własne doświadczenia w tym temacie²³. Dokumenty wykonawcze wciąż o tym przypominają.

Jak już zaznaczyliśmy, w życiu kościoła Biblia i liturgia stoją razem i są związane w sposób nierozdzielny (por. n. 24): liturgia nie trzyma się na nogach bez fundamentu biblijnego, a niechęć do Pisma Świętego towarzyszyła podupadaniu liturgii²⁴. W drugim milenium nastąpił spadek zainteresowania nimi.

Ten nr 16 ponaglił zgłębienie teologii liturgii, integrując elementy biblijne i patrystyczne ze zdobyczami teologicznymi wypracowanymi podczas ruchu liturgicznego – poza tymi z dziedziny duchowości i duszpasterstwa – i wymógł również rozwój antropologiczny, co nie było przewidziane przez KL, i czego często brakuje w badaniach teologicznych i dokumentach nauczania²⁵.

Podstawa i przesłanki drugiej części pierwszego rozdz. KL mają charakter ogólny. Wspomnieliśmy o poprzednich interwencjach nauczania w tej dziedzinie – pamiętamy jeszcze dzieło Piusa XII – ale Sobór przewyższa je: dzieło Soboru Watykańskiego II stanowi decydujący zwrot, który jednak chce zapoczątkować dalszy rozwój. To doprowadziło do generalnej reformy, która była *odnowieniem*, ale również „uaktualnieniem”. Z odległości 40 lat możemy lepiej dostrzec znaczenie i doniosłość tej Konstytucji. Tam gdzie została odebrana z zaangażowaniem przyniosła owoce i stworzyła bazę nie tylko do rozwiązania związanych z nią problemów. W rzeczywistości wyobrażenia Soboru Watykańskiego II przeszły reformę liturgiczną: pozytywne przyjęcie reformy ze strony ludu – weszła ona od razu w życie Kościoła – spowodowało przyjęcie jej

²³ Na zachodzie obrzędy liturgiczne, posługujące się tymi samymi księgami, dały zupełnie inne rezultaty w czasach Ojców, w Średniowieczu i w czasach współczesnych.

²⁴ Bez podejścia biblijnego, Lekcjonarz, najważniejsza księga liturgiczna, nie przynosi owoców. Ale to tylko przykład. Por. A.M. Triacca, *Biblia y liturgia*, w: D. Sartore, A.M. Triacca, C. Cibien (a cura di.), *Liturgia*. (I dizionario San Paolo 2), Cinisello Balsamo 2001, 256–283; I. Fossas, *Biblia y liturgia*, „Phase” 44 (2004) 237–250.

²⁵ Teologia liturgii jest nauką w odbudowie, antyczną i nową, według wymagań Kościoła, który dziś ją celebrować, i który musi umacniać się jeżeli zamierza przynosić owoce dla wspierania życia chrześcijańskiego.

przez cały Sobór²⁶. Była ona nie tylko nośnikiem komunikowania ludowi idei Soboru, lecz również odnowienia Kościoła²⁷.

Nie jest możliwe śledzenie przebiegu podstawowych linii wykonawczych w powiązaniu z naszym tematem²⁸.

3. DEKRET O FORMACJI KAPŁANÓW 16

Obydwa artykuły KL 16 i DFK 16, odnoszą się więc do nauczania teologicznego: pierwszy jest ograniczony do jednej dyscypliny, drugi odnosi się do całego systemu teologicznego²⁹. DFK 16 nie powtarza tego, co zostało powiedziane w KL 16 na temat liturgii (przypomina jeszcze, iż tajemnice zbawienia są „obecne i zawsze działające w czynach liturgicznych”, że liturgia jest „pierwszym i niezbędnym źródłem prawdziwego ducha chrześcijańskiego”), ale umieszcza ją we fresku całości: będzie ona traktowana jako przedmiot syntezy, który będąc celebrowany, zawiera i wyraża wszechświat teologiczny. Oba te numery wymagają umiejscowienia w szerszym kontekście edukacji księdza, gdyż przedmioty teologiczne są jednym działem intelektualnym jego formacji.

DFK 16 zamierza być *magna charta* nauczania teologii z punktu widzenia zarówno metodologicznego, jak i treściowego. Dekret zawiera się między najbardziej dojrzałymi dokumentami Soboru, a nr 16 między najlepszymi w tym dekrete. Chodzi tu o tekst opracowany prawie pod koniec postępowania soborowego. Zbiegają się tu projekty zrealizowane, a także nieukończone

²⁶ „Duszpasterze i lud chrześcijański w swojej większości, przyjęli reformę liturgiczną w duchu posłuszeństwa, a nawet radosnego uniesienia”: Jan Paweł II, List apostolski *Vicesimus quintus annus* w dwudziestą-piątą rocznicę przyjęcia Konstytucji soborowej o świętej liturgii *Sacrosanctum concilium*, 4 XII 1988, EV 11/1585 (nr 12).

²⁷ Nie powinno się sądzić, iż formacja liturgiczna została ustanowiona raz na zawsze przy okazji reformy liturgicznej, czyli wtedy, kiedy Sobór Watykański II ogłosił KL i Rzym opublikował dekrety i *ordines*. Nie powinno się również uważać, że po przeprowadzonej reformie jest to fakt stabilnie ugruntowany. Formacja liturgiczna, tak jak ewangelizacja i katecheza, ma być skierowana do każdego człowieka/chrześcijanina zarówno w formacji podstawowej, jak i formacji stałej. Dzisiaj, po prawie dwóch pokoleniach od Soboru, w odmiennej sytuacji, jest tak jakbyśmy znaleźli się tuż na samym początku. Poza tym, profesorowie i studenci, nie przeżywszy czasu soborowego, muszą być wspomagani, aby wejść w rodzaj idei, których nie znają. Znamiennym faktem było, że na samym początku, dla opinii publicznej Sobór oznaczał „reformę liturgiczną”.

²⁸ W tym przebiegu nie może brakować odniesienia do O. Casela, brakowało jednak do tego okazji. Teologia liturgiczna nie byłaby tym czym jest dzisiaj, gdyby nie decydujący wkład tego mistrza.

²⁹ W tej części zrobić odniesienie do A. Mayera, G. Baldanza, *La formazione pastorale*, w: *Il decreto sulla formazione sacerdotale* (Nauczanie soborowe 9), A. Favale (red.), LDC, Leumann (Turyn), 479–511. A. Mayer, ekspert soborowy i kompetentny członek komisji soborowej, został następnie sekretarzem Kongregacji Edukacji Katolickiej.

zagadnienia dotyczące dokumentów, będących jeszcze w fazie dyskusji. Jak już zaobserwowaliśmy, *Sacrosanctum concilium*, *Lumen gentium* i *Dei verbum* ustanowiły narastający bieg „nawracania się” Ojców, którzy potwierdzili aż dotychczas powszechny sposób traktowania kwestii i problemów Kościoła.

Reforma studiów kościelnych zawsze stanowiła trudny problem, gdyż trzeba umieć odczytywać znaki czasów, również te dotyczące przyszłości. To, co zostało zrobione dla liturgii w KL 16, było jeszcze bardziej konieczne do zrobienia dla dyscyplin teologicznych razem wziętych. KL 16 było wyprzedzeniem większego projektu w bardziej zaawansowanej fazie³⁰. W DFK 16 pojawia się kwestia całościowego zarysu, problem, który musi być rozważony od początku przy każdym epokowym przełomie. Pomimo iż nie jesteśmy ludźmi oświecenia, trzeba przyznać, że formacja intelektualna pociąga za sobą całą osobę, i że formacja seminaryjna uwarunkowuje całe życie księdza.

Aż do tej pory traktaty teologiczne były następstwem „rozpraw naukowych”, metodą scholastyczną nawiązującą do Średniowiecza i czasów potrydenckich, która stała się sztuczna i przestarzała, która począwszy od XIX wieku stworzyła teologię podręcznikową, podupadającą i pozbawioną życia³¹. Aż do tej pory studia pojmowane były przede wszystkim jako tworzenie *forma mentis*, a mniej jako przygotowanie księży do dialogu z ludźmi i do rozumienia ich problemów; nie służyły nawet jako podstawa do katechezy, nauczania czy głoszenia kazań.

Musiała zostać przezwyciężona strukturyzacja wiedzy kościelnej jako następstwa udawadniania (za pomocą *status quaestionis*, *termini*, *probatio ex magisterio*, *ex Scriptura*, *ex traditione*, *ex ratione theologica*, *scholia*, itp.) – metoda uwarunkowuje wiedzę – poprzez strukturyzację i pozytywne przedstawienie: *tematy biblijne*, *przekaz patrystyczny* (które odbijają się w kulcie i w historii Kościoła), *historia dogmatów*, *systematyczne pogłębianie spekulatywne* (rozumiane jako aktualności). To właśnie zainteresowanie nową sytuacją jest procesem powierzonym teologom, wszystko będzie wykonywane pod przewodnictwem nauczania. Będzie się podążać za metodologią, która zbliża się najbardziej jak to możliwe do dzisiejszych studiów uniwersyteckich.

Punkt wyjścia będzie musiał być biblijny: ten taniec węża boa – zmiana przedmiotu – uwarunkuje *historyczny* przebieg teologii dogmatycznej, gdyż *historia salutis* jest ciągle obecna w życiu Kościoła i w historii ludzi (już przypominaliśmy, że wykorzystanie aspektu antropologicznego nastąpi później). Jak zostało zapoczątkowane w KL nr 5–6, centralne „miejsce teologiczne” będzie zajmowało *misterium paschalne*, rozpatrywane w zestawieniu z *historią zbawienia*. Chodzi o rewolucję kopernikową w kulturze kościelnej – która łączy

³⁰ Cf. D. Hurley, *Pastoral Emphasis in Seminary studies*, „The Furrow” 1 (1962) 16–30. Mons. Hurley, biskup Cape Town, był główną postacią w opracowywaniu tego dekretu.

³¹ Po II wojnie światowej w Europie Centralnej zaczęła stawiać pierwsze kroki *theologie nouvelle*, lecz Rzym ostro zareagował, zatrzymując ją.

się z kulturą klasyczną Ojców Kościoła – niezbędną w przygotowaniu autentycznego rodzaju pasterza. Ponowne odniesienie się do tradycji poprzez powrót do Biblii przypomina, iż doktryna wiary nie jest metafizyką chrześcijańską, ale historią, przygodą Boga z ludźmi³². Od nauk teologicznych wymaga się pośredniczenia w tym związku, nie każda sobie, jak wiele równoległych linii, lecz jak w wymianie handlowej, interakcja i dynamiczna łączność. Można wejść w historię zbawienia, tylko jeśli każda ze specjalizacji wniesie swój wkład we współistnienie kompetencji. Kawałki poszczególnych kamieni tworzą całą mozaikę. Troską Ojców było odnaleźć i domagać się jedności wiedzy teologicznej (dogmat, sumienie, prawo, itp.): odnajduje się to poprzez prymat Pisma Świętego, którego sługą jest teologia, jako odbicie i uporządkowanie jego faktów, ułożonych w porównaniu z historyczną rzeczywistością ludzką, tzn. z dzisiejszym człowiekiem³³.

Dla tego paragrafu dekret DFK wskazuje znaczące miejsce w całościowym kompleksie dokumentów Soboru Watykańskiego II: tak było to rozumiane i wymagane przez Ojców. Podczas redagowania brało się również pod uwagę to, co było wymagane przez inne komisje, ze szczególną uwagą na formację alumnów w seminariach. Co zaś dotyczy studiów, postanowiono o ich generalnej restrukturyzacji, zarówno seminaryjnej jak i akademickiej.

Z uwagi na decyzję komisji koordynującej, w ostatecznej redakcji, jak to było przy innych dekretach, komisja musiała drastycznie zredukować tekst do kilku zwięzłych „zdań”, podczas gdy praca soborowa (debata, pisemne wnioski, praca analityczna tejże komisji), jak wynika z Akt Soboru, do których należy zrobić odniesienie, została aż nazbyt wyszczególniona. Nie utrudniło to jednak, aby efekt zachował swoją energię i swojego ducha.

Numer 16 dzieli się na pięć punktów: 1) cechy charakterystyczne i wspólne cele w nauczaniu teologicznym; 2) uprzywilejowane miejsce studiów biblijnych; 3) nowa strukturyzacja traktatów dogmatycznych, opierająca się na współczesnej odnowie teologicznej; 4) główne wytyczne odnowy innych dyscyplin teologicznych; 5) znaczenie, jakie ma być przyznane teologii ekumenicznej i religiom. Brak czasu nie pozwala nam się zatrzymać nad poszczególnymi kwestiami, również w powiązaniu z następującym rozwojem: weryfikacja wymagałaby serii uściśleń.

Zrobimy wzmiankę o „kursie wprowadzającym” do teologii, w porównaniu z tym, co zostało ujęte w KL nr 5, a co mówi o historii zbawienia³⁴. Kurs ten

³² „Studia nad Pismem Świętym są duszą teologii” (DFK 24). „Teologia stawia studenta przed tajemnicą Boga, który objawił się w historii, zainspirował Pismo Święte i prowadzi każdego w jego osobistym życiu”: J.-M. Lustiger, *Quinze ans d'experience. Le modele parisien de formation des pretres*, NRT 122 (2000) 11.

³³ Każdy traktat teologiczny od dawna ma swój rozdz. biblijny. Ale czy to nadaje traktatowi kształt? Czy następuje rozwinięcie?

³⁴ Cf. A. Mayer, G. Balnza, art.cyt., s. 450.

zaproponowany był przez Ojców, aby Pismo Święte powróciło do stanu istoty wiedzy teologicznej: jako źródło i początek refleksji, Biblia będzie musiała ją ujednoczyć, aby ją wzmocnić. DFK 16 mówi o konieczności, celu i treści. Jego tytuł brzmi „misterium Chrystusa”. Pozostając przy „najwyższych tematach Boskiego objawienia”, *tematy biblijne*, tekst soborowy, znajduje tu punkt wspólny według istotnej racji ich przedmiotu. W nauczaniu teologii zasadniczy i centralny punkt wiary biblijnej musi stać się wprowadzający, i nie tylko, gdyż będzie ukierunkowywał wszystkie traktaty, które, poczynając od niego, zostaną przepisane: ten wymóg jest decydujący w formacji pasterza oraz całego duszpasterstwa, które będzie musiało charakteryzować właśnie teologię.

W misterium Chrystusa – pisze P. Dezza – koncentruje się cała formacja kapłańska. Kurs wprowadzający powinien być skutecznym środkiem, jeżeli nie jedynym, aby promować to zjednoczenie [dyscyplin teologicznych]. Stąd znaczenie tego kursu, który okazał się jedną ze szczęśliwszych innowacji Soboru co do formacji kapłańskiej³⁵.

Według M. Lohrera – który, nawiązując do tej zasady, prowadził razem z J. Feinerem *Mysterium salutis*, nowy podręcznik do teologii według tej wizji Soboru³⁶ – można się zapytać: jak odbierany jest ten kurs i jaką zajmuje pozycję w systemie kompleksowej formacji teologicznej? Czego się można po nim spodziewać?³⁷ Jest on odpowiedzią – kontynuuje Lohrer – na różne kwestie, które student, świadomie lub nieświadomie, stawia, poczynając od swojej wiary i od swojego rozumienia świata. Muszą tu być zestawione z sobą filozofia i teologia, pomimo że jest to kurs przede wszystkim biblijny. W ten sposób, na początku kursu teologicznego, otwiera się ogólny horyzont biblijny, który w całościowej wizji, powinien pomóc przezwyciężyć rozczłonkowanie teologii na poszczególne dyscypliny teologiczne. Jest to wysiłek podobny do tego jaki proponuje Augustyn w *De catechizandis rudibus*³⁸.

Paragraf ten wskazuje również wzór interdyscyplinarności studiów religijnych. Doktryna i życie nie są w Kościele rozłączone, ale stanowią fakt pochodzący z różnorodnych aspektów i elementów, które krążą wokół postaci Chrystusa, w jego misterium paschalnym, w którym łączy On odmienne wielorakości w swojej pełni. Jest to osiągalne razem, w bogactwie różnic. Nikt

³⁵ P. Dezza, *L'idea del corso introduttivo [alla teologia] alla luce del Vaticano II*, „Seminarium” 24 (1972) 425.

³⁶ Byłoby ciekawe sprawdzić wkład tego dzieła do historii teologii aż do momentu, w którym dzieło to interpretuje myśl Soboru, i czy w dalszej części kontynuuje tę myśl.

³⁷ Już według K. Rahnera jest to pierwszy stopień refleksji, w którym opisuje systematyczne wyjaśnienie tej świadomości wiary, którą można przypuszczać u tych, którzy rozpoczynają studia teologiczne.

³⁸ Df. M. Lohrer, *Biblische und dogmatische Aspekte im Grundkurs*, „Seminarium” 24 (1972) 478–493.

nie ma wszystkiego sam, ale tylko wszyscy razem. Stąd potrzeba kolegalności nauczania.

Jak zareagowali profesorowie i studenci na nowy system projektowania następujących planów studiów? Po pierwsze, przyjęcie było pozytywne, ale jeśli chodzi o jego wdrażanie, to wciąż powstają różnej natury problemy spowodowane opóźnieniami historycznymi, które uwarunkowują przebieg trudnościami wynikającymi z samej reformy. Centra teologiczne zabrały się do dostosowywania własnych statutów i regulaminów; niektóre angażują się w czasowe rewizje, nieraz ze wstecznymi skutkami. Odbywają się kongresy, na których przeprowadzane są badania, lecz aktualnie bez odniesienia do nich: wydaje się, iż zostały one zapomniane. Zdarza się, że są proponowane te same problemy, lecz bez zwracania uwagi na soborowe doświadczenie.

4. KONSEKWENCJE

Ograniczymy się do trzech zagadnień, wśród tak wielu, które wyłaniają się przed nami.

1. Sprawdzenie przebiegu tych 40 lat jest znaczące zarówno do weryfikacji zastosowań, jak i nieprzewidzianych nowych sytuacji. Te rozważania stanowią wstęp do dyskusji, która wydaje się, że za każdym razem podejmowana jest od początku, i która na początku każdego roku akademickiego prezentuje się z nowymi problemami z winy osób lub okoliczności. Istnieje niebezpieczeństwo, że pilność związanych z tym potrzeb spowoduje zejście na drugi plan z powodu pierwszeństwa planów, z których nie można zrezygnować. Odniesienie do nauczania nie może być zrobione jedynie ze względów prawnych lub w nadziei, że znajdzie się tam odpowiedzi na bezpośrednie wątpliwości oraz rozwiązanie poszczególnych problemów, ale dlatego iż przywołuje ono etapy wielowiekowej drogi – tradycji – ze względu na swoją istotną wartość i aby dostarczyć wiarygodne wskazówki, na których można się oprzeć. Ponieważ nowe pokolenie, nie chodzi tylko o uczniów, ale i o wykładowców, jest sporo oddalone od czasów Soboru, trzeba w nim obudzić pamięć tamtych wydarzeń, aby nękające problemy nie osiągały rapsodycznych rozmiarów, lecz aby rozwiązania stworzyły ciągłość – łącząc *nova et vetera* – w mądrości Kościoła, który jest *Mater et magistra*³⁹.

Jeśli czytamy aktualne debaty, zauważamy, że problem postawiony przez Sobór Watykański II, wcale nie został rozwiązany. Rozmowy prowadzone przed Soborem Watykańskim II są te same, które powtarza się dzisiaj. Rzadko są dziś jeszcze cytowane KL 16 i DFK 16, dla których propozycje rozwiązań wydają się

³⁹ Jest możliwe, iż wraz ze zgaszonymi światłami Soboru, pozostaniemy rozczarowani niewiernością nadziejom i obietnicom, a nasze działanie pogodzi się ze zdradą z powodu niemocy, ale również ze względu na brak pamięci. Naiwność Soboru Watykańskiego II, czy niewierność posoborowego postępowania? Niezdolność, czy niemożność wdrożenia jego idealistycznych reguł?

odkryciem Ameryki. Minione doświadczenia nic nie wnoszą, gdyż nie wyciąga się z nich żadnych wniosków. Kto nie zna historii, skazany jest na powtórzenie jej od początku.

Już w latach pięćdziesiątych XX w. K. Rahner zapowiadał rozczłonkowanie nauczania teologicznego spowodowanego coraz bardziej specjalistyczną i różnorodną wiedzą: dyskomfort i rozczarowanie studentów uczęszczających na zajęcia z teologii spowodowane były względami typu treściowego i dydaktycznego⁴⁰. Po upływie 40 lat teologowie powtarzają te same skargi: *curriculum* teologiczne stało się nadmiernie rozbudowane i często proponuje się zajęcia nie pasujące do siebie, powtarzające się i pozbawione syntezy; nie został wyjaśniony związek między filozofią a teologią, które ponoszą ryzyko współrzędności; relacja między Biblią a teologią wymaga dalszych wyjaśnień; niewystarczająco zobrazowane użycie różnych modeli teologii jest dla studentów źródłem zagubienia; cele nauczania teologicznego, w których coraz częściej są obecni studenci seminaryjni i nie tylko, wymagają szerszego objaśnienia... Położenie studentów jest następnym bolesnym punktem: niewystarczające przygotowanie podstawowe (szczególnie osób po studiach technicznych i naukowych, a tych jest najwięcej); podzielane uprzedzenie w stosunku do elitarnej kultury kościelnej ze względu na zbyt pochopne i emocjonalne podejście; brak podstawowej formacji kulturalnej, a nawet formacji ludzkiej i chrześcijańskiej...⁴¹.

Wśród problemów jest również przyrost Wydziałów Teologicznych i spadek studentów seminaryjnych, powrót regionalizmów w epoce globalizacji. Profesorowie, osoby zakonne lub świeckie są jeszcze w 90% księżmi. W porównaniu z uniwersytetami świeckimi, na uniwersytetach katolickich brakuje środków na badania – pomimo dobrego poziomu, ciągle jesteśmy w kiepskiej sytuacji⁴².

2. DFK 16 łączy się z KL 16 w pojmowaniu liturgii z punktu widzenia celebratywnego: Kościół przeżywa misterium poprzez działania liturgiczne, centrum i punkt kulminacyjny swojego własnego życia, uwydatniając ogniwo między doktryną teologiczną, życiem duchowym alumnów i przyszłą działalnością pasterską (por. DFK 8). Odnowienie formacji kapłańskiej, a szczególnie edukacji do dojrzałej wiary, interesuje nas z punktu widzenia roli liturgii w formacji chrześcijańskiej i w teologii⁴³. Powiedzieliśmy, że to zaangażowanie związane jest

⁴⁰ Cf. K. Rahner, *La riforma degli studi teologici*, Morcelliana, Brescia 1970.

⁴¹ *Lo studio della teologia nella formazione ecclesiale*, Cf. F. Arduoso (red.), San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 5–6 (Introduzione). Por. *La frammentazione del sapere teologico*, G. Lorzio, S. Muratore (red.), San Paolo, Cinisello Balsamo 1988.

⁴² Cf. Congregazione Per L'educazione Cattolica – Pontificio Consiglio Dei Laici – Pontificio Consiglio Della Cultura, *Presenza della chiesa nell'università e nella cultura universitaria*, 22 V 1994, EV 14/1349–1405 (tutaj w nr 15, [1370]).

⁴³ Trzeba rozróżnić studia teologiczne od życia wiarą: brak rozróżnienia jest stale obecnym niebezpieczeństwem dla osoby zajmującej się teologią, czy to będzie student, czy profesor.

ze znaczeniem edukacyjnym i formacyjnym Pisma Świętego – poza skutecznością Słowa Bożego i sakramentów – poprzez nauczanie i przyswajanie historii zbawienia i Tajemnicy Chrystusa. Pod tym względem komentarze do KL i kroniki Soboru zwracają uwagę i uznają ważność nr 16.

Tam, gdzie jest to możliwe, zalecane jest, by próbować ustalić porównania między tymi dwoma ustępami.

Tematy biblijne stanowią fundament całej teologii – przypomina A. Mayer. Dlatego też duże znaczenie nadawane im w tekście dotyczącym nauczania biblijnego (a co za tym idzie w trzecim ustępie, który mówi o dogmatyce), musi brać pod uwagę jedyną drogę zasadniczego odnalezienia tak bardzo niezbędnej jedności między teologią, Biblią, patrystyką, życiem liturgicznym, życiem duchowym i pasterskim, uzasadniony lęk niedawnej teologii⁴⁴.

Łącząc KL 16 z DFK 16 nie znajdujemy jedynie porównania metodologicznego czy treściowego, ale wyłania się dalsza wskazówka: odnajdujemy tu element łączący, aby przezwyciężyć, w rzeczywistości teologicznej, rozłam i brak kontaktu między licznymi dyscyplinami. Jest to „powszechna skarga”⁴⁵.

Studia teologiczne nie są takie same, jak studia uniwersyteckie. Dla uniwersytetu wystarczające jest, że studenci przystępują do egzaminów, uczęszczają na wykłady i ćwiczenia itp., aby zdobyć specjalizację zawodową. Absolwent myśli o pracy i karierze. Nie powinno tak być w przypadku księdza. Dla kandydata do kapłaństwa przedmioty teologiczne muszą przede wszystkim prowadzić do duchowości i do duszpasterstwa: razem z przyswajaniem wiedzy, wymagana jest praca wewnętrzna, ponieważ kandydat oddaje się Chrystusowi i Kościołowi. Analogicznie dotyczy to świeckiego studenta teologii. Ta duchowość do zdobycia jest wskazywana jako cecha charakterystyczna księdza, który według Soboru Watykańskiego II jest przede wszystkim kształtowany przez Słowo Boże i liturgię (interesujące jest sprawdzenie do jakiego stopnia zasada ta jest stosowana przez osoby kształcące). O ile w przeszłości opierał się na słabych i drugoplanowych elementach życia chrześcijańskiego – dziś będzie musiał zwrócić się w kierunku elementów mocnych i centralnych, czyli do słowa Bożego i życia liturgiczno-sakramentalnego.

Zaobserwowaliśmy, że w czasach posoborowych kongregacje watykańskie stawiały na początku studia i kult Boży, a centra akademickie zrobiły ogromne wysiłki, aby dostosować *ratio*, lecz koło zamyka się przy każdym pokoleniu, a nawet jeszcze częściej. Uczulenie ludzkich rzeczywistości na przecinanie się kultur wymaga dzisiaj teologii bardziej ucieleśnionej, tzn. bardziej autentycznej. Osoby świeckie, które wkroczyły na teren teologii (nie tylko studenci, lecz

⁴⁴ A. Mayer, G. Baldanza, art.cyt., s. 448.

⁴⁵ Cf. tamże, s. 448–449. Pierwsza z tych skarg odnosi się do dogmatyki, która stała się jedynie spekulatywna i apologetyczna, mało biblijna, niezdolna do podtrzymywania życia duchowego i liturgicznego, a także głoszenia kazań. Analogicznie dotyczyło to również innych przedmiotów.

również profesorowie) wymagają nie tylko teologii hodowanej w szklarniach seminaryjnych, ale teologii umiejącej wsłuchiwać się w świecki i pluralistyczny świat, dialogujący z rzeczywistością kulturową, która będzie umiała wydobyć z niej pozytywną mowę i właściwe prowokacje historii.

3. Sobór Watykański II udzielił mistrzowskiej lekcji: *działanie Kościoła jest całkowicie pasterskie*. Duszpasterstwo łączy życie i działanie Kościoła. Można zrozumieć Kościół, jeśli rozpatruje się go z punktu widzenia pasterskiego. Sobór Watykański patrzy na każdą rzeczywistość kościelną z punktu widzenia pasterskiego, nie tylko na te, które mają miejsce w obrębie parafii. Można się więc zapytać, czy w Kościele istnieje coś, co nie jest pasterskie; a co w Kościele nie jest pasterskie? Zdefiniować jako „pasterski”, nie oznacza zdeklasować czy zubożyć naukę teologiczną, która musi swobodnie poruszać się w obszarze badań, ale rozumieć życie Kościoła we właściwym i prawdziwym sensie oraz oddać się na jego służbę. Urząd prawnika do prowadzenia sprawy w sądzie; filozof i teolog, do dociekania prawdy i objawienia; historyk do wydobywania z tradycji wskazówek, aby dobrze interpretować znaki czasu, w celu dawania odpowiedzi na coraz to nowe pytania; moralista i wykładowca duchowości do naświetlania nowych rozwiązań, aby odpowiedzieć na potrzeby osób i wspólnot, które zadają sobie pytania na temat kierunku życia... To wszystko i jeszcze wiele innych zagadnień jest obszarem duszpasterstwa. Jeśliby nie było strefy pasterskiej, nie umielibyśmy ich zdefiniować⁴⁶. Liturgia ma szczególną rolę i odpowiedzialność w tej materii. Liturgia jest pasterska zarówno w klasztorach – gdzie docierają wierni, którzy czują potrzebę ożywienia ich modlitwy – jak i w grupach młodzieżowych, które potrzebują nowych form modlitwy, a także w ruchach kościelnych, młodych Kościołach...

Naleganie, aby powracać do Soboru, nie wynika ani z tęsknoty za minionym czasem, ani z obojętnego konserwatyizmu w stosunku do nowych niepokojów, ale zamierza być konsekwentną wiernością i historycznym sensem o szerokim rozmachu, aby współpracować z Kościołem na oczach świata, który ocenia go w świetle spójności nadziei, które wzbudził na początku wymiany kulturowej. Przepisy soborowe na temat formacji presbiterów, zwłaszcza tej intelektualnej, są sformułowane jasno i konkretnie. Nawet jeśli ukierunkowane są wyłącznie na formację liturgiczną, zasady te dostosowane są do innych obszarów życia kościoła: są więc *principia altiora* stosowane nie tylko w tym, czy innym zakresie, ale w jego całości. Ponieważ *analogatum princeps*, zgromadzenia liturgiczne nauczają wszystkie kręgi Kościoła, zarówno w sferze wiedzy, jak i

⁴⁶ „Mówić o działaniu pasterskim w Kościele może wydawać się rzeczą nieprecyzyjną. Można by pomyśleć, że w Kościele są działania nie będące pasterskimi. Jeśli zaś nie są pasterskimi, to czym są? Ekonomicznymi, politycznymi, społecznymi, kulturalnymi? Jednak działanie Kościoła jest zawsze samo w sobie działaniem, w którym następuje pośrednictwo dzieła Chrystusa, i w tym właśnie sensie odpowiada mu pasterstwo.”: P. Tena, *El valor pastoral de la „Sacrosanctum concilium”*, „Phase” nr 258 (2003) 486.

działania – nauki teoretycznej i praktycznej, w odpowiedniej proporcji –: Sobór Watykański II jest wielkim przykładem zastosowania tej zasady.

Refleksja ta staje się przydatna, jeżeli jest skierowana nie tylko na patrzenie wstecz, lecz na weryfikację tego, jak zasady Soboru – typu mądrościowego i proroczego (P. Tena) – zostały odebrane i wdrożone oraz jakiego wymagają od nas zaangażowania w świetle przyszłości⁴⁷.

tłum. z języka włoskiego Anna Wierzbicka

INFLUSSO DELLA *SACROSANCTUM CONCILIUM*
NELL'INSEGNAMENTO DELLA TEOLOGIA:
DA S.C. 16 AD OT 16 QUALE CAMMINO IN VISTA DI UNA „SINTESI”

Sommario

Partendo da un panoramico storico sulla formazione intellettuale del clero dal Medioevo in poi, il prof. Stefano Rosso SDB, ha inteso mostrare come Bibbia e liturgia sono sempre state intese come il nucleo delle materie “professionali” del presbitero. La SC e la OT si pongono in continuità con questa tradizione, anche se, come già nell’insegnamento impartito nei seminari dal Concilio di Trento in poi, esse devono essere integrate con quelle umanistico-filosofiche, diventare poi sistematiche per le discipline teologiche, e oggi anche per quelle antropologiche. Nel suo „aggiornamento” il Vaticano II ha insistito sulla loro unita’ di base, che si radica sulla storia della salvezza in quanto riflessione sul dato rivelato.

Nota o Autorze: ks. prof. dr **STEFANO ROSSO SDB** – absolwent Papieskiego Instytutu Liturgicznego św. Anzelmia w Rzymie, wykładowca liturgiki w sekcji turyńskiej Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego. Autor kilku pozycji książkowych i licznych artykułów z zakresu liturgiki i ekumenizmu, współredaktor wydanego we Włoszech słownika teologiczno-liturgicznego.

Słowa kluczowe: *Sacrosanctum concilium*, formacja liturgiczna, formacja kapłańska, liturgia katolicka.

⁴⁷ W *Tertio millennio adveniente* Jan Paweł II zaprosił do rachunku sumienia na temat odbioru Soboru, w szczególności *Dei verbum*, *Sacrosanctum concilium*, *Lumen gentium* i *Gaudium et spes*. Por. Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente* o przygotowaniu do jubileuszu roku 2000, 10 XI 1994, EV 14/1780 (nr 36).

KS. ADAM DURAK SDB

PARTICIPATIO ACTUOSA JAKO CEL REFORMY LITURGICZNEJ

WPROWADZENIE

Wielkie dzieło swojej odnowy duszpasterskiej Kościół rozpoczął od reformy liturgicznej. Po czterdziestu latach od ukazania się *Sacrosanctum concilium*, w roku z woli Jana Pawła II poświęconym Eucharystii, pragniemy zauważyć iż głównym celem reformy była także *actuosa participatio*, czyli czynny udział w Świętej liturgii. Odnośnie do tego wielkiego soborowego tematu, Kościół zastosował paradygmatyczny tryptyk liturgiczny, określony w trzech kluczowych słowach: poznać, zrozumieć i przeżyć. Eucharystia nam w tym pomaga, gdyż jawi się „jako źródło i szczyt całej ewangelizacji”. Dokładniej mówi o tym *Presbyterorum Ordinis*, chociażby w takich charakterystycznych wyrażeniach jak: „ofiarować Bogu siebie i rzeczy”, „uczestniczyć w Eucharystii”, „włączać się całkowicie w Ciało Chrystusa”, „przyjmować Eucharystię”, „śpiewać Panu”, „czynić dzięki” i inne. Dokument ten, wprowadza nas w ten sposób w bogatą tematykę uczestnictwa w liturgii świętej, a szczególnie w tematykę uczestnictwa we Mszy świętej i w liturgie sakramentów¹.

Uczestnictwo w liturgii ma być autentyczne. Wierni uczestniczący w Misterium Chrystusa i Kościoła, powinni skutecznie i rzeczywiście włączać się w nie zarówno poprzez słowa, jak i gesty, muzykę i śpiew, odpowiedni czas i miejsce². W realizacji tego zadania szczególną rolę spełniają także teksty liturgiczne i rytury.

¹ Podobny słownik uczestnictwa tworzy się przy studium hermeneutycznym tekstów, por. np. A. Durak, *Treści uczestnictwa we Mszy Świętej w świetle formuł eucharystycznych Mszału Rzymskiego dla diecezji polskich (Niedziele Wielkiego Postu i Paschy)*, Piła 1992, s. 152–165.

² Por. Czynne uczestnictwo w Eucharystii ma swój głęboki wymiar teologiczny, jest zapowiedzią Paschy Chrystusa, por. G. Cavagnoli, *Misterium della fede. La partecipazione attiva all'Eucaristia come „annuncio” della Pasqua di Cristo*, w: *Actuosa participatio. Conoscere, comprendere e vivere la Liturgia. Studi in onore del Prof. D. Sartore csj*, A. Montan, M. Sodi (a cura di), Città' del Vaticano 2002, s. 113–122.

Podkreśla to wyraźnie Konstytucja o liturgii świętej, gdy wskazuje na cel odnowy liturgicznej. Czytamy w niej, że:

„...to odnowienie ma polegać na takim układzie tekstów i obrzędów, aby one jaśniej wyrażały święte tajemnice, których są znakiem, i aby wierni chrześcijanie, o ile to możliwe, łatwo mogli zrozumieć i uczestniczyć w nich w sposób pełny, czynny i zbiorowy”³.

Nie można zauważyć nowości reformy liturgicznej Vaticanum II, co do *actuosa participatio*, bez sięgnięcia przynajmniej do rysu historycznego wcześniejszego pojęcia uczestnictwa, dlatego najpierw ukażemy historię „uczestnictwa” w liturgii od początku chrześcijaństwa aż do czasów papieża Piusa X. Następnie przejdziemy do okresu nowego rozumienia „uczestnictwa” w liturgii. Mamy tu na uwadze czas od papieża Piusa X aż do reformy Soboru Watykańskiego II. Na koniec spróbujemy ukazać *participatio actuosa* jako cel reformy liturgicznej.

1. RYS HISTORYCZNY „UCZESTNICTWA” DO CZASU PONTYFIKATU PIUSA X

Znawca historii liturgii, B. Neunheuser stwierdza, że z uważnej analizy danych historyczno-liturgiczno-duszpasterskich można wyprowadzić wnioski, iż w chrześcijaństwie każda epoka kulturowa czyniła wysiłki, by różne pokolenia wierzących, mogły uczestniczyć w rzeczywistościach liturgicznych⁴. Jednak z punktu widzenia teoretycznego, problem uczestnictwa nie był rozpatrywany tak dogłębnie, jak dzieje się to obecnie. „Sfera uczestnictwa” w liturgii zawsze była obecna w życiu Kościoła. Świadczą o tym liczne studia podejmujące takie zagadnienia⁵. Niektóre z nich utwierdzają nas w przekonaniu, że dla określenia uczestnictwa w liturgii posługiwano się jedynie inną terminologią⁶. Również A.M. Triacca pisze, iż były czynione wysiłki zarówno indywidualnie (Giustiniani, Quirini), jak i wspólnotowo (Sobory: Lateraneński, Trydencki, Synod w Pistoii, Kongres w Ems), w celu zbadania problematyki adekwatnego uczestnictwa w liturgii⁷. Nie-

³ KL 21.

⁴ Por. B. Neunheuser, *Il movimento liturgico: panorama storico e lineamenti teologici*, w: *Introduzione storico-teologica alla Liturgia momento nella storia della salvezza* (a cura di S. Marsili), Torino 1974, s. 11–30 (=Anamnesis).

⁵ Por. F. Nakagaki, *Partecipazione attiva dei fedeli secondo il Sacramento Veronese. Un importante aspetto dell'ecclesiologia in prospettiva liturgica*, Roma 1969; A.M. Triacca, *La „methexis” dans l'ancienne liturgie ambrosienne. Contribution des source euhologiques ambrosiennes a l'intelligence d'un probleme liturgiques actuel: la participation de l'assemblee*, w: *L'assemblee liturgique et les differentes roles dans l'assemblee. Conferences Saint-Serge: XXIII^e Semaine d'etudes liturgiques* (= bibliotheca EL: Subsidia, 9), pr. zbior. Roma 1977, s. 269–305; i inni.

⁶ Por. B. Botte, *La participation active et le sacerdoce des fideles dans la tradition*, w: *Cours et conferences des semaines liturgiques 11*, pr. zbior., Louvain 1934, s. 21–28.

⁷ Por. A.M. Triacca, *La partecipazione liturgica. Spunti metodologici*, w: *Mysterion. Nella celebrazione del Mistero di Cristo la vita della Chiesa. Miscellanea liturgica in occasione dei 70*

miecki teolog F. Kohlschein stwierdza także⁸, że Kościół już od przeszło tysiąca lat modlił się w czcigodnej liturgii rzymskiej, a dziś w Modlitwie Eucharystycznej I, posługując się słowem: *participatio*. Chodzi tu o moment, kiedy kapłan pochyla się i ze złożonymi rękoma odmawia modlitwę:

*Supplices te rogamus [...] ut quotquot ex altaris participatione...*⁹ (Pokornie Cię błagamy [...], abyśmy przyjmując z tego ołtarza...).

F. Kohlschein podkreśla, że tę modlitwę eucharystyczną trzeba wiedzieć w łączności 1 Kor 10, 16, w którym czytamy: „Czy kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, nie jest udziałem (koinonia) we Krwi Chrystusa? Czy chleb, który łamiemy, nie jest udziałem (koinonia) w Ciele Chrystusa?”.

Można przypuszczać, że św. Paweł, mówiąc o konkretnym udziale w Kielichu i w łamanym Chlebie, pragnie zwrócić uwagę na „pneumatyczne” stawanie się wspólnoty jednością i wspólnotą z wywyższonym Chrystusem. I chociaż nie jest tu wprost powiedziane, w ten sposób wspólnota „czynnie uczestniczy” w liturgii¹⁰. Co więcej, niedawno zmarły 100-letni O. prof. B. Neunheuser twierdził, że *actuosa participatio* w liturgii jest najlepszym sposobem przeżywania chrześcijaństwa i pomaga czuć się Kościołem. Według Niego, przyczyniła się do uświadomienia tego wiernym odnowa monastyczna, która ogarnęła swą formacją liturgiczną najpierw kler, a poprzez kler także innych wiernych¹¹.

anni dell'Abate Salvatore Marsili, (=QRL Nuova n. 5), Torino 1981, s. 262–265. Zob. J.J. Flores, La partecipazione liturgica. Punto di partenza del movimento liturgico, w: Participatio actuosa..., s. 229–245.

⁸ Por. F. Kohlschein, *BewuBte, tatige und fruchtbringende Teilnahme*, w: *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform*, Freiburg 1988, s. 38.

⁹ Por. *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP VI promulgatum*, Editio Typica Altera, Libreria Editrice Vaticana 1975, Prex Eucharistica I, s. 453 (=MRI).

¹⁰ Por. F. Kohlschein, art.cyt., s. 38–39, wraz z przyp. 1, gdzie Autor podaje, że wcześniejsze tłum. łacińskie, jeszcze przed Vulgatą, przekładało *koinonia* na *comunicatio*. Św. Hieronim, w 1 Kor 10, 16, najprawdopodobniej z racji stylistycznych, *koinonia* i *comunicatio* używa zamiennie. Jak potwierdza A. Lupp, w: *Der Begriff participatio im Sprachgebrauch der Romischen Liturgie*, Munchen 1960, s. 84, w liturgii rzymskiej przyjął się termin *participatio* = partem habere: mieć udział, uczestnictwo; por. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa–Lublin 1958, s. 481, gdzie podane są także inne znaczenia tego słowa.

¹¹ Por. B., Neunheuser, *Anamnesis* 1, s. 16–19. Zob. także interesujące stadium, M. Palombella, *Actuosa participatio. Indagine circa la sua comprensione ecclesiale*. Apporto al chiarimento dell'interazione tra *lex credendi, lex orandi e lex vivendi* nei secoli XVI–XVIII, Roma 2002, s. 85–139.

2. ROZWÓJ POJĘCIA „UCZESTNICTWO” OD PONTYFIKATU PIUSA X DO SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Najkrócej mówiąc, chodzi o pojęcie wyrażenia *participatio* za pontyfikatów trzech papieży: Piusa X, Piusa XI i Piusa XII¹².

A. Papież Pius X

Ojciec Święty, Pius X, zaraz po wyborze na Stolicę Piotrową, swoim mottem: „Wszystko odnowić w Chrystusie”, zapowiedział pontyfikat głębokich przemian. W swoim Motu proprio *Tra le Sollecitudini*, z 22 listopada 1903 r.¹³ Papież wyraża pragnienie, by wszędzie zapanował prawdziwie chrześcijański duch. Poleca, by zadbać przede wszystkim o świętość i godność Domu Bożego, w którym gromadzą się wierni, by z pierwszego i niezastąpionego źródła mogli oni zaczerpnąć tego ducha, który wyraża się w czynnym uczestnictwie w świętych tajemnicach oraz w publicznej i uroczystej modlitwie Kościoła¹⁴. Na określenie uczestnictwa Papież używa w języku włoskim słowa: *partecipazione*, które z braku odpowiednika, początkowo po łacinie, przetłumaczono na: *comunicatio actiosa*. W źródłach liturgicznych tego czasu, *participatio* łączyło się zazwyczaj z Komunią św. Papież Pius X, poszerza rozumienie tego słowa, dzięki czemu wyraża ono także uczestnictwo w Misterium i modlitwie Kościoła¹⁵. Cała reforma muzyki kościelnej, seria chorałów, różne dekryty i rozporządzenia Piusa X, jak np.: dotyczące nowego układu psalmów brewiarzowych, częstej Komunii św., czy Komunii św. dzieci, są niezaprzeczalnym świadectwem, że wraz z papieżem Piusem X, ruch liturgiczny wszedł w fazę całkowicie nową. Dzięki tej wyjątkowej pracy, popartej najwyższym autorytetem Kościoła, wzbogaciło się także rozumienie „uczestnictwa” w liturgii, zwłaszcza w odniesieniu do Mszy świętej¹⁶.

¹² Problematykę czynnego uczestnictwa w liturgii, za czasów tych papieży aż do dnia dzisiejszego, od strony historycznej, por. S. Schmidt-Keiser, *Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffes in Geschichte und Gegenwart des 20 Jahrhunderts*, t. I, Bern–Frankfurt am Main–New York 1985.

¹³ Pius X, Motu proprio *Tra le Sollecitudini* = AAS 36(1903/1904) 439–445; a także w: *La Liturgia. Insegnamenti pontifici* 8, Roma 1959, s. 191–205 (nn. 216–248).

¹⁴ Tekst dosłowny brzmi: „Essendo infatti Nostro vivissimo desiderio che il vero spirito cristiano rifiorisca per ogni modo e si mantenga nei fedeli tutti, e necessario provvedere prima di ogni altra cosa alla santità e dignità del tempio, dove appunto i fedeli si radunano per attingere tale spirito dalla sua prima e indispensabile fonte, che è la partecipazione attiva ai sacrosanti misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa”, w: *La liturgia. Insegnamenti...*, s. 195.

¹⁵ Por. J. Pascher, *Das Wesen der tätigen Teilnahme*, w: *Miscellanea liturgica G. Lercaro*, Rom 1966, s. 211–229.

¹⁶ Por. O. Rousseau, *Storia del movimento liturgico*, Roma 1961, s. 232–261; Z lektury tej wynika również, że Pius X już wcześniej interesował się liturgią. W jego działalności liturgicznej widać było promieniującą siłę celebracji benedyktyńskiego opactwa w Solesmes oraz wpływ formacyjny opata założyciela Prospera Guerangera.

B. Papież Pius XI

W działalności liturgicznej papieża Piusa XI, należy wymienić przede wszystkim wydane przez niego dwa dokumenty, w których podjęty jest problem uczestnictwa – *participatio*. Mowa tu o Encyklice *Miserentissimus Redemptor*¹⁷ i Konstytucji Apostolskiej *Divini Cultus*¹⁸. W *Divini Cultus* z 22 grudnia 1928 r. Papież ponawia sprawę czynnego udziału w liturgii. Z uznaniem mówi o czynnym uczestnictwie wiernych w śpiewie gregoriańskim. Podkreśla głębokie wzruszenie i zachwyty wiernych z powodu pięknego śpiewu i muzyki w celebrowanych nabożeństwach. Udziela tam wskazań Kongregacji ds. Rytów, jak powinna ona współdziałać przy reformie tekstów liturgicznych. Jednak jak wiadomo, za tego pontyfikatu do praktycznych reform w liturgii nie doszło¹⁹.

C. Papież Pius XII

Rządy kolejnego papieża Piusa XII przypadły na trudny pod względem polityczno-społecznym okres. Jest to czas II wojny światowej, rozprzestrzenienie się w wielu krajach świata idei marksizmu oraz rozwój wrogiego Kościołowi komunizmu. Po zakończeniu wojny, kiedy reformatorski ruch liturgiczny zaczął zataczać coraz szersze kręgi, Papież wydaje znamienne Encyklikę *Mediator Dei*²⁰. Świat chrześcijański odczytuje w niej zdecydowane poparcie reformy liturgicznej. Ojciec Święty, w słowach bardzo przemyślanych, przestrzega jednak przed przesadą i jednostronnością poświęcających się reformie. Z obszernej nauki *Mediator Dei* jasno wynika, że Misterium Kościoła łączy się zawsze z uczestnictwem w liturgii, którą wspólnota wierzących celebrowa z woli Chrystusa. Najbardziej zaś łączy się z Eucharystią. Dlatego Papież wiele miejsca poświęca uczestnictwu we Mszy świętej, wymieniając różne rodzaje tego uczestnictwa. Poza kluczowym wyrażeniem: *participatio actuosa fidelium*, tłumaczy jak wspomnieliśmy, uczestnictwo w Ofierze, uczestnictwo w ofiarowaniu siebie samych, podając również

¹⁷ Pius XI, *Litterae Encyclicae ad RR. PP. DD. Patriarchas, Primate, Archiepiscopos, Episcopos, aliosque licorum Ordinarios pacem et communionem cum Apostolica Sede habentes: de communi expiatione Sacratissimo Cordi Jesu debita. Miserentissimus Redemptor* = AAS 20 (1928) 165–178.

¹⁸ Pius XI, *Constitutio Apostolica de Liturgia deque Cantu Gregoriano et Musica Sacra cotidie magis provehendis. Divini Cultus* = AAS 21 (1929) 33–41.

¹⁹ Por. E. Cattaneo, *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche*, Roma 1978, s. 604–606.

²⁰ Pius XII, *Litterae Encyclicae ad Venerabiles Fratres Patriarchas, Primate, Archiepiscopos, Episcopos, aliosque locorum Ordinarios pacem et communionem cum Apostolica Sede habentes: De Sacra Liturgia. Mediator Dei* = AAS 39 (1947) 521–559 (= „Mediator Dei”). Por. niektóre współczesne komentarze do tej encykliki, np. w: *Liturgia Domus Carissima. Studium liturgiczne dedykowane ks. Bogusławowi Nadolskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, A. Durak (red.), Warszawa 1998, autorstwa S. Czerwika, *Medytacja nad encykliką Mediator Dei w 50 lat po jej ogłoszeniu (20 XI 1947)*, s. 324–351, oraz autorstwa S. Koperka, *Aktualne postulatory encykliki „Mediator Dei”*, s. 352–372.

propozycje, dzięki którym można jeszcze bardziej uczestnictwo w liturgii ożywić. Papież pisze między innymi:

„Zatem [...] wszyscy wierni winni mieć na uwadze, że uczestnictwo w Ofierze Mszy św. jest dla nich wielkim zobowiązaniem, ale i znakiem wielkiej godności, nie w duchu przymusu czy obojętności, który w roztargnieniu biegnie za innymi sprawami, lecz wewnętrzne jakby samoczynne, by połączyć się jak najściślej z Najwyższym Kapłanem...”²¹.

Czynne uczestnictwo w liturgii, według nauki Piusa XII, łączy się ściśle z duchem błagalnej modlitwy, z takim ofiarowaniem samych siebie w jedności z Chrystusem, które uobecnia Ofiarę w sakramentalnym rycie. Z treści encykliki, wynika, że w prowadzeniu wiernych do Ofiary eucharystycznej, konkretną rolę spełnia Mszał. Chodzi bowiem o to, by wierni potrafili modlić się razem z kapłanem, tymi samymi słowami i w tym samym duchu Kościoła²². Papież chwali tych, którzy dokładają starań, by nadać celebrowanej liturgii również zewnątrz charakter sakralny. Jako konkretny wyraz tej formy uczestnictwa wymienia: odpowiedzi ludu na wezwania kapłana, śpiewanie odpowiednich pieśni do poszczególnej części Mszy świętej, podejmowanie śpiewów w czasie uroczystej sumy, i inne.

Wzywając do różnego rodzaju uczestnictwa, nie tylko tego podczas Mszy świętej, Papież wzywa wiernych do pogłębienia ich życia duchowego. Sięga aż do korzeni samego chrztu świętego, by ukazać jego związek z całym Misterium Kościoła, które nieustannie celebруемy. Uświadamia wszystkim, że pełne wewnętrzne zjednoczenie z Bogiem, jest ważniejsze od wielu zewnętrznych form, które z racji natury ludzkiej i widzialnej struktury wspólnoty Kościoła są także ważne i konieczne, ale wymagają bardziej odpowiedniego przyjęcia ze strony wiernych.

Ważne dla uczestnictwa w liturgii jest ustosunkowanie się *Mediator Dei* do języka w liturgii. Chociaż Papież podkreśla wartość łaciny jako znaku jedności, to przyznaje, że język narodowy może być bardzo użyteczny przy celebracji sakramentów i sakramentaliów. Ojciec Święty, jak wynika z encykliki, zdaje sobie sprawę z tego, że stopień uczestnictwa wiernych w liturgii, zależy jest także od

²¹ Dosłowny tekst brzmi: „Expedit igitur... christifideles omnes animadvertant summo sibi officio esse sumaeque dignitati Eucharisticum participare Sacrificum; idque non quiescenti neglegentique animo et ad alia excurrenti atque vaganti, sed tam impense tamque actuose ut cum Summo sacerdote artissime coniugentur...”, „Mediator Dei”, AAS 39 (1947) 552.

²² Trudno tu omawiać każdy szczegół tak bogatego dokumentu. G.B. Montini, przemawiając we wrześniu 1958 r. w Weronie, a więc już z perspektywy czasu, określił tę encyklikę jako największą zachętę dla apostołatu liturgicznego, wypowiedzianą przez tak wysoki autorytet, por. G.B. Montini, *Discorso pronunciato a Verona nel settembre 1958 r.*, Pastorale liturgica, Roma 1963, s. 36.

świadomości liturgicznej kleru. Dlatego ostatnia część tego dokumentu poświęcona jest zagadnieniu formacji w tym zakresie²³.

Oprócz szerzej omówionej Encykliki *Mediator Dei*, nie można nie zauważyć także encykliki Piusa XII *Mystici Corporis*²⁴, tak ważnej do rozumienia uczestnictwa w celebrowanej Tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Trzeba tu także podkreślić promulgację, oczekiwanego już za pontyfikatu Piusa XI, nowego porządku sprawowania liturgii w Wielkim Tygodniu, co niewątpliwie przyczynia się do lepszego uczestnictwa w liturgii. Temu na pewno sprzyja również ogłoszenie nowego tłumaczenia psalmów²⁵.

Z uwagi na temat „uczestnictwa”, chcemy zatrzymać się chwilę nad jeszcze jednym ważnym dla nas dokumentem. Jest to Instrukcja Kongregacji Rytów *De musica Sacra* z 3 września 1958 r.²⁶. Interesuje nas szczególnie rozdział III tej Instrukcji, a ściślej „niektóre podstawowe zasady odnośnie do uczestnictwa wiernych” we Mszy świętej²⁷.

Instrukcja rozróżnia udział we Mszy świętej Wewnętrzny i zewnętrzny, a jego najdoskonalszą formę widzi w uczestnictwie sakramentalnym. Udział wewnętrzny prowadzi do ścisłej jedności z Chrystusem Najwyższym Kapłanem, z którym i przez którego wierni składają Ofiarę, a wraz z Nim samych siebie. Do tego uczestnictwa dołącza się uczestnictwo zewnętrzne, które wyraża się w różnych postawach ciała i rytualnych gestach, a szczególnie w odpowiedziach wiernych na wezwania kapłana, w modlitwach i śpiewie. Instrukcja przewiduje inny rodzaj uczestnictwa we Mszy świętej uroczystej, śpiewanej, a inny we Mszy świętej recytowanej. W obu rodzajach Mszy świętej, przewiduje trzy stopniowy rodzaj uczestnictwa, a w grupach specjalnych nawet cztero stopniowy²⁸. Nawiązując do tradycji Grzegorza Wielkiego, jak i przejściowej praktyki Kościoła Wschodniego, Instrukcja pozwala wiernym przed przygotowaniem do Komunii, recytować lub śpiewać wspólnie z kapłanem *Ojciec nasz*. Przepisy szczegółowe Instrukcji, określają także czas liturgicznego milczenia²⁹.

²³ Zatrzymaliśmy się tu na tych elementach, które ubogacają interesującą nas problematykę uczestnictwa w liturgii.

²⁴ Pius XII, *Litterae Encyclicae ad Venerabiles Fratres Patriarchas, Primate, Archiepiscopos, Episcopos Aliosque locorum Ordinarios pacem et communionem cum Apostolica Sede habentes: De Mystico Jesu Christi Corpore deque Nostra in Eo cum Christo coniunctione. Mystici Corporis* = AAS 35 (1943) 193–248 (= „Mystyci Corporis”).

²⁵ Por. B. Nadolski, *Liturgika. Liturgika fundamentalna*, t. I, Poznań 1989, s. 59–60, gdzie Autor mówi także o innych dokumentach wydanych za Piusa XII.

²⁶ *Sacra Congregatio Rituum, Instructio „De musica sacra et Sacra Liturgia ad Mentem Litterarum Encyclicarum Pii Papae XII Musicae sacre Discipline et Mediator Dei* = AAS 50 (1958) 630–663 (= *Instructio*).

²⁷ Chodzi o art. 22–39.

²⁸ Por. tamże, art. 31.

²⁹ Por. tamże, art. 27.

3. POZNAĆ, ZROZUMIEĆ I ŻYĆ LITURGIĄ

Kiedy 25 stycznia 1959 r. Papież Jan XXIII ogłosił Sobór Ekumeniczny Watykański II, wiadomo było, że *participatio actuosa*, będzie jednym z bardzo ważnych tematów soborowych³⁰. Uczestnictwo w liturgii bowiem odsyła wierzących do całego, bogatego kontekstu liturgicznego oraz długiej drogi dochodzenia w Kościele do tego, czym rzeczywistość *participatio* jest.

Jak podaje X. Ochoa³¹, Sobór Watykański II, mówiąc o uczestnictwie, używa zasadniczo trzech terminów: *participo* (uczestniczę), *participatio* (uczestnictwo) oraz wyrażenia *participans* (uczestnicząc)³². Ojcowie Soborowi, zapraszają więc wszystkich wiernych do uczestnictwa w świętej liturgii³³, ukazując różne sposoby tego uczestnictwa. Jednocześnie przed uczestniczącymi w liturgii, których nazywają wspólnotą wierzących³⁴ czy Ludem Bożym³⁵, odsłaniają zasadniczy cel reformy liturgicznej, jakim jest *participatio actuosa*. Czytamy bowiem w *Sacro-sanctum concilium*:

„Matka Kościół bardzo pragnie, aby wszystkich wiernych prowadzić do pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych, którego się domaga sama natura liturgii. Na mocy chrztu lud chrześcijański, rodzaj wybrany, królewskie kapłaństwo, naród święty, lud nabyty (1 P 2, 9; por. 2, 4–5) jest uprawniony i zobowiązany do takiego udziału”³⁶.

To jest prawdziwa *participatio actuosa*, dojrzewający owoc reformy liturgicznej, nie zawsze łatwo rozpoznawany i rozumiany. Wiele razy bowiem, uczestnicząc w liturgii Kościoła³⁷, nie zawsze zdajemy sobie sprawę z wielorakiego uczestnictwa liturgicznego, o którym mówi Vaticanum II. Uczestniczymy

³⁰ Potwierdzają to teksty poprzedzające bezpośrednie przygotowanie reformy, dyskusję, i powstanie *Sacro-sanctum Concilium*, por. A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948–1975)*, Roma; Na temat samej Konstytucji, np. H. Schmidt, *La costituzione sulla Sacra Liturgia. Testo-Genesis-Commento. Documentazione*, Roma 1966; *Costitutio de Sacra Liturgia cum commentario*, Roma 1964; A. Donghi, *Sacro-sanctum Concilium. Costituzione Conciliare sulla Sacra Liturgia. Introduzione e commento*, Casale Monferrato 1986; Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacro-sanctum Concilium*, Wrocław 1986, z wprowadzeniem do Konstytucji, autorstwa ks. S. Czerwika, s. 7–37; i inne.

³¹ Por. X. Ochoa, *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani secundi*, Roma 1967, s. 358–359.

³² W dokumentach Soboru Watykańskiego II, Słowo *participo* użyto 60 razy, z tego w KL 9 razy; słowo „uczestnictwo” użyto 32 razy, z tego w KL 15 razy; oraz słowo „uczestnicząc” 32 razy, z tego zaledwie 4 razy w KL.

³³ Por. KL 19; 27; 50; 55; 79.

³⁴ Por. KL 121.

³⁵ Por. KL 41.

³⁶ Por. KL 14.

³⁷ Wprost mówi się o tym w różnych dokumentach soborowych, por. KL 12; DB 30; DA 4; KK 51; i inne.

przecież w szeroko pojętym życiu liturgicznym³⁸, w sprawowaniu Świętej Eucharystii³⁹, w różnych celebracjach liturgicznych⁴⁰, w Ciele i Krwi Chrystusa Pana⁴¹, w sakramentach świętych⁴², w całej Ofierze Mszy świętej⁴³, w Misterium Chrystusa i Kościoła⁴⁴. Jest tu *participatio actuosa*, czynne uczestnictwo⁴⁵, całościowe czyli pełne⁴⁶ i wspólnotwe⁴⁷, uczestnictwo świadome i pobożne⁴⁸, tym bardziej że dostosowane do wieku, do stanu, do rodzaju życia wiernych, stopnia kultury, uczestnictwo wewnętrzne i zewnętrzne⁴⁹.

ZAKOŃCZENIE

Participatio actuosa jest praktycznie kluczem do rozumienia całej reformy liturgicznej Soboru Watykańskiego II. Przeszła ona już długą drogę ewolucji i z pewnością jej znaczący dla wspólnoty Kościoła rozwój, nie został jeszcze zakończony. Dotychczasowy trud poszukiwania, rozważania i przeżywania nowości na tym polu, należy odnotować w ogólności jako pozytywny i owocny. Dzięki dynamizmowi liturgicznej *participatio actuosa*, osadzonej w kontekście uproszczonego schematu: Misterium-Actio-Vita, czynne uczestnictwo odsłania Ludowi Bożemu motoryczną siłę *lex vivendi* i przykład zdrowej pobożności jako *lex orandi*, w służbie prawdziwego *lex credendi*. Czerpią one z nieustannego dialogu Boga z człowiekiem i z tej siły, jaką niesie udział w Ciele i Krwi Chrystusa dla radosnego zmartwychwstania. Dlatego uczestniczyć w liturgii Kościoła, to także uczestniczyć w całej przemianie człowieka, w całej drodze uświęcania przez liturgię, z której wyłania się jako przykład dla świata, prawdziwy człowiek wiary, nadziei i miłości. Człowiek chrześcijańskiej radości. Człowiek paschalny i eschatologiczny.

³⁸ Por. DA 10, gdzie mówi się o wspólnotach kościelnych i ich czynnym udziale w życiu i działalności Kościoła; tamże nr 8, nawiązujący do początków dziejów Kościoła, który łączył „agapę” z Wieczerzą Eucharystyczną, na znak czynnej miłości praktykowanej na wzór Chrystusa.

³⁹ Por. KL 106; DK 5.

⁴⁰ Por. KL 14.

⁴¹ Por. KK 7; 26.

⁴² Por. DKW 26.

⁴³ Por. KL 56.

⁴⁴ Por. DM 5.

⁴⁵ Por. KL 12; 14; 26; 41; 48; 124; DKW 4; DA 4.

⁴⁶ Por. KL 14; 41.

⁴⁷ Por. KL 21, 27.

⁴⁸ Por. KL 48, 50.

⁴⁹ Por. KL 14, 30.

PARTICIPATIO ACTUOSA COME FINE DELLA REFORMA LITURGICA

Sommaro

Il Prof. A. Durak SDB, docente di liturgia all'Università „Cardinale Stefano Wyszyński” a Varsavia e i altri centri teologici, guida di cattedra di ermeneutica liturgica, dedica il suo studio, alla *participatio actuosa*, ancora nella cornice della celebrazione del 40 anni di *Sacrosanctum Concilium*. L'autore prima ricorda la storia dell'evoluzione del concetto di *participazione*. Si sofferma sui più significativi documenti dei Pontefici, editi prima del Vaticano II. Servendosi della recente letteratura liturgica sulla *participatio actuosa*, fa vedere l'importanza del magistero su questo vasto problema della autentica vita cristiana. Nella terza parte dello studio, Don A. Durak mostra la *participatio actuosa* come il principale fine della riforma liturgica del Vaticano II. Il Professore invita i credenti affinché, attraverso la partecipazione *actuosa*, lasciano fiorire la vita liturgica della Chiesa.

Nota o Autorze: ks. prof. dr hab. **ADAM DURAK** SDB – absolwent Papieskiego Instytutu Liturgicznego św. Anzelma w Rzymie, kierownik Katedry Hermeneutyki Liturgii na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie, konsultor Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski, ponadto wykładowca liturgiki w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą i Łodzi oraz WSD Ojców Franciszkanów w Łagiewnikach k. Łodzi. W badaniach naukowych podejmuje zagadnienia z zakresu hermeneutyki liturgicznej, sakramentów inicjacji oraz popularyzacji liturgii.

Słowa kluczowe: *Sacrosanctum concilium*, uczestnictwo w liturgii, liturgia katolicka.

ks. HELMUT J. SOBECZKO

PASTORALNE WYZWANIA KONSTYTUCJI *SACROSANCTUM CONCILIUM* DLA KOŚCIOŁA W POLSCE

Jubileuszowe sympozjum łódzkie pragnie uczcić 40-lecie uchwalenia Konstytucji liturgicznej *Sacrosanctum Concilium*, a tym samym stwarza okazję do refleksji nad jej przesłaniem, a także prowokuje do próby oceny recepcji soborowej odnowy liturgicznej w Kościele polskim. Temat niniejszej refleksji dotyczy jednego z najważniejszych problemów pastoralnych współczesnego Kościoła, gdyż sam Sobór Watykański II liturgię traktuje jako „szczyt i źródło życia Kościoła” (KL 10). Nie dziwi zatem, iż papież Jan Paweł II w swoim Liście apostolskim z okazji 25. rocznicy ogłoszenia soborowej Konstytucji liturgicznej pisał: „Przez wielu ludzi orędzie Soboru Watykańskiego II zostało zrozumiane przede wszystkim za pośrednictwem reformy liturgicznej” (nr 12)¹, natomiast w jednym z kolejnych Listów apostolskich *Tertio millennio adveniente*, kreśląc program przygotowania do obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, zobowiązywał nas wszystkich do swojego rachunku sumienia, w tym również do odpowiedzi na pytanie o jakość recepcji Konstytucji liturgicznej, samo pytanie sformułował następująco: „Czy liturgia jest przeżywana jako «źródło i szczyt» życia Kościoła, zgodnie z nauczaniem Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*?”². Bez wątplenia w tym pytaniu zawarte jest najważniejsze wyzwanie pastoralne pierwszego dokumentu soborowego.

W krótkim referacie trudno jednak przedstawić szczegółowo całą problematykę dotyczącą zawartej w KL wyzwań pastoralnych i ich realizacji w minionym 40-leciu w Polsce. Po tylu latach od zakończenia *Vaticanum II* różne są oceny sposobu i skuteczności wprowadzania liturgicznej reformy i odnowy w poszczególnych krajach i środowiskach. Czasem oparte są one na powierzchownych i

¹ Jan Paweł II, List apostolski *Vicesimus quintus annus* (4 XII 1988), Citta del Vaticano 1988.

² Tenże, List apostolski *Tertio millennio adveniente* w związku z przygotowaniem do jubileuszowego roku 2000 (10 XI 1994), nr 36, Citta del Vaticano 2004.

jednostronnych obserwacjach, ale istnieją także oceny bardziej wnikliwe, poparte specjalnymi badaniami naukowymi³.

Wyzwania pastoralne KL pod adresem Kościoła w Polsce można różnie formułować. Podstawowym jednak kryterium powinny być przede wszystkim założenia teologiczne zawarte w całościowej koncepcji soborowej reformy liturgicznej, a w konsekwencji odnowy życia chrześcijańskiego wiernych.

Do podstawowych przesłanek teologicznych należy przede wszystkim fakt urzeczywistniania się Kościoła w liturgii, zwłaszcza w zgromadzeniu liturgicznym i to najpełniej w niedzielnym zgromadzeniu eucharystycznym. „Kościół żyje Słowem i Ciałem Chrystusa, sam stając się w ten sposób Jego Ciałem” (KKK 752). Chrystus udziela życia i wzrostu latoroślom, którymi my jesteśmy. Dzięki Kościołowi trwamy w Chrystusie i bez Niego nic nie możemy uczynić (por. J 15, 1–5; por. KKK 755). To Chrystus Kościół „żywi i pielęgnuje” (Ef 5, 29). Chrystus żyje i działa w sakramentach Kościoła, poprzez te znaki Duch Święty rozlewa łaskę Chrystusa-Głowy na członków Kościoła, który jest Jego Ciałem (por. KKK 774).

Jak już podkreślono wyżej, „szczytem i źródłem”, z którego wypływa cała moc życia Kościoła jest liturgia, w której „jest głoszona, odczuwana i przeżywana Tajemnica Kościoła”⁴. Program soborowej reformy liturgii w swoich założeniach teologicznych i rozwiązaniach pastoralnych odwołuje się zatem do rzeczywistości Kościoła i jego posłannictwa. Zwraca na to uwagę również Jan Paweł II w swoich priorytetach programowych na nowe tysiąclecie, pisze o tym wyraźnie w Liście apostolskim *Novo millennio ineunte* (6 I 2001): „Jak najwięcej uwagi należy poświęcić liturgii” i przypomina, iż jest ona „szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc” (KL 10). W Liście tym papież dokonuje pewnej ogólnokościelnej oceny realizacji

³ Ukazały się publikacje z okazji kolejnych jubileuszy ogłoszenia soborowej Konstytucji liturgicznej, zob. F. Małaczyński, *Odnowa liturgiczna w Polsce po II Soborze Watykańskim*, RBL 29 (1976), s. 189–194; J. Stefański, *Dziesięć lat liturgicznej odnowy posoborowej*, AK 68 (1976), s. 143–159; W. Głowa, *Piętnaście lat odnowy liturgicznej w diecezjach polskich (1964–79)*, RBL 36 (1983), s. 223–230; B. Nadolski, *Recepcja Konstytucji „Sacrosanctum Concilium” w Polsce*, RBL 39 (1986), s. 15–20; W. Swierzawski, *25 lat odnowy liturgicznej*, RBL 43 (1990), s. 5–8; J.J. Kopeć, *Reforma liturgii po 30 latach od edycji soborowej Konstytucji „Sacrosanctum Concilium”*, w: *Studia liturgiczno-pastoralne*, H.J. Sobeczko (red.), t. 2, Opole 1994, s. 11–39. Zob. również materiały sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Liturgiki i Hagiografii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego (15–17 III 1999), *Wprowadzanie soborowej odnowy liturgicznej*, E. Mateja, R. Pierskała (red.), Opole 1999; popr. również prace doktorskie obronione na KUL-u, pisane pod kierunkiem ks. prof. J.J. Kopcica, np. G. Bereszyński, *Realizacja reformy liturgicznej Soboru Watykańskiego II w Archidiecezji Warszawskiej w latach 1963–1992*, Lublin 1998 (masz. – Arch. BKUL); A. Rutkowski, *Realizacja reformy liturgicznej Soboru Watykańskiego II w świetle statutów synodalnych Kościoła w Polsce (1963–1999)*, Lublin 2000 (masz. – Arch. BKUL); zob. także materiały I Kongresu Liturgicznego w Polsce (Dąbrowica, 1–3 V 2000), „Roczniki Teologiczne” 50 (2003), z. 8, s. 289–368.

⁴ Jan Paweł II, List apostolski *Vicesimus quintus annus*, nr 9.

tego głównego wyzwania pastoralnego KL, kiedy stwierdza: „zwłaszcza w okresie posoborowym wspólnota chrześcijańska nauczyła się znacznie dojrzałej sprawować sakramenty, a zwłaszcza Eucharystię. Należ dalej iść w tym kierunku, przywiązując szczególne znaczenie do Eucharystii niedzielnej i do samej niedzieli, przeżywanej jako specjalny dzień wiary, dzień zmartwychwstania Pana i daru Ducha Świętego, prawdziwa Pascha tygodnia” (nr 35)⁵.

Zastanówmy się, czy papieska pozytywna ocena recepcji soborowej odnowy, szczególnie w odniesieniu do bardziej „dojrzałego sprawowania sakramentów, a zwłaszcza Eucharystii”, odnosi się również do Kościoła w Polsce? Jakie inne wyzwania pastoralne wypływają z *Sacrosanctum Concilium*?

Kiedy chcemy mówić o pastoralnych wyzwaniach KL w odniesieniu do Kościoła w Polsce, należy spojrzeć na problematykę wieloaspektowo. Odpowiedź na wyzwania wobec Kościoła w Polsce, a zwłaszcza sposób ich realizacji zależały w głównej mierze od władzy kościelnej. Tak postanawia KL: „Prawo kierowania sprawami liturgii należy wyłącznie do władzy Kościoła. Przysługuje ono Stolicy Apostolskiej oraz, zgodnie z prawem, biskupowi..., także do prawnie ustanowionych konferencji biskupów” (nr 22, por. także nr 39). W rozwoju duszpasterstwa liturgicznego kompetentnej władzy kościelnej pomagać mają krajowa i diecezjalne Komisje Liturgiczne (KL 44–46). Dlatego działania tych organów będą również przedmiotem naszej refleksji.

Na wyzwania pastoralne dla Kościoła polskiego trzeba spojrzeć również chronologicznie, gdyż inaczej kształtowały się one bezpośrednio po ogłoszeniu Konstytucji, inaczej w trakcie wprowadzania pierwszych dokumentów i ksiąg liturgicznych, a jeszcze inaczej w latach bardziej nam współczesnych. W pierwszych latach posoborowych wielkim wyzwaniem pastoralnym było każdorazowe wydanie oraz wprowadzenie w życie kolejnej księgi liturgicznej. Natomiast wyzwaniem stałym, które towarzyszyło całemu 40-leciu od momentu ogłoszenia KL było i ciągle będzie potrzeba należytej formacji liturgicznej i stałej mistagogii. To aktualne dla każdego pokolenia wiernych wyzwanie formacyjno-mistagogiczne jest warunkiem *sine qua non* jakości życia liturgicznego całego Kościoła, nie tylko polskiego. Nawet najlepiej przeprowadzona reforma liturgiczna zawsze pozostanie światem bardziej lub mniej czytelnych znaków widzialnych, które kryją w sobie niewidzialną rzeczywistość zbawczą. Celem całej soborowej reformy była większa czytelność znaków. Trzeba zatem znaki te umiejętnie odczytywać, analogicznie jak zapisany w książce tekst. Tekst można zapisać bardzo starannie i atrakcyjnie, jednak nic to nie pomoże komuś, kto nie potrafi czytać lub nie zna zapisanego języka. Odrębnym zagadnieniem będą pytania o jakość i skuteczność formacji duchowieństwa i wiernych na poszczególnych etapach realizacji soborowej reformy i posoborowej odnowy liturgii w Polsce. Odpowiedzi na te pytania

⁵ Tenże, List apostostolski *Dies Domini* (31 V 1998), nr 190.

będą z pewnością różne i niepełne. Dlatego przed nami wciąż szerokie możliwości badań naukowych i w tej dziedzinie.

By osiągnąć większą przejrzystość przy w omawianiu problematyki, określonej tematem referatu, posłużę się najpierw wspomnianym wyżej kryterium chronologicznym. Aby zrozumieć teraźniejszość, trzeba najpierw cofnąć się i przyjrzeć się trudnym początkom wprowadzania w Polsce Konstytucji liturgicznej.

1. TRUDNE POCZĄTKI RECEPCJI SOBOROWEJ ODNOWY I STANOWISKO EPISKOPATU POLSKI

Ocenę posoborowych dokonań w życiu liturgicznym (sakramentalnym) w Polsce należy rozpocząć od porównania obecnej praktyki z tą, jaka istniała przed *Vaticanium II*, zwłaszcza od tego, jak wyglądała wówczas niedzielna liturgia i stopień w niej uczestnictwa? Za przykład może posłużyć przeżyte przez piszącego sprawowanie liturgii niedzielnej w jednym z kościołów w Lublinie w 1965 r. (w rok po ogłoszeniu KL)⁶: celebrans po cichu recytował całą mszę św. przy głównym ołtarzu (tyłem do wiernych), w tym samym czasie drugi kapłan na ambonie czytał list pasterski Episkopatu Polski o pijaństwie, czytanie listu przerwał jedynie na czas przeistoczenia, następnie czytał dalej. Celebrans i czytający list skończyli równocześnie. Jedynym wspólnym akcentem była odśpiewana na zakończenie pieśń „Kiedyś, o Juzu, chodził po świecie” (była to msza św. dla dzieci). Dzisiaj taka „liturgia” jest już trudna do wyobrażenia i zasadniczo niemożliwa „do odprawienia”. Na przykładzie tym dobitnie widać, jak pozytywnie – mimo występujących tu i tam braków – odpowiedziano na podstawowe wyzwania pastoralne KL i główny cel soborowej reformy, dotyczące uczestnictwa w celebracji w sposób pełny, świadomy, czynny i wspólnotowy (KL 14, 21)⁷.

Zanim do aktualnej sytuacji pastoralnej doszło, trzeba było włożyć sporo wysiłku na różnych szczeblach działalności duszpasterskiej, zwłaszcza formacyjnej Kościoła. Trzeba przypomnieć, iż soborowa reforma liturgiczna zastała w Polsce grunt nieprzygotowany. Dla wielu reforma była prawdziwym zaskoczeniem. Nic więc dziwnego, że zwłaszcza w początkowej fazie napotykała na różnego rodzaju opory. Wielu uważało, że masowe duszpasterstwo i pełne kościoły wystarczą, że są najlepszym zabezpieczeniem wobec zagrożenia ze strony systemu wojującego ateizmu, który wszelkimi siłami i na różne sposoby zwalczał Kościół. Od początku ponadto istniało niebezpieczeństwo spływania reformy liturgicznej i sprowa-

⁶ Chodzi o list *Wezwanie do trzeźwości Episkopatu Polski z 27 I 1965 r.*, czytany w kościołach w ostatnią niedzielę przedpościa (Quinquagesima), zob. *Listy pasterskie Episkopatu Polski (1945–1974)*, Paryż 1975, s. 387–392.

⁷ Zob. F. Kohlschein, *Bewußte, tätige und fruchtbringende Teilnahme (SC 14). Zur Rezeption des Leitmotivs der Gottesdienstreform nach Vaticanum II*, w: *Wprowadzanie soborowej odnowy liturgicznej*, E. Mateja, R. Pierskała (red.), Opole 1999, s. 15–28.

dzania jej jedynie do zmian rubrycystycznych. W spadku po okresie potrydenckim powszechna była mentalność legalistyczna wobec liturgii. Paradoksalnie, przy braku pogłębionej znajomości teologii liturgi, miało to pozytywny wpływ na wprowadzanie soborowej liturgii, gdyż wierność postanowieniom Stolicy Apostolskiej i przeciwstawianie się pokusom przedłużania w Polsce *vacatio legis* przy promulgowaniu dokumentów rzymskich i wydawaniu nowych ksiąg liturgicznych było głównym orężem wprowadzania reformy przez przewodniczącego Komisji Liturgicznej Episkopatu Polski biskupa Franciszka Jopa (†1976) w latach 1963–1975⁸.

Nieuzasadniony jest czasami podnoszony zarzut, że Episkopat Polski, a zwłaszcza kard. Stefan Wyszyński, Prymas Polski, był zdecydowanie przeciwny soborowej reformie liturgicznej. Analizując dokumenty pierwszych lat po ogłoszeniu KL, można wyraźnie stwierdzić, iż Episkopat Polski nie odrzucał soborowej reformy, ale przyjął słuszną zasadę stopniowego wprowadzania soborowej reformy liturgicznej w Polsce. Episkopat ustami Prymasa S. Wyszyńskiego krytycznie oceniał zbyt gwałtowne i odgórnice narzucaną reformę, bez należytego wpięrow przygotowania duchownych i wiernych. Zastrzeżenia Episkopatu były jedynie *quo ad modum* wobec urzędów rzymskich, kard. Wyszyński uzasadniał to w piśmie z 29 XI 1968 r. do Kongregacji Obrzędów: „Otwarcie i szczerze referuję głosy niepokoju Episkopatu Polski, wypowiedziane w czasie obrad Konferencji Plenarnej, o dalszy zdrowy rozwój reformy. Mamy prawo do wypowiedzenia naszych obaw również dlatego, że święta liturgia jest wielkim dziedzictwem Kościoła Powszechnego, którego jesteśmy częścią i nie jest nam obojętne, co z tym dziedzictwem się dzieje”⁹. W liście tym dalej krytykuje relatywizm i brak szacunku dla przepisów liturgicznych, co powoduje zupełną dowolność, która godzi w społeczny i eklesjalny charakter liturgii. Prymas powołuje się na zamieszanie i nieład w innych krajach, dlatego – pisze – „postanowiliśmy działać rozważnie i z odpowiednio długim czasem na realizację następującego planu działania”:

– przede wszystkim przygotować wiernych przez dogmatyczną Konstytucję o Kościele *Lumen gentium*, gdyż „stwierdziliśmy, iż brak znajomości tej Konstytucji w społeczeństwie ustawia w złej proporcji reformę liturgii, zmieniając ją na gorączkę zmian, bez należytego zrozumienia ich celu”;

– potrzebny jest odpowiednio długi czas na przygotowanie tekstów i druk ksiąg liturgicznych, co w Polsce jest wyjątkowo trudne, a czasem zbyt późno wprowadzenie reformy;

⁸ Szerzej zob. H.J. Sobeczko, *Prace Komisji Liturgicznej Episkopatu Polski nad realizacją Konstytucji liturgicznej w Polsce w latach 1963–1975*, RBL 38 (1985), s. 293–294; tenże, *W trosce o liturgiczne dziedzictwo. Życie i działalność duszpastersko-liturgiczna biskupa Franciszka Jopa (1897–1976)*, Opole 1986, s. 152–156.

⁹ Tłum. własne z z oryginału łacińskiego: *Responsum ad annexum litteris die 15 VI 1967 scriptis additum, continens summarium declarationum Conf. Episc. Poloniae*, Nr 3424/68/P, Arch. Kom. Lit. Ep., t. IV a.

- również odpowiedniego czasu wymaga przeszkolenie duchowieństwa, aby z należywym zrozumieniem przyjęło zmiany i umiało je wiernym wyjaśniać;
- wreszcie potrzeba czasu na duszpastersko owocne wprowadzenie wiernych do nowej liturgii, co przy duszpasterstwie masowym nie jest łatwe¹⁰.

Ważnym założeniem Konferencji Episkopatu, zgodnie z prawodawstwem kościelnym, było całkowite podporządkowanie sobie spraw liturgii i jej odnowy. W tym względzie Episkopat miał już od lat wypracowaną metodę. Wszystkie ważniejsze decyzje liturgiczne podejmowane były większością głosów na posiedzeniach plenarnych Konferencji Episkopatu. Miało to decydujący wpływ na działalność zarówno Komisji Liturgicznej Episkopatu, jak i innych ośrodków liturgicznych oraz wydawniczych. W myśl powyższej zasady zabroniono eksperymentowania w liturgii, z wyjątkiem ściśle określonych wypadków, a duchowieństwo zobowiązano do ścisłego przestrzegania ogłoszonych przez Episkopat norm wykonawczych. Należy tu ponadto stwierdzić, iż pod tym względem duchowieństwo w Polsce okazało się bardzo dojrzałe i zasadniczo nie było większych nadużyć i niesubordynacji. Tłumacząc postawę całkowitego podporządkowania sobie spraw liturgii, Episkopat powoływał się przede wszystkim na wytyczne rzymskiej Rady do Wykonania Konstytucji Liturgicznej, dotyczyło to zwłaszcza zakazu eksperymentowania w sprawowanej liturgii¹¹.

W realizacji swoich założeń i planów odnośnie do sposobu wprowadzania reformy liturgicznej w Polsce, Episkopat musiał liczyć się również z trudnościami natury obiektywnej, które były od niego niezależne, a które znacznie opóźniały wprowadzanie reformy.

Trudności te wynikały przede wszystkim z braku instytucji zajmujących się liturgią i duszpasterstwem liturgicznym (instytuty liturgiczne itp.), które byłyby w stanie przygotowywać tłumaczenia i potrzebne materiały formacyjno-duszpasterskie. KL wyraźnie zaleca, aby krajowej Komisji Liturgicznej „służył pomocą Instytut Duszpasterstwa Liturgicznego” (nr 44). Niestety, takiego instytutu brak do dnia dzisiejszego.

Trudności sprawiał również brak możliwości szybkiego drukowania nadsyłanych dokumentów i ksiąg rzymskich, co wyraził Prymas Polski w liście do Kongregacji Obrzędów w następujący sposób: „Mamy w Polsce [...] ograniczone możliwości druku, potrzebne jest zezwolenie na zakup papieru od władz administracji państwowej. Każdy druk musi się znaleźć w planie wydawniczym, który Państwo zatwierdza na początku roku wydawniczego. Zwykle zgłaszany plan jest skreślany do połowy. Ponadto prewencyjna cenzura państwowa robi różne trud-

¹⁰ Tamże.

¹¹ Zob. *Epistula „Consilii” ad Praesides Conf. Episcoporum*, 30 VI 1965, „Notitiae” 1 (1965) 257–264: „Nikomiu nie zezwolono na przeprowadzenie »eksperymentów« bez wyraźnego pozwolenia. Również „Consilium” takiego zezwolenia nikomu nie udzieliło” (nr 4).

ności w publikowaniu tekstów, a niekiedy usiłuje je poprawiać lub skreślać¹². Z tych samych powodów utrudniony był również druk różnego rodzaju materiałów pomocniczych zarówno dla duchowieństwa, jak i wiernych. W odróżnieniu od krajów zachodnich nie można było ponadto publikować tymczasowych przekładów tekstów liturgicznych (brak papieru), stąd zachodziła konieczność druku tekstów ostatecznych, przygotowanych przez Komisję Liturgiczną i zatwierdzonych przez Konferencję Episkopatu i Stolicę Apostolską. Praktyka ta, jakkolwiek rozsądna i słuszna, w znacznym stopniu opóźniała wprowadzanie reformy i odnowy liturgicznej w Polsce.

2. WYZWANIA FORMACYJNE, WYNIKAJĄCE Z DYDAKTYCZNEGO I DUSZPASTERSKIEGO CHARAKTERU LITURGII

Poprzez obrzędy liturgiczne „Bóg przemawia do swego ludu, Chrystus w dalszym ciągu głosi Ewangelię, lud zaś odpowiada Bogu śpiewem i modlitwą” (KL 33). Konstytucja mocno przypominała dialogiczną naturę liturgii. Wyzwaniem podstawowym soborowej odnowy dla każdego Kościoła krajowego było tworzenie warunków, aby ten dialog był możliwy i skuteczny, stąd potrzeba wprowadzenia języka narodowego oraz dokonanie takich zmian liturgicznych, aby same obrzędy stały się bardziej czytelne (problem czytelności znaków). Przed tym zadaniem stanął także Kościół w Polsce. Główny ciężar przygotowania i wydania polskojęzycznych ksiąg liturgicznych spoczywał na Komisji Liturgicznej Episkopatu Polski.

Działalność Komisji Liturgicznej Episkopatu obejmowała trzy zasadnicze zakresy prac, które były przedmiotem obrad poszczególnych posiedzeń plenarnych oraz wypełniały zajęcia członków w okresach międzysesyjnych.

a. Pierwszy zakres działalności Komisji był związany z przygotowaniem i dostarczaniem wszystkim diecezjom przekładów na język polski Konstytucji, instrukcji i innych dokumentów liturgicznych Stolicy Apostolskiej. Interesująca jest historia przekładu soborowej Konstytucji liturgicznej na język polski. Oficjalne tłumaczenie tego dokumentu, mimo trudnych warunków polskich, mogło dotrzeć do duchowieństwa już w pół roku po jego ogłoszeniu przez Sobór Watykański II (4 XII 1963 r.)¹³.

Z protokołów obrad Konferencji Plenarnej Episkopatu wynika, iż wszystkie dokumenty liturgiczne nie tylko były dostarczane wszystkim biskupom, ale przewodniczący Komisji Liturgicznej na bieżąco zapoznawał uczestników Konferencji z ich treścią, szczegółowo omawiał kwestie podlegające decyzji Episkopatu, poddając je szczegółowej dyskusji, a następnie głosowaniu. Dopiero na tej pod-

¹² Archiwum Kom. Lit. Episkopatu, t. IVa: *Responsum*, 29 XI 1968, nr 3; oraz t. VI a: listy z 31 I 1972 i 4 II 1972; przykładowo w księdze *Modlitwa powszechna* cenzura dokonała 60 ingerencji, por. Protokół KEP, 20 I 1970, tamże.

¹³ Szerzej na ten temat zob. H.J. Sobeczko, *Prace nad polskim przekładem soborowej Konstytucji liturgicznej*, „Liturgia Sacra” 9 (2003) 275–280.

stawie Komisja mogła opracowywać projekty zarządzeń, które zwykle Episkopat zatwierdzał na następnym posiedzeniu plenarnym.

Z perspektywy lat należy przyznać rację obawom Episkopatu przed powierzchownym wprowadzaniem reformy, co potwierdziły również doświadczenia w innych krajach. Dzisiaj lepiej zdajemy sobie sprawę z tego, iż wprowadzanie tak głębokiej reformy liturgicznej nie mogło nastąpić bez odpowiedniego przygotowania formacyjnego, nie mogło uprzedzać tego, czego nie było wprawdzie w refleksji teologicznej i w stosownej katechezie¹⁴.

b. Drugi nurt prac Komisji, równoległy prawie do pierwszego, polegał na opracowywaniu listów pasterskich, zarządzeń i różnych instrukcji Episkopatu dla duchowieństwa i wiernych, które były konkretną odpowiedzią na kolejne dokumenty rzymskie i podawały zasady stopniowego wprowadzenia reformy liturgicznej w warunkach polskich.

Na szczególną uwagę i podkreślenie zasługują cztery pierwsze liturgiczne listy pasterskie Episkopatu z lat 1964–1965. Wszystkie ich projekty opracował biskupa Franciszka Jopa, a po dyskusji i uzupełnieniach były zatwierdzane na posiedzeniach plenarnych Konferencji episkopatu¹⁵. Listy te ukazują stanowisko Episkopatu odnośnie do procesu wprowadzania posoborowej reformy liturgicznej w Polsce. Były formą odpowiedzi na wysuwane przez KL wyzwania pastoralne. Biskupi skierowali po jednym liście do wiernych i do kapłanów w związku z wejściem w życie samej Konstytucji liturgicznej,¹⁶ a następnie odrębne dwa listy z okazji wejścia w życie pierwszej instrukcji wykonawczej do Konstytucji liturgicznej *Inter Oecumenici* (26 IX 1964)¹⁷.

Z analizy tych listów pasterskich wynika, iż ich autorzy mieli właściwe rozeznanie w problematyce wyzwań, jakie niesie soborowa reforma liturgiczna i zdawali sobie sprawę z potrzeby ich owocnego wprowadzania w życie, o czym świadczą chociażby następujące słowa z listu do kapłanów: „Episkopat przystępuje do realizacji postanowień soborowych i serdecznie zachęca wszystkich kapłanów oraz wiernych do podjęcia pracy nad poznaniem soborowego dzieła odnowienia Liturgii i nad jego urzeczywistnieniem w praktyce życia [...]. Sprawą jednak niezmiernie ważną jest odpowiednie pouczenie i stopniowe wychowanie wiernych do liturgii, gdyż jej odnowienie nie może być pojmowane jako jedynie

¹⁴ Por. L. Della Torre, *Dimensioni e prospettive del rinnovamento liturgico nel secondo decennio*, w: Praca zb., *Nelle vostre assemblee*, Brescia 1975, s. 19; A.G. Martimort, *Bilancio della Riforma liturgica. A dieci anni dalla Costituzione conciliare sulla liturgia*, Milano 1974; D. Sartore, *I fondamenti della liturgia cristiana nella problematica contemporanea*, w: Praca zb., *Fede e rito. Atti del III Convegno dell'Associazione professori di liturgia*, Bologna 1975, s. 17–44; J.J. Kopeć, *Reforma liturgii po 30 latach od edycji soborowej Konstytucji „Sacrosanctum Concilium”*, „Studia Liturgiczno-Pastoralne”, t. 2, Opole 1994, s. 11–39.

¹⁵ AKLEp, t. I, zob. rękopisy biskupa Jopa tych listów.

¹⁶ *List pasterski do wiernych*, 2 IV 1964; *List do kapłanów*, 2 IV 1964, w: *Listy pasterskie Episkopatu...*, s. 339–349.

¹⁷ *List pasterski do wiernych*, 27 I 1965; *List do kapłanów*, 27 I 1965, w: tamże, s. 383–386.

zmiana form i tekstów liturgicznych, lecz takie uświadomienie wiernych i taka działalność duszpasterska, dla której liturgia byłaby szczytem i źródłem¹⁸.

Jak widać z powyższego, od samego początku problem został właściwie postawiony, gdyż najważniejszą rolę przypisano odpowiednio pogłębionej formacji duchowieństwa i wiernych, która jedynie może doprowadzić „do odrodzenia ich życia religijnego”. Jako warunek niezbędny do osiągnięcia tego celu biskupi zobowiązują się wpierv do przeszkolenia samego duchowieństwa, co wyrażają słowami: „Będą urządzone liturgiczne konferencje dla duchowieństwa, powołane zostaną do życia duszpasterskie instytuty liturgiczne i będzie zorganizowane doszkalanie w zakresie liturgii¹⁹”. Rodzi się pytanie, na ile zamierzenia te zostały zrealizowane? Jak zaznaczono wyżej, Instytut Duszpasterstwa Liturgicznego, mimo podejmowanych prób, nie został do dziś powołany (kiedy znaleziono odpowiednich ludzi brakowało pieniędzy i na odwrót). Formacja liturgiczna również miała dokonywać się na szczeblu diecezjalnym, głównie poprzez działalność Diecezjalnych Komisji Liturgicznych. Po latach wiemy, iż wyglądało to różnie w poszczególnych diecezjach.

3. WYZWANIE ZROZUMIAŁEGO JĘZYKA W CELEBRACJI LITURGICZNEJ

Osobnym i wówczas bardzo kontrowersyjnym zagadnieniem, związanym głównie z pracami nad tłumaczeniem ksiąg liturgicznych, był problem wprowadzenia języka narodowego do liturgii. Podczas Soboru Episkopat Polski opowiedział się za zachowaniem języka łacińskiego w liturgii mszy św., dopuszczał natomiast stosowanie języka narodowego w śpiewach wiernych i w czytaniach oraz w sprawowaniu sakramentów. Nie stawiano jednak sprawy w sposób skrajny i usiłowano wprowadzić szerszy zakres stosowania języka polskiego w liturgii jeszcze przed Soborem Watykańskim II, o czym świadczy indult uzyskany od Kongregacji Obrzędów już w 1961 r. Zezwalał on na śpiew w języku polskim stałych części Ordo Missae: *Gloria*, *Credo*, *Sanctus* i *Agnus Dei*, a także na zezwalał na wprowadzenie czytań mszalnych w języku polskim²⁰. Episkopat przygotował nawet specjalną instrukcję wprowadzającą w życie powyższy indult²¹.

Z chwilą ogłoszenia pierwszej instrukcji wykonawczej do soborowej Konstytucji liturgicznej, na wniosek biskupa Franciszka Jopa Episkopat Polski podjął uchwałę o stopniowym wprowadzaniu języka polskiego do liturgii, uzależniając to od wydania poszczególnych ksiąg²². Wyraźnie zostało to potwierdzone w liście pasterskim z 27 stycznia 1965 r.: „Okoliczności naszej pracy duszpasterskiej wy-

¹⁸ *List pasterski Episkopatu do kapłanów*, 27 I 1965, WUDO 20 (1965) 58–59.

¹⁹ Tamże, s. 58.

²⁰ SCR, *Decretum*, 7 VII 1961, prot. nr 32/961.

²¹ Instrukcja z 15 XI 1961, RBL 14 (1961), s. 381–333.

²² Prot. 85 Konf. Episk. Polski, 27 I 1965, s. 1–2; dla emigracji zob. *Decretum*, 1 X 1964, 1 X 1964, „Notitiae” 1 (1965), s. 31.

magają, aby działać rozważnie i rozwojowo, w zależności od tego jak zdołamy przygotować teksty [...]. Zanim to nastąpi, by uniknąć rozbieżności i nieładu w sprawowaniu liturgii, postanowiliśmy na początek w skromnym tylko zakresie wprowadzić język ojczysty do św. liturgii. Inne postanowienia soborowe wprowadzimy w życie po wydrukowaniu w Paryżu mszału ołtarzowego”²³. Język narodowy został wprowadzony do liturgii w Polsce w ciągu sześciu lat, i to stopniowo w czterech etapach²⁴. Po latach możemy stwierdzić, iż stopniowe wprowadzanie języka polskiego do liturgii, uzależnione również od trudności natury obiektywnej, okazało się w konsekwencji rozwiązaniem dobrym, gdyż pozwoliło ono na „bezbolesne” przewyciężenie licznych oporów i uprzedzeń oraz przyczyniło się do bardziej pogłębionego i świadomego uczestnictwa w liturgii.

Stopniowe i rozłożone na okres prawie dwudziestu lat ogłaszanie drukiem kolejnych ksiąg liturgicznych było spowodowane nie tylko ograniczonymi możliwościami, ale było również wynikiem świadomego wyboru Episkopatu. Dzięki rocznym odstępom czasu, w jakich ukazywały się poszczególne księgi, możliwe było odpowiednie przygotowanie duchowieństwa i wiernych do ich przyjęcia. Użyteczność duszpasterska była też podstawowym kryterium pierwszeństwa w wydawaniu nowych ksiąg, dlatego starano się najpierw o polskie wydanie nowego *Ordo Missae* (1970)²⁵ i *Modlitwy powszechnej* (1970), następnie *Lekcjonarza mszalnego* (t. 1–7, 1972–1978) i prawie równocześnie o wydanie wszystkich obrzędów sakramentów: *Chrztu dzieci* (1972), *Sakramentu małżeństwa* (1974), *Bierzmowania* (1975), *Sakramentu święceń* (1973), *Namaszczenia chorych* (1978), *Sakramentu pokuty* (1981), *Komunii św. i kultu Eucharystii* (1985), *Wtajemniczenia dorosłych* (1988), a dopiero w drugiej dekadzie ostateczną wersję *Mszału rzymskiego* (1986) i cztery tomy *Liturgii godzin* (1982–1988), natomiast w trzeciej dekadzie pozostałe księgi: *Obrzędy błogosławieństw* (1994), *Zbiór Mszy o NMP* (1998), *Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów* (1999)²⁶.

Osobnym tematem do naukowego opracowania byłaby analiza jakości dokonanych tłumaczeń ksiąg liturgicznych na język polski. Wprawdzie nie zgłaszano większych zastrzeżeń odnośnie do samych przekładów, niemniej bardzo pobieżna analiza pozwala na stwierdzenie, iż są one zasadniczo dosyć wiernym przekładem z języka łacińskiego. Mało korzystano z przysługującego każdej Konferencji Epi-

²³ *List pasterski do wiernych*, 27 I 1965, „Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej” 20 (1965) 75; oraz Arch.KLEp, t. V a: pisma z 3 III, 25 III 1965, 18 II 1969.

²⁴ Zob. kolejne *Zarządzenia Episkopatu Polski*: 27 I 1965, 17 X 1966, 16 IX 1968, 5 V 1990; zarządzenia zostały przyjęte w wyniku głosowania na posiedzeniach plenarnych Konferencji Episkopatu Polski.

²⁵ Posoborowe *Ordo Missae* włączono do wydawanego wówczas w Paryżu potrydenckiego *Mszału rzymskiego łacińsko-polskiego* (Edit. du Dialogue, Paryż 1968), dzięki temu mszał ten służył przez prawie 20 lat, do czasu wydania posoborowego *Mszału rzymskiego* (Poznań 1986).

²⁶ Z zatwierdzonych polskich tekstów sakramentu święceń korzystano już od 1972 r., były one wydawane na prawach manuskryptu.

skopatu możliwości tzw. twórczej adaptacji²⁷. Najwięcej elementów nowych w stosunku do typicznego wydania łacińskiego możemy znaleźć zwłaszcza w obrzędach sakramentu małżeństwa²⁸, bierzmowania, a także w obrzędach pogrzebu. Pozytywnym objawem jest również większa liczba adaptacji w przekładach i wznowieniach dokonanych w ostatnich latach.

Sprawy związane z przekładem tekstów posoborowych ksiąg liturgicznych stanowiły trzeci nurt prac Komisji Liturgicznej Episkopatu. Dzisiaj możemy łatwiej ocenić, iż był to ogrom prac, wykonany społecznie przez grupę ludzi, pracujących w bardzo trudnych warunkach. Najwięcej ksiąg, bo aż prawie 30, przetłumaczono i wydano w sześć lat (1969–1985). Omawiając prace nad tłumaczeniem nowych ksiąg liturgicznych i nie pomniejszając w tym względzie zasług całej Komisji Liturgicznej Episkopatu, trzeba jednak stwierdzić, iż organizacja i realizacja tych prac od samego początku była nie najlepiej zorganizowana. Wprawdzie biskup Franciszek Jop podejmował próby kompleksowego rozwiązania tego problemu, jednakże nie był w stanie ich w pełni zrealizować, a zwłaszcza przekonać do jego realizacji kierujących Episkopatem, którzy nie widzieli potrzeby powołania do tego rodzaju prac bardziej rozbudowanej instytucji, jak to było w innych krajach.

W polskim sposobie przygotowywania przekładów ksiąg liturgicznych zbyt wiele było improwizacji i przypadkowości. Zorganizowane przez przewodniczącego Komisji Liturgicznej Episkopatu na bliżej niesprecyzowanych zasadach zespoły tłumaczy były tworzone często z ludzi obarczonych zwykle innymi, licznymi zajęciami. Dlatego też zespoły te tłumaczyły teksty zbyt wolno, a ich jakość wymagała często dalszych ulepszeń i poprawek. Zbyt długa i skomplikowana, jak na warunki polskie, była również procedura ostatecznej aprobaty przekładów przez Konferencję Episkopatu, a następnie przez Stolicę Apostolską. Restrykcje polityczne bardzo utrudniały również proces ich publikacji. Ostateczną wersję tłumaczenia tekstów i prace związane z drukiem wykonywał sekretarz Komisji, o. dr Franciszek Małaczyński OSB, co także przekraczało możliwości jednego człowieka. W sumie wszystko to przedłużało i opóźniało proces wprowadzania reformy liturgicznej w Polsce.

W podsumowaniu można sformułować ogólny wniosek dotyczący recepcji tego odcinka soborowej reformy liturgicznej. Z perspektywy lat wyważone i słuszne okazały się założenia Episkopatu Polski odnośnie do sposobu wprowadzania pierwszego etapu posoborowej reformy liturgicznej w Polsce. Oparte one były z jednej strony na kolejnych dokumentach rzymskich, a z drugiej na lokalnych kryteriach i „ubogich” możliwościach realizacyjnych w ówczesnej Polsce. Kryteria te były przede wszystkim natury duszpasterskiej. Postanowiono przedłużyć okres wprowadzania reformy liturgicznej na bliżej nie określony długi czas (okazało się, że na

²⁷ Zob. A. Carideo, *Analisi comparativa dei testi: dalla traduzione alla creazione*, „Rivista Liturgica” 65 (1978), s. 67–81.

²⁸ W. Nowak, *Elementy Agendy Marcina Kromera w odnowionej liturgii sakramentu małżeństwa dostosowanej do zwyczajów diecezji polskich*, RBL 32 (1979), s. 149–156.

ponad 20 lat). Zdawano sobie sprawę, że wprowadzaniu nowych ksiąg musi towarzyszyć wysiłek formacyjny duchowieństwa i wiernych, który miał zagwarantować większą skuteczność i zrozumienie sensu posoborowej odnowy liturgii. Realizacja pastoralnych wyzwań soborowej reformy liturgicznej musiała uwzględnić ponadto specyficzną sytuację polskiej religijności, opartej mocno na tradycyjnych formach pobożności ludowej, której znaczenie i wagę zaczęto doceniać w wielu krajach zbyt późno²⁹. Formy tej pobożności starano się u nas zawsze włączać albo dołączyć do form liturgicznych, dotyczyło to zwłaszcza procesji rezurekcyjnej i odpustowej, różnych poświęceń i nabożeństw ludowych.

4. DZIAŁALNOŚĆ POLSKICH OŚRODKÓW LITURGICZNYCH JAKO ODPOWIEDŹ NA WYZWANIA PASTORALNE KONSTYTUCJI LITURGICZNEJ

Jak już wskazano wyżej, od samego początku zdawano sobie sprawę, że soborowa reforma liturgiczna osiągnie swoje cele, jeśli zewnętrznym zmianom towarzyszyć będzie odpowiednia formacja liturgiczna. Temu celowi nie były w stanie sprostać jedynie wymienione wyżej dokumenty rzymskie, a także listy pasterskie i instrukcje Episkopatu oraz różne formy pracy formacyjnej indywidualnych osób, zarówno duchownych jak i świeckich.

Zdecydowana większość duchowieństwa polskiego była przychylna i otwarta na proces reformy liturgii i jej recepcji w niełatwych warunkach duszpasterskich. Często pojawiały ostrzeżenia przeciw sprowadzaniu reformy i samej formacji do zewnętrznych zmian obrzędowych i rubrycystycznych. Ostrzegały przed tym nie tylko wyżej wspomniane listy pasterskie Episkopatu Polski oraz listy pasterskie poszczególnych biskupów, ale także różne materiały formacyjne publikowane i wygłaszane z okazji ukazujących się kolejno ksiąg liturgicznych. Pozytywną rolę odegrały w tym względzie Komisje Liturgiczne w wielu diecezjach.

Największe zasługi w systematycznej formacji liturgicznej, zwłaszcza w pierwszym okresie posoborowym, ma środowisko Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, skupione wokół profesorów tej uczelni: ks. Wacława Schenka (†1982)³⁰, ks. Franciszka Blachnickiego (†1987)³¹, ks. Wojciecha Danielskiego

²⁹ Zob. C. Valenziano, *Osservazioni culturali e linguistiche sulla nostra attuale ritualizzazione e celebrazione*, w: Praca zbior., *Celebrare il mistero di Cristo*, (Studi di liturgia, 6), Bologna 1978, s. 138; problematykę omawiają również publikacje: *Liturgia i pobożność ludowa*, W. Nowak (red.), Olsztyn 2003; *Pobożność ludowa w życiu liturgiczno-religijnym i w kulturze*, R. Pierskała, T. Smolińska (red.), Opole 2004.

³⁰ E. Mateja, *Wkład ks. prof. Wacława Schenka i ośrodka lubelskiego w recepcję Konstytucji o liturgii w Polsce*, w: tenże, R. Pierskała (red.), *Wprowadzanie soborowej odnowy liturgicznej*, s. 123–134.

³¹ J.J. Kopeć, *Ks. Franciszek Blachnicki jako promotor formacji liturgicznej kapłanów w Polsce*, „Roczniki Teologiczne” 45 (1998), nr 8, s. 86–102.

(†1985)³², ks. Jerzego Józefa Kopcia CP oraz młodszych ich współpracowników. Powstały bezpośrednio po *Vaticanum II* Lubelski Zespół Liturgistów (od 1965 r.), skupiał ponad 20 księży, specjalistów w zakresie liturgii i duszpasterstwa, częściowo zespół pomagał Komisji Episkopatu Polski, jednak jego głównym zadaniem była praca formacyjna duchowieństwa i wiernych. W tym celu organizowano doroczne sympozja i kursy (Krościenko i KUL). Z inicjatywy ks. F. Blachnickiego wydawano w latach 1965–1967 „Biuletyn Odnowy Liturgicznej” (maszynopis, ok. 30 stron, 800 egz.). Od 1967 r. „Biuletyn” ukazywał się regularnie w warszawskim kwartalniku „Collectanea Theologica”. Przygotowywano ponadto inne materiały formacyjne dla kapłanów i wiernych. W następnych latach, obok rzymskiego Anselmianum, główną zasługą naukowego ośrodka liturgicznego KUL było przygotowanie całego szeregu wykładowców liturgiki dla Wydziałów Teologicznych i Seminariów Duchownych w Polsce. To tam przygotowani księża stawali się następnie inicjatorami i animatorami liturgicznej formacji na szczeblu diecezjalnym³³. Formacją liturgiczną na KUL prowadziły ponadto Instytut Liturgiczno-Homiletyczny oraz Instytut Formacji Pastoralno-Liturgicznej.

Obok KUL działały również ośrodki liturgiczne skupione wokół ATK (obecnie UKSW) w Warszawie (doroczne kursy katechetyczno-homiletyczno-liturgiczne, działał tam głównie ks. S. Czerwik z Kielc, a obecnie ks. Bogusław Nadolski oraz ks. Adam Durak) i inni współpracownicy.

Liturgiczną działalność formacyjną prowadził również powstały w 1968 r. Instytut Liturgiczny PAT w Krakowie (kursy i sympozja, organizowane przez późniejszego bpa sandomierskiego ks. Wacława Świerzawskiego, obecnie ks. Stefana Koperka).

W ostatnich latach powstały nowe ośrodki, działające przy Wydziałach Teologicznych lub Kuriach Diecezjalnych (Opole – półrocznik „Liturgia Sacra”, Sandomierz – Katowice, czasopismo „Anamnesis”, Olsztyn, doroczne sympozja).

Na specjalną wzmiankę zasługują także Łądzkie Sympozja Liturgiczne organizowane przez Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie. Jubileuszowe, dwudzieste poświęcono 40-leciu *Sacrosanctum Concilium*. Materiały tych sympozjów są starannie publikowane, a tym samym pogłębiają formację liturgiczną nie tylko uczestników, ale szersze grono czytelników w całej Polsce.

Podkreślić należy wyjątkowo silny wpływ na formację liturgiczną młodszej i starszej generacji ludzi świeckich w Kościele polskim, jaki wywarł i wciąż wywiera *Ruch Światło-Życie*. Charyzmatyczny twórca tego ruchu, ks. Franciszek Blachnicki, opracował dla posoborowego Kościoła polskiego model integralnej formacji liturgicznej młodego pokolenia, której celem jest świadome i czynne uczestnictwo w

³² J.J. Kopeć, *Ks. Wojciech Danielski (1935–1985). Charyzmatyk Kościoła posoborowego*, „Roczniki Teologiczne” 43 (1996), z. 6, s. 5–41.

³³ Zob. szerzej na ten temat: J.J. Kopeć, *Formacja liturgiczna w warunkach Kościoła w Polsce*, w: *Wprowadzanie soborowej odnowy...*, s. 95–122.

liturgii, zwłaszcza w życiu sakramentalnym. Ruch ten wychował tysiące świeckich katolików, który aktywnie włączyli się w proces polskich lat osiemdziesiątych i w transformację ustrojową w III Rzeczypospolitej. Ten sprawdzony model formacyjny winien być nadal pielęgnowany i pogłębiany. Liturgia oazowa może wnieść sporo ożywienia w skostniałą i zrutynizowaną liturgię parafialną, której coraz bardziej unikają dzieci szkolne, zwłaszcza wielkich miast, i młodzież³⁴.

W większym lub mniejszym stopniu na formacji liturgicznej opierają się również inne ruchy odnowy i życia religijnego współczesnej Polski³⁵. Nie we wszystkich diecezjach ludzie świeccy uczestniczą w sposób aktywny w życiu liturgicznym swoich parafii. Wciąż do rzadkości należy pełnienie przez nich różnych posług liturgicznych, zwłaszcza jako lektorów, nadzwyczajnych szafarzy Komunii albo uczestników służby muzycznej (schole, chóry). Aktywność grup parafialnych kształtuje się różnie w poszczególnych parafiach. W tej dziedzinie jest jeszcze wiele do zrobienia.

* * *

Wyzwania pastoralne, jakie stawia Kościołowi w Polsce Konstytucja *Sacro-sanctum Concilium*, wciąż jeszcze czekają na pełną realizację. Jest to proces, który ciągle jeszcze trwa. Można wyodrębnić pewne etapy dotychczasowej realizacji tego procesu. Pierwszy, może najważniejszy, to etap akceptacji założeń soborowej Konstytucji liturgicznej przez Episkopat, duchowieństwo i wiernych. Od samego początku Kościół w Polsce soborową reformę liturgiczną akceptował. Jeśli były zastrzeżenia i opory, to dotyczyły głównie sposobu jej wprowadzania. Kolejny etap prac polegał na przygotowywaniu tłumaczeń nowych ksiąg liturgicznych, ich wydawaniu i wprowadzaniu w życie. Zgodnie z założeniem krajowa Komisja Liturgiczna przygotowywała teksty i wydawała księgi, natomiast diecezjalne komisje miały je wprowadzać w życie poprzez odpowiednie materiały i organizowane specjalne szkolenia dla duchowieństwa i wiernych. Od początku etapom tym towarzyszy wysiłek formacyjny, który prowadzi się w poszczególnych diecezjach i różnych instytucjach do tego powołanych.

Różnie w poszczególnych diecezjach wsłuchiowano się w konkretne wyzwania pastoralne Konstytucji liturgicznej, różna była też odpowiedź. Najtrafniejszą próbę oceny przeprowadzonej oceny reformy i ukazaniem perspektyw na przyszłość znajdujemy w Liście apostolskim *Vigesimus quintus annus* Jana Pawła II, wydanym z okazji 25. rocznicy ogłoszenia Konstytucji liturgicznej (4 XII 1988)³⁶.

³⁴ P. Kandefer, *Inicjatywy Ruchu Światło-Życie w recepcji Konstytucji o liturgii w Polsce*, w: *Wprowadzanie soborowej odnowy...*, s. 163–178.

³⁵ H. Bolczyk, *Liturgia ruchów eklezjalnych w życiu wspólnoty parafialnej*, „Roczniki Teologiczne” 50 (2003), z. 8, s. 278–289.

³⁶ Tekst i komentarz „Notitiae” 25 (1989), s. 270–271, 387–423.

Papież zauważa, iż soborowa reforma liturgiczna „została już zrealizowana, ale zadaniem do wykonania pozostaje wciąż jeszcze duszpasterstwo liturgiczne, które pozwoli z bogactwa liturgii obficie czerpać moc spływającą z Chrystusa na wszystkie członki Jego Ciała, którym jest Kościół” (nr 10). Dlatego – pisze dalej papież – „najpilniejszym zadaniem jest formacja biblijna i liturgiczna Ludu Bożego, pasterzy i wiernych” (nr 15). A wśród problemów, które wymagają dalszych przemyśleń i decyzji, należą: potrzeba głębszego dostosowania liturgii do różnych kultur (nr 16); szersze otwarcie świeckim możliwości pełnienia funkcji liturgicznych (nr 17) – w Polsce nadzwyczajni szafarze i stali diakoni; a także ewangelizacja i dowartościowanie form pobożności ludowej (nr 18).

Jak widać z powyższego, pozostało jeszcze wiele do zrobienia, aby w liturgii realizował się żywy Kościół, aby we wspólnotach parafialnych celebrowana liturgia pozbawiona była formalizmu i rutyny oraz czysto zewnętrznego rytualizmu. Nigdy nie zakończy się wieloraki i wielopoziomowy wysiłek pastoralny, zwłaszcza formacyjny, aby mógł być realizowany główny cel soborowej reformy i odnowy – *ut misterium paschale vivendo exprimatur* (Inter Oecumenici, 5/6).

LE SFIDE PASTORALI DELLA COSTITUZIONE *SACROSANCTUM CONCILIUM* PER LA CHIESA IN POLONIA

Sommario

La promulgazione della costituzione conciliare sulla liturgia ha creato numerose sfide pastorali anche per la Chiesa in Polonia. Prima di tutto bisognava intraprendere una grande opera formativa del clero e dei laici, allo scopo di approfondire la teologia della liturgia, e di convincerli, viste le numerose resistenze, riguardo alla riforma e al rinnovamento liturgico. In seguito bisognava tradurre in polacco e pubblicare i nuovi libri liturgici. Un ulteriore sforzo esigeva la loro messa in vigore. Durante il regime comunista si presentavano numerose difficoltà per la stampa di qualsiasi materiale. D'altra parte però questo favoriva un lento e graduale, ma più approfondito metodo dell'introduzione della riforma liturgica.

Nota o Autorze: ks. prof. dr hab. **HELMUT J. SOBECZKO** – absolwent Papieskiego Instytutu Liturgicznego św. Anzelma w Rzymie, konsultor Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski, przewodniczący Sekcji Liturgistów Polskich, autor kilku pozycji książkowych i licznych artykułów z zakresu historii i teologii liturgii, wykładowca liturgiki i długoletni dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.

Słowa kluczowe: liturgia katolicka, *Sacrosanctum Concilium*, teologia pastoralna, teologia liturgii.

KS. JERZY J. KOPEĆ CP

LITURGIA *CULMEN ET FON*
DUCHOWEGO ŻYCIA CHRZEŚCIJANINA

Soborowa reforma liturgii jest jednym ze znaczących dzieł epifanii Kościoła i powiewem jego ożywczego tchnienia we współczesnym świecie. Zainicjowana w toku ożywionych dyskusji i zatwierdzona prawie jednomyślnie przez Ojców Soboru Watykańskiego II, stała się, według porównania Jana Pawła II, dobrym ziarnem, które zasiane na niwie Kościoła, mimo chłódów i niepogody, wykiełkowało i rozrosło się we wspaniałe drzewo, wydające już dziś liczne owoce bogatego życia chrześcijańskiego w społeczności Ludu Bożego. *Przez wielu ludzi orędzie Soboru Watykańskiego II zostało zrozumiane przede wszystkim za pośrednictwem reformy liturgicznej* – stwierdza Jan Paweł II w jubileuszowym Liście apostołskim¹. Dlatego godna podkreślenia jest także opinia, że: *Odnowa liturgiczna jest owocem najbardziej widzialnym całego soborowego dzieła*. Niewątpliwym sukcesem tego procesu stało się także to, że: *tak pasterze, jak lud chrześcijański, w swojej ogromnej większości, przyjęli reformę liturgiczną w duchu posłuszeństwa i z radosnym zapalem*². Ten wielki wysiłek w zakresie przygotowania nowych modeli kultu, edycji ksiąg liturgicznych, zmiany sposobów oficjalnej modlitwy, śpiewu, muzyki i sztuki kościelnej, wydał już zdrowe owoce w postaci pełniejszego udziału wiernych w boskich tajemnicach, podjęciu licznych posług w służbie Bożej przez świeckich, pogłębionej formacji duchowieństwa, duchowej aktywizacji instytutów życia konsekrowanego i ruchów eklezjalnych laikatu, które czerpią dziś w pełni życie z tryskającego źródła liturgii. W reformie liturgii uczestniczyły centralne instytucje kościelne, narodowe i regionalne konferencje biskupów, władze diecezjalne i wspólnoty zakonne. To one były upoważnione do promowania w życiu jej ducha i sposobów celebracji. Nowa świadomość liturgiczna stała się znaczącym impulsem odnowy wspólnot parafialnych, charyzma-

¹ Jan Paweł II, *Vicesimus quintus annus*. List apostołski w dwudziestą piątą rocznicę ogłoszenia Konstytucji soborowej „*Sacrosanctum Concilium*” *O Świętej Liturgii*, Città del Vaticano 1988, nr 12 i 23.

² Tamże, nr 12.

tycznych kręgów laikatu i środowiska Kościoła domowego, czyli chrześcijańskiej rodziny. Liturgiczna refleksja posoborowa doprowadziła bowiem do odnowy form kultu sprawowanego w parafiach wraz z pogłębieniem teologicznej i pastoralnej funkcji tej instytucji jako żywej części Kościoła, budowanej w komunii z Chrystusem i braćmi.

LITURGIA BUDUJE WSPÓLNOTĘ KOŚCIELNĄ I BRATERSKĄ JEDNOŚCI UCZNIÓW PANA

Refleksja posoborowa nad naturą liturgii wyakcentowała jej rozumienie jako *zjednoczenia umysłów, zgodności dusz, więzi miłości*³, którą zgodnie z zamysłem Chrystusa tworzy wspólnota zbawienia, społeczność uczniów i uczennic Pana, budujących Kościół lokalny pod kierunkiem swoich pasterzy.

Nastrój bliskości, zadomowienia i zakorzenienia we wspólnocie wytwarza bowiem liturgia, która jest działaniem Boga w czasie Kościoła oraz uwielbieniem wspólnoty uczniów Pana dla swego Mistrza i przewodnika Jezusa Chrystusa. Liturgia jest działaniem wprowadzającym w ruch wspólnotę miłości pomiędzy Chrystusem i Kościołem, swoistym i pełnym tajemnicy ujawnieniem Bożego błogosławieństwa dla ludzi wiary. Jej bowiem podstawowe celebracje, czyli zarówno sprawowanie Eucharystii, jak i innych misterii sakramentalnych, form oficjalnej modlitwy liturgicznej oraz nabożeństw ludu chrześcijańskiego, są osobowymi kontaktami z Chrystusem miłującym człowieka i oddającym się swoim braciom⁴. Liturgia objawia Kościół nie tylko jako zgromadzenie ochrzczonych, zebranych dla oddania chwały Bogu, ale jako wspólnotę obłubieńczą antycypującą pełne zamieszkanie Boga z ludźmi. Parafia, jako najbliższe każdemu wierzącemu urzeczywistnienie Kościoła, wnosi w liturgii szczególne doświadczenie Boga i człowieka: *Każde nabożeństwo liturgiczne, a szczególnie sprawowanie Eucharystii, odsłania prawdziwe oblicze Boga, włącza nas w tajemnicę Paschy, czyli w tę „godzinę”, dla której Chrystus przyszedł na świat i ku której zmierzał z własnej woli, okazujący posłuszeństwo wezwaniu Ojca* (por. J 13, 1). *Każde nabożeństwo liturgiczne ukazuje nam oblicze Kościoła jako ludu kapłańskiego i jako wspólnoty harmonijnie ukształtowanej przez różnorodne i uzupełniające się nawzajem charyzmaty i powołania*⁵.

Formacja liturgiczna dorosłych uczniów Pana, którzy mają ponieść odpowiedzialność za tworzenie nowych wyrazów życia liturgia, zwłaszcza w rodzinach, w

³ Por. św. Jan Chryzostom, *De incomprehensibili Dei natura senu contra Anomaeos* 3, 6: PG 48, 725 D; Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (dalej: KKK), Poznań 1994, nr 2179.

⁴ S. Bielecki, *Nowy Testament o wspólnocie*, RT, 42 (1995), nr 6, s. 158–160; J. Kopeć, *Rola liturgii w budowaniu wspólnoty kościelnej*, RTK, 32(1985), z. 6, s. 99–103.

⁵ Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*. Posynodalna adhortacja apostolska *O formacji kapłanów we współczesnym świecie*, „L'Osservatore Romano” (edycja polska), 13 (1992), nr 3–4, s. 30, nr 38.

grupach modlitewnych i laickich ruchach kościelnych musi być oparta na duchowym rozwoju ich wiary. Winna ona objąć dokształcenie religijne wraz z przyswojeniem podstawowych prawd wiary i życia chrześcijańskiego oraz doświadczenia wspólnoty Kościoła. Chodzi tu często o reewangelizację dorosłych, która prowadzona w ruchach eklezjalnych może przybrać formę pochrzcielnego katechumenatu. Zmierza ona do odnowienia i ożywienia łaski chrztu i napelnienia Duchem Świętym w bierzmowaniu oraz codziennej aktywności ucznia Pana, karmionego Jego Ciałem. W sercu tej formacji znajduje się doświadczenie egzystencjalnego spotkania człowieka wiary ze Zmartwychwstałym Panem, który w Kościele przez Swego Ducha kontynuuje dzieło zbawienia. Celem zaś formacji jest przygotowanie apostoła świeckiego przez etapy na drodze wiary do sprawowania apostołatu słowa i wyzwolenia charyzmatu kapłańskiego, odpowiadającego różnym formom ludzkiej aktywności. Ta umiejętność do dawania świadectwa wiary i podjęcia zadania samej ewangelizacji ma mieć, jak każda posługa kapłańska, radykalną *formę wspólnotową* i winna być wypełniana jako wspólne dzieło grupy świadków Pana i Jego poszczególnych uczniów. Dochodzimy tu do zasadniczego celu ewangelizacji, o której mówi Jan Paweł II: *Realizacja naczelnego zadania duszpasterskiego, jakim jest nowa ewangelizacja, obejmująca cały Lud Boży domaga się nowej gorliwości, nowych metod i nowego sposobu głoszenia i dawania świadectwa Ewangelii. Dziś zwłaszcza potrzebuje kapłanów, którzy bezwzględnie i w pełni przeżywają tajemnicę Chrystusa i potrafią wypracować nowy styl życia duszpasterskiego, w głębokiej jedności z papieżem, biskupami i z innymi kapłanami oraz owocnej współpracy z wiernymi świeckimi, szanując i rozwijając różne role, charyzmaty i posługi we wspólnotcie kościelnej*⁶.

To zadanie, opierające się na darze Ducha Świętego i osobistych predyspozycjach współczesnych apostołów ma służyć *powszechnej misji zbawienia* (por. Dz 1, 8). Zarówno więc kapłan, jak i apostoł świecki mają być ludźmi wspólnoty, którzy podczas liturgii, przeżywając spotkanie z Chrystusem, głoszą innym Jego zbawienie, budując most więzów międzyludzkich, opierających się na braterstwie, służbie, wspólnym poszukiwaniu prawdy, szerzeniu sprawiedliwości, miłości i pokoju. Swój model realizacji liturgicznej winni oni widzieć nie konfrontacyjne, ale dialogiczne, dając wyraz duchowej radości z tego, że we wspólnotcie uczniów Pana wszyscy realizują swoje posłannictwo i charyzmaty, sprawiając, iż sama celebrowanie przemienia się w rodzinne doświadczenie spotkania z Bogiem i braćmi.

Zasada, iż liturgia jest dziełem całego Kościoła, zakłada wielorakość funkcji i posług, niesie dla każdego wierzącego potrzebę rezygnacji z ciasnego egoizmu i przyjęcia myślenia wspólnotowego. Nie włączenie do liturgii posług ludzi świeckich przekreślałoby czytelność sprawowanego przez wspólnotę aktu kultycznego, zubożałoby w nim udział wiernych, zmniejszałoby szansę duchowej formacji i

⁶ Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 18.

prowadziło do zaciemnienia samej natury Kościoła, który w zgromadzeniu wezwanych przez Boga osób, ujawnia się jako Lud Boży Nowego Przymierza. W tej więc aktywizacji wszystkich uczestników celebracji liturgicznych występuje ważny stymulator samego pogłębienia i formacji mistagogicznej tych, którzy zależnie od stopnia święceń, posługi czy swego miejsca we wspólnocie oraz duchowego przygotowania powinni spełniać przewidziane dla nich czynności liturgiczne. Aktywizacja zgromadzenia liturgicznego jest w odnowionej liturgii jednym z ważnych zadań budowania poczucia wspólnoty, obok udziału każdego jej członka w dialogu liturgicznym: głośnych modlitw i aklamacji, zachowania jednolitej postawy i gestów, uczestnictwa w modlitwie spontanicznej, darze ołtarza lub dzielenia się braterskim znakiem pokoju. Liturgia wspólnotowa nie może być tylko rytualną celebracją lub sztuczną czy skostniałą formą przyjętego z góry intelektualnego założenia, ale ma się przemienić w spontaniczne świadectwo wiary i aktywnego zaangażowania jej uczestników. W kościołach parafialnych liturgię należałoby przestać *celebrować*, a uczynić ją bardziej rodzinną, by przez nią wierni łatwiej mogli pojąć naukę o obecności Chrystusa we wspólnocie braterskiej oraz samo orędzie o Emanuelu (Bogu z nami), zwiastowanym słowami *Pan z wami*. W wyróżniającej się duchem wspólnotowym celebracji liturgii występuje istotny trend i zwornik duchowej formacji kapłana i laika, zrozumienie natury samego Kościoła jako wspólnoty Ludu Bożego, odnajdującego jedność z Panem i braćmi w sprawowanych tajemnicach zbawienia. Tu bowiem w liturgii życie ucznia Pana jest ściśle skorelowane z Jego zbawczym dziełem. Uczestnicząc w misterium liturgicznym, dotykamy rzeczywistości sakramentalnej (*res sacramenti*), która jednak ma najgłębsze powiązania z konkretnym życiem człowieka i wspólnoty uczniów Pana. Warunkiem jednak personalnego oddziaływania liturgii jest jej dostępność i doskonałość. Widziana więc w bogactwie tajemnicy Chrystusa liturgia ma cechy obiektywności. Jednak dla konkretnego człowieka powinna ona nabrać znamion dotykającego go wydarzenia zbawczego, dostępnego przez swoją zewnętrzną postać i łatwo przyswajalnego jak codzienny pokarm. Ta postać doświadczenia w spotkaniu z Chrystusem i braćmi nie powinna kończyć się przy ołtarzu, ale przemieniać w Chrystusowy styl życia, stanowiący przedłużenie wydarzenia liturgii ołtarza⁷.

Liturgia jest dziś widziana jako decydująca forma realizacji Kościoła i szkoła organicznej formacji całej wspólnoty Ludu Bożego. Metoda tej formacji do aktywnego i owocnego udziału w liturgii zakłada ciągłość wychowania religijnego, którego fundamenty kładzie się w rodzinie, czyli Kościele domowym, a rozwija w środowiskach innych wspólnot eklezjalnych, ruchów kościelnych, a nade wszystko parafii jako wspólnocie wspólnot. Tylko forma sprawowania liturgii w tych grupach uczniów Pana, pozbawiona formalizmu, rutyny, przymusu czy czysto

⁷ W. Danielski, J. Kopeć, *Liturgia szkołą duchowej formacji chrześcijańskiej*, „Liturgia Sacra”, 1 (1995), nr 1–2, s. 24–26.

zewnątrznego rytualizmu, a stanowiąca prawdziwy wyraz życia chrześcijańskiego danej wspólnoty czy grupy ewangelicznej może stworzyć właściwy klimat duchowej formacji jej członków. Można powiedzieć, że chrześcijanie danej wspólnoty wskazują, jaka jest ich liturgia. Dzieje się i odwrotnie: codzienne relacje wierzących są także znakiem, w jakiej mierze szczerze partycypują oni w służbie Bożej. W tej formacji do umiejętności dzielenia się wiarą i miłością w zgromadzeniach liturgicznych nieodzowne jest nawiązywanie do wewnętrznych dyspozycji, jakie ukształtował w uczniu Pana Kościół domowy lub mała grupa. Czasem dopiero w małej wspólnotcie uczy się chrześcijanin właściwego przeżycia żywego kontaktu z Chrystusem i braćmi, przygotowując się w tych mniejszych środowiskach do owocnego udziału w liturgii większych wspólnot czy uzupełnia w tych małych grupach braki formacyjne, jakie wystąpiły u niego wobec niewłaściwego wychowania religijnego w rodzinie, kręgu rówieśniczym lub parafii.

Formacja zmierzająca do świadomego przeżycia wiary i odkrycia swego powołania we wspólnocie, która dokonuje się w ruchach kościelnych, jest związana z nowymi wspólnotowymi formami kultu. Nawiązują one najczęściej do typów inicjacji katechumenalnej, a akcentują pierwszorzędną rolę wiary w procesie zbawczym oraz wskazują na prymat słowa w pośrednictwie zbawczym Kościoła. Te nowe postacie liturgii małych wspólnot mogą być wykorzystane w formacji wspólnot parafialnych do kształtowania w nich środowiska wiary dla tych ludzi ochrzczonych, którzy nie przeszli przez normalne etapy formacji i organicznego rozwoju życia chrześcijańskiego, odpowiadające trzem etapom na drodze wiary: ewangelizacji, katechumenatu i katechezy. Dlatego duszpasterstwo parafialne winno z życzliwością odnosić się do tej formacji, a ich praktykami i liturgią nastawioną na rzeczywistość budzenia wiary, wzbogacać oddziaływania duszpasterskie. Samych zaś członków małych wspólnot należy włączyć do budowania Kościoła przez liturgię, przyznając im aktywne miejsce w sprawowaniu świętych tajemnic i ukazywaniu przez własne świadectwo czynnego uczestnictwa w odnowionej liturgii. Oni to mają innym członkom wspólnoty wskazać, jak uczeń Pana w sposób zaangażowany i modlitewny współprzeżywa tajemnice liturgiczne i współofiarowuje się z Chrystusem na co dzień Ojcu. Brak zaufania do małych wspólnot, które podejmują w swoim środowisku zadania ewangelizacyjne i oskarżanie ich o izolacjonizm lub brak zaangażowania w życie parafii wskazuje, iż sam duszpasterz nie rozumie swojej roli jako budowniczego wspólnoty. Parafia przyszłości będzie wspólnotą wspólnot, a jej pasterz ma także w niedzielnej i świątecznej liturgii wykorzystywać charyzmaty małych grup i zaangażowanych uczniów Pana, zapraszając ich do własnego świadectwa wiary w sprawowanej liturgii. Istotny bowiem sens odnowy i realizacji odnowionej liturgii sprowadza się do budowania żywych zgromadzeń liturgicznych, które byłyby skutecznym znakiem wspólnoty, objawiającej tajemnicę samego Kościoła⁸. Budowa żywego

⁸ J. Kopeć, *Ruch liturgiczny, reforma i odnowa liturgiczna*, RBL, 38 (1985), s. 272–276.

Kościół w liturgii i przez liturgię ma doprowadzić do harmonijnej współpracy między oddolnym, charyzmatycznym ruchem odnowy liturgii a urzędową i instytucjonalną postacią kultu zawartą w księgach liturgicznych i konkretnych wskazaniach nie pozbawionego także charyzmatu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

2. LITURGIA ŹRÓDŁEM DUCHOWEGO ŻYCIA CHRZEŚCIJANINA

Liturgia Kościoła, pozostając w sposób niewidzialny, lecz rzeczywisty tajemnicą obecności Chrystusa, posługą Jego kapłaństwa oraz dopełnieniem zbawienia przez Ducha Świętego, w sercach wierzących ma wyzwać atmosferę eklezjalnego zaangażowania, w którym: *Wiara ożywiona przez miłość, adorację, uwielbienie Ojca i cisza kontemplacji pozostaną zawsze naczelnym celem liturgicznego i sakramentalnego duszpasterstwa*⁹ – pisze Jan Paweł II. Ostatecznym bowiem celem reformy jest doprowadzenie wiernych do wewnętrznego, zaangażowanego, modlitewnego współprzeżywania i współsprawowania liturgii¹⁰. Dlatego odnowiona liturgia *nadal jest dla Kościoła oparciem na drogach odnowy i świętości, przyczyniając się do wzrostu autentycznego życia liturgicznego*¹¹. Uczestnictwo w liturgii, zwłaszcza sakramentalnej, polega w swej najgłębszej istocie na wszczęciu w nowe życie Chrystusa Zmartwychwstałego i pełnym otwarciu na działanie Ducha Świętego, który z rozproszonych ludzi buduje braterską wspólnotę Kościoła. W sprawowanej świadomie tajemnicy liturgicznej otrzymuje chrześcijanin formę Bożego życia, zadatek nowej egzystencji oraz zdolność stałego wzrostu i przemiany do pełni dojrzałości w Chrystusie. Liturgia stanowi więc najpełniejszą szansę zarówno dla poszczególnych chrześcijan, jak i ich grup religijnego wypowiedzenia swojej tożsamości religijnej w zgromadzeniu zebranych wokół ołtarza. Wszczęcie w Chrystusa i Jego paschalną tajemnicę, które ma miejsce w liturgii, nazywa św. Paweł życiem Chrystusa albo życiem w Duchu, przeciwstawiając je *życiu według ciała* i statusowi *starego człowieka* (Rz 8, 5; Ga 16–18; Ef 4, 21–24). Na tym właśnie etapie świadomie podejmowanej inicjacji liturgicznej powinno dokonywać się pełne odnowienie myślenia chrześcijańskiego i przyobleczenie nowego człowieka *w sprawiedliwości i prawdziwej świętości*. Te cele winny mieć na uwadze modele celebracji parafialnych przygotowane z zespołami świeckich miłośników liturgii. Mają one uwzględniać zarówno sytuację duchową aktywnych uczestników świętych tajemnic, jak i duchownego stanu dystansujących się od życia religijnego półchrześcijan.

Przez działania ewangelizacyjne, wskazania pokatechumenalne i praktykę sakramentalną ma parafialna liturgia prowadzić świadomych uczniów Pana do

⁹ Jan Paweł II, *Vicesimus quintus annus*, nr 10.

¹⁰ H.J. Sobeczko, *Postawy wewnętrzne i zewnętrzne w czynnym uczestnictwie wiernych we mszy św.*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (dalej: RBL), 42 (1989), s. 207–224.

¹¹ Jan Paweł II, *Vicesimus quintus annus*, nr 12.

aktualizacji wiary i apostołskiej postawy życia, a dla chwiejnych i wątpiących być wezwaniem do decyzji wiary i nawrócenia. Sama bowiem liturgia sprawowana w sposób misteryjny i mistagogiczny ma być szansą odnowienia i pogłębienia jedności z Chrystusem i braćmi. Ducha liturgicznego świętowania, opartego na rodzinnej i przyjacielskiej atmosferze wspólnego przebywania, radowania się i wspierania w zgromadzeniu braci i sióstr z małych wspólnot, trzeba przenieść do modeli sprawowania świętych tajemnic we wspólnocie wspólnot, jaką jest parafia, form kultu grup apostołów świeckich, a nade wszystko w wymiar chrześcijańskiej rodziny. Liturgia ma wychowywać przez rytm sprawowanych misterii do codziennego życia chrześcijańskiego. Ona jest w stanie wzbogacać o dodatkowe doświadczenia same małe wspólnoty uczniów i uczennic Pana, którzy rytm swego życia religijnego mogą także wypowiadać w innych formach religijnej formacji takich jak ewangeliczna rewizja życia, dzielenie się Ewangelią, czy praktyka charzmatycznej modlitwy.

Dzięki wzorcowi liturgii te małe grupy i domowe Kościoły rodzinne mają na tyle szczerości i zaufania wobec siebie, że mogą rozmawiać między sobą o sprawach ważnych zarówno dla grupy, jak i dla jednostki, dzieląc się tym, co Chrystus dał im zrozumieć w czytanim Słowie Bożym lub podczas modlitwy. To właśnie te ogarnięte duchem Chrystusa kręgi uczniów Pana potrafią asymilować dary Boże i dzielić się nimi z innymi, stając się dla świata fermentem i zaczynem, który niesie mu powiew prawdziwej miłości i nadziei.

Ta postać duchowej formacji liturgicznej, stanowiąca wyzwanie dla obecnego etapu realizacji liturgii, jest nazwana w kerygmie Jana Pawła II duszpasterstwem lub apostołatem liturgicznym, pogłębionym wychowaniem do pełni życia chrześcijańskiego, nową formacją lub mistagogią sakramentalną. Jej zadaniem jest odkrywanie całego formacyjnego i mistagogicznego bogactwa liturgii Kościoła. *Jeżeli dziś można uznać, że reforma Liturgii, taka, jakiej dokonał Sobór Watykański II, została już zrealizowana, to zadaniem do wykonania pozostaje wciąż jeszcze duszpasterstwo liturgiczne, które pozwoli z bogactwa Liturgii obficie czerpać moc spływającą z Chrystusa na wszystkie członki Jego Ciała, którym jest Kościół*¹². Zarówno kerygmat papieski, jak i nauczanie synodalne Kościoła w Polsce uznają ten cel za priorytetowy: *Najpilniejszym zadaniem jest formacja biblijna i liturgiczna Ludu Bożego, pasterzy i wiernych*¹³. Formacja mistagogiczna ma rozpocząć się najpierw od duszpasterzy, którzy *przeniknięci duchem i mocą liturgii* mają stać się jej prawdziwymi *nauczycielami* (por. KL 14).

*To szeroko zakrojone dzieło powinno rozpoczynać się w seminariach i domach formacyjnych i być kontynuowane przez całe życie kapłańskie. Taka sama formacja dostosowana do ich stanu, jest niezbędna także dla ludzi świeckich*¹⁴ –

¹² Tamże, nr 10.

¹³ Tamże, nr 15; Por. *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań–Warszawa 2001, s. 190.

¹⁴ Jan Paweł II, *Vicesimus quintus annus*, nr 15.

dodaje Ojciec Święty. Podstawowym fundamentem tego procesu pogłębienia i odnowy jest odkrycie waloru teologicznego i mistagogicznego tekstów, formuł, znaków i obrzędów liturgicznych oraz odwoływanie się do sposobów celebracji jako naturalnego środowiska ewangelizacji, formacji i kształtowania współczesnej duchowości kościelnej. Mimo bowiem wprowadzenia do życia kultowego Kościoła języków ojczystych i przerehabilitowania ksiąg liturgicznych oraz sposobów celebracji sakramentalnych, liturgia pozostaje nadal tajemniczym misterium, wymagającym specjalnej mistagogii i katechezy jej uczestników. *Katecheza liturgiczna ma na celu wprowadzenie w misterium Chrystusa (jest „mistagogią”), przechodząc od tego, co widzialne, do tego, co niewidzialne, od znaku do tego, co on oznacza, od „sakramentów” do „misteriów”* (KKK 1075). Stosowane w liturgii sformułowania modlitewne (euchologijne), lektury, formuły, symbole i obrzędy winny być odczytane przez wiernych z uwzględnieniem ich waloru duchowego i kerygmatycznego. Stanowią one bowiem zwerbalizowane świadectwa przeżycia Chrystusowej tajemnicy zbawienia opartej na medytowanym Słowie Bożym przez ludzi wiary i charyzmaty. Ci ludzie wiary w przestrzenno-czasowym doświadczeniu kultu mają prawo odkryć misterium Boga zbawiającego człowieka. Dzięki odnowionej liturgii ożywiony wiarą uczeń Pana ma doświadczyć udziału w uświęcającej przemianie Ducha Świętego, który prowadzi nas do kochającego Ojca.

Organizatorami form sprawowania świętych misteriów i inspiratorami samej formacji mają być duchowni, którzy zaproszą do tych form celebracji liturgicznych zaangażowanych ludzi świeckich. To rozległe zadanie duszpasterskie wymagające systematycznej pracy nie powinno być sprowadzone do martwej litery i aktywności przemyślanych działań. W pracy tej powinno uwzględnić się trzy typy działań. Przede wszystkim należy kształtować odpowiedni klimat interioryzacji sprawowania liturgii i realizacji jej postulatów, następnie winno się tworzyć stosowną świadomość o konieczności kształtowania żywej liturgii z udziałem całej wspólnoty i wreszcie zmierzać do szeregu działań nad wypracowaniem nowych modeli sprawowania liturgii, uwzględniającej sytuację duchową jej uczestników. Dla organizatora i mistagoga liturgii oznacza ten etap integralną pracę nad formacją laikatu, skoncentrowaną na celebracji świętych misteriów. Zakłada to zwłaszcza poznanie wszystkich możliwości pastoralnych i sposobów celebracji, zgodnych z posoborowym porządkiem, przy uwzględnieniu współczesnych zasad mistagogii, duchowości, psychologii, teorii komunikacji liturgicznych i ludowych form pobożności (*initiatio, eruditio, devotio et afflatus sacrae liturgiae*). Chodzi tu więc o integrację wokół liturgii wszystkich działań duszpasterskich, a zwłaszcza wewnętrzną łączność między kultem Kościoła a katechezą, formacją religijną i przepowiadaniem. Od modelu formacji liturgicznej świeckich wiernych, który można nadal nazywać klerykalno-indywidualistycznym, należy już dziś przechodzić do typu organizowania duszpasterstwa liturgicznego i samego sprawowania kultu, który oparty jest na zasadzie wspólnoty, a w apostołstwie laikatu widzi nie

tylko przedłużone ramię duszpasterstwa duchownych, ale samodzielne środowisko nowej ewangelizacji. Sugeruje to działania formacyjne oparte na uznaniu autonomii, kompetencji i charyzmatu apostołskiego każdego ochrzczonego do posługiwania się jego darem *ku pożytkowi wspólnemu*.

Formy apostołatu liturgicznego, uwzględniające autonomiczne prawo wiernych ochrzczonego, napełnionych Duchem Świętym w bierzmowaniu i karmiących się Ciałem Chrystusa, do występowania nie tylko w roli uczestników, ale także organizatorów życia liturgią nie muszą nawet przyjmować postaci instytucjonalnych. Ich bowiem zadanie wyrasta z możliwości tworzenia kręgów, środowisk i centrów mistagogii liturgicznej, określonych przez udział w powszechnym kapłaństwie, sakrament małżeństwa dodatkowo zaś sprawia, że są upewnomocnieni, upoważnieni i umocnieni do wykonywania w Kościele domowym funkcji nauczycielskiej, kapłańskiej i pasterskiej¹⁵. Misterium rodziny związane jest ściśle z liturgią domową, dając szansę realizacji form żywej pobożności i autentycznej modlitwy oraz przeżycia doświadczenia tajemnicy Boga i człowieka w prawdziwym kulcie tej wspólnoty realizującym się w duchu i prawdzie codziennego życia. Wiadomo jest także, że skuteczność udziału chrześcijanina w oficjalnej liturgii określają jego naturalne dyspozycje, takie jak: poczucie wspólnoty, otwarcie na zbawienie powiązane z gotowością do obdarowywania go przez Boga, postawa służby i osobowej czci wobec Boga oraz prawdziwy Jego obraz jako Ojca. Te duchowe, ukształtowane przez świadectwo rodziców jako pierwszych mistrzów modlitwy i liturgii życia wspólnotowego, znajdują dopełnienie w oficjalnym kulcie Kościoła przez wewnętrzne postawy czynnego uczestnictwa w liturgii, takie jak: umiejętność spotykania się i pojednania z innymi, słuchania, miłości czynnej, wdzięczności, ofiary i poświęcenia dla innych, pogłębienia duchowej jedności i misyjnego posłania jako uczniów Pana¹⁶.

Drugi wymiar aktywności uformowanych wiernych jako prawdziwych liturgów i apostołów świeckich to ich forma działalności we wspólnotach parafialnych jako ich budowniczych. Ta postać ewangelizacji była już realizowana w pierwszych gminach chrześcijańskich, które były wspólnotami braterstwa i ujawnienia działania Ducha Świętego. Liturgia Kościoła posoborowego daje również cały wachlarz możliwości czynnego włączenia się laikatu w zadania ewangelizacyjne i sprawowanie samych tajemnic świętych w aktywnych grupach apostołów

¹⁵ B. Nadolski, *Odnova liturgii a rodzina*, [w:] *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program duszpasterski na rok 1993/94. Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego*, Katowice 1993, s. 339–349; J. Hermans Rolduc, *Wychowanie liturgiczne a mistagogia w rodzinie*, [w:] *Ewangelizacja wspólnoty...*, s. 349–361.

¹⁶ H. Theissing, *Wie kann die Familie beitragen zur Liturgie der Kirche? Grundgedanken aus einem Arbeitskreis*, [w:] *Pastorale Liturgie*, Leipzig 1965, s. 170–176; W. Danielski, *Liturgia w życiu rodziny*, RTK 18 (1981), z. 6, s. 75–87; J. Kopeć, *Formacja duchowa i liturgiczna kandydatów do kapłaństwa w rodzinie i wspólnocie parafialnej*, [w:] *Liturgia Domus Carissima. Studium liturgiczne dedykowane Ks. Bogusławowi Nadolskiemu*, red. A. Durak, Warszawa 1998, s. 260–265.

świeckich. Odczytanie tekstów liturgicznych przez kobiety i mężczyzn spełniających rolę lektora, komentatora, kantora, rozdzielającego Komunię św., sprawującego błogosławieństwa lub poświęcenia, realizującego posługę katechety, a w przypadku żonatych mężczyzn otrzymującego święcenia diakona, wszystko to wskazuje jak szerokie możliwości mamy już dziś do realizacji chrześcijańskiej pedagogii wiary i spełniania liturgicznych funkcji przez przedstawicieli laikatu. W realizacji tych posług należy wystrzegać się dyskryminacji kogokolwiek, np. kobiet czy sióstr zakonnych przez niedopuszczanie ich do posługi rozdzielających Komunię św. czy czytających Słowo Boże, bo zaprzeczałoby to idei prawdziwej wspólnoty, w której ma panować duch braterstwa, równości i solidarności. Nawet w tych wspólnotach parafialnych, gdzie pracuje kilku duchowych jako duszpasterzy jest miejsce dla uformowanych przedstawicieli laikatu. Winni być oni dopuszczeni do zrealizowania darów ich powszechnego kapłaństwa, uczestnicząc bezpośrednio w przygotowaniu liturgii i jej sprawowaniu. Mamy tu na myśli możliwość zaproszenia apostołów i miłośników liturgii na spotkania zespołu parafialnego przygotowującego liturgię niedzielą. Grupa taka pod kierunkiem duszpasterza ustala nie tylko, kto ma pełnić określone posługi, jakie śpiewy mają towarzyszyć sprawowaniu świętych tajemnic, ale wskazuje także temat homilii niedzielnej czy kazania, który powinien być podjęty w celebracji (mszy, liturgii słowa, nabożeństwie, sprawowaniu sakramentów itp.) z uwagi na duchowe potrzeby całej wspólnoty.

Taka projekcja liturgii jest po prostu nieodzowna, gdy chodzi o przygotowanie liturgii z udziałem młodzieży, która ma wciągać swoją treścią i formą młodych uczniów Pana w święte misteria, stanowiąc dla nich okazję dla ujawnienia wiary i doświadczenia przeżycia spotkania z Chrystusem w duchu radości, braterstwa, spontaniczności i głębokiej refleksji nad sensem własnego życia. Towarzyszyć temu powinien nastrój modlitewny i refleksja, w którego wyzwaniu ważna rola przypada tekstom medytacyjnym, osobistym świadectwom wiary uczestników, śpiewom i muzyce oraz świętemu milczeniu. Jak na to wskazują badania wśród populacji młodzieżowej w grupie tej jest nadal wielkie zapotrzebowanie na autentyczność misterium liturgicznego, jego bogatą treść pomnażającą wiarę uczestników i formę uczestnictwa, służącego budowaniu dialogu z Chrystusem i braćmi. Odnotowywana nagminnie interioryzacja celów obecności na mszy św. powiązana jest jednak z oczekiwaniami młodych, że ta święta tajemnica pomoże im w autorealizacji się jako świadków Chrystusa i Jego apostołów wśród ludzi¹⁷. Chodzi tu ciągle o te liczne możliwości i złoża dobra, które młodzi ludzie mogą

¹⁷ Z. Janiec, *Formacja eucharystyczna młodzieży do czynnego udziału we Mszy świętej w świetle wypowiedzi maturzystów miasta Przemyśla*, Lublin 1994, s. 4–5, 211, 232; M. Częczeł, *Formacja eucharystyczna młodzieży do czynnego udziału we Mszy świętej w świetle wypowiedzi maturzystów Rzeszowa*, Lublin 1997; P. Kulbacki, *Eucharystia i ewangelizacja młodzieży*, Łódź 1998.

ofiarować sobie wzajemnie i wspólnocie przez czynne, pobożne i wewnętrzne uczestnictwo w liturgii Kościoła.

Trzeba tu z całym naciskiem stwierdzić, że formacja przez liturgię, dzięki jej wieloaspektowemu oddziaływaniu na umysł, serce, wolę i uczucia człowieka, jest dostosowana do jego potrzeb i aspiracji. Duchowe kształtowanie ucznia Pana w misterium kultu jest metodą wychowania integralnego i ma nieporównywalnie wyższą skuteczność aniżeli nauczanie werbalne. Klimat jednak liturgicznej formacji domaga się aktywnego zaangażowania uczestników, ich świadectwa wiary i wypowiedzi także w symbolicznym i obrzędowym wymiarze świętych misteriiów. W odnowionej liturgii istnieje dziś wielka szansa dostosowania Kościołów lokalnych i samych wspólnot parafialnych do potrzeb współczesnego świata i uznania w nim autonomii rzeczywistości ziemskich. Dobrze sprawowana i przeżywana liturgia jest także katalizatorem kształtowania indywidualnego sumienia, poczucia obowiązków moralnych i apostołskich wierzących ze zrozumieniem autorytetu instytucji, która wpisana w wymiar doczesności jest także boska, posiada bowiem własne charyzmaty do realizacji celów zbawienia. Tu w świętych misteriach uczeń Pana, budujący własną relację z Mistrzem, opartą na przekonaniu i sumieniu, odnajduje się jako żywa tkanka wspólnoty duchowej Kościoła, której w sposób nieodzowny jest potrzebny również hierarchicznie zbudowany autorytet nauczający. Dlatego też tym wszystkim świeckim, którzy duchowo są zaangażowani w sprawy Kościoła jako mistycznej wspólnoty braterskiej, jego instytucjonalna struktura winna dotrzymać kroku i dostarczyć im odpowiedniego wsparcia, by także w liturgii – jak dwaj uczniowie w drodze do Emaus – rozpoznali Pana w wyjaśnieniu Pisma i Łamaniu Chleba.

Liturgia celebrowana w duchu wspólnoty jest szkołą wiary, która ciągle wzmacnia jej fundament duchowy, ujawnia się jako prorocza szkoła nadziei, wskazując na to, co można przeżyć w wierzącym sercu, a czego jeszcze nie można zobaczyć. Sprawdza się ona jako gorejąca szkoła miłości Boga i człowieka, w której chrześcijanie uczą się modlitwy, ofiary i społecznego sposobu myślenia o innych. Każda więc niedziela i uroczystość świętowana przez wspólnotę parafialną jest w jej liturgii ujawnieniem wiary, skutecznym budowaniem ducha przez oddziaływanie Bożego i ludzkiego słowa oraz sprawdzianem życia chrześcijańskiego ożywionego czynną miłością.

3. ZAGROŻENIA DLA DUCHA FORMACJI LITURGICZNEJ WIERNYCH

Odnowa liturgii zrealizowana w Polsce w wymiarze prawnoprawno-jurystycznym wymaga dalszych działań, zmierzających ku nadaniu temu misterium żywego doświadczenia w spotkaniu ze zmartwychwstałym Panem i braćmi. Już na początku musimy skonstatować kilka zjawisk natury ogólnej, dość często występujących zarówno u celebransów, jak i wiernych.

U części celebransów odnotowuje się tendencją do rytualnej jednolitości formy celebrowania, graniczącą z nastawieniem do traktowania uczestników jako masy mało uformowanej i stąd oczekującej prostego schematu sprawowania liturgii z powtarzaniem w każdą niedzielę tymi samymi formułami. Prowadzi to do kostnienia w wąskim zasobie raz wyuczonych aktów kultu, formuł i śpiewów. Taki sposób celebracji nuży uczestników, prowadzi do rytualnego współdziałania bez zrozumienia istoty aktu kultowego. Aby bronić się przed rutyną, niektórzy duchowni proponują tu formy pozaliturgiczne, np. piosenki religijne, prywatne modlitwy włączone w rytm akcji liturgicznej, osobiste dewocje, podkreślanie elementów drugorzędnych, np. pokazowych śpiewów i utworów muzycznych, skracanie akcji przez wybór ciągle tej samej formuły, np. II modlitwy eucharystycznej, przy rażącej dysproporcji między rozbudowaną liturgią Słowa a skondensowaną do granic możliwości i recytowaną w pośpiechu liturgią Ofiary.

Dość częstym brakiem jest niedocenywanie słowa w samej celebracji. To nie tylko problem słyszalności tekstów (niedostrojone głośniki) i ich zrozumienia, zła dykcja, ale także rażący pośpiech w recytacji modlitw czy śpiew na polską nutę. Najbardziej ewidentny i często spotykany jest tu błąd przegadania liturgii, z wprowadzeniem jak kazanie, stereotypowym tekstem pozdrowienia zawsze w tym samym stylu, a nade wszystko odczytanie wszystkich tekstów przez kapłana czy rozpoczynanie akcji od pieśni: *Serdeczna Matko*, gdy w kościele nie ma organisty (w co trzecim kościele organista jest przypadkowy, bez kwalifikacji muzycznych i wokalnych).

Częstym zjawiskiem jest niedocenywanie podziału posług (funkcji) między różne osoby, co płynie z braku przygotowanych ludzi w parafii, a czemu – w przekonaniu, iż ksiądz robi to najlepiej – nie usiłuje się zaradzić. Stąd lektorzy wykonują swe funkcje tylko od święta, a kobiety są wykluczone z posług liturgicznych itp.

Błędem jest także niedocenywanie przedmiotów i znaków, np. brak szacunku dla księgi czytań, zagracaanie ołtarza, usytuowanie mszału w centrum ołtarza, pomijanie procesji wejścia, procesji z ewangelią i darami, konsekrowanie komunikantów na cały miesiąc, kształt i wielkość komunikantów dla wiernych daleki od związku z naturą chleba (tzn. bibułkowych). Z tego wynika groźna dla odnowionej liturgii tendencja do redukcji znaków w kierunku przyjmowania ich minimum „niezbędnego dla ważności”, np. kiwanie się przy znaku pokoju, a w rzeczywistości „odprawianie” rytu w sposób ceremonialny prawie jak dawniej lub wprost po staremu, choć z zastosowaniem języka ojczystego.

Liturgia jest wielką służbą dla człowieka, realizowaną przez Bożego Sługę Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, ale także służbą człowieka złączoną z Tym, który zstąpił z nieba dla naszego zbawienia. Ta święta wymiana dokonuje się nadal w boskiej liturgii. Jest to wymiana miłości – miłości Boga, wciąż niepojętej, zawsze pierwszej i uprzedzającej, i miłości człowieka, niedoskonałej i zmiennej, ale mającej wsparcie w ofierze samego Chrystusa. Dlatego ciągle mamy uczyć się ducha liturgii, uczestnicząc w uobecniającym się misterium Tego, który nas ogar-

nia, a nie może być ogarnięty, jest przyjmowany, ale to On nas przyjmuje za synów Ojca, sprawiając, iż „człowiek żyjący staje się chwałą Boga” (św. Ireneusz z Lyonu). Wydaje się, iż największym zagrożeniem dla ducha liturgii, rytmu jej sprawowania jest zmiana tego misterium w zwykłe działanie ludzkie, bez obudzenia charyzmatu oddania się powiewowi Ducha Świętego, który z rozproszonych dzieci Bożych czyni wspólnotę miłą Bogu i ludziom.

Uwzględniając główną celebrację niedzielną, tj. mszę świętą, oraz logiczną więź między składającą się na nią liturgią Słowa a liturgią Eucharystyczną, nie powinno się przeciągać liturgii Słowa poza pół godziny wraz z wyznaniem wiary i modlitwą powszechną, by poważnie mogła także być potraktowana Modlitwa Eucharystyczna i Komunia wiernych. Zarówno obrzędy wstępne (procesja, wprowadzenie wstępne, dłuższy akt pokuty) czy rozbudowane zakończenie (ogłoszenia, poświęcenia, adoracja pierwszopiątkowa) winny być ukazane jako formy kultowe podporządkowane celebracji głównego misterium.

4. ZALECENIA DUSZPASTERSKIE DOTYCZĄCE POGŁĘBIENIA ŻYCIA LITURGICZNEGO WIERNYCH

Wychowanie chrześcijanina do czynnego, pełnego i pobożnego udziału w liturgii to złożona i odpowiedzialna praca formacyjna. Wymaga ona wzrostu w wierze jej pasterzy i członków kościelnej wspólnoty, ciągłego zgłębiania sakramentalnych misterium wiary i samej rzeczywistości liturgii, by mogła się ona stać źródłem i zwornikiem życia każdego ucznia i uczennicy Pana. W tym procesie osobne zadania spoczywają na rodzicach, katechetach, duszpasterzach i kręgach zaangażowanego laikatu. Wszyscy oni, podejmując liturgiczną służbę wspólnocie parafialnej, partycypują w szczególnym zadaniu budowania Kościoła.

Forma sprawowania liturgii we wspólnocie parafialnej winna być pozbawiona formalizmu, pośpiechu, rutyny czy czysto zewnętrznego rytualizmu. Ma ona być szkołą wiary, modlitwy, moralności i poczucia społecznej odpowiedzialności za innych, powiązanego z atmosferą braterskiego spotkania i wzajemnego umacniania się uczniów Pana.

Akcentowanie wspólnotowego charakteru liturgii ma być poparte stałym zwyczajem zapraszania uformowanych duchowo ludzi świeckich do podejmowania funkcji i posług organisty, lektora, kantora, psalterzysty, komentatora, pomocnika przy rozdawaniu Komunii, katechety, diakona itp. Te osoby, pastoralnie przygotowane do działań duszpasterskich, winny odznaczać się dojrzałością w wierze i znamiem autorytetu we wspólnocie.

Rangę posług ludzi świeckich zarówno kobiet, jak mężczyzn przy sprawowaniu liturgii należy podkreślić przez ich udział w procesji wejścia, lekturze czytań i wykonywaniu śpiewów, odmawianiu wezwań modlitwy wiernych, przygotowaniu darów i ich przyniesieniu do ołtarza, rozdzielaniu Komunii (o ile istnieje

taka konieczność). Winni oni zajmować miejsca blisko ołtarza, co stanowiłoby wyraz uznania dla nich jako spełniających szczególną funkcję w służbie wspólnocie i budowaniu przez nich Kościoła.

Zmierając do ożywienia wiary uczestników liturgii przez wyzwalanie atmosfery wzajemnej miłości, kontemplacji i skupienia, trzeba uczyć ich postawy współofiarowania swego życia z Chrystusem jako miłej ofiary dla Boga. Ten bowiem przejaw duchowości liturgicznej stanowi dojrzały wyraz świadomości chrześcijańskiej, gdy uczeń Pana rozumie swe życie nie według logiki ciała, ale jako przynoszenie owoców Ducha Świętego.

Formacja liturgiczna chrześcijan i ich mistagogia we wspólnocie liturgicznej dokonuje się przez samą treść i sposób sprawowania kultu. Uczestnicząc w tym misterium wiary, śledząc czynności i znaki, słuchając słowa Bożego i wielbiąc Boga, sami wierni są włączeni w historię zbawienia i stają się podatni na charyzmatyczną przemianę Ducha Świętego, który prowadzi ich ku codziennemu świadectwu o Chrystusie zmartwychwstałym.

W przybliżaniu wiernym liturgii w ciągu ostatnich lat zbyt wiele włożyliśmy trudu w zmianę form celebrowania i wydanie ksiąg liturgicznych. Dziś wybiła godzina na podjęcie w parafiach żywej mistagogii o tym misterium wiary, które sprawowane mocą Ducha Świętego ma ukazywać się jako Jego znak odnowy w Kościele.

Diakonia liturgii, ukierunkowana na budowanie Kościoła, ma być szczególnie pielęgnowana w małych kręgach chrześcijan, eklezjalnych ruchach laikatu i grupach modlitwy charyzmatycznej. Im też powinno się przyznać prawo do poszukiwań modeli sprawowania liturgii odpowiadających mentalności współczesnych ludzi. Jako zdrowy ferment w Kościele te środowiska formacji uczniów Pana winny także w parafii być włączone do typów duszpasterstwa sakramentalnego: chrztu, bierzmowania, I Komunii świętej, małżeństwa, pokuty i pojednania, a także duchowej troski o chorych. Podejmując formację ludzi dorosłych z kręgów Kościoła domowego, ci parafialni katechiści pomagiliby na co dzień budować i rozpoznawać Kościół we wspólnocie parafialnej.

Zagadnienie reformy liturgii należy do bogatej rzeczywistości tajemnicy Kościoła, którą przybliżył ludziom naszych czasów Sobór Watykański II w swojej Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*. Zarówno Sobór, jak i realizujące ducha tego dokumentu zreformowane księgi liturgiczne oraz wskazania Nauczycielskiego Urzędu Kościoła stoją na stanowisku, że zagadnienie reformy tej dziedziny życia Kościoła nie sprowadza się do zmiany przepisów rubrycystycznych, przygotowania nowych formuł i sposobów celebracji. Bogata rzeczywistość misterium liturgii przeżywana przez chrześcijanina ma go doprowadzić do odkrycia bosko-ludzkiej struktury Kościoła jako wspólnoty ludu Bożego, uobecniającego w swoim kulcie Chrystusowe dzieło zbawienia.

Liturgia, mimo że wyraża i uobecnia największe tajemnice wiary, nie jest tylko rzeczywistością czysto duchową. W swoim ludzkim wyrazie może ona ule-

gać zmianom i adaptacjom do ducha różnych kultur i tradycji lokalnych, przez co misterium to ma większą różnorodność i może być źródłem ubogacenia nowych pokoleń uczniów Pana. Te próby zakorzenienia liturgii w rzeczywistości świata wskazują, iż przez jej odnowione formy i celebracje ujawnia się w Kościele ożywcza moc Ducha Świętego, który prowadzi swój Kościół do coraz nowych sposobów wspólnoty życia z Chrystusem i objawia Jego dzieło zbawienia ludziom wszystkich kultur, języków i czasów.

Podobnie jak w samej liturgii, tak i w dziele jej odnowy winna być utrzymana zasada harmonii i duchowej równowagi między tym, co boskie i tym, co ludzkie, przez wydobywanie ze skarbcza tradycji Kościoła rzeczy starych i włączenie do niej także rzeczy nowych, korespondujących z duchem i potrzebami ludzi określonej epoki. Nowa więc liturgiczna świadomość Kościoła winna być otwarta na ducha odnowy zarówno *ad intra*, jak *ad extra*, traktując ciągłe doskonalenie form sprawowanego kultu i pogłębianej jego natury jako charyzmatyczną posługę Kościoła wobec współczesnego świata.

PODSUMOWANIE

W programie reformy liturgicznej, zainicjowanym przez soborową Konstytucję o liturgii, na etapie wstępnym główna rola w tym programie sprowadzała się do edycji nowych ksiąg liturgicznych i ustalenia pogłębionych sposobów celebracji. Zrealizowane to zostało przez centralną władzę Kościoła. Dziś etap drugi, określony przez wysiłek mistagogii, przejmuje kompetentna władza terytorialna, a szczególna odpowiedzialność za ten proces należy do biskupów i Kościołów lokalnych. Oni też, wraz z miejscowymi wspólnotami, grupami zaangażowanych duchownych i świeckich oraz przedstawicielami ruchów eklezjalnych, mają stać się żywymi komórkami, sprawującymi liturgię jako doświadczenie spotkania z Chrystusem i ludźmi, a własne modele celebracji liturgicznych przekazywać jako swoisty charyzmat lokalnej władzy terytorialnej

Wychodząc naprzeciw zapotrzebowaniom naszych czasów i konieczności upowszechniania ewangelijnej i mistagogicznej duchowości wśród wiernych, należy w sposób przemyślany propagować oraz pogłębiać zasady formacji w liturgii i przez liturgię. Do realizacji tego celu należy popierać charyzmat oddolnego apostołatu liturgicznego we wspólnotach lokalnych i ruchach eklezjalnych, sprzyjając tworzeniu centrów, środowisk i kręgów życia na co dzień odnowioną liturgią. Ważnym postulatem naukowo-pastoralnym byłoby erygowanie Krajowego Centrum Apostolstwa Liturgicznego pod mianem Instytutu Duszpasterstwa Liturgicznego, który koordynowałby sprawę formacji liturgicznej w całej Polsce.

THE LITURGY AS *CULMEN ET FONS* OF SPIRITUAL LIFE OF A CHRISTIAN

Summary

The Liturgy in the present time of salvation is to do the work of redemption performed by Christ the High Priest and Mediator between God and people, and continued by Him in the Church. Therefore it is a form through which the Church is made present in the worship given to God by the fellowship together with Christ. It does not exhaust the whole activity of the Church, yet is the *fons* and *culmen* of her life. Making the paschal mystery of our Lord present, the Liturgy calls upon His disciples to practice love and be always ready to transform according to the example set by Christ. His work has not only a historical and salvational character, but also ecclesial and sacramental, for the mystery of our Lord is made present in it by the power of the Holy Ghost. Through her liturgical activities, the Church on pilgrimage participates now the heavenly Liturgy and receives its foretaste. Thus the Liturgy makes present and reveals the Church herself as a token of communion with God and people through Christ in the Holy Spirit. Being the first and indispensable source, from which the faithful draw a truly Christian spirit, the Liturgy becomes the bond and synthesis of the three basic trends of the life of the Church: the Liturgy, ministry and martyrdom. These three lead to the ultimate unity with the Father through Christ in the Holy Spirit, that is to say to *koinonia*.

Translated by Jan Klos

Nota o Autorze: ks. prof. dr hab. **JERZY JÓZEF KOPEĆ** CP – długoletni kierownik Instytutu Pastoralno-Liturgicznego KUL i Katedry Teologii Liturgii w KUL. Autor licznych pozycji książkowych i artykułów naukowych z zakresu liturgiki, członek Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski. W badaniach naukowych podejmuje szeroki zakres problematyki liturgicznej.

Słowa kluczowe: *Sacrosanctum Concilium*, *culmen et fons*, życie duchowe chrześcijanina, liturgia katolicka.

KS. JAN RUSIECKI SDB

PROFESJA ZAKONNA W TOWARZYSTWIE SALEZJAŃSKIM – ROZWÓJ LITURGII OBRZĘDU

UWAGI WSTĘPNE

W 2004 r. minęło 15 lat od wydania w języku włoskim Obrzędów salezjańskiej profesji zakonnej (*Rituale della professione religiosa salesiana*, Roma 1989). Rytuał ten jest owocem zapoczątkowanej przed czterdziestu laty przez Sobór Watykański II reformy liturgicznej, która m.in. domagała się, aby „poszczególne obrzędy związane z sakramentami i sakramentaliami przejrzeć i udoskonalić celem pełniejszego oraz owocniejszego przeżywania świętych misteriiów zbawienia”¹. Zredagowana na potrzeby Zgromadzenia Salezjańskiego księga liturgiczna nie tylko łączy zasady odnowy liturgicznej z wymaganiami współczesnej teologii, ale także pozostaje wierna tradycji i duchowości salezjańskiej².

PRZEBIEG SPRAWOWANIA OBRZĘDÓW PROFESJI ZAKONNEJ OD POCZĄTKU ISTNIENIA ZGROMADZENIA

Kiedy 18 grudnia 1859 r., formalnie zostało założone Towarzystwo Salezjańskie, posługiwano się w nim pierwotną wersją Konstytucji napisanych przez ks. Bosko w 1858 roku. Opierając się na tych Regułach dwudziestu dwóch salezjanów złożyło 14 maja 1862 r.³ pierwsze śluby zakonne. Na trzy lata zobowiązali się oni do życia w ubóstwie, czystości i posłuszeństwie⁴.

¹ Por. KL 80.

² Por. E. Viganò, *Rituale della Professione religiosa salesiana*, Roma 1989, s. 5.

³ Zob. G. B. Lemoyne, *Memorie biografiche di Don Giovanni Bosco*, vol. VII, S. Benigno-Torino 1898–1948, s. 160–163; ACG 321 (1987) 41–43; F. Desramaut, *Ksiądz Bosko na tle swoich czasów (1815–1888)*, Kraków 1998, s. 420–422; Istnieją przekazy, że ks. Bosko już wcześniej, na wiele lat przed pierwszą oficjalną profesją zakonną w 1862 r., przyjmował od niektórych swoich współpracowników pewien rodzaj ślubów *ad breve tempus*. Najczęściej były to akty jednorazowe i

Obrzęd miał niezwykle prostą i skromną formę. Wszystko odbyło się w pokoju ks. Bosko, gdzie wieczorem, około godz. 21⁰⁰ zgromadzili się kandydaci. Tam, w postawie klęczącej, przed ustawionym na stole krucyfiksem, wspólnie odśpiewali hymn *Veni Creator* wraz z werselem *Emitte Spiritum tuum et creabuntur* i modlitwą *Deus, qui corda fidelium*. Później odmówiono *Litanie do Najświętszej Maryi Panny, Pater noster, Ave Maria* i *Gloria* ku czci św. Franciszka Salezego wraz z odpowiednim wezwaniem i modlitwą końcową⁵. Po takim modlitewnym przygotowaniu wspólnie, jednogłośnie powtarzano za Michałem Ruą następujące słowa profesji zakonnej⁶:

Uznając w pełni swoją ułomność i słabość, ale pragnąc wypełnić w przyszłości, to, co może służyć większej chwale Bożej i dobru dusz, staję przed Tobą, Wszehmogący i wieczny Boże; i chociaż niegodny Twojego spojrzenia, ufając jednak Twojej dobroci i nieskończonemu miłosierdziu, pragnąc kochać jedynie Ciebie i Tobie służyć, w obecności Maryi Panny, świętego Franciszka Salezego i wszystkich świętych w niebie, składam ślub czystości, ubóstwa i posłuszeństwa Bogu i tobie, mój przełożony, pokornie prosząc o pokierowanie mną bez zastrzeżeń z mojej strony, w tym, co okaże się lepsze dla większej chwały Bożej i dla dobra dusz. A Ty, Boże dobroci, przez swoją niezmierną łaskawość, przez krew Jezusa Chrystusa, racz przyjąć tę ofiarę

ks. Bosko nie nalegał później do ponawiania owego zobowiązania. Por. G. B. Lemoyne, dz.cyt., vol. V., s. 684–685. Udokumentowane zostało m.in. złożenie ślubów prywatnych przez Michała Ruę 25 III 1858 r. Obrzęd ten miał bardzo prostą oprawę i odbył się tylko w obecności ks. Bosko w jego pokoju. Siedemnastoletni wówczas Rua, klęcząc przed umieszczonym na stole krucyfiksie, wypowiedział formułę: *Ślubuję Bogu być ubogim, czystym i posłusznym oraz oddaję się w ręce księdza Bosko*. Por. MB V, s. 213; T. Bosco, *Don Bosco. Una biografia nuova*, Torino 1986, s. 250–251.

⁴ Protokół sporządzony z tego wydarzenia zawiera jedynie nazwiska szesnastu spośród dwudziestu dwóch profesów: V. Alasonatti, M. Rua, A. Savio, G. Rocchietti, G. Cagliero, G.B. Francesca, D. Ruffino, C. Durando, G.B. Anfossi, G. Boggero, G. Bonetti, C. Ghivarello, F. Cerutti, L. Chiapale, G. Lazzaro, i F. Provera. Pozostali najprawdopodobniej byli jedynie uczestnikami owej ceremonii: G. Bongiovanni, G. Garino, L. Jarach, P. Albera, F. Oreglia i G. Gaja. Nie ma w tym względzie jednolitej opinii. Por. *Annali II*, s. 84–85; *Annali III*, s. 1–6. Ksiądz Bosko po zakończonej celebracji stwierdził, że również on złożył wówczas razem z innymi śluby na całe życie. Zob. *Cronaca di don Bonetti*, mps; Archivio Centrale Salesiano, 110; Bonetti; *Registro professioni*, masz., Archivio Centrale Salesiano, 2. Szczegółowe dane dotyczące rodzaju, czasu i miejsca składanych profesji oraz imienny wykaz profesów na przestrzeni lat, podaje P. Stella, *Don Bosco nella storia economica e sociale (1815–1870)*, Roma 1980, s. 295–325, 527–540.

⁵ Po kanonizacji Założyciela Zgromadzenia w 1934 r. modlitwę odmawianą ku czci św. Franciszka zastąpiono modlitwą do św. Jana Bosko. Zob. *Regolamento per gli Esercizi spirituali e Formulario per la Professione religiosa e la vestizione degli ascritti nella Società di S. Francesco di Sales*, Torino 1942, s. 21: *Ora pro nobis, Sancte Joannes. Ut digni efficiamur promissionibus Christi. Oremus. Deus, qui sanctum Joannem confessorem tuum adolescentium Patrem et magistrum excitasti...*

⁶ Niniejszy tekst zredagował ks. Bosko, opierając się na formule używanej przez jezuitów, por. F. Desramaut, dz.cyt., s. 421.

*jako dziękczynienie za otrzymane dobrodziejstwa i jako zadośćuczynienie za moje grzechy. Ty, który mnie natchnąłeś do złożenia tych ślubów, udziel mi łaski do ich wypełnienia. Najświętsza Dziewico, Maryjo Niepokalana, święty Franciszku Salezy, wszyscy święci Boży, wstawcie się za mną, abym kochając Boga i tylko Jemu służąc, zasłużył na dojście do nagrody wiecznej. Amen*⁷.

Po złożeniu ślubów każdy z profesów wpisał się do specjalnej księgi⁸. Cały obrzęd zakończył się okolicznościowym przemówieniem ks. Bosko.

Kolejne śluby zakonne złożone 18 stycznia 1863 r.⁹ miały już inny przebieg. Formuła profesji była odczytywana kolejno przez wszystkich pięciu kandydatów z osobna, a odbywało się to w obecności dwóch urzędowych świadków¹⁰. Na początku istnienia Zgromadzenia śluby zakonne składano zarówno w pomieszczeniach prywatnych (pokój mieszkalny, biblioteka domowa)¹¹, jak i w kościele (po zakończonej niedzielnej mszy świętej)¹². Szczegółowy opis składania profesji zakonnej znajdował się w łacińskiej wersji Konstytucji Towarzystwa, które zostały zatwierdzone przez Stolicę Apostolską 2 kwietnia 1874 r. Wydane w roku następnym Konstytucje w tłumaczeniu na język włoski zamieściły jeszcze bardziej rozbudowany przebieg celebracji¹³. Jej dokładny opis został zamieszczony w XV części Konstytucji: *Formulario della professione religiosa per soci di S. Francesco di Sales*¹⁴. Obrzęd rozpoczynał się interrogatorium. Po odmówieniu hymnu *Veni Creator* i wstępnych modlitw, w obecności dwóch świadków, następował dialog pomiędzy przełożonym a kandydatami. Nowicjusze w postawie klęczącej odpowiadali na zadawane im przez przełożonego pytania. W kolejnych wypowiedziach wyrażali oni swoje pragnienie złożenia profesji według Konstytucji Towarzystwa i zapewniali o odpowiednim przygotowaniu się do tego aktu. Deklarowali pełną gotowość odrzucenia wszelkiego grzechu oraz wyrzeczenia się przyjemności i dóbr tego świata. Profesi, kierując się miłością do Chrystusa, wyrażali pragnienie trwałego życia doskonałą czystością, pokornym posłuszeństwem i duchem ubóstwa. Podczas owego dialogu nowicjusze określali również czas, na jaki pragnęli złożyć śluby: czy była to profesja trzyletnia czy wieczysta. Na zakończe-

⁷ Tekst włoski tej formuły zamieszczony jest w Konstytucjach z 1860 r. Zob. G. Bosco, *Costituzioni della Società di S. Francesco di Sales (1858–1875). Testi critici, a cura di F. Motto*, Roma 1982, s. 204. 206. Były to śluby trzyletnie, chociaż nie wynika to z tekstu niniejszej formuły. W rozdziale *Accettazione* Konstytucji, art. 4, jest mowa o podwójnych ślubach trzyletnich, które poprzedzają złożenie profesji zakonnej, zob. tamże, s. 172.

⁸ Por. G.B. Lemoyne, dz.cyt., vol. VII, s. 161.

⁹ Por. tamże, s. 364.

¹⁰ Por. tamże, s. 364; G.B. Lemoyne, dz.cyt., vol. VIII, s. 240–241.

¹¹ Por. G.B. Lemoyne, dz.cyt., IX, s. 598.

¹² Por. A. Amadei, *Memorie biografiche del Beato Giovanni Bosco*, vol. XII, s. 451; vol. XIII, Benigno-Torino 1898–1948, s. 229.

¹³ Konstytucje wydane w języku włoskim nie były dosłownym tłumaczeniem wydania łacińskiego, ale ich nową redakcją z wieloma aktualizacjami. Por. G. Bosco, *Costituzioni...*, s. 20; przyp. 49.

¹⁴ Zob. tamże, s. 201–209.

nie interrogatorium przełożony życzył, aby Bóg błogosławił nowicjuszom w ich dobrej woli i udzielił im łaski wytrwania, a następnie wzywał, aby stawić się w obecności Boga.

Profesję zakonną składano w obecności dwóch świadków. Każdy z kandydatów kolejno wypowiadał głośno poniższą formułę:

W imię Najświętszej Trójcy, Ojca, Syna i Ducha Świętego. Ja N.N., stoję w Twojej obecności Wszchemogący i Wieczny Boże i chociaż nie jestem godny Twojego oblicza, jednak zawieram Twojej wielkiej dobroci i nieskończonemu miłosierdziu, w obecności Błogosławionej Dziewicy Niepokalanej Maryi, św. Franciszka Salezego i wszystkich świętych w niebie, składam na trzy lata (albo wieczysty) ślub ubóstwa, czystości i posłuszeństwa Bogu i tobie N.N., przełożony naszego Towarzystwa (albo: który zastępujesz przełożonego naszego Towarzystwa) według konstytucji Towarzystwa św. Franciszka Salezego.

Na jej zakończenie wszyscy uczestniczący w obrzędzie mówili: *Amen*. Przełożony natomiast kontynuował:

Niech Bóg dopomoże wam swoją świętą łaską pozostać wiernymi temu uroczystemu przyrzeczeniu aż do końca życia. Pamiętajcie często o wielkiej zapłacie, którą Boski Zbawiciel obiecuje tym, którzy pozostawiają świat, aby pójść za Nim: otrzyma on stokrotnie więcej w życiu doczesnym, a nagrodę wieczną w przyszłym. Jeśli niekiedy zachowywanie reguł będzie połączone z przykrościami, wówczas wspomnijcie na słowa św. Pawła, który mówił, że chwilowe są cierpienia tego życia, ale wieczne radości życia przyszłego oraz, że ten, kto wspólnie z Jezusem Chrystusem cierpi na ziemi, ten kiedyś razem z Nim będzie ukoronowany chwałą w niebie.

Poświadczeniem dokonanego aktu profesji było złożenie swojego podpisu w specjalnej księdze, pod niniejszym tekstem: *Ja niżej podpisany przeczytałem i zrozumiałem reguły Towarzystwa św. Franciszka Salezego i przyrzekam wytrwale je przestrzegać według formuły ślubów przeze mnie teraz wypowiedzianej. [Turyn, data]¹⁵*. Po tym akcie całe zgromadzenie wykonywało uroczysty hymn *Te Deum*, a na zakończenie całego obrzędu swoje słowo do zgromadzonych kierował przełożony, po czym śpiewano jeszcze Psalm 117 (116) *Laudate Dominum, omnes gentes*.

Przeredagowane w 1923 r.¹⁶ Konstytucje Towarzystwa Salezjańskiego w części odnoszącej się do ślubów zakonnych zawierały już tylko sam tekst formuły

¹⁵ Por. tamże, s. 207.

¹⁶ Nowa redakcja Konstytucji przygotowana w języku łacińskim. Formułę profesji znajdujemy w art. 186: *In nomine sanctae et individuae Trinitas, Patris, Filii et Spiritus Sancti, ego N.N. coram Omnipotente et Sempiterno Deo, licet conspectu Ipsius Bonitatis et infinitae misericordiae confisus, coram Beatissima Virgine Maria sine labe originali concepta, Auxilio Christianorum, Sancto Francisco Salesio, omnibusque sanctis caelorum, facio votum Paupertatis, Castitatis et Obedientiae Deo, in*

profesji zakonnej. Pomijały obrzędy towarzyszące. Zostały one dopiero uwzględnione w Dodatku do tych Konstytucji przetłumaczonych na języki narodowe i odpowiadały opisowi zawartemu w Konstytucjach z 1875 r.¹⁷

Przy omawianiu kształtowania się obrzędów profesji salezjańskiej, nie można pominąć opublikowanej w 1927 r. na potrzeby Zgromadzenia specjalnej księgi: *Regolamento per gli Esercizi spirituali e Formulario per la Professione religiosa e la vestizione degli ascritti nella Società di S. Francesco di Sales*¹⁸. Pierwsza część tego swoistego „rytuału” Towarzystwa Salezjańskiego zawierała regulaminy dotyczące organizowania i przeprowadzenia rekolekcji salezjańskich. Według przepisów Konstytucji Towarzystwa profesję zakonną powinny poprzedzać bowiem dziesięciodniowe rekolekcje¹⁹. Miały one dopomóc w odkryciu woli Boga i dogłębnym poznaniu zobowiązań wynikających ze składanych ślubów. Druga część *Regolamento...* zawierała dwa schematy profesji zakonnej składanej przez jednego lub przez wielu zakonników. Sam tekst formuły profesji został zamieszczony w kilku, prawdę powiedziawszy, niewiele różniących się od siebie wersjach. Był dostosowany do złożenia profesji czasowej lub profesji wieczystej, profesji składanej na ręce przełożonego generalnego, bądź też jego delegata. Nowością natomiast był obrzęd odnowienia ślubów zakonnych, który po raz pierwszy zamieszczono w owej księdze. Celebrację tę przewidziano na zakończenie złożenia profesji wieczystej.²⁰ Po przyjęciu ślubów wieczystych przez przełożonego, wygłoszeniu przez niego stosownych pouczeń i udzieleniu błogosławieństwa, umieszczano na ołtarzu Najświętszy Sakrament. Najstarszy z kapłanów, ubrany w komżę i stułę, wypowiadał wówczas następujące wprowadzenie: *Korząc się przed Jezusem Obecny w Najświętszym Sakramencie odnawiamy według Konstytucji Towarzystwa Salezjańskiego śluby ubóstwa, czystości i posłuszeństwa*. Po tych słowach odczytywał formułę profesji, którą pozostali salezjanie

manus tuas, N.N., nostrae Societatis Rector Major, (vel: in manus tuas, N.N., Rectoris Majoris vices gerens), ad annos (vel: in perpetuum), juxta Constitutiones Societatis sancti Francisci Salesii. Kongregacja dekretem z 26 VI 1918 r. poleciła wszystkim zakonom i instytutom religijnym o prawie papieskim zmodyfikowanie w oparciu o nowy KPK z 1917 r. własnych Konstytucji i przedstawienia ich do powtórnego zatwierdzenia. Pierwsza wersja poprawionych Konstytucji salezjańskich została zatwierdzona przez Stolicę Apostolską 16 VII 1921 r., jednak wobec dodatkowych zaleceń tejże Kongregacji z 26 X 1918 r. podjęto dalsze prace redakcyjne, które po zakończeniu otrzymały aprobatę 19 VI 1923 r., zob. *Constitutiones Societatis S. Francisci Salesii*, Torino 1923, s. 5–6; *Indicazioni per un corso di storia dell'opera salesiana, Sussidi 3*, Roma 1989, s. 153, 206–207, 210.

¹⁷ Zob. np.: *Obrzęd ślubów*, w: *Dodatek. Ustawy i regulaminy Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, Warszawa 1925, s. 156–165; *Rito della professione*, w: *Appendice. Costituzioni della Società di S. Francesco di Sales*, Torino 1954, s. 111–114.

¹⁸ Powodem wydania tej księgi była potrzeba ujednoczenia obrzędu obłóczyn we wszystkich inspektoriach salezjańskich, zob. F. Rinaldi, dz.cyt., s. 3.

¹⁹ Por. G.B. Lemoyne, dz.cyt., vol. IX, s. 357; G. Bosco, *Costituzioni...*, s. 200.

²⁰ Obrzęd ten nie był jednak sprawowany, jeśli wieczysta profesja zakonna była składana *in modo privato*. Zob. *Regolamento...*, s. 33.

powtarzali razem. Przełożony zaś wypowiadał odpowiednią formułę: *Niech Bóg dopomoże wam swoją świętą łaską...*²¹. Kolejnym elementem obrzędu był wspólny śpiew hymnu *Te Deum* i odmówienie odpowiednich modlitw udzieleniem błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem. Na zakończenie obrzędu śpiewano Psalm 117 (116) *Laudate Dominum*²². Należy nadmienić, że w rytuale niniejszym po raz pierwszy zamieszczono szczegółowy opis obrzędu obłóczyn. Ujednolicono w ten sposób różne formy jego sprawowania w poszczególnych inspektoriatkach salezjańskich²³.

Obrzęd profesji zakonnej składany w Towarzystwie Salezjańskim według powyższego schematu obowiązywał zasadniczo przez całe stulecie aż do czasu ukazania się nowego Rytuału po Soborze Watykańskim II²⁴.

PRACE NAD ADAPTACJĄ OBRZĘDÓW PROFESJI ZAKONNEJ NA POTRZEBY TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO

Reforma liturgiczna Soboru Watykańskiego II objęła całe spectrum życia Kościoła, nie wyłączając wspólnot zakonnych. Zagadnienia związane z problema-

²¹ Zob. tamże, s. 33–34.

²² Por. tamże, s. 34–39.

²³ Obłóczyny w zewnętrzny sposób miały wyrażać zwiążanie się nowicjusza ze Zgromadzeniem. Obrzęd odbywał się w kościele, ale poza mszą świętą. Przełożony, ubrany w komżę i stułę zajmował miejsce przy ołtarzu. Celebracja rozpoczynała się od interrogatorium. Kandydaci wyrażali w nim swoją wolę przyjęcia stroju duchownego w Zgromadzeniu Salezjańskim. Deklarowali również gotowość odrzucenia próżności świata i chęć przyobleczenia się w Chrystusa. Bracia zakonnicy, którzy nie otrzymywali tego stroju, prosili o specjalny medal–oznakę koadiutora salezjanina. Wszyscy kandydaci podejmowali zobowiązanie, aby żyć cnotami ewangelicznymi. Na zakończenie interrogatorium, przełożony, wzywając imienia Bożego oraz wstawiennictwa Niepokalanej Wspomożycielki Wiernych i św. Jana Bosko, wyrażał pragnienie dochowania przez kandydatów wierności nowo złożonym zobowiązaniom. Kolejnym etapem obrzędu było błogosławieństwo strojów duchownych, świec i medali. Przełożony, po odmówieniu odpowiednich modlitw i pokropieniu przedmiotów wodą święconą, zajmował przygotowane wcześniej miejsce przed ołtarzem. Rozpoczął się wówczas właściwy akt obłóczyn i wręczenia oznaki koadiutora. Schola w tym czasie wykonywała Psalm 84: *Quam dilecta tabernacula tua, Domine virtutum* lub inny odpowiedni śpiew. Klerycy kolejno podchodzili do celebransa, który odmawiając odpowiednią formułę, rozpoczynał nałożenie nowego stroju. Koadiutorzy natomiast otrzymywali z rąk przewodniczącego odpowiednie *signum* swojego powołania. Po zakończeniu tego aktu, przy śpiewie *Magnificat* formowała się procesja i wszyscy podchodzili do ołtarza. Tam przełożony wręczał pobłogosławioną wcześniej zapaloną świecę. Na zakończenie obrzędu celebrans odmawiał odpowiednią modlitwę i udzielał błogosławieństwa. Całość kończył śpiew Psalmu 117, zob. tamże, s. 40–46.

²⁴ W 1966 r. ukazało się nowe wydanie Konstytucji Towarzystwa. Uwzględniały one zalecenia dekretu *Perfectae caritatis* i postanowienia XIX Kapituły Generalnej Zgromadzenia Salezjańskiego. W Konstytucjach tych nie było Dodatku zawierającego obrzęd ślubów zakonnych. Jedynie w art. 185 zamieszczono samą formułę profesji zakonnej. Por. *Atti del Consilio Superiore della Società Salesiana* 246 (1966) 75–76.

tyką życia zakonnego były przedmiotem prac przedsoborowej przygotowawczej Komisji liturgicznej. Wypracowane przez nią ustalenia znalazły później swój wyraz w artykułach pierwszej Konstytucji soborowej o liturgii świętej (4 grudnia 1963 r.). Dokument ten polecał zweryfikowanie i przeredagowanie ksiąg liturgicznych w tym Rytuału profesji zakonnej. Wyznaczone tam zadanie ułożenia nowego obrzędu profesji zakonnej i odnowienia ślubów, zostało podjęte przez odpowiednią Radę i zostało ukoronowane promulgowaniem *Ordo Professionis religiosae* w 1970 (drugie wydanie poprawione *Ordo* w 1975 r.).

Dekret Kongregacji Kultu Bożego promulgujący wydanie wzorcowe nowego *Obrzędu Profesji zakonnej* zalecał dokonania adaptacji tego obrzędu przez poszczególne rodziny zakonne oraz podawał normy jej przeprowadzenia²⁵. Zakazana została między innymi praktyka składania profesji zakonnej wobec wystawionego Najświętszego Sakramentu. Obrzęd zaś powinien odbywać się bezpośrednio po skończonej proklamacji Ewangelii, bez dokonywania jakichkolwiek zmian poszczególnych części celebracji.

Po promulgowaniu *Ordo Professionis religiosae* w lutym 1970 r., już w marcowym numerze Dokumentów Rady Generalnej Towarzystwa Salezjańskiego tegoż roku (*Atti del Consilio Superiore della Società Salesiana*) pojawiła się odpowiednia notka informująca o wydaniu nowego Rytuału i zapowiadająca rozpoczęcie w niedalekiej przyszłości prac adaptacyjnych tego *Obrzędu* na potrzeby Zgromadzenia²⁶.

Prace nad opracowaniem salezjańskiego Rytuału miały dwa zasadnicze etapy. Pierwszy z nich został zainicjowany 1 maja 1970 r. przez przełożonego generalnego L. Ricceri, który polecił dokonać adaptacji nowego *Ordo*. Nad materiałem roboczym *De ritibus qui vitae religiosae gradus comitatur* zebrany w czterech blokach tematycznych: *Ritus initiationis vitae religiosae*; *Ritus primae professionis temporalis*; *Ritus renovationis votorum*; *Ritus professionis perpetuae*; podjęli wstępne prace redakcyjne niektórzy z salezjanów²⁷. Pierwsze schematy opracowania zostały przesłane do oceny Domu generalnego już 22 maja 1970 r. W tym samym czasie grupa tłumaczy przy Konferencji Episkopatu Włoskiego pracowała nad pierwszą wersją tłumaczenia *Ordo Professionis religiosae* na język włoski. W zespole tym pracował również salezjanin F. Dell'Oro.

²⁵ Zob. *Ordo Professionis religiosae, Praenotanda*, IV, Polyglottis Vaticanis 1975. *De aptationibus quae singulis Institutis competunt*, nn. 12–15. Bardziej szczegółowe zalecenia zostały zawarte w: *De Ordinis professionis religiosae interpretatione, III. Indicationis pour l'adaptation de l'Ordo Professionis religiosae*, Enchiridion Vaticanum 3, 2674–2684.

²⁶ Komunikat ten był jednak nieścisły. Informował o opublikowaniu nowego *Ordo Professionis Religiosae* przez *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*, zamiast przez *Kongregację Kultu Bożego*, zob. tamże 260 (1970) 44.

²⁷ Byli to m.in.: A. Cuva, F. Dell'Oro, G. Sobrero, S. Rosso, R. Aubry. Por. F. Dell'Oro, *Orientamenti per la formazione del „Proprium” salesiano*, w: *Liturgia e musica nella formazione salesiana*, a cura di M. Sodi, Roma 1984, s. 163.

To dzięki niemu od października 1970 r. prace nad rytuałem salezjańskim mogły opierać się na przygotowywanej wersji *Ordo* w języku włoskim. Materiał ten pod roboczym tytułem *Rito della Professione, conforme al Rito ufficiale della Professione religiosa promulgato dalla Congregazione per il Culto divino il 2 febbraio 1970* składał się z czterech części: *Rito di ingresso nel noviziato; Rito della professione temporanea nella Messa; Rinovazione dei voti temporanei nella Messa; Rito (solenne) della professione perpetua nella Messa*. Stanowił on materiał wyjściowy do dalszych redakcji²⁸. Nowe opracowanie przesłano następnie do Kongregacji Kultu Bożego celem jego zatwierdzenia. Kongregacja zatwierdziła *ad interim* przedłożone teksty 10 października 1973 r.²⁹, czekając jednak, aż Konferencja Episkopatu Włoskiego opublikuje oficjalną wersję obrzędu w języku włoskim³⁰.

Niestety przerwa ta trwała dość długo. Do prac redakcyjnych nad *Obrzędami* powrócono dopiero 18 lipca 1986 r. Wówczas rozpoczął się drugi zasadniczy etap prac prowadzący do ostatecznego promulgowania Rytuału salezjańskiej profesji zakonnej. Przyjęto założenie, że księga ukaże się na jubileusz 100-lecia śmierci księdza Bosko w 1988 r. W skład zespołu redakcyjnego weszli: D. Rosso, F. Dell'Oro, J. Aldazábel i M. Sodi. Ten ostatni był przewodniczącym zespołu i koordynatorem całości prac. Za tekst wyjściowy posłużył zatwierdzony *ad interim* Rytuał z 1973 r.³¹. Obrzędy po gruntownym przepracowaniu 21 stycznia 1987 r. zostały przedstawiony Radzie Generalnej Towarzystwa Salezjańskiego³², a także

²⁸ Były to m.in. opracowania: S. Rosso, *Osservazioni sul daailoscritto della traduzione adattata del „Rito della Professione religiosa” per i Salesiani*, Roma, 6 II 1973 r.; G. Sobrero, F. Dell'Oro, *Rito della Professione religiosa proprio dei salesiani*, Torino, 8 IX 1973 r., Por. F. Dell'Oro, *Orientamenti...*, s. 168–169.

²⁹ Prot. n. 1451/73; *Società Salesiana di S. Giovanni Bosco; Rituale della Professione salesiana in lingua italiana, proprio della Società di S. Giovanni Bosco. „Ad interim” Approvato ossia confermato. Dalla sede della Sacra Congregazione per il Culto divino, 10 ottobre 1973*. Zob. *Not* 10/91 (1974) 86.

³⁰ Obrzędy profesji zakonnej w języku włoskim (*Rito della Professione Religiosa. Rituale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI*) zostały zatwierdzone przez Kongregację Kultu Bożego 13 I 1975 r. Dekretem nr 120/75 i opublikowane 2 II 1975 r. Prot. nr 48/75. To wzorcowe wydanie dla języka włoskiego mogło być stosowane już od momentu jego opublikowania, a miało być obowiązywać od dnia 2 II 1976 r.

³¹ Na początek przeprowadzono konsultacje z magistrami pobliskich nowicjatów w Lanuvio i Monte Oliveto oraz z liturgistami tych rodzin zakonnych, które dokonały już adaptacji obrzędów profesji zakonnej. Byli to m.in.: D. Sartore CSI i I. Calabuig OSM.

³² Przedstawiony Radzie Generalnej opracowany przez M. Sodiego materiał zawierał m.in. zarys historyczny i aktualny etap prac nad Rytuałem, ujęcie metodologiczne i koncepcję pracy redakcyjnej, zestawienie porównawcze budowy strukturalnej obrzędów zawartych w *Ordo Professionis religiosae* i *Rituale della Professione religiosa salesiana*, wskazane rozwiązania adaptacyjne oraz szczegółowe problemy do rozwiązania przez Radę Generalną. Zob. *Rito della professione religiosa della Società di San Francesco di Sales*. I Relazione al Consiglio generale a cura di Manlio Sodi SDB, Roma, 21 gennaio 1987.

przesłane do 14 konsultantów, którzy mieli zająć się adaptacjami wynikającymi ze specyfiki charyzmatu salezjańskiego³³. Po uwzględnieniu nadesłanych sugestii, ponownie rozesłano tekst *Obrzędów* do szerszego tym razem grona 35 międzynarodowych konsultantów. Po otrzymaniu od nich odpowiedzi, z dniem 8 czerwca 1987 r. rozpoczęły się prace nad drugą redakcją Rytuału, które zakończono po trzech tygodniach. Wreszcie po 17 latach prac redakcyjnych ostateczną wersję Rytuału przesłano 9 lipca 1987 r. do Kongregacji Kultu Bożego celem jego zatwierdzenia. Niestety odpowiedź, którą otrzymano po roku, nie była pomyślna. W dokumencie z 11 lipca 1988 r. Kongregacja wyjaśniła, że nie może jeszcze zatwierdzić *Obrzędów* profesji salezjańskiej i poprosiła o dokonanie koniecznych zmian w tekstach. Tym samym, wcześniej przewidywany termin ukazania się Rytuału, nie mógł być możliwy do zrealizowania. Poprawiona wersja *Obrzędów* wraz z wyjaśnieniami została ponownie przesłana Kongregacji do zatwierdzenia 7 października 1988 r. Niestety w piśmie z 5 stycznia 1989 r. Kongregacja znowu poprosiła o wyjaśnienie kolejnych niejasności. Kiedy wydawało się, że prace leżące nad zatwierdzeniem *Rytuału profesji zakonnej* znalazły się w całkowitym impasie prełożony generalny Zgromadzenia E. Viganò wystosowuje 14 stycznia tegoż roku stosowne pismo do Prefekta Kongregacji E. M. Somalo prosząc go o bezpośrednie spotkanie robocze pomiędzy przedstawicielami Kongregacji a salezjańskim zespołem ekspertów³⁴. Podczas wspólnego posiedzenia 7 kwietnia 1989 r.³⁵ omówiono kontrowersyjne punkty przygotowywanego *Obrzędu*, m.in. miejsca podpisania dokumentu profesji zakonnej, przebiegu obrzędu wręczenia świcy przy profesji wieczystej. Najwięcej zastrzeżeń wzbudzało zamieszczenie w *Obrzędach* dodatkowej, trzeciej formuły konsekuracyjnej przy ślubach wieczystych. Po rozwiązaniu powyższych problemów, zebrany w Barcelonie w ostatnim tygodniu kwietnia 1989 r. salezjański zespół ekspertów dokonał ostatecznej redakcji tekstów i obrzędów Rytuału i natychmiast przesłał go do Kongregacji.

³³ Do grupy tej należeli: J. Picca, C. Filippini, G.B. Bosco, A. Martinelli, J. Vecchi, A. Viganò, G. Gozzelino, J. Aubry, J. Struś, R. Frattalone, A. Giraud, C. Melis, H. Moser, F. Maraccani. O opracowanie szaty graficznej księgi, odpowiednich ilustracji i symbolu wręczanego przy okazji profesji wieczystej poproszony został Ch. Cini. Wkład w opracowanie Lekcjonarza wniósł C. Bissoli. Dokonał on odpowiedniego doboru tekstów spośród zamieszczonych w OPR, przyporządkowując je poszczególnym celebrazjom, zaproponował nowe perykopy, które lepiej odpowiadały salezjańskiej duchowości. Do opracowania *Wprowadzenia teologiczno-liturgicznego* Księgi przyczynił się A.M. Triacca. Nad redakcją tekstu prefacji oraz trzeciej, dodatkowej modlitwy konsekuracyjnej pracował G. Gozzelino.

³⁴ W skład salezjańskiego zespołu ekspertów wchodził: M. Sodi, F. Dell'Oro, J. Aldazabál.

³⁵ Na początku marca prokurator generalny Towarzystwa Salezjańskiego Luigi Fiora kontaktuje się z Mons. Virgilio Noé, sekretarzem Kongregacji, i ustala wspólne spotkanie na początek kwietnia. Odbyło się ono w pomieszczeniach Kongregacji przy placu Piusa XII, którą reprezentował Mons. P. Tena i D. Lanzani.

Obrzędy profesji zakonnej Salezjanów księdza Bosko³⁶ zostały zatwierdzone przez Kongregację Kultu Bożego i Sakramentów w święto salezjańskiego wychowanka św. Dominika Savio³⁷ 6 maja 1989 r.³⁸. Promulgacji tego Rytuału, wydanego w języku włoskim, dokonał E. Viganò w uroczystość Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych 24 maja 1989 r.

STRUKTURA KSIĘGI OBRZĘDÓW SALEZJAŃSKIEJ PROFESJI ZAKONNEJ

Rytuał Obrzędów salezjańskiej profesji zakonnej zawiera sześć rozdziałów oraz Wprowadzenie i Dodatek. Całość poprzedzają dwa dekrety.

Pierwszym dokumentem zamieszczonym w Rytuale jest dekret przełożonego generalnego Towarzystwa E. Viganò³⁹ promulgujący *Rituale della professione religiosa*. Dekret ten nawiązując do tekstów Konstytucji św. Franciszka Salezego przypomina m.in., że akt profesji zakonnej jest znakiem szczególnego przymierza pomiędzy Bogiem a zakonnikiem przez Niego powołanym na tę drogę życia i przez Niego ubogaconym osobistymi darami. Profesja zakonna jest jednym z najbardziej wzniosłych wyborów sumienia, jakiego może dokonać człowiek wierzący. Wybór ten ukierunkowuje zakonnika ku Bogu, który jest wieczystą Miłością, a z drugiej strony obdarza łaską i pomocą potrzebną w codziennym kroczeniu drogą ewangelicznego naśladowania Chrystusa. W dokumencie przypomniano postulat Soboru Watykańskiego dotyczący przeprowadzenia odnowy życia zakonnego i opracowania nowych obrzędów profesji zakonnej. I. Viganò wskazuje na wartość opracowania Rytuału pod względem zredagowania go w duchu odnowy liturgicznej i z uwzględnieniem zdrowej tradycji Towarzystwa Salezjańskiego w odniesieniu do praktyki składania ślubów zakonnych. W ten sposób nowe obrzędy profesji zachowały swoją prostotę i jasność a drugiej strony umiejętnie połączyły misterium liturgiczne z charyzmatem salezjańskim. Dekret podkreśla ogrom podjętych starań, aby w opracowanych obrzędach jeszcze pełniej ukazać relację pomiędzy *lex credendi*, *lex orandi* i *lex vivendi*. Dzięki temu *Rytuał salezjańskiej profesji zakonnej* zawiera w sobie zaktualizowaną pedagogię liturgiczną. Jest on nie tylko *specjalistycznym oraz modlitewnym przewodnikiem po celebracjach*⁴⁰, ale może być także źródłem natchnienia dla całej formacji salezjańskiej. Przełożony generalny wyraża pragnienie, aby nowe obrzędy profesji zakonnej skutecznie animowały codzienne życie radami ewangelicznymi. W końcowej części dekretu przełożony generalny ogłosił nowy Rytuał obowiązującym dla całego To-

³⁶ *Rituale della professione religiosa. Edizione Ufficiale*, Roma 1989.

³⁷ Zgodnie z kalendarzem własnym Towarzystwa Salezjańskiego.

³⁸ Zob. „Notitiae” 275 (1989) 512; *Atti del Consiglio Generale* 330 (1989) 75–76;.

³⁹ Prot. nr 87/1107 z 24 V 1989 r., *Rito della Professione...*, s. 5.

⁴⁰ Tamże.

warzystwa św. Franciszka Salezego i polecił przetłumaczenie go na inne języki narodowe. To ostatnie zalecenie, czeka jeszcze na swoją realizację w Polsce.

Drugim dokumentem umieszczonym w Rytuale jest dekret Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z 6 V 1989 r.⁴¹, którym Kongregacja ta *bardzo chętnie aprobuje i zatwierdza tekst własny Rytuału Profesji Zakonnej Towarzystwa św. Franciszka Salezego*⁴².

Obszerne *Wprowadzenie do obrzędów profesji zakonnej*⁴³ otwiera dekret Kongregacji Kultu Bożego z 2 lutego 1970 r., zatwierdzający nowe obrzędy *Ordo Professionis Religiosae* wydane w języku łacińskim. Wprowadzenie podzielone jest na cztery główne bloki tematyczne z uszczegółowiającymi podtytułami. Całość tekstu zawarta jest w 30 punktach i stanowi zwartą syntezę doktrynalną obrzędów. Część wstępna omawia *naturę i znaczenie profesji zakonnej* (1–12). Bardzo wyraźnie podkreślono tutaj inicjatywę samego Boga, który poprzez moc Ducha Świętego powołuje wiernych do podjęcia takiego stylu życia, jaki obrał Jezus Chrystus. Profesja zakonna przedstawiona jest jako dar Boga i jako odpowiedź Kościoła, którą on daje swojemu Oblubieńcowi. Wierni poprzez zachowywanie rad ewangelicznych realizują i dopełniają przymierze zawarte w sakramentach inicjacji chrześcijańskiej oraz doskonałą miłość Boga i bliźniego (1–2). W kolejnych punktach przedstawiono profesję zakonną w relacji do sakramentu chrztu świętego (3), bierzmowania (4) i Eucharystii, w której to profesja osiąga swój szczyt w wymiarze kultycznym i wspólnotowym (5). Profesja zakonna jawi się jako świetlany znak manifestujący pragnienie osiągnięcia dóbr niebieskich, daje świadectwo wiekiestemu życiu, prowadzi do wypełnienia powołania chrzcielnego i eklezjalnego, czyni wiernego wolnym i bardziej otwartym na potrzeby Królestwa. Wprowadzenie przypomina, że ewangeliczny styl życia Chrystusa i Jego Matki już od pierwszych wieków był naśladowany przez mężczyzn i kobiety (6–8). Także ksiądz Bosko otwarty na natchnienia Ducha Świętego poświęcił całe swoje życie Chrystusowi oraz dał początek różnym formom życia apostołskiego (9). Wprowadzenie ukazuje profesję zakonną składaną przez salezjanów jako wyraz łaski Boga Ojca, który konsekruje zakonnikare darem Ducha Świętego, a następnie posyła go jako apostoła, aby pracował dla zbawienia młodzieży. Salezjanin podejmuje to zadanie idąc wiernie za Chrystusem i współpracując z Nim w budowaniu Królestwa. Ta misja apostołska realizowana jest w braterskiej wspólnotocie, która jest zbudowana na praktyce rad ewangelicznych (10.11). Konsekracja, która obejmuje całe życie zakonnikare-apostoła oraz misja, która określa wewnętrzne życie apostoła-zakonnikare w salezjańskim powołaniu są nierozdzielne i współzależne (12).

⁴¹ Prot. 933/87, zob. RPR, s. 7.

⁴² Tamże.

⁴³ *Premesse al Rito della professione religiosa*, w: *Rituale della Professione religiosa salesiana*, dz.cyt., s. 13–24.

Kolejne zagadnienia umieszczone we Wprowadzeniu dotyczą *obrzędów, które towarzyszą różnym etapom życia salezjańskiego* (13–19). Najszerzej zostały omówione obrzędy związane ze złożeniem ślubów wieczystych, poprzez które konsekracja apostołska osiąga swoją pełnię (13.17). Wiele miejsca poświęcono również omówieniu i scharakteryzowaniu obrzędów związanych z rozpoczęciem nowicjatu, profesją czasową i jej ponowieniem (14–16). We Wprowadzeniu podkreślono także konieczność nieustannego ożywiania w sobie i rozwijania konsekracji zakonnej. Służyć może temu praktyka odnawiania profesji przy okazji rekolekcji oraz celebracje jubileuszowe związane ze ślubami zakonnymi (18.19).

Trzeci część Wprowadzenia to odpowiednie *Formularze mszalne* (20–26). Ponieważ najbardziej odpowiednim momentem złożenia profesji zakonnej jest celebracja eucharystyczna (20), wobec tego zostały podane normy określające dobór tekstów euchologicjnych (21) i formularze modlitwy wiernych (26). Przypomniano także zasady, które należy stosować przy wyborze perykop biblijnych zamieszczonych w Lekcjonarzu obrzędowym (22–25). *Wprowadzenie* kończy refleksja teologiczno-pastoralna raz jeszcze ukazująca dynamiczną naturę i wieloaspektowe implikacje konsekracji zakonnej, która jest ukierunkowana na *pełnię życia w Chrystusie* (27–30).

Zasadnicza część obrzędowo-celebratywna Rytuału salezjańskiego zawierająca opis i teksty poszczególnych celebracji znacząco różni się od porządku strukturalnego podanego w Ordo z 1970 r. Otwiera ją obrzęd związany z dopuszczeniem do życia zakonnego⁴⁴. Kolejne trzy rozdziały odnoszą się do poszczególnych rodzajów profesji zakonnej. Złożenie profesji czasowej (rozdział II)⁴⁵ oraz jej ponowienie (rozdział III)⁴⁶ może mieć miejsce podczas sprawowania mszy świętej, w połączeniu z celebracją Liturgii Godzin, lub podczas celebracji Słowa Bożego. Rozdział IV zawiera obrzęd wieczystej profesji zakonnej, którą składa się podczas celebracji Eucharystii⁴⁷. Rozdział V podaje kolejno teksty euchologicjne mszy świętych obrzędowych sprawowanych podczas składania profesji czasowej, ponowienia ślubów, składania profesji wieczystej oraz celebracji jubileuszowych 25-lecia i 50-lecia profesji zakonnej⁴⁸. Ostatni rozdział Rytuału tworzy Lekcjonarz obrzędowy⁴⁹. Zawiera on pełne teksty pierwszego czytania w czasie wielkanocnym i poza tym okresem, psalmy, teksty drugiego czytania oraz perykopy ewangeliczne wraz ze śpiewem przed Ewangelią.

⁴⁴ *Capitolo I, L'ammissione alla vita religiosa*, tamże, s. 25–32.

⁴⁵ *Capitolo II, La professione temporanea*, tamże, s. 33–49.

⁴⁶ *Capitolo III, La rinnovazione della professione*, tamże, s. 51–62.

⁴⁷ *Capitolo IV, La professione perpetua*, tamże, s. 63–84.

⁴⁸ *Capitolo V, Messe rituali*, tamże, s. 85–103.

⁴⁹ *Capitolo VI, Lezionario*, tamże, s. 105–174.

Rytuał podaje również inne teksty, które zostały zawarte w Dodatku⁵⁰. Znajduje się tam obrzęd obłóczyn⁵¹, formuła profesji zakonnej⁵², obrzęd odnowienia profesji na zakończenie rekolekcji⁵³ oraz obrzęd profesji zakonnej sprawowany w niebezpieczeństwie śmierci salezjanina⁵⁴.

Niewątpliwie opracowany na potrzeby Towarzystwa Salezjańskiego Rytuał profesji zakonnej przedstawia bogate źródło celebratywno-liturgiczne, które pozwala zrozumieć odnowioną teologię życia zakonnego i lepiej poznać charyzmat salezjański dzisiaj.

Należy sobie jedynie życzyć, aby bogactwo celebracji zawartych w Rytuale mogło być przeżywane w pełni również we wspólnotach salezjańskich w Polsce. Jednak może to być zrealizowane dopiero po przetłumaczeniu tej książki na nasz język, do czego niech zachęci nas „jubileusz 15-lecia” wydania Rytuału w języku włoskim, a przede wszystkim sprawi to troska o konieczność aplikowanie postulatów odnowy liturgicznej także w naszym Zgromadzeniu.

RELIGIOUS PROFESSION IN THE SALESIAN SOCIETY. EVOLUTION OF THE LITURGY OF THE RITES

Summary

The liturgical reform that started 40 years ago during the Vatican Council II also concerned the act of Religious Profession and its liturgical rites and the need to prepare new instructions in accordance with development of the liturgical theology. The Fathers of Council directed that a rite of religious profession and renewal of vows be drawn up that would contribute to greater unity, simplicity, and dignity and that it should be adopted by those who make their profession or renewal of vows within Mass. As a result of that the new Rite of Religious Profession had been prepared and further published in 1970.

All religious congregation were expected to revise their own particular rites of religious profession in accordance with that part of Roman Ritual. So, from 1970, a group of Salesian liturgists started to work in adapting the recommended rites for the benefit of the Congregation. Several schemes were presented to the Congregation for Divine Worship for ratification and finally in 1989 the revisions were accepted and a Ritual for Salesian Congregation purposes was published in Italian. The new Ritual of Salesian religious profession is very rich in its content. The book includes several kinds of celebrations such as temporal, perpetual, renewal of vows, the various jubilees of profession. It has a comprehensive euchological texts for the Mass and biblical readings.

Up to this point the making of vows in Salesian Congregation was a quite simple celebration. The first vows made by 22 candidates in 1862 in the presence of Don Bosco had a private character. After several years the celebration took on a new richness with scrutinies, hymns and several added

⁵⁰ *Appendici*, tamże, s. 177–187.

⁵¹ *Appencice I, Rito per la consegna dell'abito*, tamże, s. 177–181.

⁵² *Appencice II, Formula della professione*, tamże, s. 182–184.

⁵³ *Appencice III, Rinnovazione della professione al termine degli Esercizi spirituali*, tamże, s. 185.

⁵⁴ *Appencice IV, Rito della professione per un confratello in pericolo di morte*, tamże, s. 186–187.

prayers. The celebration was being conducted in the sanctuary before the exposed Blessed Sacrament, which is now disallowed.

Since the first published Salesian Constitution in 1874, the rites of religious profession have been included in every edition. After 15 years since publishing the Rites of Salesian Religious Profession in Italian we are now expecting its edition in Polish.

Nota o Autorze: ks. dr **JAN RUSIECKI SDB** – wykładowca liturgiki w UKSW i WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi. Specjalizuje się w hermeneutyce liturgii.

Słowa kluczowe: salezjanie, profesja zakonna, śluby zakonne, liturgia katolicka, konsekracja zakonna.

KS. JANUSZ GORAJ SDB

PEDAGOGIA BOŻA JAKO ŹRÓDŁO I WZÓR KATECHEZY CHRYSOCENTRYCZNEJ

Każdy w pełni dojrzały człowiek, który ma obiektywną zdolność oceny przemian mentalno-społecznych w Polsce, przyznać musi, że od momentu upadku komunizmu (1989 r.), zaszło wyraźne zubożenie etosu uczniowskiego. Nauczyciele różnych przedmiotów biją na alarm. Osaczeni przez rozpuszczonych i agresywnych uczniów twierdzą, że nie mają odpowiednich warunków ku temu, by w środowisku szkolnym przekazywać wiedzę, by skutecznie oddziaływać wychowawczo. Ktokolwiek jest w stanie w miarę rzetelnie ocenić sytuację, ten widzi jak na dłoni, że źródło takiej patologii uczniowskiej leży przede wszystkim w polskiej rodzinie, która nie umie w sposób skuteczny oddziaływać wychowawczo na młodsze pokolenie. Ponadto słabość polskiego ustawodawstwa, które wyniosło ponad normę prawa dziecka, a zawężyło do minimum prawa nauczyciela, pogłębia jeszcze bardziej i tak nie najlepszą sytuację polskiego szkolnictwa. Zwłaszcza w dużych miastach (choć nie tylko) uwidaczniają się złożone problemy wychowawcze dzieci i młodzieży. Są nimi między innymi: różnorodność przyczyn rozchwiania osobowości, narastanie postaw roszczeniowych nastolatków wobec osób starszych, zminimalizowanie autorytetu rodziców, nauczycieli i osób duchownych, niemalże trwałe konflikty międzypokoleniowe, coraz częstsze popadanie młodych w uzależnienia (przede wszystkim w narkomanie), niski poziom kultury osobistej, odrzucanie możliwości istnienia świata transcendentnego, znudzenie nauką, w tym także lekcją religii, codzienne życie pośród przytłaczającej sonosfery, przy jednoczesnym odrzuceniu potrzeby ciszy. Na tym między innymi tle wyrasta nasilające się zjawisko agresji młodzieży, i to takiej agresji, która zasadniczo nie zna żadnych granic.

W kontekście – może nie do końca obiektywnie ujętego obrazu polskiego szkolnictwa – pragniemy zapytać: co sam Bóg Trójjedyny ma do powiedzenia współczesnemu nauczycielowi religii (także katechecie) w kwestii „swoistej pedagogii” zawartej na kartach Pisma Świętego? Jak się ma niepowtarzalna metoda wychowywania narodu wybranego do współczesnego modelu szkoły? Zamiarem

autora tegoż artykułu będzie zatem nakreślenie w pierwszym rzędzie pedagogii samego Boga wobec swojego ludu. I choć nie jest to moim zamiarem, to jednak dobrze by było podjąć się próby odpowiedzi także na inne powyżej postawione pytania. Mając na uwadze zarysowane trudności, spróbuję odnieść pedagogię Bożą do katechezy parafialnej, jak i lekcji religii, które razem wzięte powinny mieć także obecnie zorientowanie chrystocentryczne¹.

W rozwoju katechezy chrystocentrycznej znaczącą rolę odegrała tzw. „pedagogia Boża”, czyli określony sposób postępowania samego Boga w stosunku do człowieka, na każdym etapie historii zbawienia. Aby rozwinać pełniej prezentowane zagadnienie, należy udzielić odpowiedzi na następujące pytania: na czym polega istota pedagogii Bożej? Jakie są biblijne podstawy pedagogii Bożej? Czy zachodzą jakieś istotne relacje między pedagogią Bożą a katechezą czy lekcją religii? Jaki wpływ może wywierać pedagogia Boża na katechezę zorientowaną chrystocentrycznie? Jakie znaczenie dla współczesnej katechezy ma pedagogia Jezusa Chrystusa oraz styl pedagogii założonego przez Niego Kościoła? Jakie skutki praktyczne dla współczesnej katechezy implikuje problematyka pedagogii Bożej? Na te i inne pytania szukać będziemy odpowiedzi w przedkładanym artykule.

Zagadnienie pedagogii Bożej, na której koncentrujemy uwagę, stało się szczególnie aktualne w teologii pastoralnej pod koniec XIX i na początku XX wieku. Wielu ówczesnych teologów zaczęło szukać trwałych relacji zachodzących pomiędzy świeckimi naukami wychowawczymi, na czele z pedagogiką, a oddziaływaniem wychowawczym Kościoła, które z natury rzeczy odwoływało się zawsze do inspiracji chrześcijańskich². Na wzajemne związki między pedagogiką świecką a edukacyjną myślą Kościoła rzymskokatolickiego zaczęto zwracać baczniejszą uwagę od momentu krystalizowania się katechezy kerygmatycznej³. Katecheza kerygmatyczna pośród celów i zadań katechezy podkreślała także funkcję wychowania do wiary. Jednakże mówiła przy tym o odpowiednim sposobie przekazywania wiary, czyli o tak zwanej pedagogii Bożej, pedagogii wiary lub drodze do wiary. Postrzeganie katechezy jako swego rodzaju „pedagogii Bożej” stanowi znaczący element w praktyce duszpasterskiej Kościoła⁴. Jednocześnie przyjęcie rozumienia katechezy jako „drogi wychowania do wiary” może nieść ze sobą szereg trudności. Zauważmy, że z punktu widzenia teologii katolic-

¹ Chrystocentrycznego ukierunkowania polskiej katechezy żądają podstawowe dokumenty Kościoła katolickiego. W tym względzie można wymienić: *Katechizm Kościoła Katolickiego* (dalej KKK), *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (dalej DOK), czy Jana Pawła II Adhortację apostolską *Catechesi tradendae* (dalej CT).

² M. Majewski, *Współczesne kierunki katechetyczne*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 18 (1971) 3, s. 184–187.

³ Początki tego kierunku sięgają XIX wieku, a jego inicjatorami byli: B. Overberg (†1826), J. Sailer (†1832), i J. Hirscher (†1865). Jednakże dopiero wydanie w 1936 r. książki J. Jungmanna pt. *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* zapoczątkowało ostatecznie proces tworzenia się katechezy kerygmatycznej.

⁴ A. Orczyk, *Pedagogia wiary*, „Katecheta” 42 (1998) 6–7, s. 24.

kiej „wiara jest najpierw osobowym przyłgnięciem człowieka do Boga; równocześnie i w sposób nierozdzielny jest ona dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił”⁵. Czy wobec tego jest możliwy zaplanowany wpływ na stan wiary wychowanka z zewnątrz? Czy jest możliwe takie oddziaływanie wychowawcze na katechizowanego, które automatycznie wpływa na jego wnętrze i rodzi wiarę w sercu? Czy „wychowanie do wiary” można sprowadzić tylko do jakiejś formy mechanicznego przekazywania doktryny chrześcijańskiej, do socjalizacji religijnej lub indoktrynacji ideologicznej?

Trudności związane ze wzajemną korelacją natury i łaski, życia i wiary, pedagogiki i doktryny Kościoła, stara się naświetlić i rozwiązać nowe *Dyrektorium ogólne o katechizacji*. Mając na uwadze skomplikowany proces przekazu wiary w dobie silnych tendencji sekularyzacyjnych, *Dyrektorium* stwierdza: „Wobec tej złożonej sytuacji może się zdarzyć, że wielu chrześcijan będzie odczuwało zakłopotanie i zagubienie się, nie umiając sobie poradzić w różnych sytuacjach ani ocenić orędzi, jakie w nich występują, bądź porzuci regularne praktyki religijne i będzie żyło tak, jakby Bóg nie istniał, często uciekając się do zastępczych form pseudoreligijnych. Ich wiara jest poddawana próbom i wystawiana na zagrożenia, na ryzyko wygaśnięcia i zamarcia, jeśli nie będzie ustawicznie ożywiana i wspomagana”⁶. Wobec takiego przesłania, dokument ten obliuguje katechetów do rozwijania takiej katechezy, która będzie oparta na przemyślanej i zrównoważonej koncepcji pedagogii Bożej. Chodzi przecież o katechezę, która będzie zdolna nie tylko przekazywać religijną wiedzę, ale także kształtować postawy ludzkie, jak i chrześcijańskie w zsekularyzowanym społeczeństwie.

Doświadczeni katecheci szkolni wiedzą, że w trakcie lekcji religii łatwiej jest przekazywać i egzekwować treści doktryny chrześcijańskiej, niż kształtować u wychowanków odpowiednią postawę wypływającą z wiary⁷. W miarę poprawna znajomość prawd wiary przez katechizowaną młodzież nie oznacza przecież automatycznego życia z wiary. W złożonym kontekście polskiej katechezy szkolnej łatwo zauważyć, że coraz szybciej ewoluuje ona w kierunku lekcji religii. Lekcja religii zaś siłą rzeczy kładzie większy akcent na przekaz treści niż na formowanie osobowe do wiary. Dzieci i młodzież nie mają ponadto „sakralnego zaplecza”, które straciła katecheza od momentu przejścia z parafii (1990 r.) do środowiska szkolnego.

Z całą pewnością problematyka tzw. pedagogii Bożej powinna mieć istotny wpływ również obecnie – na proces formacji młodego pokolenia. Jest to sprawa oczywista, kiedy mówimy o wychowaniu religijnym w ramach pedagogiki religii czy teologii pastoralnej. Dlatego w artykule zwróci się uwagę na wyraźną obecność pewnych idei wychowawczych, obecnych w działaniu samego Boga. Na-

⁵ KKK 150.

⁶ DOK 193.

⁷ A. Orczyk, art.cyt., s. 24; P. Curtaz, *Catechetica*, Casale Monferrato 1991, s. 56–58.

stępnie zaś wyodrębnione idee pedagogii Bożej zostaną odniesione do złożonej problematyki wychowania przez katechezę współczesnej młodzieży. Zagadnienie pedagogii Bożej odnosić się będzie w praktyce przede wszystkim do osoby samego katechety (podmiot aktywny) jak i do osoby katechizowanego ucznia (podmiot receptywny).

JAHWE-BÓG STAREGO PRZYMIERZA JAKO WYCHOWAWCA

Każda jednostka katechetyczna powinna mieć wpisane w swoją strukturę określone wartości wychowawcze. Mają one być jednak zawarte nie tylko w należycie przygotowanym (od strony teoretycznej) konspekcie, ale przede wszystkim w trakcie realizacji danej jednostki lekcyjnej. Nie da się przecież dogłębnie przekazywać wiedzy religijnej bez pogłębionej interioryzacji prawd wiary przez katechizowanego⁸. Problematyka chrześcijańskiego wychowania dzieci i młodzieży może jednocześnie sprowokować pytanie: czy, i w jaki sposób w źródłach Objawienia Bożego obecne są wskazania pedagogiczne – szczególnego rodzaju pedagogia Boża, która by uwiarygodniła ludzkie poczynania katechety w procesie wychowania do wiary młodego pokolenia? Pytanie to jest bardzo ważne, kiedy chcemy mówić, na początku XXI wieku, o wychowaniu w duchu chrześcijańskim. Postawienie problemu wychowania do wiary wydaje się w pełni usprawiedliwione, gdyż zarówno Pismo Święte, jak i nauka Ojców Kościoła⁹ mówią wyraźnie na temat pedagogii Boga w historii zbawienia.

Trójjedyny Bóg zostaje ukazany na kartach Starego Testamentu jako ten, który jest pierwszym wychowawcą narodu wybranego¹⁰. Już Stary Testament, będąc pedagogią „pierwszego Przymierza” Boga z ludźmi, przekazuje podstawowe normy moralno-pedagogiczne¹¹. Czyni to zazwyczaj poprzez wprowadzenie słów: „Słuchaj, Izraelu, praw i przykazań, które ja dziś mówię do twych uszu, ucz się ich i dbaj o to, aby je wypełniać” (Pwt 5, 1). Różnorodne instytucje prawne pierwszego przymierza miały na celu religijną formację narodu izraelskiego. Były one bez wątpienia znaczącym czynnikiem formacji młodych i starszych pokoleń Izraela. Historia przymierza zawartego pomiędzy Bogiem-Jahwe i jego ludem odsoniła Izraelitom prawdę, że tylko Jedyny Bóg jest dla narodu wybranego wybawieniem¹². Przymierze z Bogiem okazało się konieczne

⁸ Por. J. Jeziorska, *Wybrane metody nauczania i uczenia się*, Warszawa 2004, s. 80; Tenze, *Szkolne pytania, czyli dylematy nauczania*, Warszawa 1995, s. 15–26.

⁹ Szczególnie pisma św. Ireneusza (ok.†200) i Klemensa Aleksandryjskiego (ok.†215). Patrz: H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991, s. 65–71 i 89–93.

¹⁰ *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 1085–1087.

¹¹ Obecne przede wszystkim w postaci Dekalogu.

¹² H. Muszyński, *Trwałość pierwszego przymierza*, „Ateneum Kapłańskie” 82 (1990) 486, s. 178–179.

do zbawienia całej ludzkości, a wierność temu Przymierzu była odpowiedzią każdego człowieka na wierność Boga¹³.

Podstawowym aktem prawnym, który przypieczętował osobisty związek Boga ze społecznością Izraela, stało się zatem przymierze¹⁴. To szczególne przymierze zostało zawarte już z patriarchami narodu wybranego: Noem, Abrahamem, Izaakiem i Jakubem¹⁵. W późniejszej historii Izraela było ono ciągle kontynuowane i odnawiane, osiągając właściwe sobie apogeum na górze Synaj (Wj 19–24; 32–34). Tak oto zawarte przymierze odsłaniało niepowtarzalną i oryginalną pedagogię Bożą, rozumianą (między innymi) jako ściśle określony sposób obecności Boga pośród swojego ludu. Pedagogia wiary Boga-Jahwe stawała się jasna i czytelna w historii Izraela. Wychowanie narodu wybranego dokonywało się przecież poprzez permanentną formację narodu wybranego – przez formującego Boga. Ten jedyny Bóg daje się poznać jako ten, który ze względu na miłość do każdego człowieka „jest” ze swoim ludem (Wj 3, 13–14). Dopiero w dalszej kolejności odsłonił się jako ten, który przez Mojżesza przekazał przymierze w postaci kamiennych tablic prawa, które z biegiem czasu nazwano powszechnie Dekalogiem¹⁶.

Z biegiem czasu na kartach Starego Testamentu rysuje się wyraźna linia wychowawczej obecności Boga, który „jest” pośród swojego ludu. Dobrze tę myśl oddają słowa z *Księgi Powtórzonego Prawa*: „Uznaj w sercu, że jak wychowuje człowiek swego syna, tak Pan, Bóg twój, wychowuje ciebie” (Pwt 8, 5). Autor natchniony, który zapisał te słowa, czuje się najprawdopodobniej spadkobiercą proroków. Jednocześnie u proroka Ozeasza możemy odnaleźć inne znaki wychowawczej dłoni Boga: „Miłowałem Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem [...]. A przecież Ja uczyłem chodzić Efraima, na swe ramiona ich brałem [...]. Pociągnąłem ich ludzkimi więzami, a były to więzy miłości. [...] schyliłem się ku niemu i nakarmiłem go” (Oz 11, 1–4). Tego rodzaju miłość Boża, pełna troski i czulej opieki, została zobrazowana szczególnie na przykładzie opuszczonego dziecka, które według alegorii proroka Ezechiela, zostało znalezione przy drodze. Dziecko to, niemalże już umierające, oczekuje na konkretną pomoc, której może mu udzielić jedynie człowiek silny fizycznie i w pełni dojrzały (Ez 16, 5–8). Między innymi w tych miejscach odsłania się stopniowo na kartach Starego Testamentu niepowtarzalna pedagogia Boża. W sposób naturalny prowadziła ona w kierunku

¹³ J. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, Lublin 1989, s. 91.

¹⁴ P. Salomon, *Co Chrystus daje dzisiaj młodym? Nauczanie Jana Pawła II do młodzieży*, Kraków 1998, s. 19.

¹⁵ Por. *Słownik biblijny*, red. H. Langkammer, Katowice 1990, s. 123.

¹⁶ J. Bagrowicz, *Ideal wychowawczy Starego Przymierza (I). Pedagogia Przymierza w Pięcioksięgu*, w: *Pedagogika katolicka. Zagadnienia wybrane*, red. A. Rynio, Stalowa Wola 1999, s. 146–147; H. Muszyński, *Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, Bóg ojców naszych*, „Ateneum Kapłańskie” 82 (1990) 485, s. 10.

przyjęcia przez Izrael fundamentalnego przesłania Jahwe jako osobistego depozytu: „To mówi Pan: Synem moim pierworodnym jest Izrael” (Wj 4, 22)¹⁷.

Księga Powtórzonego Prawa pozwala rozumieć dzieje wybrania narodu izraelskiego jako niekończącą się lekcję międzyosobowych relacji wychowawczych. Pełne wymagającej miłości odniesienie Stwórcy świata do kruchego człowieka zostało wyrażone w natchnionym zapisie: „Uznaj w sercu, że jak wychowuje człowiek swego syna, tak Pan, Bóg twój, wychowuje ciebie” (Pwt 8, 5). Biblijne wydarzenia dowodzą, iż Jahwe-Bóg dał się poznać narodowi izraelskiemu jako mądry i wymagający pedagog, jako Ojciec wychowujący i wprowadzający umiłowane przez siebie dzieci w nową jakość życia. Na gruncie wiary otrzymane przez ludzi życie przedłuża się po cielesnej śmierci w nieskończoną wieczność przy miłującym Bogu.

Tak właśnie, przykładem miłosnej inicjatywy ze strony Boga w życiu narodu wybranego stały się Jego obietnice złożone patriarchom. Następnie tajemniczą pedagogią Boga-Jahwe zwiastowały wielkie wydarzenia związane z wyzwoleniem Izraelitów z niewoli egipskiej, jak i dar nadania Prawa (Dekalog) na górze Synaj. W ramach pedagogii wiary rysują się również początkowo niezrozumiałe interwencje Boga zmierzające do ukarania Izraelitów, dalej ich naprawy, a w końcu udzielenia Bożego przebaczenia¹⁸.

PEDAGOGIA JEZUSA CHRYSYTA

Pogłębienie teologicznej treści Starego Przymierza osiągnęło właściwą sobie pełnię w nauce Nowego Testamentu. Nowy Testament, czyli nowe przymierze zostało uzupełnione przez nową pedagogię Jezusa Chrystusa. „W historii zbawienia Bóg wybrał taką pedagogię, by swój plan zbawienia przedstawić w starym Przymierzu przez prorocтва oraz za pośrednictwem figur i w ten sposób przygotować przyjsie swojego Syna, twórcy nowego Przymierza i udoskonalającego wiarę (por. Hbr 12, 2)”¹⁹. W nauce Nowego Przymierza zasadniczym pedagogiem staje się Jezus z Nazaretu. Swoista pedagogia Nowego Testamentu widoczna jest już wtedy, kiedy Jezus gromadzi wokół siebie apostołów²⁰. Z biegiem czasu staje się On dla najbliższych sobie uczniów Mistrzem i wzorem w wyborze tego wszystkiego, co jest prawdziwym dobrem: „Dałem wam przykład, abyście i wy tak czynili, jak Ja wam uczyniłem” (J 13, 15). Strategię wychowawczą Jezusa Chrystusa wyjaśnia dokładniej *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „Jezus jako wychowawca przyjmuje nas takimi, jacy jesteśmy, i stopniowo prowadzi nas do Ojca. Zwracając się do tłumów, które idą za Nim, Jezus [...] otwiera je na nowość

¹⁷ J. Bagrowicz, art.cyt., s. 148–150.

¹⁸ A.M. Sicari, *Wychowanie a Objawienie*, „Communio” 2 (1982) 3, s. 4.

¹⁹ *Directorium Catechisticum Generale* (dalej DCG) 33.

²⁰ A. Rynio, *Biblijne podstawy wychowania*, w: *Pedagogika katolicka...*, s. 164.

Królestwa, które przychodzi. Następnie objawia im tę nowość w przypowieściach. Wreszcie do swoich uczniów [...] będzie mówił otwarcie o Ojcu i o Duchu Świętym”²¹. Pedagogia postępowania Jezusa uczy dostrzegania niepowtarzalnej wartości osoby ludzkiej, otwarcia się na miłość Królestwa Bożego, obiektywnego osądu otaczającej rzeczywistości. Uczy dogłębnej miłości i szacunku wobec tego, co Stwórca powołał do istnienia, odkupił poprzez mękę, śmierć i zmartwychwstanie swojego Syna²².

Jezus jako pedagog nowego przymierza stał się w pierwszym rzędzie formatorem swoich uczniów²³. Stale przebywając z apostołami, uczył ich pedagogii modlitwy i czynu, otwierał na miłość Ojca, prowadził do rozumienia miłości ofiarnej, która sięga aż po krzyż. W ten sposób Jezus z Nazaretu wskazywał na podobieństwa i różnice, jakie mogą zachodzić pomiędzy formacją a wychowaniem w duchu Jego pedagogii. W kontekście pedagogii Jezusowej, termin „formacja” wydaje się być znaczeniowo głębszym niż termin „wychowanie”. Formacja bowiem oznacza „ukształtowanie jakiegoś obrazu, nadanie kształtu »nieufor-mowanemu«, surowemu materiałowi”²⁴. W ziemskim życiu Jezusa formacja staje się ciągłym procesem wychowawczym, gdzie celem formacji jest nie tylko wychowanie „do”, ale przede wszystkim uformowanie „jako”, czyli ukształtowanie na pewien obraz i wzór. Proces wychowawczy Jezusa z Nazaretu wydaje się zmierzać ku całkowitej, totalnej przemianie grzesznej kondycji zagubionego człowieka. Dlatego formacja wydaje się czymś więcej niż wychowanie. W szkole formacji Jezusa Chrystusa cele wychowawcze będą zależne od ostatecznego celu, jakim jest zbawienie każdego człowieka²⁵.

Znaczącym elementem pedagogii Jezusa, który wypada tutaj podkreślić, było uwalnianie licznych ludzi chorych od dolegliwości fizycznych i psychicznych (tzw. pedagogia uzdrawiania). Jezus z Nazaretu był zdolny zarówno współczuć, jak i budzić nadzieję w ludzkich sercach²⁶. Poprzez przyjęty styl życia stał się bliski każdemu człowiekowi cierpiącemu. Pomagał, zwłaszcza pojedynczym osobom, odczytać sens własnej egzystencji. W Jego pedagogii działania widać było ustawiczną troskę o każdego człowieka, zwłaszcza tego, który zagubił się w życiu. Dlatego można ten etap działalności Jezusa określić także pedagogią wsparcia, a następnie pedagogią duchowego odrodzenia (por. J 3, 1–21; Łk 15, 11–32).

²¹ KKK 2607.

²² *Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, tłum. z j. włos. A. Lis, Katowice 1996, s. 83.

²³ S. Jędrzejewski, *Pedagogia Jezusa w świetle Ewangelii*, „Seminare” 18 (2002), s. 10–13.

²⁴ G. Hansemann, *Wychowanie religijne*, Warszawa 1988, s. 41.

²⁵ G. Groppo, *Teologia dell'educazione. Origine, identità, compiti*, Roma 1991, s. 192–193.

²⁶ G. Kusz, *Przekaz wiary na progu trzeciego tysiąclecia*, „Analecta Cracoviensia” 29 (1997), s. 240.

Jedyna w swoim rodzaju pedagogia Jezusa z Nazaretu miała na celu wyzwolenie od zła. Jezus starał się umacniać każdego człowieka w zdrowiu fizycznym i psychicznym. Budował w ludziach zdrowe poczucie ludzkiej wolności, ale i odpowiedzialności. Styl pedagogii Jezusa dowartościował przede wszystkim godność każdej osoby ludzkiej poprzez podkreślenie niepowtarzalności i wartości każdego człowieka²⁷. *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, wskazując na charakterystyczne elementy pedagogii Jezusa, podkreśla w niej: „przyjęcie drugiego, w szczególności ubogiego, małego grzesznika, jako osoby miłowanej i szukanej przez Boga; szczere głoszenie Królestwa Bożego jako dobrej nowiny prawdy i pocieszenia Ojca; styl delikatnej i silnej miłości, która wyzwala od zła i rozwija życie. [...] Zapraszając uczniów, aby szli za Nim do końca i nie patrząc wstecz, Chrystus powierza im swoją pedagogię wiary jako pełne dzielenie się swoją sprawą i swoim przeznaczeniem”²⁸.

Pedagogia Jezusa została oparta także na umiejętnie prowadzonej sztuce korekty. Sam Jezus Chrystus, podciągając współczesnych mu ludzi wzwyż, wychodził naprzeciw nich wszystkich z postawą pełną szacunku i miłości²⁹. W ten sposób Jezus odsłonił nowe oblicze miłosierdzia. Stylem przyjętego życia wyrażał zrozumienie słuchaczy, choć nie akceptował ich grzechów. Zainteresowanym pozwalał wejść w indywidualną relację ze sobą, która zazwyczaj prowadziła interlokutora rozmowy do osobistej przemiany. Jezus otwierał nie tylko umysły najbliższych mu uczniów, lecz przede wszystkim leczył ich serca³⁰. W drogę pedagogii Jezusa w zasadniczy sposób wpisały się Jego pytania³¹. Poprzez sokratejski styl pytań Jezus z Nazaretu pobudzał do myślenia tłumy, jak i poszczególnych ludzi. Otwierał ich umysły i serca, mobilizował do podjęcia decyzji, do personalnej odpowiedzi na pytanie: „Za kogo uważają Mnie ludzie?... A wy, za kogo Mnie uważacie?” (Mk 8, 27.29). Tak bardzo osobiste pytania domagały się w czasach Jezusa jednoznacznej odpowiedzi, odnoszącej się nie tylko do posiadanej przez nich wiedzy, ale nade wszystko do indywidualnego doświadczenia własnej wiary w Syna Bożego. Także i dzisiaj dorastająca młodzież, czy też osoby w pełni dojrzałe stają w podobnej sytuacji, kiedy usiłują dać odpowiedź na pytanie: „Kim jest dla mnie Jezus Chrystus?”³².

²⁷ R. Rybicki, *Wprowadzenie do pedagogiki chrześcijańskiej*, Częstochowa 1997, s. 72.

²⁸ DOK 140.

²⁹ M. Kalinowski, *Duszpasterstwo młodzieży*, w: *Duszpasterstwo specjalne*, red. R. Kamiński, B. Drożdż, Lublin 1998, s. 23.

³⁰ J. Kraszewski, *Metody katechetyczne w świetle Dyrektorium ogólnego o katechizacji*, w: *Katecheza Kościoła w świetle „Dyrektorium ogólnego o katechizacji”*, prac. zbior, Kraków 1999, s. 159.

³¹ A. Rynio, dz.cyt., s. 166.

³² Szerzej na ten temat: J. Goraj, *Jezus Chrystus w wypowiedziach katechizowanych maturzystów*, w: *Jezus Chrystus centrum katechizacji*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2000, s. 93–133; A. Jagiełło, *Jezus Chrystus w oczach młodych Polaków*, w: *Jezus Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki*, red. I. Dec, Wrocław 1999, s. 95–104.

KOŚCIÓŁ KATOLICKI MIEJSCEM UAKTUALNIENIA PEDAGOGII BOŻEJ

Najogólniej mówiąc – teologia – jest nauką refleksją nad tajemnicą życia Trójjedynego Boga. Współczesny zaś sposób wyrazu i interpretacji prawd wiary kształtował się poprzez wieki historii Kościoła. Podobnie ma się sprawa, kiedy przychodzi nam zabierać głos w dyskusji nad problemem tzw. pedagogii Bożej. Cała teologia Kościoła katolickiego ma to do siebie, iż musi być nauką poprawną logicznie i wewnętrznie niesprzeczną. W tym kontekście pedagogia Boga Ojca łączy się ściśle z pedagogią Jezusa Chrystusa, a ta z kolei ze współczesną pedagogią Kościoła. Kościół katolicki i Chrystusowy zarazem, obecny pośród świata, jest zobowiązany kontynuować pedagogię Boga Ojca i Syna³³. Dlatego Kościół ten wytrwale i konsekwentnie realizuje powierzona mu misję. Głosząc Ewangelię jako Dobrą Nowinę, bazuje na wypracowanym w ciągu historii zbawienia dziedzictwie kulturowym, intelektualnym i duchowym, które odnosi się także do zagadnienia katechezy³⁴. W Kościele katolickim o wyrazistym obliczu „wspólnota chrześcijańska jest w sobie samej żywą katechezą. Przez to, czym ona jest, co głosi, co celebrytuje i co czyni, pozostaje zawsze żywym, nieodzownym i pierwszorzędnym miejscem katechezy”³⁵. Naturalnym środowiskiem katechezy jest taka wspólnota Kościoła, która najlepiej manifestuje się w dynamicznym życiu poszczególnej rodziny, jak i parafii. Tylko w takiej wspólnocie, w której żyje się wiarą na co dzień, młody człowiek może autentycznie doświadczyć spotkania z Jezusem Chrystusem. Zmartwychwstały Chrystus jest obecny w Kościele, który tworzą ludzie, przede wszystkim w swoim Słowie oraz w sakramentach. Poprzez dogłębne zaś życie wiarą poszczególnych chrześcijan, Kościół jako całość może skuteczniej przemawiać do świata. Pedagogia Kościoła początku XXI wieku podkreśla przede wszystkim wartość wspólnoty chrześcijańskiej jako „żywej katechezy” oraz „pierwszorzędnego miejsca katechezy”³⁶ w posłudze Słowa Bożego. Sprowadzenie zaś w polskiej rzeczywistości edukacji religijnej przede wszystkim do środowiska szkolnego, z pominięciem parafii miejsca zamieszkania, nie wypełnia integralnego wychowania młodego człowieka, na które wskazuje pedagogia Boża. Ponadto w obecnej sytuacji, kiedy młodzież zaakceptowała formę edukacji religijnej w szkole w postaci lekcji religii, trudnym zadaniem wydaje się przyciągnięcie jej do wspólnoty Kościoła.

Wypracowywana przez lata pedagogia Kościoła, wypływająca z pedagogii starego i nowego przymierza, pozostawia katechetom pracującym w szkole lub w parafii ważne wskazania. „Pedagogia katechetyczna jest skuteczna w takiej mierze, w jakiej wspólnota chrześcijańska staje się konkretnym i wzorcowym odnie-

³³ M. Majewski, *Tożsamość katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 104–105.

³⁴ A. Orczyk, art.cyt., s. 28; G. Cionchi, *Catechisti oggi. Note di catechetica, psicopedagogia e didattica per la pastorale dell'età evolutiva*, Torino–Leumann 1999, s. 65–66.

³⁵ DOK 141.

³⁶ J. Kraszewski, art.cyt., s. 160.

sieniem dla drogi wiary pojedynczych osób. Dzieje się tak wtedy, gdy wspólnota staje się źródłem, miejscem i celem katechezy³⁷. Lekcja religii w naszej polskiej rzeczywistości będzie tym efektywniejsza, im bardziej katechizowani będą mieli świadomość, że klasa i szkoła, w której się uczą, jest wspólnotą osób tworzących mały Kościół. Tylko wtedy lekcja religii może wypełnić swoje zadanie, może prowadzić do życia we wspólnocie parafialnej, do Eucharystii i do sakramentów świętych³⁸. W obecnej sytuacji wydaje się to mało prawdopodobne. I to z wielu przyczyn, gdyż sprawa względnie najlepszego miejsca katechezy w polskiej rzeczywistości jest niezwykle złożona. W tym kontekście mocno brzmią słowa nestora polskiej katechezy ks. profesora Jana Charytańskiego: „Lekcje religii prawie w 90% nie prowadzą do osobistego doświadczenia wiary.... Nie ma na lekcji atmosfery wspólnoty kościelnej. Wydaje mi się, że popełniliśmy błąd, wprowadzając katechezę do szkół, rezygnując równocześnie z działalności parafialnej na rzecz młodych³⁹. I chociaż powszechnie wiadomo, jak trudno jest znaleźć odpowiedni klimat przepowiadania Dobrej Nowiny w środowisku szkolnym, to chyba sprawa najlepszego miejsca dla katechezy dalej pozostaje sprawą otwartą.

PEDAGOGIA BOŻA W DOKUMENTACH KOŚCIOŁA

Kształtowana przez oficjalne nauczanie – pedagogia Boża – musiała z biegiem czasu znaleźć wyraz w postaci urzędowych dokumentów Kościoła. Obecne rozumienie pedagogii Kościoła jest zakorzenione w pedagogii Starego i Nowego Przymierza. W centrum pedagogii Kościoła objawia się przede wszystkim pedagogia Jezusa Chrystusa. Zagadnieniu pedagogii wiary poświęcają sporo miejsca również niektóre dokumenty z nauczania Magisterium Kościoła. Mają one przede wszystkim fundamentalne znaczenie w katechetyce i katechezie. Wśród nich wypada wymienić: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Adhortację apostolską *Catechesi tradendae*. Przede wszystkim właśnie *Catechesi tradendae* wyraźnie zachęca, by współczesna katecheza czerpała jak najwięcej z odpowiednio akomodowanej i całościowo przekazywanej pedagogii Bożej: „Istnieje też pedagogika wiary, i nigdy nie zdołamy dostatecznie wyrazić, jak wiele ona może dać katechezie [...]. Zawsze jednak trzeba sobie zdawać sprawę z fundamentalnej odrębności wiary. Gdy bowiem mowa o pedagogii wiary, chodzi tu nie o przekazanie nauki ludzkiej, choćby nawet najwznioślejszej, lecz Objawienia Bożego i to nienaruszonego. Bóg zaś sam w całej historii świętej, a

³⁷ DOK 158; Por. DCG 35; CT 24.

³⁸ Por. F. Adamski, *Wychowanie do zaangażowania w Kościele*, „Communio” 2 (1982) 5, s. 128–129; J. Bagrowicz, *Uwarunkowania skuteczności katechezy. Studium pastoralno-katechetyczne w oparciu o dorobek Josepha Colomb*, Włocławek 1993, s. 72.

³⁹ J. Charytański, *Jak przekazywać wiarę? Rozmawia J. Augustyn*, „Życie Duchowe” (2003) 35, s. 121.

zwłaszcza w Ewangelii, posłużył się pedagogią, która winna być świetlanym wzorem dla sztuki wychowania w wierze⁴⁰.

W sposobie postępowania Boga-Jahwe wobec narodu wybranego – według *Catechesi tradendae* – można prześledzić określone linie działania. Dlatego w teologii pastoralnej mówi się o swoistej pedagogii Bożej wobec wspólnoty narodów czy osób, jak i każdego człowieka⁴¹. Pedagogia wiary w sposób jednoznaczny ukierunkowuje się w stronę „rzeczywistego spotkania z Bogiem [...] oznacza postawienie na pierwszym miejscu i uczynienie swoją relacji, jaką Bóg ma z człowiekiem, oraz pozwolenie Mu na prowadzenie się”⁴². Stąd sposób oddziaływań pedagogiczno-dydaktycznych każdego katechety, czyli jego pedagogia ludzka odślaniania w czasie katechezy lub lekcji religii, powinna być jak najwierniejszym odbiciem pedagogii Bożej. Styl postępowania i nauczania katechety ma być osadzony w źródłach wiary, w samym fundamencie Bożego Objawienia. Katecheta jest zobowiązany szukać odpowiedniego sposobu wyrazu wiary, uwzględniając kontekst środowiska życia katechizowanego. Nade wszystko zaś każdy katecheta, mając w pamięci pedagogię Jezusa Chrystusa, powinien uczyć swoich wychowanków dojrzałej postawy w wymiarze ludzkim i chrześcijańskim⁴³.

Proces kształtowania się pedagogii Bożej opiera się przede wszystkim na fundamencie Osoby Jezusa Chrystusa, a kontynuuje i pogłębia w czasach nam współczesnych w mocy Ducha Świętego. W odczytywanej ciągle na nowo w Kościele katolickim – pedagogii wiary – podkreślić należy, sugerowaną przez dokumenty tegoż Kościoła, równowagę między miłością i prawem: „Ta pedagogia Boża ukazuje się szczególnie w darze Prawa. Litera Prawa została dana jako »wychowawca«, aby prowadzić lud do Chrystusa (Ga 3, 24). Jednak niemoc Prawa, aby zbawić człowieka pozbawionego »podobieństwa« Bożego, i rosnąca znajomość grzechu, jaką ono daje, budzą pragnienie Ducha Świętego”⁴⁴. Dlatego celem pedagogii Bożej jest ukonstytuowanie takiego człowieka wiary, który działa w pełni autonomicznie, odpowiedzialnie, w poczuciu wewnętrznej wolności. Każdy katechizowany poddany pedagogii wiary jest ustawicznie w drodze. Jego wiara zaś ciągle dojrzewa w mocy Ducha Świętego. Pierwszym zaś, który ma być wierny idei pedagogii Bożej, jest sam katecheta. To właśnie katecheta posłuszny pedagogii Bożej, stara się prowadzić powierzonych mu uczniów do pełni rozwoju osobowego, tak, by jego uczniowie sami doświadczyli spotkania z Bogiem⁴⁵.

Dyrektorium ogólne o katechizacji zwraca także uwagę na to, by w pedagogii Bożej umiejętnie stosować pedagogię wzajemnej komunikacji i dialogu oraz pe-

⁴⁰ CT 58

⁴¹ A. Orczyk, art.cyt., s. 25.

⁴² DOK 139.

⁴³ Por. CT 22; DOK 238–239.

⁴⁴ KKK 708.

⁴⁵ P. Babin, *Methodologie pour une catechese des jeunes*, Lyon 1966, s. 12; J. Kraszewski, art.cyt., s. 157.

dagogię znaku, „gdzie spotykają się czyny i słowa, nauczanie i doświadczenie”⁴⁶. Zanedbaną sprawą w polskiej rzeczywistości jest bowiem brak odpowiedniego rozumienia przez młodzież głębokiej symboliki zawartej chociażby w obrzędach liturgicznych. W dalszej konsekwencji do istotnych elementów wskazujących na wzajemną dynamikę i współzależność między pedagogią Bożą a katechezą należy zaliczyć: teocentryzm, chrystocentryzm, eklezjocentryzm (będący wynikiem wspólnotowego doświadczenia wiary) oraz odniesienie codziennego życia do Objawienia. Szczególnie ważnym zagadnieniem wydaje się dzisiaj realizowanie w praktyce katechetycznej zasady podwójnej wierności: „wierności Bogu i człowiekowi”.

Stąd też współczesna katecheza powinna być zarówno ukierunkowana egzystencjalnie, jak i chrystocentrycznie. Chrystocentryzm katechetyczny natomiast „uznaje centralne miejsce Chrystusa, Słowa Bożego, które stało się człowiekiem i które określa katechezę jako »pedagogię Wcielenia«, przez co Ewangelia powinna być zawsze proponowana dla życia i w życiu ludzi”⁴⁷. Katecheza w akcie pedagogii Bożej ukazuje się zatem jako stały proces albo droga za Chrystusem Ewangelii, którą podejmuje z jednej strony nauczyciel religii, z drugiej zaś uczeń. Pedagogia Boża może stać się znaczącą pomocą do wiarygodnego ukształtowania pedagogiki religijnej, a w ten sposób również wsparciem na drodze wiary współczesnych chrześcijan. Dlatego też wzajemne oddziaływanie na siebie pedagogii Bożej i pedagogiki religijnej (katechetyki) może przynieść wymierne owoce w postaci lepszego dopracowania teorii i praktyki katechetycznej.

Dotychczas już podkreślono, iż w centrum pedagogii Bożej stoi Osoba Jezusa Chrystusa. To właśnie Jezus Chrystus i Jego nauczanie jest fundamentem, bez którego trudno byłoby mówić o pedagogii wiary w znaczeniu chrześcijańskim. Zwłaszcza w koncepcji katechezy integralnej (korelacji) trudno byłoby mówić o realizacji jej podstawowych zadań, czyli: stałego rozwijania poznania wiary, wychowania liturgicznego, formacji moralnej, nauczania modlitwy, wychowania do życia wspólnotowego i do misji⁴⁸. Powiązanie poszczególnych zadań i ukierunkowań katechezy integralnej zbiega się właśnie w Osobie i dziele życia Jezusa z Nazaretu. Jezus Chrystus poprzez wypowiedziane przez siebie słowa, jak i przyjęty styl życia wskazywał zawsze na Boga Ojca, który Go posłał. Posłanie Syna Bożego stało się dziełem miłości całej Trójcy Świętej: Boga Ojca, Boga Syna i Boga Ducha Świętego. Z tej szczególnej miłości zrodził się również Kościół Chrystusowy, który jest obecnie trwałym punktem odniesienia na niełatwej drodze budowania jedności rozbitej wspólnoty chrześcijańskiej⁴⁹.

⁴⁶ DOK 143.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ DOK 85–86.

⁴⁹ G. Kusz, art.cyt., s. 238; *Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, s. 104–108.

PEDAGOGIA BOŻA WZOREM METODY W KATECHIZACJI

Pedagogia lub styl postępowania samego Boga okazuje się znaczącą pomocą dla wszystkich katechetów na ich trudnej drodze pracy w szkole lub w salce parafialnej. Pedagogia Boża odnosi się przecież w sposób jednoznaczny do ważnego zagadnienia w katechezie, jakim jest jej metoda. Pedagogia ta pragnie zatem dać odpowiedź na pytanie: jak katechizować dzieci, młodzież i osoby dorosłe, by doprowadzić ich do wiary dojrzałej? Jak uczyć religii w szkole, kiedy stopniowo narasta laicyzacja naszego społeczeństwa? Jak mówić o Bogu, kiedy znaczącym symptomem naszych czasów jest brak dyscypliny w szkole i narastająca agresja ludzi młodych? Nie znajdziemy w tym artykule odpowiedzi na te pytania. Może on jednak stać się kolejnym przyczynkiem do podjęcia próby udzielenia odpowiedzi na te i podobne pytania w ramach zupełnie innych artykułów. Tutaj jedynie sygnalizujemy problem, który wciąż domaga się pogłębienia.

Teolodzy pastoraliści wiedzą dobrze, że współcześni katecheci powinni stosować w trakcie katechezy lub lekcji religii takie metody, aby jak najobficiej czerpać z pedagogii Bożej. Styl tej pedagogii może być dla wszystkich katechetów twórczą i wciąż żywą metodą wychowania ludzi – przez samego Boga. W katechetyce zaś przez słowo „metoda” można rozumieć – w znaczeniu węższym – ściśle określony sposób przekazywania treści. Natomiast w znaczeniu szerszym będzie to całokształt ustosunkowania się katechety wobec katechizowanych. Postulowany w dokumentach Kościoła katolickiego tzw. chrystocentryzm katechezy odnosić się będzie również do jej metody. Dlatego *Catechesi tradendae* poucza: „Wszelka metoda jest dla katechezy o tyle korzystna, o ile pomaga przekazywaniu wiary i sztuce wychowania w niej, jeśli zaś prowadzi do czegoś przeciwnego, nie ma żadnej wartości”⁵⁰. Umiejętny sposób prowadzenia katechezy ma przecież odsłaniać styl postępowania (pedagogię) samego Boga, z jednej strony Jego sprawiedliwość, z drugiej zaś miłość i miłosierdzie⁵¹.

Nowe *Dyrektorium* katechetyczne z 1997 r. mocno podkreśla związki zachodzące między metodą a przekazywaną treścią w procesie „nauczania-uczenia się”. „Zasada »wierności Bogu i człowiekowi« prowadzi do unikania wszelkich przeciwstawień, sztucznych podziałów czy domniemanej neutralności między metodą i treścią, stwierdzając raczej ich konieczną korelację i wzajemne oddziaływanie”⁵². Zasadniczo każda metoda w katechezie zależy w sposób naturalny od treści poruszanego tematu w danej jednostce katechetycznej, ponieważ: „treść katechezy nie jest obojętna dla żadnej metody, ale raczej wymaga procesu przekazywania odpowiedniego do natury orędzia, do jego źródeł i języka, do konkretnych uwarunkowań wspólnoty kościelnej oraz do sytuacji poszczególnych wiernych,

⁵⁰ CT 58.

⁵¹ RH 4; Por. E. Materski, *Odpowiedzialność Kościoła za katechezę*, Radom 1993, s. 53.

⁵² DOK 149.

do których zwraca się katecheza⁵³. Wszelkie metody w katechezie powinny prowadzić dzieci i młodzież do budowania wiary dojrzałej, do spotkania i zjednoczenia z Osobą Jezusa Chrystusa⁵⁴. Należy pamiętać, że jakakolwiek metoda stosowana w trakcie katechezy jest tylko pewnym „narzędziem”⁵⁵. Przynosi pożądane owoce jedynie wtedy, gdy „znajduje się w ręku” takiego katechety, który z miłością zbliża się tak do katechizowanych, jak i do tajemnicy wiary.

Ojciec Święty Jan Paweł II jest zdania, że w czasie jednostki katechetycznej należy stosować różnorodne metody. We współczesnej ewangelizacji „ta różnorodność stosowanych metod jest oznaką życia i pewnym bogactwem”⁵⁶ katechezy. Na pytanie „jak katechizować?” papież odpowiada:

- tak, by ukazać Jezusa Chrystusa działającego, który jest Prawdą i Miłością⁵⁷;
- tak, by trafić do współczesnego człowieka, uwzględniając jego sytuację, zagrożenia, jego potrzeby, by każdy młody człowiek mógł odczytać swoje powołanie w Chrystusie⁵⁸;
- tak, by poprzez przekazywaną wiedzę religijną przyczynić się do wprowadzania katechizowanych w życie wspólnoty Kościoła, a zwłaszcza w całe jego życie sakramentalne⁵⁹.

W procesie zdobywania wiedzy religijnej oraz kształtowania postawy chrześcijańskiej wyróżniamy w katechezie zwłaszcza metodę indukcyjną i dedukcyjną⁶⁰. I tak, wyjście w określonej jednostce katechetycznej od konkretnych wydarzeń (egzystencja katechizowanych) zwane metodą indukcyjną, domaga się również metody dedukcyjnej, czyli przedstawienia i wyjaśnienia prawd doktryny chrześcijańskiej. *Dyrektorium ogólne o katechizacji* metodę dedukcyjną nazywa również „kerygmatyczną” albo „zstępującą”. W tego rodzaju katechezie proces „nauczania-uczenia się” zaczyna się od oznajmienia katechizowanym orędzia chrześcijańskiego zawartego w dokumentach wiary, takich jak: Biblia, liturgia, nauka Kościoła. Wyjście od problematyki wiary jest konieczne w tym celu, by następnie przejść do problematyki życia. Natomiast metodę indukcyjną *Dyrektorium* katechetyczne nazywa także „egzystencjalną” lub „wstępującą”. Mamy z nią do czynienia wówczas, kiedy w czasie katechezy wychodzimy od problemów i sytuacji bliskich człowiekowi, by następnie poddać je weryfikacji w świetle Sło-

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Por. DOK 80, 98; CT 35, 58; J. Kraszewski, art.cyt., s. 161.

⁵⁵ Por. J. Jeziorska, dz.cyt., s. 70–81.

⁵⁶ CT 51.

⁵⁷ RH 19.

⁵⁸ RH 14.

⁵⁹ RH 19; E. Materski, dz.cyt., s. 54.

⁶⁰ DOK 150; DCG 72; Por. G. Morante, *Metodi, tecniche e strumenti nella catechesi*, w: *Andate e insegnate*, red. E. Alberich, U. Gianetto, Leumann–Torino, s. 205–206.

wa Bożego⁶¹. Konieczność równoległego stosowania metody indukcyjnej i dedukcyjnej jest jednoczesną realizacją zasady „wierności Bogu i człowiekowi”⁶². Słyszysz się przecież o niebezpiecznych tendencjach zbyt jednostronnego akcentowania kerygmy lub życia. Ma to miejsce w sytuacji, kiedy katecheci w pracy z młodzieżą kładą zbyt wielki akcent albo na kerygmę, albo na życie. W ten sposób prowadzą do zachwiania zdrowej równowagi między codzienną egzystencją z jednej strony a Słowem Bożym z drugiej.

W pracy katechetycznej jest niezmiernie istotnym to, aby zasadę pedagogii Bożej odczytać w sposób obiektywny. Następnym krokiem będzie umiejętne jej zastosowanie w praktyce, czyli w trakcie lekcji religii lub katechezy parafialnej. Zwłaszcza katecheci powinni nieustannie otwierać się na miłość Boga, gdyż tak naprawdę od ich postawy i zdolności dydaktycznych bardzo wiele zależy. W formacji katechetów należy bez wątpienia korzystać z podstawowych zasad pedagogii Jezusa z Nazaretu, tak by kształtować w nich odpowiednie cechy osobowościowe i motywację dla ich misji. Za ostatnim *Dyrektorium* należy podkreślić w pracy katechetycznej wymiar personalny (być) katechety, wymiar poznawczodoktrynalny (wiedzieć) i wymiar operatywny (odpowiednio działać)⁶³. Innymi słowy chodzi o to, aby współczesny katecheta, opierając się na pedagogii Jezusa, kreował w sobie odpowiednie kompetencje i osobową tożsamość. Dlatego współczesny katecheta musi być człowiekiem „w drodze”. Musi ciągle kształtować swoje człowieczeństwo, pogłębiać zdolności pedagogiczne i dydaktyczne, a jednocześnie stawać się świadkiem wiary w środowisku, w którym przyszło mu żyć i pracować⁶⁴.

Jeżeli katechizowani są w twórczej interakcji z katechetami⁶⁵ i jednocześnie świadomie poddają się procesowi formacji, który wypływa z pragnienia osiągnięcia przez nich ludzkiej i chrześcijańskiej dojrzałości, to w czasie każdej lekcji religii stają się „czynnym, świadomym i odpowiedzialnym podmiotem”⁶⁶. Tylko taka młodzież, która ma przynajmniej dobrą wolę, może intuicyjnie zrozumieć ideę pedagogii Bożej, a następnie złączyć ją z codzienną egzystencją. Pedagogia wiary w swojej dynamice opiera się przecież na twórczym dialogu między Bogiem i człowiekiem⁶⁷. Stąd w szkolnej lekcji religii chodzi o to, by uczniowie nie tylko odbierali biernie przekazywaną treść, lecz by raczej wnosili kreatywny

⁶¹ DOK 151.

⁶² DOK 145; CT 55; R. Murawski, *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, „Katecheta” 18 (1974) 5, s. 196–200; M. Majewski, *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, Kraków 1988.

⁶³ Por. S. Łabendowicz, *Formacja katechetów według Dyrektorium ogólnego o katechizacji*, w: *Katecheza Kościoła...*, s. 138–148.

⁶⁴ Por. J. Szpet, D. Jackowiak, *Lekcje religii szkołą wiary*, Poznań 1996, s. 74.

⁶⁵ G. Cionchi, dz.cyt., s. 151–153; M. Majewski, *Katecheza wierna Bogu...*, s. 118.

⁶⁶ DOK 167; Por. DCG 75.

⁶⁷ M. Majewski, *Antropologiczna koncepcja katechezy*, Kraków 1995, s. 168.

wkład, poprzez osobisty wysiłek, w proces otwierania się na tajemnicę wiary⁶⁸. Każdy katecheta nauczający religii w szkole z całą pewnością może zauważyć, jak trudno jest obecnie osiągnąć, teoretycznie poprawnie opracowany plan, dialogicznego dochodzenia do prawdy. Przyczyn takiego stanu rzeczy jest bardzo wiele.

W zaprezentowanym artykule starałem się opisać wzajemne związki, jakie zachodzą pomiędzy pedagogią Bożą, katechezą ukierunkowaną chrystocentrycznie i egzystencją ludzką. Katecheza ukierunkowana chrystocentrycznie w znaczącym stopniu czerpie inspirację z pedagogii Bożej, zwłaszcza zaś z pedagogii Jezusa Chrystusa. W tej pedagogii ma najpełniejszy przykład profesjonalnego oddziaływania wychowawczego. Idea pedagogii Jezusowej domaga się wertykalnego i horyzontalnego wymiaru katechezy. Taka pedagogia wiary dobrze wpisuje się w podwójną „zasadę wierności Bogu i człowiekowi”.

Problematyka pedagogii wiary wskazuje na konieczność kerygmaticznego oraz antropologicznego wymiaru katechezy zorientowanej chrystocentrycznie. Katecheza ukierunkowana chrystocentrycznie jest zobowiązana do wyboru odpowiednio dobranej metody katechetycznej. Metoda ta będzie zależała od charakteru treści nauczania, celu dydaktycznego i wychowawczego, katechizowanych uczniów, bazy dydaktycznej oraz od możliwości samego katechety. W procesie przekazywania wiary, na przykład w czasie szkolnej lekcji religii, Kościół katolicki nie ma własnej, jedynej i wyłącznej metody katechizowania⁶⁹. W świetle pedagogii Bożej wybiera on z dydaktyki świeckiej takie metody, które możliwie najlepiej odpowiedzą współczesnym „znakom czasu”. Dlatego metodyka katechetyczna wykorzystuje w katechezie (obok teologii) osiągnięcia nauk pedagogicznych, psychologicznych czy socjologicznych w celu jak najlepszego przekazu tajemnicy wiary⁷⁰.

Pedagogia wiary (Boża) jest zatem wychowawczym działaniem samego Boga. Sposób postępowania Boga odsłania w historii zbawienia tajemniczy plan skierowany ku perspektywie zbawczej⁷¹. Kształtującej się w czasie historii zbawienia pedagogii wiary nie można sprowadzić lub ograniczyć tylko do czysto ludzkich spekulacji. Pedagogia Boża przekracza przecież możliwości jej dogłębnego zrozumienia, jak i pełnego zastosowania w praktyce katechetycznej. Pomimo to, może być dla każdego katechety określonym paradygmatem, a także ideałem, do którego należy zmierzać w pracy katechetycznej. Pedagogia Boża, zresztą jak najbardziej słusznie, stała się podstawą opracowania teologii chrześcijańskiego wychowania. Przyczyniła się także do wykrystalizowania refleksji teoretycznej i praktycznej, ściśle związanej z podstawami pedagogiki religii i katechetyki. Pedagogia Boża wpisała się na trwałe w podwójną „zasadę wierności Bogu i czło-

⁶⁸ DOK 157; DCG 75.

⁶⁹ E. Alberich, *Katecheza dzisiaj*, tłum. z j. włos., Warszawa 2003, s. 289–296.

⁷⁰ Por. DOK 148; CT 51.

⁷¹ C. Bissoli, *Pedagogia di Dio*, w: *Dizionario di Catechetica*, red. J. Gevaert, Torino–Leumann 1987, s. 493–494.

wiekowi”. Podpowiada w ten sposób, iż w nauce religii katolickiej należy zmierzać do jak najpełniejszej korelacji pomiędzy doktryną Kościoła a przedmiotami świeckimi nauczanymi w szkole. Tylko w konfrontacji z innymi przedmiotami świeckimi lekcja religii będzie mogła przyczyniać się do kształtowania właściwej tożsamości ludzkiej i chrześcijańskiej młodzieży.

Pedagogia wiary może się stać dla każdego katechizowanego swoistą lekcją życia. Ponieważ ze swojej natury jest ona dialogicznym wezwaniem skierowanym przez Pana Boga do człowieka, dlatego domaga się wolnej odpowiedzi ze strony ewangelizowanego ucznia w środowisku szkolnym lub parafialnym. Pedagogia Boża podkreśla taki proces wychowawczy, który prowadzi zainteresowaną Ewangelią młodzież do szukania obiektywnej prawdy we wspólnocie Kościoła. Pedagogia ta przywołuje zarówno głębokie wartości humanistyczne jak i te, które odnoszą się bezpośrednio do tajemnicy Jezusa z Nazaretu. Przede wszystkim zaś pedagogia wiary stara się uczyć katechizowanych życia godnego człowieka i chrześcijanina, na wzór Jezusa Chrystusa, który wymaga także ofiary. Jest więc pedagogią głęboko chrystocentryczną. Dlatego też wnosi znaczący wkład w ciągle kształtującą się refleksję katechetyczną.

Pedagogia Boża sięga egzystencji każdego młodego człowieka. Podobną pedagogią Bożą kierował się przecież w swoim systemie wychowawczym św. Jan Bosko. System ten nazywał przewencyjnym lub uprzedzającym. Dla św. Jana Bosko chrześcijańskie wychowanie było sprawą wiary, rozumu i serca⁷². W tym momencie widzimy jasno, jak wielką rolę w procesie odkrywania tajemnicy wiary odgrywa sam katecheta szkolny lub parafialny. To zwłaszcza on ma obficie czerpać z pedagogii samego Jezusa Chrystusa, posiłkując się racją rozumu i serca. W edukacji chrześcijańskiej początku XXI wieku możemy mieć uzasadnioną nadzieję, że tylko ten katechizowany, który jest człowiekiem dobrej woli, i który otrzymał od Boga niezasłużoną łaskę wiary, będzie mógł dzisiaj nie tylko spotkać się z Jezusem Chrystusem, ale zjednoczyć się z Nim i pozostać wiernym tej Prawdzie przez całe życie⁷³.

⁷² C. Bissoli, *Jan Paweł II o systemie wychowawczym księdza Bosko*, tłum. z j. włos. K. Misiaszek, Warszawa 2001, s. 70–82; L. Cian, *Wychowanie w duchu ks. Bosko*, tłum. z j. włos. I. Gucewicz, Warszawa 1990, s. 197–199.

⁷³ Por. J. Kraszewski, art.cyt., s. 164; M. Sondej, *Świat potrzebuje świadectwa*, w: *W poszukiwaniu kształtu katechezy*, red. B. Klaus, Tarnów 2000, s. 139–142.

GOD'S PEDAGOGY AS A SOURCE AND A MODEL OF CHRISTOCENTRIC CATECHESIS

Summary

In the article I have covered the following themes:

- God in the Old Testament as a tutor,
- Jesus Christ as a model and a teacher of life,
- The Catholic Church as a representative of God's pedagogy,
- God's pedagogy in the teaching of the Catholic Church,
- God's pedagogy as a model of catechesis,

I wanted to emphasize the connection between God's pedagogy and a Christocentric catechesis, which is inspired by pedagogy of the Trinity, whereas the present catechesis is influenced by Christ himself and his style of life.

Nota o Autorze: ks. **JANUSZ GORAJ SDB** – doktor teologii pastoralnej. Wykładowca katechetyki w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie oraz w WSD Zmartwychwstańców w Krakowie.

Słowa kluczowe: katecheza, pedagogia Boża, Stare Przymierze, Nowe Przymierze, chrystocentryzm.

KS. STANISŁAW KULPACZYŃSKI SDB

RELACJE CZŁOWIEKA WOBEC ANIOŁÓW I SZATANÓW W OPINII KATECHIZOWANYCH

WPROWADZENIE

Zgodnie z Pismem Świętym i Tradycją istnienie istot duchowych, nie cielesnych, zwanych aniołami i demonami, jest prawdą wiary przekazywaną z pokolenia na pokolenie w Kościele katolickim. Nauczali o tym ojcowie Kościoła, sobory i katechizmy. Ostatni *Katechizm Kościoła Katolickiego* również przedstawia zagadnienie aniołów (nr 328–336) i aniołów upadłych (nr 391–395)¹.

Katechizm powołuje się na św. Jana Damasceńskiego, św. Augustyna, Piusa XII, a przede wszystkim na Pismo Święte i mówi kim są aniołowie, a kim upadłe duchy – demony, jaka jest ich rola w życiu człowieka.

O aniołach i szatanach poucza również Jan Paweł II². Te wszystkie źródła wiedzy są w różnym stopniu wykorzystywane w aktualnych podręcznikach katechetycznych, które zawierają pewne treści z zakresu angelologii i demonologii. Katecheci pouczają katechizowanych na ten temat, zgodnie z obowiązującym w Polsce programem, ale pojawia się pytanie: co z tego nauczania o dobrych i złych duchach pozostaje w umysłach katechizowanych, jak rozumieją oni relacje człowieka wobec aniołów i szatanów? Dlatego niniejszy artykuł pragnie odpowiedzieć na to ostatnie pytanie i to na podstawie zespołowego sondażu diagnostycznego, przeprowadzonego wśród 858 katechizowanych uczniów, począwszy od tych, którzy kończyli klasę szóstą, poprzez gimnazjalistów, a kończy na licealistach.

Wstępem do artykułu będą krótkie wybrane myśli z angelologii i demonologii, a następnie zaprezentowane zostaną analizy odpowiedzi na 9 pytań w odniesieniu do aniołów, na 5 w odniesieniu do demonów, z 18 pytań, na jakie anonimowo odpowiadali badani uczniowie korzystający z katechizacji.

¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, (KKK) Poznań 1994.

² *Jan Paweł II naucza o aniołach i szatanie*, wybór i opracowanie A. Sujka, Kraków 1998.

WYBRANE MYŚLI Z ANGELOLOGII I DEMONOLOGII

Wyznanie wiary Soboru Lateraneńskiego IV stwierdza, że Bóg „równocześnie od początku czasu stworzył z nicości jeden i drugi rodzaj stworzeń, stworzenia duchowe i materialne, to znaczy aniołów i świat ziemski, a na końcu człowieka, który złożony z duszy i ciała łączy w sobie świat duchowy i materialny”³. Słowo *anioł*, w języku łacińskim *angelus*, wzięte z greckiego *angelos*, oznacza posłańca, zwiastuna, istotę duchową, rozumna, wolną, doskonalszą od człowieka⁴.

Stary Testament ukazuje Boga, jako „Pana siedzącego na tronie, a stały przy Nim po Jego prawej i lewej stronie wszystkie zastępy niebieskie” (1 Krl 22, 19). „Anioł Jahwe” ma cztery postacie: jest reprezentantem Boga (Rdz 16, 7–13), Jego pełnomocnikiem, stojącym na czele Izraela (Wj 14, 19), głową wszystkich istot niebieskich (Za 1, 10–11) i otrzymuje zleconą funkcję (2 Mch 11, 64). Spełniał również cztery zadania: objawiał wolę Bożą (Wj 3, 2–7), wybawiał Lud Boży od złego (por. Rdz 16, 7; Wj 14, 19 n), był pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem (Tb 12, 12; Hi 33, 23), odsłaniał tajemnicę dziejów zbawienia (Dn 10–12; Łk 1, 19).

W Nowym Testamencie aniołowie pełnią różne funkcje związane z życiem i posłannictwem Jezusa. Anioł zwiastuje Wcielenie Syna Bożego (Łk 1, 11), narodzenie Chrystusa (Łk 1, 26), jest obecny podczas modlitwy w Ogrójcu (Łk 22, 43), po zmartwychwstaniu przy pustym grobie (Mk 16, 5–7). Apokalipsa wspomina ich walkę ze zbuntowanym Smokiem-Szatanem (Ap 12, 7). Mocą Bożą Smok zostaje strącony z nieba i odtąd nastąpiło zbawienie, potęga i królowanie Boga i Jego Pomazańca – Chrystusa (Por Ap 12, 9–11).

W liturgii Kościoła czci pamięć niektórych aniołów, wymieniając ich imiona: Michał, Gabriel, Rafał, Anioł Stróż⁵. Angelologia oprócz podstaw biblijnych ma swoje źródło w tradycji, pobożności i symbolice związanej z tymi duchami⁶. Rozwijała się ona przez wieki, poczynając od pierwszego traktatu o aniołach autorstwa Pseudeo-Dionizego Aeropagity (przełom V i VI w.), poprzez św. Augustyna (IV w.), spekulacje filozoficzne św. Tomasza z Akwinu (XIII w.), orzeczenia Soboru Lateraneńskiego IV (1215), Watykańskiego I (1870), Watykańskiego II (np. Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*) aż do aktualnego nauczania Jana Pawła II. Katechizacja czerpie z tych źródeł, gdy przekazuje elementy angelologii w ramach swoich programów nauczania, wychowania i wtajemniczania.

Prawda o szatanie należy również do prawd objawionych. Słowo *szatan* pochodzi od hebrajskiego *sathan* i oznacza: przeciwnika, osobę sprzeciwiającą się

³ Tamże, s. 18.

⁴ K. Gózdź, *Świat jako stworzenie Boże i Bóg jako stwórca świata*, w: *Być chrześcijaninem dziś*, red. M. Rusecki, Lublin 1994 s. 124.

⁵ KKK 335.

⁶ A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu*, w: *Podręcznik do teologii dogmatycznej*, red. W. Breinert, Kraków 1999, s. 103.

Bogu i zbawieniu człowieka⁷. Do szatana odnosi się cały szereg nazw synonimicznych, takich jak: Oskarżyciel, Przeciwnik, Belzebul⁸, Książę demonów, Belial (Bestia), Diabeł, Smok, Nieprzyjaciel, Mężobójca, Podstępny, Zły, Kłamca, Świat, Książę tego świata, uwodziciel, Wąż, Kusiciel. Szatanowi przypisuje się początek grzechu, zdradę Judasza (Łk 22, 3), nieczyny Ananiasza (Dz 5, 3), kuszenie do grzechu (1 Kor 7, 5) i inne złe czyny.

W Piśmie Świętym imię własne „szatan”, pojawia się po raz pierwszy w Księdze Hioba, szatan dyskutuje tam z Bogiem na temat jej bohatera. W Księdze Mądrości jest również mowa o diable, który zazdrości człowiekowi szczęścia i sprowadza na niego śmierć: „Bo śmierci Bóg nie uczynił i nie cieszy się ze zguby żyjących” (Mdr 1, 13). „A śmierć weszła przez zawiść diabła i doświadczają jej ci, którzy do niego należą” (Mdr 2, 24). Ewangelie ukazują kuszenie Jezusa przez szatana, po Jego czterdziestodniowym poście na pustyni (Łk 4, 1–2). Jezus „uzdrowił wielu dotkniętych rozmaitymi chorobami i wiele złych duchów wyrzucił” (Mk 1, 34). Duchy nieczyste wiedziały, że Jezus jest Synem Bożym, że posiada moc nad nimi (Mk 1, 24). Święty Paweł miał również moc wyrzucania złych duchów z opętanej niewolnicy, kiedy powiedział do ducha: „Rozkazuję ci w imię Jezusa Chrystusa, abys z niej wyszedł. I w tejże chwili wyszedł” (Dz 16, 16–18).

Biblia mówi, że duchy nieczyste mogą szkodzić ciału człowieka, powodując choroby: „Wówczas przyprowadzono Mu opętanego, który był niewidomy i niemy” (Mt 12, 22). Szaweł z Tarsu jeszcze przed nawróceniem, jako prześladowca chrześcijan, usłyszał pod Damazkiem słowa: „Obronię cię przed ludem i przed poganami, do których cię posyłam, abyś otworzył im oczy i odwrócił od ciemności do światła, od władzy szatana do Boga” (por. Dz 13, 47). Szatan przeszkadzał św. Pawłowi w dotarciu do Tesaloniczan (1 Tes 2, 18).

Pan Jezus pouczał, że zły duch jest tym, który zasiewa chwasty, czyli zło na roli świata. „Rola jest świat, dobrym nasieniem są synowie królestwa, chwastem zaś synowie Złego. Nieprzyjacielem, który posiał chwast, jest diabeł” (Mt 13, 38–39). On też wykrada z serc ludzkich ziarno słowa Bożego: „A oto są ci [posiani] na drodze: u nich sieje się słowo, a skoro je usłyszą, zaraz przychodzi szatan i porywa słowo zasiane w nich” (Mt 4, 15). Przed powtórny przyjsciem Chrystusa jest zapowiedziane wzmożone dzialanie szatana, który bedzie kusił do nieprawych czynow: „Pojawieniu sie Jego towarzyszy bedzie dzialanie szatana, z cala moca, wzrod znakow i falszywych cudow, z wszelkim zwodzeniem ku nieprawosci” (2 Tes 2, 9–10).

⁷ X. Leon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1981, s. 597–598.

⁸ Tamże, s. 154. *Belzebul* oznacza starożytne bóstwo fenickie. Określenie pochodzi prawdopodobnie od hebrajskiego *Baal-zebul* – pan wywyższony. Według tekstów rabinistycznych – „pan gnoju”, od ofiary składanej idolom. Niewykluczone, że chodzi również o deformację nazwy *Baal-zeboul* – pan much.

Sobór Watykański II, w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, przypomniał, że przez całą historię ludzkości toczy się walka z szatanem i będzie trwać do ostatniego dnia (KDK 37). Bóg bogaty w miłosierdzie wkroczył w historię ludzkości, aby przez swojego Syna uwolnić ludzi spod władzy szatana (DM 3). Kościół wierzy, że Chrystus przez swoją śmierć i zmartwychwstanie wyrwał nas z mocy szatana (KL 6). Jednak do czasu ponownego przyjścia Chrystusa na ziemię w chwale, szatan może działać na szkodę ludzi. Dlatego św. Piotr przestrzega: „Bądźcie trzeźwi! Czuwajcie! Przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży, szukając, kogo by pożreć. Mocni w wierze przeciwstawiajcie się jemu” (1 P 5, 8). Jednak moc szatana nie jest nieskończona: „Jest on tylko stworzeniem; jest mocny, ponieważ jest czystym duchem, ale jednak stworzeniem: nie może szkodzić w budowaniu Królestwa Bożego. Ojcowie Kościoła udzielili rady, aby częściej gromadzić się dla dziękczynienia Bogu i oddawania Mu chwały, wówczas chyli się ku upadkowi potęga szatana. Chociaż szatan działa w świecie przez nienawiść do Boga i Jego Królestwa w Jezusie Chrystusie, a jego działanie powoduje wiele szkody – natury duchowej, a pośrednio natury fizycznej – dla każdego człowieka i dla społeczeństwa, działanie to jest dopuszczane przez Opatrzność Bożą, która z mocą i zarazem łagodnością kieruje historią człowieka i świata” (KKK 395).

Klemens I biskup Rzymu (94–97) w *Liście do chrześcijan w Koryncie* ukazuje diabła jako podżegacza do grzechu i walki wewnątrz wspólnoty⁹.

Święty Augustyn (354–430) w sposób zdecydowany wypowiada się na temat złych duchów, wierzy, że demony istnieją, zło nie ma jednak samoistnego źródła istnienia, jest jedynie brakiem substancjalnego dobra, jakim jest Bóg¹⁰.

Sobór trydencki (1543–1563), przyjmując naukę Kościoła o grzechu pierwotnym, sformułował twierdzenie o negatywnym stosunku szatana do człowieka¹¹.

Święty Tomasz z Akwinu był przekonany, że demony mogą wpływać na losy ludzi tylko za przyzwoleniem Boga¹².

W czasach po rewolucji francuskiej arystokracja odwoływała się do demonów, by uzyskać majątek, miłość, zdrowie. Odprawiano tak zwane „czarne msze”, polegające na oddawaniu czci szatanowi poprzez ofiary z ludzi, najczęściej z małych chłopców¹³.

W XX w. pojawiły się sekty satanistyczne, w Polsce w ostatnich piętnastu latach, kiedy upadł komunizm, a zaczął dominować liberalizm i napływ różnych grup z Zachodniej Europy.

⁹ B. Kumor, *Problemy pokutne w I Liście Świętego Klemensa do Koryntian*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1957, nr 3, s. 395–401.

¹⁰ A. Zwoliński, *Daleko od raju, Z dziejów fascynacji złem*, Kraków 2000, s. 64.

¹¹ R. Laurentin, *Szatan mit czy rzeczywistość*, Warszawa 1997, s. 125 n.

¹² Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, t. 4, *Bóg Stwórca, Aniołowie*, tłum. F. BednarSKI, Londyn 1976.

¹³ R. Laurentin, dz.cyt., s. 128.

Cenną refleksję na temat demonów zawiera dokument *Wiara chrześcijańska a demonologia* (1975 r.), opracowany na wniosek Kongregacji Doktryny Wiary, oparty na Piśmie Świętym i Tradycji, mówiący o realnym istnieniu szatana i jego działaniu w świecie¹⁴.

Po ukazaniu zarysu nauki Kościoła na temat aniołów i szatanów, należy ukazać opinie badanych dotyczące relacji człowieka wobec tych duchów, poczynając od dobrych, a kończąc na złych.

RELACJE CZŁOWIEKA WOBEC ANIOŁÓW

Badaniami, jak już wspomniano, objęto w sumie 858 katechizowanych uczniów. W Kolbuszowej (woj. rzeszowskie), zbadano z klas I i IV liceum 300; w Poniatowej (woj. lubelskie) uzyskano odpowiedzi od 130 uczniów z klas I i IV liceum, w Wysokiem (woj. lubelskie) z klas VI podstawówki i II gimnazjum 136 uczniów, w Mniowie i Grzymałkowie (woj. kieleckie) 175 uczniów z kl. VII i VIII oraz w Lublinie z gimnazjum nr 2, z klas I zbadano 117 katechizowanych uczniów¹⁵.

W niniejszym artykule wykorzystano, w odniesieniu do aniołów, pytania dotyczące następującej problematyki:

- rola aniołów w Piśmie Świętym,
- obecna rola aniołów,
- rola aniołów wobec badanych,
- grupy aniołów ze względu na ich misję,
- jak przedstawia się anioła na obrazach, rzeźbach,
- co oznaczają skrzydła anioła,
- przy jakiej okazji występują osoby przebrane za anioły,
- motywy oddawania czci aniołom,

¹⁴ W. Szymona, *Wiara w szatana w XX wieku*, „W drodze” 1976, nr 3, s. 12; T.D. Łukaszuk, *Istnienie szatana i demonów jako problem w katolickiej teologii posoborowej*, Kraków 1990.

¹⁵ I. Jończyk, *Angelologia i demonologia w opinii katechizowanych z wybranych klas VII i VIII*, Lublin 2000; D. Żyła, *Angelologia w opinii katechizowanych z wybranych klas I i IV Liceum Ogólnokształcącego im. HM Janka Bytnara w Kolbuszowej*, Lublin: Arch. KUL 2004; J. Świst, *Poglądy katechizowanych z wybranych klas I i IV Liceum Ogólnokształcącego w Poniatowej na temat aniołów i szatanów*, Lublin: Arch. KUL 2004; G. Deruś, *Poglądy katechizowanych z wybranych klas VI i II gimnazjalnych na temat aniołów i szatanów*, Lublin: Arch. KUL 2004; Badania autora artykułu zostały przeprowadzone w Gimnazjum nr 2 w Lublinie, w czerwcu 2004 r. i dotyczyły 117 uczniów z klas pierwszych. Wszystkie badania wykonano metodą sondażu diagnostycznego, jednorazowego, audytoryjnego, za pomocą narzędzia, jakim był zestaw 18 otwartych pytań (w odniesieniu tylko do aniołów – praca D. Żyły, użyto 19 pytań) ale w niniejszym artykule zasadniczo wykorzystano tylko odpowiedzi uzyskane od katechizowanych na sześć z nich.

- jak można współpracować z aniołem¹⁶.

Wiadomo że głównym źródłem nauki o aniołach jest Pismo Święte, dlatego zapytano badanych, co Biblia mówi o roli tych dobrych duchów. Główne treści udało się uszeregować w następujących kategoriach:

- zwiastowali różne nowiny, w tym Maryi, że zostanie Matką Syna Bożego (od 30–50%)¹⁷. Wyrażano się w następujący sposób „Archanioł Boży Gabriel objawił się Maryi z zapytaniem czy zostanie matką Jezusa Chrystusa” (Dz 44)¹⁸; „Archanioł Gabriel mówił Maryi, że zostanie Matką Jezusa” (Dz 23, Ch 126)¹⁹;
- byli pomocnikami Boga (10–22%), ilustracją mogą być stwierdzenia: „Pomagali Bogu, służyli Panu Jezusowi” (Dz 9)²⁰;
- czynili dobrze, pomagali ludziom (5–12%), badani pisali: „Pomagali ludziom jako łącznicy między niebem a ziemią” (Dz 68)²¹;
- ostrzegali przed niebezpieczeństwem (7–19%), respondenci mówili: „Te dobre duchy ostrzegały przed niebezpieczeństwem” (Dz 253), „Aniołowie przychodzili we śnie, by ostrzec ludzi przed zbliżającym się niebezpieczeństwem, np. anioł ukazał się we śnie św. Józefowi, nakazał opuszczenie Betlejem i udanie się do Egiptu” (Dz 153)²²;
- byli Aniołami Stróżami, patronami ludzi (4–15%), pisano: „Aniołowie pełnili rolę stróża” (Dz 20), „Opiekuna, Patrona ludzi” (Dz 75)²³.

Inne, rzadziej występujące wypowiedzi wspominały konkretnie o aniele przy grobie, aniele wypędzającym Adama i Ewę z raju i objawiającego pasterzom narodzenie Jezusa.

Badani mieli też okazję wypowiedzieć się na temat aktualnej roli aniołów. Najczęściej stwierdzali, że aniołowie obecnie są:

- stróżami i opiekunami ludzi (45–65%), przykładowo pisano: „Aniołowie w dzisiejszych czasach są naszymi stróżami” (Ch 100), „Każdy ma swojego Anioła Stróża (Dz 12)²⁴;
- chronią nas przed złem (10–24%), ilustracją niech będą następujące wypowiedzi: „Aniołowie, choć są niewidzialni strzegą nas przed złem i siłami

¹⁶ D. Żyła, dz.cyt. s. 62–77, tylko z tej pracy wykorzystano 9 pytań, a z pozostałych wykorzystano 4 pytania.

¹⁷ W nawiasach podano skrajne liczby procentowe, czyli najniższą i najwyższą, uwidocznionych we wszystkich badaniach, w wyżej wymienionych pracach.

¹⁸ S. Kulpaczyński, z wyników badań własnych.

¹⁹ G. Deruś, dz.cyt., s. 67.

²⁰ I. Jończyk, dz.cyt., s. 79.

²¹ J. Świst, dz.cyt., s. 63.

²² D. Żyła, dz.cyt., s. 72.

²³ G. Deruś, dz.cyt., s. 68.

²⁴ J. Świst, dz.cyt., s. 67.

nieczystymi” (Dz 1), „Aniołowie obecnie pilnują ludzi i obserwują nas. Chcą uchronić nas od krzywd” (Ch 18)²⁵;

– pomagają ludziom (7–12%) „aby dobrze żyli” (Dz 29, Ch 119)²⁶;

– służą Bogu (4–7%) „wypełniając Jego wolę i chwając Go” (Ch 129)²⁷.

Aktualną rolę aniołów ukazano jeszcze dobitniej, na podstawie pracy D. Żyły, której badania dotyczyły tylko angelologii w opinii 300 katechizowanych z klas I i IV liceum. Uczniowie zostali zapytani o rolę aniołów wobec nich samych. Odpowiedzi ułożono w 6 kategorii, o następującej kolejności, stwierdzających, że anioł dla mnie to:

– opiekun i stróż (78%), przykładami mogą być wypowiedzi takie, jak „Anioł to duch, którego nie widzę, ale wiem, że on zawsze czuwa nade mną i nie pozwoli by coś złego mi się stało... obserwuje mnie i czuje się za mnie odpowiedzialny, a ja nie chcę go zawieść” (Dz 70), „Anioł jest dla mnie opiekunem i stróżem stojącym przy mnie i w razie potrzeby gotowym do pomocy. Strzeże mojej duszy, mojego ciała i mam nadzieję, że zaprowadzi Mnie do nieba” (Ch 114), „Anioł jest opiekunem, modłę się do niego o pomoc i opiekę” (Ch 279)²⁸;

– doradca duchowy (6%), tak uważało po 9 uczniów z klas I i IV²⁹;

– wsparcie w trudnych chwilach, pomoc w podjęciu decyzji i czynieniu dobra (4%), czyli stwierdzano krótko: „Anioł pomaga w podejmowaniu dobrych decyzji, nakłania do dobra i dzięki temu człowiek zbliża się do Boga” (Ch 115), „...pomaga widzieć i odróżniać dobro od zła i dąży, abym stawał się lepszym człowiekiem, bym pogłębiał swoją wiarę i miłość do Boga” (Ch 149)³⁰;

– „przyjaciel”, tak nazwały anioła po trzy uczennice z klasy I i IV, natomiast tylko pięciu chłopców wyraziło się ogólnie, że dla nich anioł to „dobry duch”³¹.

Badani licealiści potrafili również wyróżnić siedem różnych grup aniołów ze względu na pełnione przez nich misje. Są to: „Aniołowie Stróże” (44%), „Archaniołowie” (21%), „Cherubini” (11%), „Serafini” (10%), „Aniołowie miłości, pokoju i śmierci” (6%), „Aniołowie dobrzy i źli” (4%), „Trony, Panowania, Zwierzchności” (1%)³². Jednak badani nie opisywali dokładnie, na czym polega ich rola i czym różnią się od siebie.

²⁵ I. Jończyk, dz.cyt., s.81

²⁶ D. Żyła, dz.cyt., s. 74.

²⁷ G. Deruś, dz.cyt., s.71.

²⁸ D. Żyła, dz.cyt., s. 75.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 75–76.

³² Tamże, s. 76–77.

Ta sama grupa badanych licealistów ukonkretniła natomiast wiadomości, jak przedstawia się anioła na obrazach, rzeźbach. Wyróżniono siedem kategorii odpowiedzi, na obrazach lub rzeźbach anioł to:

- „człowiek ze skrzydłami i aureolą” (29%, np. Dz 13, Ch 290);
- „postać ubrana w białe szaty” (25%, np. Dz 24, Ch 288);
- „postać ze skrzydłami” (21%, np. Dz 11, Ch 130);
- „młodzi mężczyźni” (13%, np. Dz 25, Ch 94);
- „małe dzieci” (9%, np. Dz 17, Ch 150);
- „kobiety” lub „postać czuwająca nad człowiekiem (poniżej 2%, np. Dz 34, Ch 298).

Dopełnieniem ilustracji powyższych kategorii mogą być jeszcze następujące stwierdzenia: „Anioł na obrazach ubrany jest w długą, jasną szatę. Ma długie, jasne włosy, aureolę wokół głowy. Posiada też skrzydła” (Dz 53); „Anioła przedstawia się w białej, bladoróżowej lub bladoniebieskiej tunice ze skrzydłami” (Dz 57); „...czasami gra na harfie” (Dz 33); „Na obrazach anioł nie opuszcza nas ani na krok, pilnuje, by nic nam się nie stało” (Dz 196), jak również „czuwa przy łóżeczku nad dzieckiem” (Dz 211)³³.

W powyższych kategoriach wypowiedzi zaakcentowano dwukrotnie element skrzydeł. Zapytano więc licealistów: „Co oznaczają skrzydła anioła”? Odpowiedzi okazały się dość twórcze i oryginalne. Otóż pisano, że skrzydła:

- „symbolizują posłańca Bożego” (20%): „anioł ma określoną misję, jakieś specjalne zadanie do spełnienia na ziemi polecone przez Boga” (Dz 55);
- „symbolizują gotowość do pomocy” (19%), to znaczy, że „anioł bierze pod swoją opiekę człowieka, okrywa go swymi skrzydłami, czyli opiekuje się nim, pomaga i chroni od złego” (Ch 291);
- oznaczają, że „może latać” (13%), „Może się szybko przemieszczać” (11%, Dz 58, Ch 110), „Łatwo im dotrzeć do ludzi” (Dz 213);
- „symbolizują wyższość anioła nad człowiekiem” (8%, Dz 9, Ch 104), „nie ma dla nich takich ograniczeń, jak dla ludzi, zaś skrzydła dodają im lekkości i piękna (Dz 620);
- „symbol przebywania w niebie” (7%, np. Dz 73, Ch 267);
- „symbol wolności” (5%, np. Ch 135), „wolności od grzechu” (Dz 238); – „symbol posłuszeństwa i czystości” (4%, np. Ch 107);
- „symbol w hierarchii anielskiej” (4%, np. Ch 111);
- „rodzaj nagrody” (2%) i tu ciekawie wyjaśnionej: „przypuszczam, że aniołowie, którzy mają skrzydła to duchy, które szczególnie zasłużyły się na ziemi, albo tacy [ludzie?], którzy w szczególny sposób przeżyli życie ludzkie” (Dz 28), „anioł jeśli dobrze wypełnia swoje obowiązki i zadania zostaje nagrodzony skrzydłami” (Ch 122)³⁴.

³³ Tamże, s. 62–63.

³⁴ Tamże, s. 64–65.

Kontynuacją tych opinii o relacjach aniołów wobec ludzi są również kategorie odpowiedzi, mówiące przy jakiej okazji można spotkać ludzi przebranych za anioły. Badani zauważyli siedem takich sytuacji. Są to:

- „jasełka bożonarodzeniowe” (45%, np. Dz 17, Ch 97);
- „święta Bożego Narodzenia – szopki” (19%, np. Dz 21, Ch 94);
- „kolęda w Boże Narodzenie” (16%, wśród kolędników są anioły Dz 71);
- „przedstawienie religijne ukazujące sceny biblijne [z aniołami]” (5%, np. Ch 275);
- „inscenizacje wielkanocne” (5%, np. Ch 136);
- „towarzyszą św. Mikołajowi” (5%, np. Dz 12);
- „filmy” (4%, np. Ch 92)³⁵.

Bez wątpienia aniołowie są przez badanych odbierani pozytywnie. Wiadomo przecieź, że w Kościele jest od wieków oddawana cześć tym dobrym duchom. Zapytano katechizowanych: Jakie są motywy oddawania czci aniołom? W tym wypadku posłużono się ponownie odpowiedziami 858 badanych. Hierarchiczny układ motywów był następujący:

- są posłańcami i sługami Boga (13–32%) – „są Jego wysłannikami, współpracownikami, więc skoro mają z Nim kontakt muszą zasługiwać na szacunek” (Dz 12)³⁶;
- są dobrzy, pochodzą od Boga (15–23%) – „anioły są duchami dobrymi i pochodzą od Boga” (Dz 22, Ch 8)³⁷;
- opiekują się ludźmi, czuwają nad ludźmi (5–40%) – „aniołowie pomagają nam być dobrymi (Dz 122), „pilnują naszej duszy (Ch 37), „przestrzegają przed czymś złym” (Dz 23)³⁸;
- pełnią wolę Bożą, pomagają w osiągnięciu zbawienia (5–11%) – „pomagają ludziom zbliżyć się do Boga i przez to osiągnąć zbawienie” (Dz 54), „mają moc, która może nam pomóc w dojściu do nieba” (Dz 7)³⁹;
- są święci, przebywają w niebie (5–11%) – „są to istoty najbardziej święte, zaraz po Bogu, tak jak nikt inny są skromne i wierne Bogu” (Ch 106)⁴⁰.

Bez wątpienia aniołowie zostali uznani za istoty godne szczególnej czci, ale równocześnie zainteresowano się możliwością współpracy człowieka z tymi dobrymi, duchowymi istotami. Odpowiedzi udzielone przez badanych uczniów udało się uszeregować w pięć głównych kategorii. Pytanie dla niektórych okazało się trochę trudne, gdyż w trzech wypadkach pojawiła się, jako szósta, kategoria „Nie wiem” (3–27%). Najczęściej podawaną formą współpracy człowieka z aniołem okazała się:

³⁵ Tamże, s. 66.

³⁶ Tamże, s. 67.

³⁷ J. Świst, dz.cyt., s. 76.

³⁸ G. Deruś, dz.cyt., s. 76.

³⁹ J. Świst, dz.cyt., s. 78.

⁴⁰ D. Żyła, dz.cyt., s. 68.

- modlitwa (41–63%) – „Z aniołem można współpracować przez modlitwę” (Ch 95), „Rozmawiać z nim podczas modlitwy, prosić o pomoc, traktować, jak swojego przyjaciela” (Dz 77)⁴¹; „...można się do niego zawsze zwrócić z każdym problemem, przedstawiać mu swoje prośby, aby on później przedstawiał je Bogu” (Dz 67)⁴²;
- dobre uczynki (14–49%) – „współpracujemy z aniołem robiąc dobre uczynki” (Dz 8, Ch 37), „gdy namawiamy kogoś do dobra” (Dz 26)⁴³;
- słuchać jego rad i natchnień (6–13%) – „Iść za jego głosem” (Ch 106), „Słuchać jego głosu, dobrych rad (Dz 26)⁴⁴;
- pogłębianie wiary i korzystanie z sakramentów świętych (5–14%) – „chodzić do Kościoła” (Dz 34), „...czcić Boga” (Ch 59), „chodzić do Kościoła na Mszę świętą (Dz 106) „i przyjmować Komunię świętą” (Ch 40)⁴⁵;
- unikanie grzechu (3–8%) – „współpracujemy z aniołem, gdy nie grzeszymy” (Ch 48), „gdy często się spowiadamy” (Ch 46), „gdy unikamy złego towarzystwa” (Ch 126), „unikanie zła” (Dz 17), „z aniołem współpracujemy, gdy jak najmniej grzeszymy” (Dz 94)⁴⁶.

Badani wskazali na pewien zasób nauki o dobrych duchach i na wiele możliwości relacji człowieka w odniesieniu do nich. Teraz należy rozpatrzeć ten problem w odniesieniu do złych duchów.

RELACJE CZŁOWIEKA WOBEC SZATANÓW

W naświetleniu tej problematyki wykorzystano 5 z 18 pytań, które dotyczyły:

- roli szatana ukazanej w Piśmie Świętym;
- obecnej roli szatana;
- powodów ostrzegania Kościoła przed szatanem;
- kultu oddawanego szatanowi;
- obrony przed szatanem⁴⁷.

Badani z dotychczasowej nauki o złych duchach, podczas katechizacji, przypomnieli sobie przykłady z Biblii, mówiące o ich działalności. Stwierdzali, że szatan:

- kusił do złego (67–76%) – „kusił Adama i Ewę, aby zerwali owoc z drzewa zakazanego, co doprowadziło do ich wygnania. Kusił również Syna Bożego” (Dz 3) „...zazwyczaj kusił człowieka... spierał się z Bogiem o Hioba”

⁴¹ J. Świst, dz.cyt., s. 88.

⁴² D. Żyła, dz.cyt., s. 78.

⁴³ G. Deruś, dz.cyt., s. 82.

⁴⁴ J. Świst, dz.cyt., s. 90.

⁴⁵ G. Deruś, dz.cyt., s. 82.

⁴⁶ Tamże, s. 83.

⁴⁷ J. Świst, dz.cyt., s. 70–91.

(Dz 9, Ch 101)⁴⁸, „...kusił Kaina, aby zabił Abła” (Dz 90), „nakłania do czynienia zła i popełniania grzechów” (Ch 131), „szatan nakłania do tego, by nie wierzyć w Boga” (Dz 18), „...opętał Judasza, aby wydał Jezusa” (Dz 80, Ch 127)⁴⁹;

– buntował przeciw Bogu (5–23%) – „szatan burzy budowaną od wielu lat religię o Bogu” (Dz 32), „...zniechęca ludzi do wiary w Boga” (Dz 42)⁵⁰.

Podobne działanie szatana zostało ukazane w odniesieniu do dzisiejszych czasów. Badani ponownie pisali, że szatan:

– kusi, nakłania człowieka do złego (58–71%) – „Na świecie jest coraz więcej zła. Na pewno przyczynia się do tego szatan” (Dz 92), „szatan namawia nas do złego i sprawia, że źle się dzieje” (Dz 120)⁵¹;

– „szatan namawia do odwrócenia się od Boga (8–23%), ...do odrzucenia Bożych przykazań” (Dz 22), „...do złych czynów” (Ch 49, Dz 80), „...do odwrócenia się od Kościoła” (Dz 20), „do odwrócenia się od Chrystusa” (Ch 121)⁵²;

– opętanie (3%) – „powoduje opętanie” (Dz 18, Ch 138)⁵³;

– „zagłusza głos sumienia” (Dz 14)⁵⁴.

Kościół, świadom roli szatana, ostrzega przed nim swoich wyznawców. Zapytano więc katechizowanych, dlaczego Kościół to czyni. Badani podali kilka swoich argumentów w tej kwestii:

– słuchając szatana, można zejść na złą drogę (35–59%) – „Kościół ostrzega przed diabłem, ponieważ słuchając szatana, można zejść na złą drogę” (Dz 8), „...ponieważ prowadzi on na złą drogę, do grzechu” (Dz 21)⁵⁵;

– szatan to zły duch, który walczy z dobrem (19–30%) – „Kościół ostrzega nas przed szatanem, bo szatan jest zły. To tak, jakby matka ostrzegała nas przed złem” (Dz 121), „szatan to zły demon, opęta ludzi i trudno się potem od niego uwolnić” (Dz 91)⁵⁶;

– szatan odciąga ludzi od Boga (10–17%) – „bo on jest zły, chce odciągnąć nas jak najdalej od Pana Boga” (Dz 46), „...pragnie on odwieść człowieka od więzi z Bogiem” (Dz 70)⁵⁷;

– szatan chce potępienia wiecznego człowieka (5–6%) – „szatan może doprowadzić do zagubienia duszy” (Ch 154), „kusi do złego i chce, żeby lu-

⁴⁸ I. Jończyk, dz.cyt., s. 83; J. Świst, dz.cyt., s. 71.

⁴⁹ G. Deruś, dz.cyt., s. 72.

⁵⁰ I. Jończyk, dz.cyt., s. 83–84.

⁵¹ Tamże, s. 85.

⁵² G. Deruś, dz.cyt., s. 74.

⁵³ I. Jończyk, dz.cyt., s. 85.

⁵⁴ J. Świst, dz.cyt., s. 75.

⁵⁵ Tamże, s. 81.

⁵⁶ I. Jończyk, dz.cyt., s. 93.

⁵⁷ J. Świst, dz.cyt., s. 83.

dzie nie poszli do nieba ale do piekła” (Ch 168), „szatan prowadzi do niekąd” (Ch 161)⁵⁸;

- Kościół pragnie bezpieczeństwa i zbawienia człowieka (2–17%) – „Kościół ostrzega przed szatanem, dlatego że kto będzie wierzył w szatana pójdzie do piekła” (Ch 141), „Kościół chce, aby wszyscy ludzie dostali się do nieba, a szatan nam w tym nie pomaga” (Ch 173)⁵⁹.

Jednak katechizowani, zwłaszcza młodzież, słyszeli coś na temat kultu szatana. Dlatego zapytano ich: kto i dlaczego czci szatana?

Za dominującą grupę uprawiającą kult szatana uznano:

- satanistów (35–90%) i tutaj padło szereg uzasadnień: „szatana czczą sataniści, którzy wtargnęli na złą drogę życia” (Dz 25), „czczą go sataniści, źli ludzie, którzy czynią zło, zabijają ludzi” (Dz 42), „sataniści wierzą, że jest ich Bogiem” (Ch 92), „sataniści, ponieważ już są pod wpływem diabła. Dla nich on jest panem” (Dz 1), „sataniści czczą szatana, gdyż opętał ich myśli i dusze i stał się dla nich najwyższą wartością” (Dz 32), „sataniści czczą szatana, bo są ludźmi, którzy odwrócili się od Boga” (Ch 120), „...bo są zaślepieni i nie wiedzą, co jest dobre” (Dz 9), „...uważają, że szatan pomoże im rozwikłać życiowe problemy” (Ch 99), „...szukają w nim oparcia, widzą w nim autorytet” (Dz 77)⁶⁰;
- niektóre sekty (4–20%) – „powstaje coraz więcej sekt. Jedną z nich są sataniści. Czczą bezgranicznie szatana. Odprawiają tzw. czarne msze” (Dz 86)⁶¹;
- ludzi, którzy nie wierzą w Boga (9–15%) – „szatana czczą ludzie, którzy nie wierzą w Boga” (Dz 18, Ch 109), „...nie wierzą w Kościół” (Dz 22)⁶²;
- opętanych (3–4%) – „o słabej psychice, są już w jego mocy, są przez niego zniewoleni” (Dz 38)⁶³.

Badani są więc dość świadomi istnienia dewiacji religijnej, jaką jest kult szatana. Zapytano ich w końcu o możliwości obrony przed wpływami złych duchów.

We wszystkich badaniach pojawiło się kilka powtarzających się kategorii odpowiedzi, które zostaną teraz przybliżone i zilustrowane autentycznymi wypowiedziami. Za ważny sposób obrony przed szatanem uznano:

- modlitwę (20–24%) – „trzeba się modlić do Boga o ochronę przed szatanem (Dz 94), „...modlić się do swego anioła, by bronił nas przed złymi duchami” (Ch 41), „modlić się o to, byśmy nie ulegali pokusom szatana” (Dz 92)⁶⁴;
- unikanie grzechu, spowiadać się (17–23%) – „nie narażać się, unikać grzechu” (Dz 2, Ch 123), „trzeba się spowiadać i żyć w łasce uświęcającej” (Dz 79)⁶⁵;

⁵⁸ I. Jończyk, dz.cyt., s. 94.

⁵⁹ Tamże, s. 93.

⁶⁰ J. Świst, dz.cyt., s. 84–87.

⁶¹ I. Jończyk, dz.cyt., s. 94.

⁶² G. Deruś, dz.cyt., s. 81.

⁶³ J. Świst, dz.cyt., s. 86.

⁶⁴ G. Deruś, dz.cyt., s. 84.

- nosić medalik (17%), – „...bo on broni przed szatanem” (Dz 2)⁶⁶, na to zwróciły uwagę tylko dziewczęta z najmłodszych klas gimnazjalnych;
- przyjmować Komunię świętą, sakramenty święte (9–14%) – „Najświętszy Sakrament pomaga” (Dz 33), „należy pogłębiać wiarę i uczestniczyć we Mszy świętej” (Ch 95), „chodzić do kościoła i na lekcje religii” (dz 17), „często chodzić do kościoła i przystępować do Komunii” (Dz 44j)⁶⁷;
- ufać Bogu i słuchać Go (3–10%) – „trzeba się wsłuchiwać w słowo Boże i czynić tka, jak On nakazuje” (Dz 7);
- słuchać głosu sumienia (3–7%) – „trzeba postępować zgodnie z sumieniem” (Dz 24) „ćwiczyć wolę, mieć silny charakter” (Dz 90)⁶⁸.

Nieliczni najmłodsi gimnazjaliści napisali niezbyt poważnie, że aby się obronić przed szatanem, „należy mieć w ręce osikowy kołek, wodę święconą i czosnek na szyi” (Ch 62)⁶⁹.

Sposoby obrony przed demonami, w ujęciu badanych, okazały się zróżnicowane, ale dość trafne. Patrząc na całość tych opinii można wysunąć pewne propozycje dotyczące angelologii i demonologii w procesie katechizacji.

PROPOZYCJE KATECHETYCZNE DOTYCZĄCE ANGELOLOGII I DEMONOLOGII

Patrząc na całość, można stwierdzić, że w opiniach badanych na temat aniołów i szatanów, najczęściej pojawiały się odpowiedzi ukazujące anioła i demona jako osoby antagonistyczne względem siebie. Dobre duchy zwiastują cenne nowiny, pomagają, chronią a złe kuszą, odciągają od Boga i działają destruktywnie. Zaproponowano więc badanym, aby sami wysunęli swoje propozycje dotyczące katechetycznego nauczania o aniołach i demonach. Całość opinii udało się uszeregować w kilka kategorii.

Otóż katechizowani proponują katechetom, aby:

- ukazywali cechy aniołów i demonów (30–54%) – „katecheci powinni mówić o aniołach, że są dobrzy, a o szatanie, że jest zły (Dz 10), „...aniołowie są dobrzy i prowadzą ludzi do nieba, a szatan jest zły i prowadzi do piekła” (Ch 127)⁷⁰;
- mówić prawdę: kim jest anioł, a kim szatan (12–28%) – „aniołowie – dobro, nadzieja, Bóg, naśladowanie, posłannictwo, życie wieczne, niebo. Demony – zło, grzech, piekło, brak nadziei” (Dz 110)⁷¹;

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ J. Świst, dz.cyt., s. 92.

⁶⁸ Tamże, s. 93.

⁶⁹ I. Jończyk, dz.cyt., s. 100.

⁷⁰ G. Deruś, dz.cyt., s. 86.

⁷¹ I. Jończyk, dz.cyt., s. 105.

- informować o sektach (16%) – „powinni więcej mówić o sektach” (Dz 12), „jak bronić się przed wstąpieniem do sekty” (Ch 44), ... jak bronić się przed satanistami” (Dz 97)⁷²;
- uczyć obrony przed szatanem (6–7%) – „powinni uczyć, jak można się bronić przed zakusami szatana” (Ch 102)⁷³;
- zachęcać do wiary w anioły (6%) – „bo w anioły trzeba wierzyć, a w szatana nie, bo kusi do złego, a anioł nie” (Dz 8), „opowiadać o ich objawieniach” (Ch 85)⁷⁴;
- wzywać do modlitwy za wstawiennictwem aniołów (2%) – „bo wstawiają się za nami u Pana Boga w niebie” (Ch 72), „zachęcać byśmy się modlili do aniołów, słuchali ich, a nie demonów” (Dz 33)⁷⁵.

W wielu szczegółowych odpowiedziach, tutaj pominiętych, można zauważyć, że katechizowani proponują ukazywać wyraziście pozytywne cechy aniołów, a negatywne demonów. Bardziej ukazywać dobro, jakie pełni anioł i wskazywać na konsekwencje wpływu szatana. Bardzo też pragną, aby uczono ich umiejętności obrony przed złym duchem.

Na podstawie całości badań, tutaj uwzględnionych fragmentarycznie, można powiedzieć, że katechizowani zasadniczo mają pewne wiadomości o dobrych i złych duchach, znają ich istotę, funkcje oraz role uwidocznione chociażby w Biblii i są świadomi relacji, jakie zachodzą pomiędzy nimi a tymi duchami. Katechizowani podkreślali, że znają tradycje dotyczące aniołów, motywy oddawania im czci i możliwości współpracy z tymi dobrymi duchami.

Równocześnie aktualna rola szatana widziana jest w jego nakłanianiu do zła i odwracaniu ludzi od Boga, dlatego Kościół ostrzega przed nim, ponieważ pragnie zbawienia człowieka. Jednak pomimo ostrzeżeń ze strony Kościoła, występuje „kult” szatana, który według opinii badanych jest udziałem satanistów i ludzi, którzy odwrócili się od Boga. Katechizowani proponują modlitwę, unikanie grzechu, noszenie medalika, korzystanie z sakramentów świętych, jako sposoby obrony przed demonami. Na katechezie pragną nadal prawdziwej, pogłębionej angelo-logii i demonologii, uczenia obrony przed złymi a zachęcania do czci i modlitwy w odniesieniu do dobrych duchów.

⁷² G. Deruś, dz.cyt., s. 86.

⁷³ J. Świst, dz.cyt., s. 97.

⁷⁴ I. Jończyk, dz.cyt., s. 106.

⁷⁵ Tamże.

THE HUMAN RELATION TOWARDS ANGELS AND DEMONS
ACCORDING TO STUDENTS OF RELIGION CLASSES

Summary

The article presents some collected thoughts about angelology and demonology, acknowledging the truth about these spirits as revealed and present in the whole history of the Church. The human relation towards angels and demons was presented on the basis of comments of 858 secondary school students. Attention was paid to the role of angels in Sacred Scripture and at present in the life of the students, ways of representing angels in art, motives for paying honour and actual relation with the angels.

The human relation towards demons concerned their role in Sacred Scripture and at present, the reasons for the Church's warning against demons, the cult of demons and defence against them. The students proposed that religion teachers teach them the whole truth about these spirits, defence against the evil ones, and urge them to faith and prayer through the intercession of the angels.

Notka o Autorze: ks. prof. dr hab. **STANISŁAW KULPACZYŃSKI SDB** – wykładowca na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, kierownik Katedry Katechetyki Psychologiczno-Pedagogicznej w Instytucie Pastoralno-Katechetycznym.

Słowa kluczowe: anioł, demon, angelologia, demonologia, chrześcijaństwo, Kościół katolicki.

KS. ROBERT BIELEŃ SDB

DIALOG POMIĘDZY KATECHETAMI I RODZICAMI W POLSCE NA POCZĄTKU XXI WIEKU

WPROWADZENIE

Katecheza, jako wychowanie w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych¹, odgrywa fundamentalną rolę w posłannictwie zbawczym Kościoła. Z tego względu osoby odpowiedzialne za Wspólnotę Ludu Bożego, mówiąc o katechezie, podkreślają, że Kościół pokłada w niej i w jej stałej odnowie znaczącą nadzieję². W naszej Ojczyźnie ta odnowa katechetyczna jest szczególnie ważna i zarazem trudna, połączona jest bowiem z procesem transformacji ustrojowych, którego jednym z przejawów był powrót katechezy do szkoły i poszukiwanie dla katechezy miejsca w tej nowej sytuacji³.

Szczególnym odbiorcą katechezy jest rodzina chrześcijańska. Rodzina ta jest bowiem z jednej strony podstawową komórką społeczną, w której kontekście realizuje się życie każdego człowieka. Z drugiej strony, będąc „domowym Kościołem”, jest ona podstawową komórką Kościoła, jego *drogą pierwszą i z wielu względów najważniejszą. Jest drogą powszechną, pozostając za każdym razem drogą szczególną, jedyną i niepowtarzalną, tak jak niepowtarzalny jest każdy człowiek*⁴. Rodzina współczesna jak nigdy dotąd potrzebuje zdecydowanego wsparcia Kościoła, podlega bowiem ona bardzo różnorodnym naciskom, a rodzinę polską dodatkowo dotykają trudności okresu transformacji ustrojowych⁵.

Wsparcie Kościoła udzielane rodzinie nie jest strategią lub modą, ale wypływa z obustronnej więzi łączącej oba te podmioty. Kościół potrzebuje rodziny,

¹ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *O katechizacji w naszych czasach „Catechesi tradendae”* (16 X 1979) nr 18 (cyt. dalej: CT).

² CT 15.

³ Trudności związane z przejściem katechezy z salek parafialnych do szkół opisuje m.in. M. Jakubiec, *Katechizacja w kontekście duszpasterstwa*, „Katecheta” 2, 1994, s. 69–73.

⁴ Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane* (2 II 1994) nr 1.

⁵ R. Bieleń, *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce*, Lublin 2001, s. 89–207.

która buduje jego Mistyczne Ciało, rodząc mu nowych członków i tworząc żywe komórki Kościoła – „Kościoły w miniaturze”. Z kolei rodzina chrześcijańska, aby żyć i wzrastać, potrzebuje wsparcia Kościoła, w tym również katechezy⁶. W dzisiejszych trudnych czasach starcia pomiędzy „cywilizacją życia” i „cywilizacją śmierci” to wsparcie nabiera jeszcze większego znaczenia⁷.

W tej perspektywie katecheza dzieci i młodzieży powinna być przestrzenią spotkania i dialogu nie tylko katechetów z dziećmi, ale także katechetów z rodzicami. Mówią o tym dokumenty kościelne oraz współczesne nauki humanistyczne, a zwłaszcza psychologia i pedagogika. Z doświadczenia wiadomo jednak, że o ile trudną sprawą jest dialog między katechetą a uczniem, o tyle jeszcze większe problemy sprawia w rzeczywistości polskiej dialog pomiędzy katechetą a rodzicami. Niniejszy artykuł, po przedstawieniu obu stron dialogu – katechetów i rodziców – oraz ich posłannictwa w dziele katechetycznym, zarysowuje uwarunkowania tego dialogu oraz możliwe płaszczyzny, na których katecheci i rodzice mogą się ze sobą spotykać i rozmawiać.

KATECHECI I KATECHEZA SZKOLNA

Pierwszym środowiskiem katechetycznym człowieka powinien być jego dom rodzinny, pierwszą katechezą – katecheza rodzinna, a pierwszymi katechetami rodzice. *Kościół domowy pozostaje jedynym miejscem, gdzie dzieci i młodzież mogą pobierać prawdziwą katechezę... Katecheza rodzinna wyprzedza każdą inną formę katechezy, towarzyszy jej i poszerza ją*⁸.

Ponieważ jednak nawet najlepsza rodzina katolicka nie jest samowystarczalna, dlatego istnieje konieczność wsparcia jej działań poprzez inne podmioty wychowawcze: *Podstawowe prawo rodziców do wychowania dzieci powinno być wspierane przez rozmaite formy współpracy rodziców z nauczycielami*⁹.

Z tego względu Ojcowie Soboru, stwierdzając, że rodzice są w najwyższym stopniu zobowiązani do wychowania potomstwa, na drugim miejscu wymienili społeczność ludzką, a na kolejnym Kościół¹⁰. Temu ukierunkowaniu Kościoła patronuje zasada koalicji ze względu na dobro dziecka oraz zasada pomocniczości.

Dlatego Kościół katolicki traktuje nauczanie katechezy priorytetowo i wzywa wszystkich bez wyjątku swoich członków do poczucia troski o katechezę i o pod-

⁶ Jana Paweł II, Adhortacja apostolska *O zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym „Familiaris consortio”* (22 XI 1981) nr 3, 49, 40, 52, 53 (cyt. dalej: FC).

⁷ Współczesną analizę sytuacji katechetycznej podejmuje m.in. nowe *Dyrektorium ogólne* w nr 14–33. Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998 (cyt. dalej: DOK).

⁸ CT 68.

⁹ Stolica Apostolska, *Karta Praw Rodziny* (22 X 1983), art. 5 pkt E.

¹⁰ DWCH 3.

jęcie odpowiedzialności za nią, każdy w swoim zakresie. Oczywiście poszczególni wierni mają w dziele katechetycznym zróżnicowane obowiązki wypływające z charakteru powołania każdego z nich – inne duszpasterze, inne rodzice, inne nauczyciele, a inne pozostali wierni. Wychodząc z pozycji wiary, Kościół, chcąc być wierny Bogu oraz chcąc zaradzić wyzwaniom, jakie stoją przed katechezą, która w rzeczywistości polskiej w 1990 r. powróciła do szkoły, stara się przeznaczyć swoje największe siły i bogactwo ludzkie, aby jak najlepiej wykształcić katechetów oraz jak najlepiej zorganizować nauczanie katechezy również od strony materialnej¹¹.

Nauczanie religii w Polsce reguluje *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, które choć dowartościowuje nauczanie katechezy w szkole, to jednak podkreśla, że wcześniejszym środowiskiem katechetycznym jest parafia, a każdy etap nauczania powinien być ukierunkowany na przyjęcie kolejnych sakramentów św. – spowiedzi i Komunii św., bierzmowania oraz sakramentu małżeństwa¹². Podstawowe zadania, wskazania i treści katechezy szkolnej oraz kryteria oceny ucznia zawarte są w dokumencie *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*¹³. Należy jeszcze zauważyć, że nauczanie katechezy w polskich szkołach cieszy się znacznie większą autonomią wobec państwa niż inne przedmioty szkolne, nadzór merytoryczny bowiem nad nim sprawuje Kościół, który kieruje katechetów do podjęcia pracy w szkole oraz zatwierdza programy nauczania i materiały dydaktyczne.

Przechodząc do omówienia środowiska katechetów pracujących w polskich szkołach, należy na początku zauważyć, że jest to duże grono osób – w 2003 r. było ich 36 381. Wśród nich większość stanowią świeccy (51,4%), gdy nauczających księży jest 36,0%, a zakonników i zakonnice 12,6%. W porównaniu z nauczaniem religii w punktach katechetycznych i w połowie lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia zauważa się stały spadek liczbowy katechizującego duchowieństwa, a zwłaszcza księży (pod koniec lat osiemdziesiątych XX w. stanowili oni 70,1% katechetów, w 1992 r. – 74,2%, a w 2000 r. już tylko 56,3%), przy jednoczesnym wzroście liczby katechetów świeckich. Pod tym względem liczba katechetów zwiększyła się znacznie w porównaniu z nauczaniem w salkach katechetycznych, bo ponad dwukrotnie (z 17,2 tys.), a w porównaniu z 1992 r. przybyło ich 3300.

Większość katechetów pracuje w szkołach podstawowych (22,9 tys.), 7,7 tys. uczy w gimnazjach, 5,9 tys. w przedszkolach, 4,3 tys. w technikumach i szkołach zawodowych, a 3,2 tys. w liceach ogólnokształcących. Wśród katechetów zauważa się swoistą specjalizację pod względem przynależności do stanu w Kościele. Domeną siostr zakonnych są przedszkola i szkoły podstawowe, domeną księży

¹¹ CT 15–16.

¹² Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, s. 13–111.

¹³ Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, s. 7–112.

licea, technika i szkoły zawodowe, podczas gdy świeccy uczą najczęściej dzieci z przedszkoli, podstawówek i gimnazjów.

Katecheci nauczający w szkołach w większości mają pełne kwalifikacje zawodowe (tj. wyższe wykształcenie teologiczne i przygotowanie pedagogiczne) i podwójną podległość prawną. W sprawach treści wiary i wychowania religijnego podlegają przepisom kościelnym, natomiast w sprawach praw i obowiązków nauczycielskich podlegają przepisom zawartym w Karcie Nauczyciela oraz w ustawie o systemie oświaty. Wśród wyzwań pojawiających się najczęściej przed katechetami są w pierwszym rzędzie problemy związane z utrzymaniem dyscypliny na katechezie, a następnie współpraca z innymi katechetami oraz rezygnacja części uczniów z uczęszczania na lekcję religii.

Kadrze tej powierzone jest przez rodziców duże grono dzieci i młodzieży, albowiem na katechezę uczęszcza w Polsce ponad 90% uczniów, a w niektórych regionach nawet 95%. Na frekwencję na katechezie wpływa wiek, rodzaj szkoły oraz miejsce zamieszkania. Najwięcej uczniów chodzi na religię w szkołach podstawowych (95–100%), trochę mniej w liceach – 90%, a jeszcze mniej w szkołach zawodowych – 70%, najmniej w szkołach artystycznych – tylko 50%. Pod względem rejonu zamieszkania najwyższa frekwencja na katechezie notowana jest w Polsce południowo-wschodniej i południowej (np. w diecezji tarnowskiej 99,75%, a w diecezji gliwickiej 96%), natomiast najniższa w Polsce zachodniej (np. w diecezji zielonogórsko-gorzowskiej 75% uczniów, a w diecezji legnickiej 81%)¹⁴. Przy czym, o ile powrót katechezy do szkół zwiększył znacznie liczbę uczęszczających na nią dzieci i młodzieży, o tyle w ostatnich latach zauważa się lekki spadek, zwłaszcza wśród starszej młodzieży¹⁵.

RODZINA POLSKA I KATECHEZA RODZINNA

Rodzina, jak to już zostało wspomniane, jest podstawowym środowiskiem wychowawczym, którego nic nie jest w stanie w pełni zastąpić¹⁶. Człowiek bowiem rodzi się osobą, ale staje się osobowością w miarę aktualizowania swoich możliwości, z którymi przyszedł na świat. Dlatego potrzebuje on od początku

¹⁴ A. Wojtas, *Katecheza w szkole*, w: *Leksykon Kościoła katolickiego w Polsce*, red. B. Łoziński, G. Polak, M. Przeworski, Warszawa 2003, s. 371–372.

¹⁵ W latach siedemdziesiątych procent uczęszczających na katechezę malał w miarę dorastania. I tak w szkole podstawowej uczęszczało na katechezę 75–80% dzieci, a w szkole średniej – 25–30% młodzieży. Natomiast w 1990 r. na katechezę uczęszczało 95,8% uczniów, w tym ze szkoły podstawowej – 98%, a ze szkoły średniej 90%. Trzy lata później, w 1993 r., procent młodzieży wzrósł do 92,9. Z kolei w 1997 r. udział w katechezie deklarowało 98,1 % dzieci i 91,3 % młodzieży. Por. Z. Brzezinka, *Sukces czy porażka?*, „Gość Niedzielny” 25, 1998 (21 VI), s. 10.

¹⁶ J. Wilk, *Rodzina jako podstawowe środowisko wychowawcze w świetle doktryny Kościoła katolickiego*, w: *Wychowanie w rodzinie od starożytności po wiek XX*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1994, s. 137–150.

swego istnienia momentów swoistego „pchnięcia ku rozwojowi”, które właśnie następuje w rodzinie. To w rodzinie odbywa się pierwsze i podstawowe przebudzenie osobowości, w tym również – w przypadku rodziny chrześcijańskiej – przebudzenie wiary oraz jej pchnięcie ku rozwojowi¹⁷. Z tego względu należy mówić o rodzinnych korzeniach wiary człowieka¹⁸ i podkreślać, że *posługa ewangelizacyjna rodziców chrześcijańskich jest swoista i nie do zastąpienia*¹⁹.

Co prawda w okresie preindustrialnym i industrialnym nastąpiło pewne „zaciemnienie” tego nauczania i praktyki Kościoła w omawianym aspekcie (m.in. katecheza rodzinna przeszła na instytucje kościelne), ale dzięki odnowie Kościoła, zapoczątkowanej zwłaszcza przez Sobór Watykański II, przypomniano, że rodzina powinna pełnić swą funkcję religijną we wszystkich możliwych zakresach z pełnym zaangażowaniem wewnętrznym zgodnie z wymogami procesu wychowawczego oraz że to właśnie rodzice są pierwszymi pośrednikami wiary. Deklaracja soborowa o wychowaniu chrześcijańskim podkreśliła przy tym bezwzględność wartości i potrzebę wpływu rodziny na dzieci oraz potrzebę uzupełniania wychowania rodziny poprzez inne podmioty wychowawcze, czyli konieczność tworzenia tzw. koalicji wychowawczej rodziny z Kościołem i państwem²⁰.

Prawdy powyższe dotyczące pierwszeństwa religijnego wychowania przez rodziców swoich dzieci potwierdza ciągle codzienna obserwacja, co widać zwłaszcza na przykładzie wychowania dzieci i młodzieży do miłości i do życia w małżeństwie i rodzinie. Praktyka pokazuje, że wpływ samej tylko szkoły, w tym również i katechez poświęconych tej problematyce, okazują się w znacznym stopniu ograniczone bez pozytywnego oddziaływania rodziny i wsparcia w wymienionym zakresie²¹.

W wychowaniu religijnym w rodzinie istotne miejsce zajmuje katecheza, którą określa się mianem „katechezy rodzinnej”²². Jest ona narzędziem wychowania religijnego w rodzinie i powinna pełnić taką rolę, jaką pełniła w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Katechezę rodzinną uważa obecnie Kościół za *pierwszy*

¹⁷ DOK 51.

¹⁸ J. Wilk, *Pedagogika rodziny*, Lublin 2002, s. 123–140.

¹⁹ FC 53, DOK 226.

²⁰ DWCh 3 i 5, KDK 52. Tę optykę potwierdza ciągle na nowo nauka Kościoła. *Karta Praw Rodziny* w artykule 5 stwierdza: *Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, mają pierwotne prawo i pierwszeństwo do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych wychowawców* (pkt. a), a z kolei *Dyrektorium katechetyczne* dodaje: *W rodzinach wierzących, pierwsze miejsce i lata życia, mające wielkie znaczenie dla równowagi psychicznej w przyszłości, warunkują także osobowość chrześcijańską* (DOK 78).

²¹ Uniwersytet Gdański – Pracownia Realizacji Badań Socjologicznych, *Ewaluacja postaw młodzieży wobec norm i wartości związanych z życiem rodzinnym, zdrowotnym i społecznym pod wpływem zajęć szkolnych „Wychowanie do życia w rodzinie”*. Raport z badań przeprowadzonych w szkołach ponadpodstawowych w województwie pomorskim, Gdańsk 2000, s. 5–44.

²² E. Osewska, *Katecheza rodzinna*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa 1999, s. 186–187.

srodek w procesie wychowania religijnego. Dopelnia ona bowiem w poważny sposób jakość i wydolność funkcji religijnej rodziny. Powinna ona przekazywać zarówno wiadomości religijne, jak i uczyć postaw religijno-moralnych, wprowadzać w liturgię Kościoła i budzić świadomość apostołską, współdziałając i uzupełniając się przy tym ściśle z katechezą parafialną oraz szkolną. Z tego względu rodzice muszą pamiętać, że ich postawa przejawiana w codziennym życiu nie jest nigdy katechetycznie neutralna – bo albo sprzyjają swojemu dziecku w otwarciu się na Boga albo odwrotnie²³.

W Polsce z katechezą rodzinną i szkolną ma bezpośredni związek ponad połowa rodzin, w 2002 r. bowiem prawie 6 mln rodzin (58,1%) na 10 457 tys. posiadało potomstwo na swoim utrzymaniu²⁴. Większość rodzin mieszkała w mieście (63,1%). Wśród nich było 2 030,1 tys. rodzin niepełnych (ich liczba od 1988 r. zwiększyła się o 456,3 tys.), z których większość posiadała dzieci (55,4%), na ich czele stała najczęściej samotna matka (56,7%). Wśród grona rodzin znajdowało się też 2% związków partnerskich, z których ponad połowa ma dzieci.

W polskich rodzinach w 2002 r. żyło 10 808,7 tys. dzieci (27,9% populacji), w tym w rodzinach niepełnych mieszkało 1 125,6 tys. (12,8%; z czego 15,5% w mieście i 8,6% na wsi). Najwięcej było rodzin małodziejnych: z jednym dzieckiem żyło 46,9% rodzin (w tym wśród rodzin niepełnych 67%), a z dwojgiem dzieci 36,2% (w tym w rodzinach niepełnych 24,5%). Rodzin wielodziejnych, tj. z trojgiem lub więcej dzieci, było 16,9% i dwa razy częściej były to rodziny wiejskie²⁵.

Należy jeszcze zauważyć, że z tego pierwszeństwa rodziców w wychowaniu religijnym swoich dzieci zdają sobie w większości sprawę polscy katecheci. Zdaniem większości pytanym o to katechetów katechizacja dzieci jest w pierwszym rzędzie obowiązkiem rodziców – twierdziło tak od 76,4% (siostry zakonne) do 91,4% (księża zakonni). Na świadomość taką nie miała prawie wpływu długość pracy katechetycznej, ale środowisko katechizowania. Najlepiej było w małych miastach (do 25 tys.), gdzie za pierwszeństwem rodziców opowiadało się 95,2% badanych, natomiast najslabiej w dużych miastach (ponad 100 tys.), gdzie procent ten wynosił 78,5. Świadomość ta, podparta zrozumieniem większej skuteczności wspólnych działań, zachęca katechetów do współpracy z rodzicami²⁶.

²³ D. Emeis, *Rodzice jako katecheci*, „Śląskie Studia Historyczno-Katechetyczne” 13 (1980), s. 59.

²⁴ GUS, *Raport z wyników Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2002*, Warszawa 2003, s. 13–16.

²⁵ Tamże, s. 78–81.

²⁶ Badania, na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych przeprowadził J. Michalski wśród 1495 katechetów w czterech ówczesnych polskich diecezjach (wrocławskiej, krakowskiej, warmińskiej i lubelskiej). Por. J. Michalski, *Katecheza parafialna w Polsce po Soborze Watykańskim II. Studium pastoralno-katechetyczne*, Olsztyn 1997, s. 111, 121–123.

UWARUNKOWANIA DIALOGU POMIĘDZY KATECHETAMI I RODZICAMI

Dialog między dwojgiem ludzi nie jest umiejętnością łatwą. Wśród trudności, jakie napotyka dialog między katechetami i rodzicami w naszym kraju, do najczęstszych należy brak wystarczającego czasu ze strony katechetów do rozmawiania z rodzicami, trudności natury psychospołecznej u obu stron oraz częsta zmiana katechetów²⁷. Nowym problemem w tym dialogu okazała się tradycyjna nieufność i niechęć ujawniana często przez rodziców wobec szkoły i wychowania w niej; te uprzedzenia przenoszą oni teraz na katechezę, kiedy ta powróciła na swoje dawne miejsce²⁸.

Niemniej trudności w dialogu pomiędzy katechetami i rodzicami nie powinny podważać w żadnym wymiarze jego bezwzględnej konieczności. Dialog ten bowiem nie jest przejawem mody lub wyrazem demokratyzacji społeczeństwa, ale wypływa z samej istoty problemu – z wewnętrznego powiązania między chrześcijańskim wychowaniem w rodzinie a katechezą szkolną. Katecheci są zobowiązani do współpracy z rodzicami i odwrotnie, a to wzajemne współdziałanie przynosi korzyść wszystkim uczestniczącym w procesie katechezy²⁹, jak również dzięki temu buduje się Kościół³⁰. Dialog ten jest więc warunkiem *sine qua non* powodzenia katechezy³¹.

Sytuacja dialogiczna może zaistnieć dopiero od chwili, kiedy nastąpi spotkanie dwóch osób. Początkiem dialogu jest zatem wzajemne zapoznanie się, a następnie podjęcie rozmowy. W rzeczywistości polskiej już na tym etapie rozpoczyna się problem. Badania pokazują, że katechetę swego dziecka zna tylko 34,1% rodziców, dalsze 63,6% wie jedynie, kto to jest, a 12,3% rodziców nie zna katechety w ogóle³². Wypowiedzi rodziców potwierdzają sami katecheci. W ich ocenie zadawalające zainteresowanie zaplanowanymi spotkaniami przejawia tylko 22,2 % rodziców, podczas gdy niewielkie – 43,0% i żadne – 31,3%³³. Przy czym są to i tak tylko spotkania o charakterze wywiadówek, poświęcone omawianiu organizacji katechizacji oraz problemów związanych z jej przebiegiem³⁴.

W sytuacji prawidłowej omawiany dialog mają inicjować rodzice, funkcja katechety bowiem jest usprawniająca i dopełniająca³⁵. Do rozpoczęcia dialogu z katechetą powinna rodziców mobilizować świadomość, że mając prawo-obowiązek

²⁷ J. Słomińska, *Rodzina polska a katecheza*, „Communio” 1 (1983), s. 111–112.

²⁸ M. Jakubiec, dz.cyt., s. 72.

²⁹ DOK 76, 79.

³⁰ DOK 179.

³¹ J. Tłuchowski, *Katecheci potrzebują rodziców*, „Więź” 7–8, 1971, s. 116.

³² M. Burek, *Katecheta w opinii rodziców dzieci szkół podstawowych*, „Katecheta” 4, 1994, s. 206.

³³ M. Cogiel, *Odnowa katechetyczna w Diecezji Katowickiej po Soborze Watykańskim II*, Lublin 1987 (mps KUL), s. 265.

³⁴ J. Michalski, dz.cyt., s. 131–133.

³⁵ J. Wilk, *Czym jest duszpasterstwo rodzin?*, „Homo Dei” 2, 1998, s. 41–42.

wychowania swych dzieci, jednocześnie nie są jedyną lub wyłączną wspólnotą wychowawczą. Z tego względu mają oni relacje z katechetą pielęgnować, aby były one serdeczne i żywe³⁶. Rodzice powinni poza tym zapoznać się także z samą katechezą, czyli dowiedzieć się, czym ona jest, jaki jest jej cel, jakie niesie w sobie wartości, jak również zainteresować się miejscem, w którym jest prowadzona, podręcznikiem i treścią przekazywaną przez katechetę oraz zeszytem dziecka.

Często się jednak zdarza, że nie ma żadnej inicjatywy ze strony rodziców lub jest ona nieznaczna. Dopiero wtedy katecheta powinien sam aranżować spotkanie i starać się porozmawiać w sposób rzeczowy z rodzicami. Przy tym wszystkim powinien nie zrażać się występującą w tych wypadkach biernością, a nawet niezrozumieniem ze strony rodziców, które może być połączone czasami nawet z agresją³⁷.

Dla katechety doprowadzenie do dialogu z rodzicami katechizowanego dziecka, a w dalszym etapie również z innymi członkami rodziny, jest jego podstawowym i pierwszym obowiązkiem³⁸. Jednym bowiem z głównych zadań katechety, o czym była mowa powyżej, jest wspieranie rodziny chrześcijańskiej oraz katechezy rodzinnej w niej przeprowadzanej. Katecheta powinien dążyć do zaangażowania się rodziców w katechizację szkolną lub parafialną, powoduje to bowiem u nich samych rozwój życia religijnego i tym samym przyczynia się do rozwoju katechezy rodzinnej. W efekcie sytuacja ta przyczynia się do polepszenia uczestnictwa dziecka w katechezie szkolnej, dzieci z rodzin zaangażowanych apostołsko są bowiem bardziej otwarte na oddziaływanie katechetyczne³⁹.

Postawa katechety, zwłaszcza w sytuacjach trudnych, ma cechować się życzliwością, kompetencjami i realistyczną pomocą⁴⁰ oraz prostotą płynącą ze świadomości wspólnego dzieła z rodzicami, umiłowaniem prawdy i przyjaźnią⁴¹. Katecheta powinien wyrazić najpierw swoją radość ze spotkania, a rozmowa powinna zdążać do tego, aby umożliwić rodzicom otwarcie się i podzielenie się swoimi uwagami. Jeżeli istnieje taka potrzeba, należy pozwolić rodzicom na wypowiedzenie swoich żalów. Katecheta, mówiąc o cechach negatywnych swojego ucznia, powinien wytłumaczyć rodzicom ich genezę i wskazać drogi rozwiązań, unikając przy tym ocen negatywnych. W przypadku trudności wychowawczych jego słowa i postawa mają dążyć do podniesienia rodziców na duchu⁴².

Nawet przy najlepszej woli katechety i rodziców do pełnego dialogu potrzeba jest także współpraca innych podmiotów wychowawczych, a w przypadku nie-

³⁶ LP 148.

³⁷ CT 42, DOK 80–81, 180.

³⁸ H. Pagiewski, *Współpraca katechety z rodzicami*, „Katecheta” 5, 1975, s. 203. Autor zwraca uwagę najpierw na poznanie warunków życia dziecka (mieszkaniowych, do nauki itp.), następnie relacji rodzinnych, a w końcu preferowanych wartości wychowawczych (w tym również religijnych).

³⁹ CT 68, DOK 226; J. Tłuchowski, dz.cyt., s. 114–115.

⁴⁰ DOK 180.

⁴¹ J. Tłuchowski, dz.cyt., s. 119–120.

⁴² J. Kasztelan, *ABC katechety w szkole*, Kraków 1994, s. 40–42.

wydolności jednej ze stron jest ona niezbędna. Chodzi tutaj przede wszystkim o wsparcie wspólnoty parafialnej, a szczególnie księdza proboszcza⁴³. Proboszcz podczas homilii, lub też na innym miejscu powinien animować inicjatywy katechetów zmierzające do współpracy z rodzicami. Natomiast w stosunku do katechetów winien on z jednej strony zachęcać ich do dialogu z rodzinami i – ewentualnie – uczyć tej sztuki katechetów. Z drugiej strony ksiądz proboszcz nie powinien przeciążać katechetów zbytnio innymi zajęciami – szczególnie w pierwszym i drugim roku ich nauczania religii, kiedy to dopiero wprawiają się w posługę katechetyczną – pamiętając, że działania mające na celu animację rodziców do dialogu pochłaniają niekiedy nawet więcej czasu niż same lekcje religii.

Częściowo dialog między katechetami i rodzicami warunkowany jest również modelem współpracy szkoły z rodziną, czyli istniejącą wśród grona pedagogicznego tendencją do otwarcia się na rodzinę lub jej brakiem. Katecheci zakorzeniają się bowiem w danym środowisku i dostosowują się często do istniejących w nim tradycji. Z tego względu zarówno rodzice, jak i katecheci powinni dbać o atmosferę współpracy między szkołą a rodzicami, animując i wspierając powstawanie szerokiej platformy dialogu pomiędzy nimi⁴⁴. Dotychczasowa praktyka w tym względzie w warunkach polskich pozostawia jeszcze wiele do życzenia⁴⁵.

PLASZCZYZNY DIALOGU KATECHETÓW Z RODZICAMI

Każde spotkanie katechety z rodzicami stwarza możliwość dialogu. Ponieważ dialog ten jest potrzebny i korzystny dla obu stron, z tego względu wskazane jest wykorzystywanie różnych płaszczyzn spotkania i rozmowy. Niektóre z tych okazji są w miarę częste, są bowiem wpisane w stałą praktykę szkolną – np. wywiadówka. Inne natomiast zależą od inwencji katechety i nie zaistnieją bez jego aktywności, np. wizyta w domu rodzinnym katechizowanego ucznia.

Należy przy tym starać się o spotkanie z rodzicami wszystkich dzieci, dlatego rodzicom powinno się proponować różne możliwości spotkania, a w przypadku rodziców nie uczęszczających z różnych powodów na spotkania grupowe istnieje potrzeba znalezienia takiej płaszczyzny spotkania indywidualnego, na którą oni przystaną. Zwiększenie frekwencji na spotkaniach można polepszyć m.in. poprzez konsultacje mające na celu ustalenie optymalnego czasu spotkania odpowiadającego najlepiej rodzicom oraz poprzez indywidualne zaproszenia, np. telefonicznie czy w formie liścików.

⁴³ DOK 220, 225, 257–258.

⁴⁴ DOK 179; M. Mendel, *Rodzice i szkoła. Jak współuczestniczyć w edukacji dzieci*, Toruń 1998.

⁴⁵ Wg danych UNICEF-u pewną aktywność wśród rodziców przejawia ok. 41% z nich. Por. M. Kruczkowska, *Gdzie Jaś nie idzie do szkoły. Raport UNICEF o oświacie po komunizmie*, „Gazeta Wyborcza” 127, 1998 (1 VI), s. 12.

Jest oczywiste, że do zaistnienia dialogu potrzebne jest spotkanie dwóch lub więcej osób. Szczególną uwagę należy jednak zwrócić na pierwsze spotkanie z drugim człowiekiem, które w dużym stopniu ukierunkowuje późniejsze wzajemne nastawienie i staje się albo początkiem dobrego porozumienia, albo źródłem wzajemnych uprzedzeń. Z tego względu należy zadbać o ten moment pierwszego spotkania z rodzicami przygotowując się do niego starannie. Wskazane byłoby znalezienie odpowiedniej ilości czasu oraz odpowiedniego miejsca – zamiast rozmawiać na korytarzu powinno się usiąść w pokoju nauczycielskim lub w salce katechetycznej. W przypadku spotkań grupowych powinno się zadbać o uroczystą ich oprawę, jak np. msza św. lub inne nabożeństwo, oraz zorganizować to spotkanie także przy herbacie czy kawie, co pozwala na wzajemne zapoznanie się między sobą, a więc umacnia dialog.

Należy podkreślić, że przytoczone płaszczyzny dialogu nie wyczerpują wszystkich możliwości, a są jedynie wymienieniem najważniejszych i zachętą do twórczości w omawianej dziedzinie. Artykuł niniejszy akcentuje aktywność ze strony katechety, co nie wyklucza jednak inicjatywy rodziców ani nie przekreśla ich pierwszeństwa w dziedzinie wychowania. Problematyka metod dialogu nie zostanie poruszona w tym artykule, stanowi ona bowiem osobny aspekt zagadnienia⁴⁶.

A. PŁASZCZYZNY DIALOGU NA TERENIE SZKOŁY

1. Okazjonalna wizyta rodzica w szkole

Indywidualne spotkanie z rodzicem z okazji jego wizyty w szkole, kiedy to odprowadza do szkoły dziecko lub odbiera je stamtąd, reguluje sprawy administracyjne lub załatwia inne sprawy, stanowi dogodną możliwość do spotkania się katechety z rodzicem i do nawiązania znajomości mającej na celu podjęcie dialogu. Ponieważ w takich przypadkach rodzic przebywa zasadniczo krótko na terenie szkoły (np. tylko w sekretariacie) lub w ogóle do niej nie wchodzi, dlatego potrzebna jest inicjatywa katechety i poszukanie przez niego kontaktu z rodzicem w celu nawiązania dialogu. Spotkanie to jest szczególnie ważne w przypadku rodziców unikających katechetów z różnych powodów.

2. Katecheza dziecka

Rodzice powinni mieć możliwość, o ile tego pragną, uczestnictwa w katechezie swoich dzieci. Jest to szczególnie ważne w przypadku dzieci młodszych, uczęszczających do przedszkola lub początkowych klas szkoły podstawowej, ale

⁴⁶ Zainteresowanych odsyłam chociażby do artykułu ks. Duksa. Zob. P. Duks, *Metody dyskusyjne podczas katechez i spotkań parafialnych*, „Katecheta” 3, 1998, s. 6–10.

w późniejszym okresie, kiedy dzieci są starsze, również przynosi korzyści wszystkim stronom.

Rodzice samą swoją obecnością wpływają na pozytywne zachowanie się uczniów w klasie, dzięki czemu katecheta nie musi prawie w ogóle zwracać uwagi na sprawy dyscyplinarne. Z kolei rodzice poprzez obecność na katechezie okazują dziecku, że się nim interesują, jak również znają na bieżąco materiał przerabiany przez dziecko oraz sami pogłębiają wiedzę religijną. Natomiast przed i po katechezie istnieje możliwość zaistnienia dialogu pomiędzy katechetami i rodzicami.

3. Wywiadówka

Wywiadówka z religii jest spotkaniem katechety z rodzicami, którzy przychodząc do szkoły, pragną poznać zachowanie i postępy w nauce swego dziecka. Odbywa się ona najczęściej z okazji wywiadówki klasowej, ale ma również miejsce z okazji specjalnych spotkań wychowawczych, kiedy to inny nauczyciel lub/i katecheta wzywa rodziców do szkoły lub sam rodzic przychodzi zainteresowany swoim dzieckiem.

Ponieważ na wywiadówkę uczęszcza najczęściej stosunkowo duży procent rodziców, z tego względu jest to wyśmienita okazja do nawiązania relacji z rodzicami oraz do przekazania im odpowiednich informacji, w tym do poruszenia zagadnień z wychowania religijnego dziecka (zobacz: pedagogizacja rodziców). Z tego względu przedstawienie rodzicom zachowania i stopni uczniów można połączyć z krótką konferencją nt. wychowania religijnego.

Podczas wywiadówki z wieloma rodzicami należy poruszać tylko sprawy ogólne. Natomiast zachowanie i postępy w nauce poszczególnych uczniów powinny być omawiane indywidualnie z konkretnym rodzicem lub obojgiem rodziców, aby uniknąć barier powstających w rodzicach w wyniku wymieniania niedociągnięć ich dziecka oraz aby zapewnić możliwość personalnego spotkania. Katecheta, odbywający spotkania indywidualne przy okazji wywiadówki grupowej, musi dbać o umiejętne podzielenie swego czasu pomiędzy wielu rodziców, aby nie zniechęcić pozostałych rodziców oczekujących na spotkanie. Dlatego w takim przypadku na dłuższe rozmowy należy umawiać się na późniejszy termin – w szkole lub w domu ucznia.

Problemem trudnym do rozstrzygnięcia pozostaje obecność uczniów razem z rodzicami na wywiadówce, co jest praktykowane w niektórych szkołach lub przez niektórych rodziców. Część pedagogów opowiada się za obecnością uczniów na wywiadówce⁴⁷, podczas gdy drudzy są temu przeciwni⁴⁸. Wydaje się, że rozwiązaniem tego dylematu będzie podzielenie spotkania z rodzicem/rodzicami na dwie części – na początku obecny jest rodzic/rodzice, a następnie zaprasza się również dziecko.

⁴⁷ J. Tuchoński, dz.cyt., s. 119.

⁴⁸ J. Kasztelan, dz.cyt., s. 40.

4. Pedagogizacja rodziców

We współczesnym świecie podnoszenie kultury pedagogicznej rodziców jest niezbędne, a nabrało szczególnego znaczenia ze względu na liczne zagrożenia i naciski, jakim poddawana jest rodzina, w tym zwłaszcza dzieci i młodzież. Dodatkowo w naszej Ojczyźnie rodzina doświadczana jest licznymi negatywnymi zjawiskami związanymi z okresem transformacji ustrojowych – bezrobociem, ubóstwem, patologizacją relacji życia społecznego itp.

Kościół katolicki, dbając o promocję rodziny, powinien włączać się aktywnie również w tę formę wsparcia rodziców poprzez organizowanie lub współorganizowanie na terenie szkoły, jak również na terenie parafii, spotkań pedagogizacyjnych dla rodziców oraz – w miarę umiejętności – poprzez prowadzenie takich spotkań przez katechetę. Pedagogizacja rodziców sprzyja nawiązaniu pogłębionego dialogu z rodzicami i pozwala okazywać im adekwatną pomoc.

B. PŁASZCZYZNY DIALOGU POZA SZKOŁĄ

1. Wizyta w domu rodzinnym katechizowanego

Dom jest dla rodziny podstawowym miejscem egzystencji, a dla rodziny chrześcijańskiej jest przestrzenią życia „domowego Kościoła” i pierwszym miejscem katechizacji. Wizyta katechety w domu rodzinnym powinna zatem należeć do normalnych czynności duszpasterskich katechety, a nie być ewenementem w jego działaniu lub prywatną zachcianką. Z powyższego względu katecheta powinien zadbać, aby były to regularne odwiedziny w ciągu całego roku – dostosowane do możliwości obydwu stron, bo dopiero wtedy można spodziewać się po nich odpowiednich efektów⁴⁹.

Wizyta katechety w domu rodzinnym stwarza najlepsze możliwości do nawiązania relacji personalnej i zapoznania się katechety z rodzicami, co procentuje wzajemnym zrozumieniem i możliwością autentycznego dialogu oraz realnego współdziałania. Katecheta poza tym otrzymuje moralne wsparcie ze strony rodziców, zyskuje pewien szacunek uczniów (dzieci wiedząc o istniejącej znajomości pomiędzy katechetą i rodzicami zachowują się poprawniej) i pogłębia z nimi dialog, a poznając warunki życia dziecka i jego rodziny może dzięki temu lepiej zrozumieć ucznia i w konsekwencji lepiej oddziaływać na niego wychowawczo.

Korzyść z tego spotkania odnoszą również rodzice, którzy, wpływając na pracę katechety, pomagają mu bardziej adekwatnie odpowiadać na potrzeby ich dziecka. Z drugiej strony rodzice mogą uzyskać też poradę na temat wychowania dziecka lub innych problemów związanych z jego życiem oraz porozmawiać o

⁴⁹ H. Pagiewski, dz.cyt., s. 203.

swoich problemach życiowych. Także dzieci zostają dowartościowane dzięki wizycie katechety w ich domu rodzinnym poprzez okazane im w ten sposób zainteresowanie oraz poprzez wyrwanie ich ze specyficznej anonimowości szkolnej.

2. Przygotowania do przyjęcia przez dzieci po raz pierwszy sakramentów świętych

Sprzyjającą płaszczyzną dialogu katechety z rodzicami są przygotowania związane z przyjęciem po raz pierwszy przez dzieci sakramentów św. – chrztu św., I Komunii św. i bierzmowania oraz – w niektórych przypadkach – sakramentu małżeństwa. W Polsce w miarę dobrze wykorzystywana jest okazja I Komunii św. do tego dialogu. Natomiast dużo słabiej wykorzystuje się płaszczyznę dialogu katechety z rodzicami z okazji chrztu św. i bierzmowania, a tym bardziej z okazji przyjęcia sakramentu małżeństwa, w przypadku narzeczonych mających jeszcze młodsze rodzeństwo.

Ponieważ przyjęcie przez dzieci po raz pierwszy sakramentów świętych jest wydarzeniem ważnym i podniosłym, większość rodziców podejmuje wysiłek przygotowania się do tego momentu, uczęszczając na spotkania i włączając się w różne inicjatywy, choć czasami ma to wymiar tylko zewnętrzny. Należy zauważyć, że na spotkania te uczęszczają nawet ci rodzice, których przy innych okazjach nie widać w kościele. Z tego względu dla katechety jest to czasami wyjątkowa okazja do spotkania z rodzicami i rozpoczęcia z nimi dialogu, którego punktem wyjścia powinno być odnowienie u rodziców poczucia potrzeby i ważności w ich życiu sakramentów w perspektywie świadectwa życia wobec dzieci⁵⁰.

3. Wychowanie dzieci i młodzieży do miłości

Szczególnym polem dialogu katechety z rodzicami jest wychowanie dzieci i młodzieży do miłości oraz do życia w małżeństwie i rodzinie, w którym ważną pozycję zajmuje katecheza. Ponieważ ta dziedzina wychowania przynależy w pierwszym rzędzie do rodziców, z tego względu wszyscy inni pedagodzy, w tym zwłaszcza katecheci, wezwani są w sposób zdecydowany przez Urząd Nauczycielski Kościoła do wejścia w dialog z rodzicami i konsultowanie z nimi omawianych treści. Ważne i przejrzyste wskazówki na temat tego dialogu podaje dokument Papieskiej Rady do Spraw Rodziny *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie* (8 XII 1995 r.)⁵¹.

⁵⁰ D. Emeis, dz.cyt., s. 60.

⁵¹ Mowa jest o tym zwłaszcza w numerach 112–113 oraz 121–144 wymienionego dokumentu Papieskiej Rady do Spraw Rodziny.

Problematyka wychowania dzieci i młodzieży do miłości może być tematem oddzielnych spotkań, ale można ją również wykorzystać w ramach konferencji z różnych okazji, np. wywiadówki, dnia skupienia itd. Jako punkt wyjścia do dialogu z rodzicami katecheta może wykorzystać wymieniony dokument papieski, jak również może wyjść od ukazania prób manipulacji podejmowanych w Polsce przez środowiska liberalno-lewicowe.

4. Katecheza dorosłych i katecheza rodzin (dla rodzin)

Katecheza dorosłych jest elementem nieodzownym dojrzewania w wierze dla rodziców jako chrześcijan, jak i w ich posłudze wychowawczej wobec dzieci⁵². Chcąc rozwijać swoją wiarę we współczesnych czasach, dorośli powinni bowiem korzystać z tej formy fachowej pomocy Kościoła. Podobną rolę odgrywa katecheza rodzin (dla rodzin), która jest formą katechezy towarzyszącą katechezie rodzinnej lub czasami nawet uprzednią wobec niej (wtedy, kiedy rodzina jest słaba religijnie)⁵³. Dla katechety katecheza dorosłych i katecheza rodzin (dla rodzin) jest natomiast przede wszystkim sprzyjającym obszarem pogłębionego dialogu z rodzicami.

5. Praca w małych grupach rodzicielskich

Tworzenie grup rodziców chcących wspólnie omawiać sprawy katechetyczne, należy do najtrudniejszych zadań katechetów, ale zarazem przynosi największe efekty⁵⁴. Małe grupy mają bowiem wielką wartość stymulującą. Umożliwiają one personalne kontakty między katechetą i rodzicami oraz rodziców między sobą, co prowadzi do wymiany doświadczeń, zachęca do inicjatywy oraz staje się bodźcem do szukania najlepszych rozwiązań. Prowadzone w małych grupach rodzicielskich dyskusje umożliwiają internalizację wartości, a przyjęte w nich plany i zobowiązania są bardziej mobilizujące dla rodziców⁵⁵.

6. Parafialna Rada (Diakonia) Katechetyczna

Parafialna Rada Katechetyczna pomyślana została jako instytucjonalna forma współpracy pomiędzy katechetami a przedstawicielami rodziców i może stanowić

⁵² Nowe *Dyrektorium ogólne o katechizacji* omawia katechizację dorosłych zwłaszcza w II rozdziale części IV, mówiąc o katechezie dostosowanej do wieku – por. art. 172–176. Zob. też: H. Lombaerts, *Poszukiwania współczesnych modeli katechezy dorosłych*, w: *Drogi katechezy rodzinnej*, red. E. Osewska i J. Stala, Poznań 2002, s. 125–126.

⁵³ K. Misiaszek, *Katecheza rodzinna czy katecheza rodzin?*, w: *Drogi katechezy rodzinnej...*, s. 49.

⁵⁴ D. Emeis, dz.cyt., s. 63; J. Słomińska, dz.cyt., s. 117; J. Michalski, dz.cyt., s. 123.

⁵⁵ J. Słomińska, dz.cyt., s. 117.

efektywne forum dialogu, planowania i organizowania pracy katechetycznej, w tym wsparcia katechetów w ich pracy. Dzieje się to wtedy, kiedy Parafialna Rada Katechetyczna działa w sposób dynamiczny i jeżeli jest dobrze wykorzystana, tj. słucha się jej rad oraz łączy się jej działalność np. z pracą w małych grupach rodzicielskich. W praktyce jednak Parafialne Rady Katechetyczne nie wszędzie istnieją, a jeżeli istnieją, to nie zawsze mają możliwości efektywnego działania.

7. Zrzeszenia religijne

Zrzeszenia religijne, a zwłaszcza zrzeszenia rodzin katolickich, grupują świeckich zaangażowanych w misję Kościoła. Do największych zrzeszeń religijnych w Polsce grupujących osoby dorosłe, w tym również rodziców, należą zwłaszcza: Akcja Katolicka, Polska Federacja Stowarzyszeń Rodzin Katolickich, Polska Federacja Ruchów Obrony Życia, Ruch Rodzin Nazaretańskich, Domowy Kościół – Oaza Rodzin oraz Przymierze Rodzin.

Członkowie zrzeszeń religijnych są najczęściej katolikami świadomymi, aktywnymi i otwartymi na dialog z katechetami, dlatego ten obszar spotkania i rozmowy katechetów z rodzicami stanowi owocne pole efektywnego dialogu. Poważnym mankamentem w tym względzie jest jednak niewielka liczba świeckich należących do tych zrzeszeń, która wynosi w naszym kraju kilka procent (w zależności od diecezji od 1 do 9%)⁵⁶.

8. Dni skupienia i rekolekcje

Dni skupienia i rekolekcje, zwłaszcza te o charakterze wyjazdowym, stanowią bardzo dobrą okazję do nawiązania i rozwinięcia szerokiego dialogu katechety z rodzicami. Rodzice bowiem w czasie tych ćwiczeń pobożnych pogłębiają swój związek z Bogiem m.in. poprzez wejście w dialog modlitewny z Bogiem oraz odnawiają swoje powołanie i poczucie odpowiedzialności za swój rozwój wewnętrzny oraz za rozwój swojego małżeństwa i rodziny. Dzięki temu rodzice stają się bardziej otwarci na słuchanie drugiego człowieka oraz na rozmawianie o sprawach Bożych.

9. Środki społecznego przekazu (internet)

We współczesnym świecie środki społecznego przekazu stwarzają coraz szersze możliwości prowadzenia dialogu z drugim człowiekiem. Dotyczy to zwłaszcza internetu, ale również coraz bardziej telewizji oraz częściowo czasopiśm, zwłaszcza w przypadku prasy lokalnej (np. parafialnej) i rubryk związanych

⁵⁶ R. Bieleń, *Duszpasterstwo rodzin...*, s. 205–207.

z odpowiedzią na listy czytelników. Co prawda dialog za pomocą mass mediów ma swoje ograniczenia, ale powinien być on również wykorzystywany przez ludzi Kościoła, zwłaszcza wobec młodego pokolenia rodziców, dla którego jest to często główny obszar spotkania z drugim człowiekiem⁵⁷.

Z powyższego względu katecheci powinni wychodzić naprzeciwko rodzicom posługującym się aktywnie Internetem i proponować im różne obszary spotkań (np. pocztę e-mailową, komunikatory lub czaty), podając im swój adres e-maila, numer komunikatora (np. Gadu-gadu), czy też adres własnej strony www. Również należy pamiętać o wykorzystaniu innych możliwości, jakie dają pozostałe środki społecznego przekazu, a zwłaszcza prasa katolicka i zamieszczanie w niej odpowiedzi na listy do redakcji.

ZAKOŃCZENIE

Katecheci i rodzice są dla siebie naturalnymi sprzymierzeńcami w dziedzinie wychowania młodego pokolenia, a współdziałanie to jest korzystne dla obu stron⁵⁸. Z tego powodu powinni oni ze sobą współpracować, nie tylko w interesie własnym, ale przede wszystkim w interesie dzieci. Dla katechety zmobilizowanie rodziców jest podstawowym wymogiem katechetycznym, bez którego inne działania nie przyniosą spodziewanych efektów. Działanie to wymaga w swoich początkach dużego nakładu sił i czasu ze strony katechety (co zniechęca, niestety, wielu do jego podejmowania), ale zwraca się stosunkowo szybko z nawiązką. Poznanie bowiem danej rodziny owocuje lepszym uczestnictwem dziecka w katechezie oraz lepszą współpracą jego rodziców, co ułatwia nie tylko pracę katechetyczną, ale również przynosi poczucie satysfakcji katechecie. Dlatego dialog pomiędzy rodzicami a katechetami jest tą drogą, na której można się spodziewać dobrych owoców i rzeczywistej przemiany dziecka w kierunku wiary dojrzałej.

Ażeby ten dialog był rzeczywisty, powinien on rozpoczynać się osobowym spotkaniem, a następnie przeradzać się w otwartą rozmowę pomiędzy katechetą a rodzicami. Obszarów tego dialogu jest stosunkowo wiele zarówno na obszarze szkoły, jak i poza nią. Główne płaszczyzny dialogu katechety z rodzicami zostały wymienione w niniejszym artykule, ale na tym polu istnieje jeszcze szeroka możliwość inwencji własnej. Dlatego katecheci, będąc świadomi odpowiedzialności za powierzoną im przez Kościół misję i rozumiejąc ogrom wyzwań stojących przed współczesną rodziną, powinni zaznajamiać się z możliwościami przed nimi stojącymi i odczytując „znaki czasu”, powinni nawiązywać w sposób dynamiczny pogłębiony dialog z rodzicami.

⁵⁷ Potrzebę wykorzystywania mass mediów w duszpasterstwie wyraźnie podkreślają dokumenty Kościoła – np. Jan Paweł II, *Internet nowym forum dla głoszenia Ewangelii. Orędzie Ojca Świętego na XXXVI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (23 I 2002), nr 2–3.

⁵⁸ D. Świdkiewicz, *Szkoła wobec rodziny*, „Katecheta” 1, 1995, s. 43.

Starożytni mawiali – *Omne principium difficile* (*Każdy początek jest trudny*). Czy polskim katechetom starczy odwagi i samozaparca, aby przekroczyć katechetyczny Rubikon wyjścia do rodziców katechizowanych uczniów i realnego współdziałania z nimi, aby w konsekwencji pójść w ten sposób drogą rzeczywistego wspierania rodzin w byciu sobą, czyli w istnieniu rodzin jako „domowych Kościołów”?

DIALOG AMONG RELIGION TEACHERS AND PARENTS IN POLAND IN THE BEGINNING OF THE 21ST CENTURY

Summary

Catholic Families are a particular group that receives religious teachings provided by The Catholic Church. This is because of the influence and position of the family structure in the Catholic Church, and also the increasing endangerment of the family structure as we know it in today's society. The article below shows the state of The Catholic Church in the Polish school system. Later it shows the state of the Polish families and the practice of the Catholic faith within the family. Also, there has developed a restricted method of dialog between Catholic Church teachings and parent's involvement in the religious teachings in the schools (visit parent in the school, religion child, pedagogization of parents), and outside of school where their kids are taught (visit at the child's home, prepare children to admit holy sacraments for the first time, education of children and teenagers to fondness, religion adult and family religion, work in small parental groups, Parochial Catechesis Council, religious organizations, day focusing and retreat, mass media).

Nota o Autorze: ks. **ROBERT BIELEŃ SDB** – doktor teologii pastoralnej (specjalizacja duszpasterstwo rodzin); wykładowca duszpasterstwa rodzin i teologii pastoralnej w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie i WSD Sercanów w Stadnikach; jest członkiem prezydium Polskiego Towarzystwa Analizy Transakcyjnej (PTAT) i członkiem Europejskiego Towarzystwa Analizy Transakcyjnej (EATA). W swoich badaniach podejmuje problematykę duszpasterstwa rodzin, dzieci i młodzieży.

Słowa kluczowe: teologia pastoralna, katechetyka, duszpasterstwo rodzin, rodzina katolicka, rodzina polska, szkoła polska.

KS. EDMUND ROBEK SAC

ASPEKTY PASTORALNE APOSTOLSTWA ŚWIECKICH

Spełnienie misji apostołskiej wymaga odpowiedniego przygotowania, bez którego wierni świeccy nie potrafią wypełnić powołania chrześcijańskiego w Kościele i w świecie. Przeciętny człowiek, po skończonej pracy, wycofuje się z życia publicznego w krąg rodziny i swoich najbliższych przyjaciół. Swój czas wolny spędza przed telewizorem, na pielęgnowaniu ogródka czy na rozmowach ze znajomymi. W miejscach, w których przebywa, istnieje sporo możliwości, by życie stało się osobowe i wspólnotowe. Miejsca te dają też pewne szanse na apostołstwo i duszpasterstwo specjalne, ale nikt nie podejmuje takich działań, by nie być posądzonym o brak tolerancji. Duszpasterze, tworząc zamknięty krąg, najlepiej czują się w swoim towarzystwie i w niewielkim tylko stopniu nawiązują bliższe kontakty z osobami spoza własnej grupy. Pod pozorem uszanowania należnej każdemu wolności wołają raczej mniej niż więcej oddziaływać na innych¹. Ta opinia M. Majewskiego o współczesnych Europejczykach odnosi się również do polskiego społeczeństwa. Nasuwa się w tym kontekście bardzo aktualne pytanie: Jakie szanse włączenia się w przemianę polskiego społeczeństwa i wspólnoty Kościoła w Polsce mają działania podejmowane w ramach apostołstwa świeckich? Odpowiedź na to pytanie jest ważna, gdyż od jakości dzieła apostołskiego w dużej mierze będzie zależeć, czy we współczesnym pokoleniu Polaków spełniać się będą optymistyczne wizje rozwoju wspólnoty kościelnej i społeczeństwa, czy raczej urzeczywistnią się zapowiedzi kryzysu w Kościele i w codziennej rzeczywistości?

Apostołstwo wiernych świeckich może wyrażać się w dwóch postawach wiary. W postawie dojrzałej wiary deklaracje wiary pokrywają się z jej realizacją w życiu. Natomiast w postawie wiary sytuacyjnej rozpiętość między wiarą deklarowaną i realizowaną może być tak duża, że człowiek przestaje doceniać znaczenie egzystencjalne wiary religijnej, nie ograniczając przy tym wyznawania wiary nadprzyrodzonej, czego wyrazem jest potoczna deklaracja: *jestem wierzący, ale*

¹ M. Majewski, *Przekaz wiary nowemu pokoleniu*, w: *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*, red. Z. Marek, Kraków 1991, s. 47.

niepraktykujący. Człowiek wierzący może mieć trudności z określeniem wiary w płaszczyźnie egzystencjalnej, gdyż do właściwej jej oceny potrzebna jest zarówno wiedza religijna, jak również doświadczenie wiary na co dzień, które stanowi nieodzowny element kształtowania się świętości życia².

„Apostolstwem nazywa się wszelką działalność Ciała Mistycznego, która zmierza do rozszerzenia Królestwa Chrystusa po całej ziemi” (KKK 863)³. W tym dziele właściwą funkcją laikatu jest chrześcijańskie ożywianie świata doczesnego. Nie pomniejsza to jednak znaczenia istotnego przywileju świeckich, jakim jest prawo uczestniczenia czynnego w realizacji misji zbawczej Kościoła. Różnice, występujące między członkami Kościoła, wynikają z działania łaski, która w różny sposób ubogaca poszczególnych wiernych i zobowiązuje do odmiennego sposobu postępowania: „stosownie do powołań, wymagań czasów i darów Ducha Świętego apostolstwo przyjmuje bardzo zróżnicowane formy” (KKK 864). Trzeba jednak w tym miejscu zaznaczyć, że wszelkim działaniom apostolskim i charyzmatycznym potrzebna jest legitymizacja od hierarchii kościelnej, której przysługuje prawo orzekania o autentyczności charyzmatów (KK 12) i na której spoczywa obowiązek czuwania, aby ich wprowadzanie w czyn służyło wspólnocie kościelnej.

Obowiązkiem hierarchii jest też udzielanie wiernym świeckim pomocy „z duchowych dóbr Kościoła, zwłaszcza zaś słowa Bożego i sakramentów” (kan. 213). Natomiast świeccy mają obowiązek i prawo poznawania nauki chrześcijańskiej, „każdy w sposób dostosowany do jego możliwości i zajmowanej pozycji” (kan. 229, 1)⁴. Przygotowanie świeckich do apostolatu zakłada również „pełną

² Zainteresowanie duchowością i mistyką chrześcijańską jest przejawem tęsknoty za głębokim przeżyciem obecności Boga w życiu człowieka, ale też wynikiem zmęczenia intelektualizmem. „Przebudzenie mistyczne” jest znakiem czasu. Zjawisko to stanowi klucz do zrozumienia współczesnej sytuacji duchowej człowieka; otwiera drogi do odnowy wewnętrznej chrześcijanina na progu nowej epoki. Warto zaznaczyć, że nie można oddzielać mistyki od teologii, powoduje to bowiem ujemne skutki zarówno dla jednej, jak i dla drugiej. Dlatego poszukiwanie w misticie Dalekiego Wschodu (obcej teologii katolickiej) doświadczenia Boga, kończy się zwykle indyferentyzmem religijnym, albo sprowadza się do formalnego stosowania na przykład wschodnich technik koncentracyjno-relaksacyjnych. S. Urbański, *Zaślubiny duchowe*, „Miejsca Święte” 35 (1999), s. 16.

³ Celem ostatecznym apostolstwa jest zbawienie człowieka i świata. Celem bliższym jest ukazanie światu orędzia Chrystusa i przekazanie mu Jego łaski (DA 6; DM 1). Warunkiem podstawowym jest osobiste zjednoczenie z Chrystusem (DA 4): „Chrystus posłany przez Ojca jest źródłem i początkiem całego apostolstwa w Kościele, jest więc oczywiste, że skuteczność apostolstwa [...] świeckich zależy od ich żywego zjednoczenia z Chrystusem” (KKK 864). Świecki nigdy nie opuszcza swojego miejsca w świecie i na mocy Bożego powołania „ma zaszczytny obowiązek przyczyniać się do tego, aby plan zbawienia coraz bardziej rozszerzał się na wszystkich ludzi wszystkich czasów i wszystkich miejsc na ziemi” (KK 33).

⁴ Różnica między kapłanami a wiernymi świeckimi polega na odmiennym sposobie sprawowania kapłańskiego, profetycznego i królewskiego urzędu Chrystusa. „Osoba świecka jest w rzeczy samej prawdziwie kapłanem, prorokiem i królem. Jednakże o ile ordynowany szafarz jest i działa – jako kapłan, król i prorok – w osobie Chrystusa jako Głowy, to świeccy są i działają tak [...], jak ciało Chrystusa. Rolą kapłaństwa hierarchicznego jest bowiem działać w osobie Chrystusa-Głowy z

formację humanistyczną, dostosowana do uzdolnień i warunków życia każdego. Świecki bowiem, znając dobrze świat współczesny, powinien być wrośnięty we własną społeczność i jej kulturę” (DA 29)⁵.

Duchowni zapoczątkowują i rozwijają apostołstwo chrześcijan świeckich, chrzcząc i bierzmując (te sakramenty stanowią podstawę i źródło apostołstwa świeckich), sprawując Eucharystię i udzielając innych sakramentów, a także głosząc w imieniu Kościoła słowo Boże (działalność duchownych w tej dziedzinie przyczynia się do rozwoju apostołstwa świeckich – por. KK 33; DA 30). Świeccy natomiast wspomagają duchownych modlitwą i czynem (DK 9), a także swymi radami⁶.

1. UDZIAŁ LAIKATU W MISJI KAPŁAŃSKIEJ

W kapłaństwie Chrystusa tradycyjnie wyróżnia się trzy funkcje: prorocką, czyli głoszenie posłannictwa Bożego; liturgiczną, która polega na złożeniu ofiary ze swojego życia; królewską, czyli powrót stworzenia do Boga (konsekracja świata). Wierni, mający udział w kapłaństwie Chrystusa, uczestniczą również w trzech funkcjach Jego kapłaństwa. W Konstytucji *Lumen gentium*⁷, Ojcowie soborowi uwypuklili to uczestnictwo, choć została zmieniona kolejność tych funkcji: najpierw opisana jest funkcja liturgiczna, a następnie prorocka i królewska⁸.

tytułu sakramentu święceń, przekazywać łaskę Chrystusa słowami i przez sakramenty, podczas gdy rola świeckich, która pochodzi z sakramentu chrztu i bierzmowania, polega na szukaniu Królestwa Bożego poprzez angaż w sprawy doczesne i kierowanie nimi zgodnie z wola Bożą”, P.C. Phan, *Możliwość duchowości świeckich: ponowne przebadanie niektórych założeń teologicznych*, „Communio” 7 (1987) 3, s. 70.

⁵ Należy unikać klerykalizacji i monachizacji apostołstwa, gdyż stanowią one dla Kościoła takie samo zagrożenie jak jego całkowita laicyzacja. Zob. R. Forycki, L. Balter, *Apostołstwo chrześcijan świeckich a apostołstwo chrześcijan nie-świeckich*, „Communio” 1 (1981) 6, s. 108.

⁶ W ocenie współpracy wiernych świeckich z hierarchią w Kościele polskim należy uwzględnić odpowiedzi na następujące pytania: „Czy Kościół w Polsce dysponujący bogatą kadrą duchowieństwa, jest zdolny wychować solidnych chrześcijan o nastawieniach apostołskich, działających czynnie w strukturach parafialnych i ponad parafialnych oraz w świecie zewnętrznym? Czy dominujące u nas duszpasterstwo masowe nie stanowi pewnej przeszkody dla rozwoju religijno – apostołskiego świeckich? Czy dokonujące się u nas przemiany w dziedzinie apostołstwa świeckich nie prowadzą do powolnego tworzenia się »elity katolickiej«, bez aktywizacji apostołskiej szerokich mas ludzi świeckich?”. J. Mariański, *Kontrowersje wokół roli świeckich w parafii*, w: *Kościół-świat-świeccy*, Warszawa 1988, s. 70.

⁷ KK 11–12 i 34–36.

⁸ J.-G. Page, *Teologiczne podstawy posłannictwa świeckich*, „Communio” 7 (1987) 3, s. 54. „To przedstawienie zwykłego porządku ma prawdopodobnie na celu ukazanie dwóch rzeczy: przede wszystkim może ono przypomnieć, że przepowiadanie Ewangelii i praca nad przywróceniem świata Bogu czerpią całą swą skuteczność z relacji do Chrystusa, którą podbudowują i podtrzymują sakramenty i że to przepowiadanie i ta praca nie mogą mieć trwałego i istotnego znaczenia, o ile nie są

Świeccy – to w Kościele ci wszyscy wierni, którzy nie są członkami stanu duchownego, prawnie ustanowionego w Kościele. Są to wierni, którzy wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży, stając się na swój sposób uczestnikami kapłańskiej, prorockiej i królewskiej misji Chrystusa, sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie (KK 31).

Chrzest stanowi zatem drzwi wejściowe do świątyni Boga, którą jest Ciało Chrystusa – Kościół; chrzest jest też środkiem zamierzonym przez Boga po to, aby ludzie zostali wszczępieni w krzew winny (por. J 15, 1n) i stali się członkami jednego ciała o licznych funkcjach (por. 1 Kor 12, 12n; Ef 4, 4–13). Chrzest jest także sakramentem, który przez namaszczenie i naznaczenie pieczęcią Ducha Świętego (por. 2 Kor 1, 21–22; Ef 1, 13; 1 J 2, 20. 27) daje uczestnictwo w kapłańskiej konsekracji Chrystusa. Konstytucja *Lumen gentium* w dwóch miejscach podkreśla konsekracyjny charakter chrztu: 1) wierni wcieleni do Kościoła przez chrzest otrzymali znamię⁹, które ich przeznacza do uczestnictwa w kulcie religii chrześcijańskiej (KK 11); 2) ludzie świeccy, jako poświęceni Chrystusowi i namaszczeni Duchem Świętym, w przedziwny sposób są powołani i przygotowani do tego, aby rodziły się w nich zawsze coraz obfitsze owoce Ducha (KK 34)¹⁰.

Wszystkie uczynki, modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała ludzi świeckich, jeśli odbywają się w Duchu, a nawet utrapienia życia, jeśli są cierpliwie znoszone, stają się duchowymi ofiarami, miłymi Bogu przez Jezusa Chrystusa (KK 34). W życiu chrześcijanina wszystko znajduje się pod wpływem Chrystusa. W konsekwencji naznaczenia pieczęcią chrzcielną chrześcijanin staje się „drugim Chrystusem”, nie mocą jakiejś identyfikacji z Nim, która zniweczyłaby jego własną osobowość czy odebrała wszelką wolność działania, ale w imię zjednoczenia w miłości, gdzie cała ludzka istota jest przesiąknięta Chrystusem i znajduje się pod działaniem Jego Ducha. Obecność Ducha Świętego w osobie chrześcijanina i udział w jego życiu opiera się na uznaniu odrębności osobowej i wolności, dzięki czemu zgoda na intymny związek z Chrystusem i działanie pod wpływem Jego Ducha staje się źródłem najbardziej płodnego rozwoju osobowego¹¹. Duch ludzki i serce człowieka (osobowe centrum) jest wtedy tak przeobóstwione, że chrześcijanin w obliczu Ojca niebieskiego nie jest już sam, ale jest z nim Jezus Chrystus i Duch Święty. Ten intymny związek z Osobami Trójcy Świętej objawia się najpełniej w

oparte w całości na życiu poświęconym Bogu. Po drugie nie przekreśla ich wzajemnego przenikania”. Tamże, s. 54–55. Zob. także J.-G. Page, *Une Eglise sans laïcs?*, Montréal 1980, s. 44–54.

⁹ Pieczęć (słowo łacińskie, które jest przekładem greckiego *sphragis*). Zob. J. Galot, *La nature du caractère sacramentel*, Paris–Louvain 1958, s. 22–44.

¹⁰ J.-G. Page, *Teologiczne podstawy...*, s. 56–57.

¹¹ Tamże, s. 58–59. Udział w życiu wiecznym jest tak wielkim darem, przekraczającym wszystkie dzieła człowieka, że powinien on włączyć się w szukanie królestwa Bożego poprzez realizowanie własnego powołania, czyli „zajmowanie się sprawami świeckimi i kierowanie nimi po myśli Bożej” (KK 31).

dialogu modlitwnym. Kiedy chrześcijanin modli się, to Jezus Chrystus włącza go w swoją modlitwę Boga-Człowieka. A kiedy chrześcijanin doświadcza trudności w życiu modlitewnym, kiedy nie wie jak się modlić, to Duch Święty przychodzi mu z pomocą: „Podobnie także Duch przychodzi z pomocą naszej słabości. Gdy bowiem nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami” (Rz 8, 26).

W kontekście tej modlitwy, poddanej Duchowi Świętemu, trzeba zwrócić uwagę na stosunek modlitwy liturgicznej do osobistej. W wyjaśnieniu tej kwestii można się posłużyć modelem obecności całości w częściach. W taki też sposób Sobór Watykański II określił stosunek Kościoła powszechnego do Kościołów partykularnych (por. KK 23). Wspomniana idea obecności całości w częściach może mieć również swoje zastosowanie w ukazaniu stosunku modlitwy Kościoła, jako Ciała Chrystusa, do modlitwy poszczególnego chrześcijanina¹². Należy zaznaczyć, że wymiar liturgiczny i osobisty modlitwy jest realizacją jednej tajemnicy modlitwy. Jeśli ma ona mieć miano autentycznej modlitwy, to nie powinna być pozbawiona żadnego z tych wymiarów, gdyż one konstytuują właściwie rozumianą jej eklezjalność. Modlitwa liturgiczna, bez modlitwy osobistej, może stać się formalizmem, a modlitwa osobista bez modlitwy liturgicznej może się przemienić w intymizm religijny¹³. Prawdziwa modlitwa winna być osmozą, czyli wzajemnym przenikaniem się tych dwóch wymiarów¹⁴. Zwrócił na to uwagę Jan Paweł II, nauczając, że „uczestnictwo w liturgii Kościoła (breviarz i życie sakramentalne) jest uprzywilejowanym środkiem kontemplacji, zwłaszcza w jej punkcie szczytowym, jakim jest Ofiara Eucharystyczna, w której modlitwa wewnętrzna jest ściśle złączona z kultem wewnętrznym”¹⁵.

a. Funkcja prorocka

Konstytucja *Lumen gentium* (nr 12 i 35) kładzie nacisk na ściśle powiązanie między funkcją liturgiczną kapłaństwa ochrzczonych a funkcją prorocką. Konstytucja widzi tę ostatnią jako przejawiającą się na trzy różne, komplementarne sposoby: 1) przez świadectwo życia; 2) przez głoszenie Ewangelii; 3) przez charyzmaty, które są dane ku zbudowaniu ludu Bożego. Na pierwszym miejscu podkreślić należy związek pomiędzy świadectwem życia a przepowiadaniem Ewangelii, który Konstytucja określa w następujący sposób: „[...] ludzie świeccy stają się potężnymi głosicielami wiary w rzeczach, których się spodziewają (por. Hbr

¹² J. Ambaum, *Modlitwa wspólna czy osobista?*, „Communio” 5 (1985) 4, s. 70.

¹³ Intymizm religijny oznacza skupienie się na osobistych przeżyciach wewnętrznych do tego stopnia, że człowiek traci odniesienie do wspólnoty.

¹⁴ A. Ballestrero, *Droga do nowego życia. Rekolekcje watykańskie*, w: *Droga do nowego życia*, red. R. Ruszycki, Kraków 1981, s. 373.

¹⁵ Jan Paweł II, *Modlitwa podtrzymuje i zasila życie poświęcone Bogu*, w: *Nauczanie papie-skie*, t. 3, cz. 1, Poznań–Warszawa 1985, s. 221.

11, 1), jeśli z życiem z wiary niezachwianie łączą wyznanie wiary. Ta ewangelizacja, to znaczy głoszenie Chrystusa dokonywane zarówno świadectwem życia, jak i słowem, nabiera swoistego charakteru i szczególnej skuteczności przez to, że dokonuje się w zwykłych warunkach właściwych światu” (KK 35)¹⁶.

Wiernych świeckich, do prowadzenia ewangelizacji, przygotowuje nauczanie hierarchii, które powinno mieć charakter formacyjny. Jego treścią pozostaje to wszystko, „w co należy wierzyć i co trzeba czynić dla chwały Bożej i zbawienia ludzi” (kan. 768 § 1), a jako cel należy wskazać przygotowanie wiernych do przepajania i udoskonalania duchem ewangelicznym porządku doczesnego (kan. 225 § 2), ze szczególnym wyróżnieniem: godności i wolności osoby ludzkiej; jedności, trwałości i zadań rodziny; obowiązków ludzi żyjących w społeczeństwie; planu Bożego co do rzeczy stworzonych (kan. 768 § 2)¹⁷.

Systematyczna socjalizacja religijna, zwłaszcza w ramach instytucjonalnego nauczania Kościoła (katecheza, kaznodziejstwo), spełnia zatem bardzo ważną funkcję w apostołstwie świeckich. Celem tego nauczania jest poznanie Boga i zrozumienie przez chrześcijanina swojego człowieczeństwa dzięki Objawieniu, które Bóg skierował do człowieka przez Chrystusa¹⁸.

Dzięki nauczaniu kościelnemu wierni świeccy mogą uświadomić sobie wartość Bożego powołania do uchrześcijanienia świata. Na mocy tego powołania świecki chrześcijanin – według określenia J. Maritaina – jest akordowym pracownikiem świata (*tâcheron du monde*). Podczas gdy kapłani i zakonnicy mogą pracować w budowaniu chrześcijańskiego świata „na godziny” lub „na dniówkę”,

¹⁶ Konstytucja widzi tu potrzebę podkreślenia szczególnej wartości ewangelizacyjnej małżeństwa chrześcijańskiego: „W wypełnianiu tego zadania nader cenny okazuje się ten stan życia, który uświęcony jest osobnym sakramentem, mianowicie życie małżeńskie i rodzinne. Tam odbywa się zaprawa w apostołstwie świeckich i tam znajduje się znakomita jego szkoła, gdzie pobożność chrześcijańska przenika całą treść życia i z dnia na dzień coraz bardziej ją przemienia. Tam małżonkowie znajdują swoje powołanie polegające na tym, że mają być dla siebie nawzajem i dla swoich dzieci świadkami wiary i miłości Chrystusa. Rodzina chrześcijańska pełnym głosem oznajmia zarówno obecne cnoty Królestwa Bożego, jak i nadzieję błogosławionego życia” (KK 35). Zob. J.-G. Page, *Teologiczne podstawy...*, s. 59–60.

¹⁷ „Do pasterzy należy jasne wyłożenie zasad dotyczących celu stworzenia i używania rzeczy doczesnych oraz dostarczanie pomocy moralnych i duchowych, by porządek rzeczy doczesnych odnowił się w Chrystusie” (DA 7). Działalność Ducha, który asystuje nauczaniu Kościoła nie jest jednak automatyczna – respektuje wolność serc, w których się dokonuje: to może, między innymi, wyjaśnić opóźnienie w dochodzeniu do doskonałej jedności między oficjalnym nauczaniem hierarchii a zgodą całego wierzącego ludu na to nauczanie. J.-G. Page, *Teologiczne podstawy...*, s. 60. Chrześcijanin, jako człowiek modlitwy, nie jest też bezradny wobec teologicznych wywodów, bo posiada zmysł wiary, który pozwala mu rozoznać prawdę Bożą.

¹⁸ „Tym, którzy praktykują już Komunię św. Pallotti polecił wyjaśniać znaczenie Eucharystii w życiu chrześcijanina i jednocześnie ukazać doktrynę na temat Eucharystii, a mianowicie mówić o żywej obecności Boga, o duchowym pokarmie, o szczególnej więzi, która rodzi się przez ten Sakrament, a w końcu o nieprzemijającej mocy Eucharystii oraz zadatku zmartwychwstania i chwały”. C. Parzyszek, *Duchowość apostołska według św. Wincentego Pallottiego*, Ząbki 2004, s. 204–205.

to natomiast świecki chrześcijanin jest najęty przez Boga do pracy „akordowej”, a więc na cały czas aż do wykonania dzieła. Świecki chrześcijanin nigdy nie opuszcza swojego miejsca w świecie i na mocy Bożego powołania „ma zaszczytny obowiązek (*praeclarum onus*) przyczynić się do tego, aby Boży plan zbawienia coraz bardziej rozszerzał się na wszystkich ludzi wszystkich czasów i wszystkich miejsc na ziemi” (KK 33). To głównie przez powołanie i posłannictwo świeckich chrześcijaństwo staje się duszą ożywiającą świat: „Czym dusza jest w ciele, tym niech będą w świecie chrześcijanie” (KK 38)¹⁹.

To zadanie wiernych świeckich wspiera Kościół, który staje wobec bardzo aktualnego w dziele apostołstwa wezwania, zmierzającego do wyczulenia wszystkich ludzi na potrzebę autentycznej modlitwy. Odnosi się to zwłaszcza do chrześcijan, którzy zaniedbali życie modlitewne, zapominając przy tym, że modlitwa jest rzeczywistością dynamiczną i podlegającą prawom rozwoju. Nie bez znaczenia na taki stan modlitewnej świadomości ludzi pozostają przemiany dokonujące się we współczesnym świecie. Wiele z nich wpływa na pojawienie się trudności w autentycznej modlitwie. Do tych negatywnych zjawisk zaliczyć należy powstawanie i rozwój sekt, a także propagowanie duchowości niezgodnych z duchem Ewangelii. Atmosfera ta wprowadza pewien niepokój wśród ludzi i prowadzi do zagubienia się na ścieżkach modlitwy. Współczesny człowiek, żyjący w duchowej próżni, staje się podatnym gruntem różnego rodzaju „duchowości” propagujących swoje szkoły modlitwy. Łatwo też ulega pokusom metod i technik tychże duchowości, których źródła nie mają nic wspólnego z Ewangelią, a nawet proponują duchowość wymierzoną przeciwko samemu człowiekowi²⁰.

b. Funkcja liturgiczna (kultyczna)

Apostolstwo świeckich jest uczestnictwem w zbawczym posłannictwie Kościoła i do tego apostołstwa sam Chrystus przeznacza wszystkich przez chrzest i bierzmowanie. Przez sakramenty, a szczególnie dzięki świętej Eucharystii, udzielana jest i podtrzymywana miłość do Boga i ludzi, która jest duszą całego apostołstwa. Ludzie świeccy są powołani szczególnie do tego, aby sprawiać, że Kościół stanie się obecny i aktywny w takich miejscach i w takich okolicznościach, w których jedynie przy ich pomocy może on stać się solą ziemi (KK 33).

Dużą rolę w wypełnianiu tego zadania spełnić może modlitwa prośby. Jako środek apostołatu najlepszą jej formą może stać się modlitwa wstawiennicza, włączona w Eucharystię – dziękczynienie. Należy zaznaczyć, że przedmiot trosk i niepokojów człowieka powinien być zawarty nie tylko w intencji modlitwy proś-

¹⁹ E. Weron, *Niebezpieczeństwo klerykalizacji laikatu*, „Communio” 7 (1987) 3, s. 89–90.

²⁰ M. Krzywicki, *Kościelny wymiar modlitwy*, „Ateneum Kapłańskie” 126 (1996), s. 66–67.

by, ale powinien stanowić jej treść²¹. Ponieważ Eucharystia jest sakramentem, który bardziej niż wszystkie pozostałe łączy ochrzczonych z misterium paschalnym Jezusa Chrystusa, które było kulminacyjnym aktem wypełnienia Jego kapłaństwa, pozwala ona chrześcijanom na ciągle zjednoczenie ofiary ze swojej osoby i ze swojego życia z tą ofiarą, którą Chrystus uczynił „raz na zawsze” na krzyżu (por. Hbr 7,27; 9, 12; 10,10; 9, 26 i 1 P 1, 19–20) i którą ustawicznie przedstawia Ojcu (por. Hbr 7, 25; 8, 1–2; 24 n; Rz 8, 34; 1 J 2, 1). Chrześcijanie realizują w najwyższym stopniu uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa, ofiarując w Chrystusie i z Nim „ciała swoje na ofiarę żywą, świętą i Bogu przyjemną” (Rz 12, 1; por. 1 P 2, 5). Tu także, mocą swego zespolenia z ciałem Chrystusa, mogą oni dzięki współpracy z działaniem Ducha przyjmować dyspozycje i odczucia kapłańskie Chrystusa, które będą ich ożywiać w codziennej egzystencji²².

Źródłem, z którego płynie żywotność i siła apostołstwa, jest modlitwa. W niej chrześcijanin poznaje wolę Ojca w niebie, którą objawia słowo Boże. Proces rozważania Słowa uwidacznia się szczególnie w ramach liturgii Kościoła, która będąc najbogatszym źródłem życia duchowego (DZ 6), ma prowadzić do szczerzej modlitwy (por. DK 5). Sobór wyraźnie podkreśla znaczenie relacji istniejących między Słowem Bożym, liturgią, życiem duchowym a modlitwą. Opierając się na Słowie Bożym, Kościół formuje modlitwę poprzez *lectio, cogitatio, studium, meditatio i contemplatio*, będące szczytem i owocem modlitewnego zjednoczenia z Bogiem²³.

c. Funkcja królewska

Funkcja królewska jest władzą – przysługującą Chrystusowi na mocy samego Wcielenia i jego wypełnienia w Odkupieniu – zharmonizowania stworzenia, wartości naturalnych, czyli świeckich, z łaską, czyli powołaniem człowieka do przybranego synostwa. Wizja wiary chrześcijańskiej, która stara się zgłębić plany czy tajemnice Boga, według wyrażenia, które można znaleźć zwłaszcza w Liście do Efezjan oraz w Liście do Kolosan odkrywa²⁴, że stworzenie było pomyślane przez Ojca w Synu, który jest Jego Słowem (J 1), Jego obrazem (Kol 1, 15), „odbiciem Jego istoty” (Hbr 1, 3), i które to stworzenie było miłością chciane w Duchu²⁵. Należy

²¹ Zob. L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Warszawa 1982, s. 72–75.

²² J.-G. Page, *Teologiczne podstawy...*, s. 57–58. Wszystkie duchowe ofiary chrześcijan są składane z najwyższą czcią Ojcu podczas celebrowania Eucharystii wraz z ofiarą Ciała Pańskiego. W ten sposób ludzie świeccy, jako pobożnie działający wszędzie czciciele Boga, uświęcają świat dla Niego (KK 34).

²³ M. Machał, *Kształtowanie duchowości kapłańskiej*, w: *Kultura życia wewnętrznego*, Wrocław 1983, s. 247.

²⁴ Ef 1, 3–23; 3, 1–21; Kol 1, 9–2, 5.

²⁵ Święty Ireneusz mówi o Synu i o Duchu jako dwóch rękach, przez które Bóg ukształtował stworzenie. Zob. traktat św. Ireneusza *Przeciw herezjom*.

także przyznać, że to stworzenie było chciane w przewidywaniu zbawczego wcielenia Syna²⁶. To pozwala odkryć różnice i zarazem wzajemne przyporządkowanie stworzenia oraz synowskiego przybrania (zob. KK 36; KDK 33–39)²⁷.

Według nauczania Soboru właściwa misja, którą Chrystus powierzył swojemu Kościołowi, nie należy do porządku politycznego, gospodarczego, czy też społecznego. Cel, który Chrystus mu wyznaczył, zawiera się w ramach porządku religijnego, z którego wypływają zadania, światło i siły, mogące służyć ustanowieniu i umocnieniu społeczności ludzkiej zgodnie z prawem Bożym. Tam gdzie trzeba, stosownie do okoliczności czasu i miejsca, Kościół może, a nawet powinien, inicjować dzieła, które służyłyby wszystkim, zwłaszcza zaś potrzebującym, jak na przykład dzieła miłosierdzia lub inne tego rodzaju (KDK 42)²⁸. W ten sposób Sobór określił istotę misji świeckich w świecie, która polega na kontynuowaniu tego, co zapoczątkował Chrystus przez swoje odkupieńcze wcielenie, które powinno być dokończzone i wypełnione przez chrześcijan, na przestrzeni wieków aż do pełni Królestwa Bożego (por. 1 Kor 15, 27–28). Chrystus, przez swego Duchą, kontuuje i dopełnia dzieła za pośrednictwem członków swojego Ciała. Na tym polega właśnie funkcja królewska ochrzczonych: uświęcać świat doczesny, czyli świecki, to znaczy podporządkowywać go ostatecznemu celowi, którym jest przybrane synostwo oraz uwalniać go z niewoli, w jaką go wprowadza grzech ludzki (por. Rz 8, 19–22)²⁹, ale z najwyższym poszanowaniem jego wrodzonej dobroci oraz własnej trwałości, które wypływają z faktu, iż wyszedł on z „rąk Boga”. Można uznać, że jest to fundamentalny, teologiczny opis funkcji królewskiej w kapłaństwie chrześcijan, jaki prezentuje *Lumen gentium*. Konstytucja podkreśla, że jakkolwiek funkcja ta przypada w udziale wszystkim ochrzczonym, to „świeccy mają pierwsze miejsce w jej wypełnianiu” z racji ich szczególnej „działalności” w laickim świecie i „ich kompetencji w dziedzinach”, które tej

²⁶ Ef 1, 10; Kol 1, 15–20; 1 P 1, 18–20.

²⁷ J.-G. Page, *Teologiczne podstawy...*, s. 61.

²⁸ Liturgia, wpisana w życie wspólnotowe chrześcijan, pozostaje w ścisłym związku z diakonią. Każdy duchowny i świecki jest wezwany do zaradzania potrzebom wspólnoty, a zwłaszcza niesienia pomocy najbardziej potrzebującym (wdowom, sierotom, chorym, więźniom). Wszyscy zobowiązani są do składania ofiar na ten cel, ale ich stosowność i wielkość każdy członek wspólnoty określa sam według miary swoich możliwości. Składanie ofiar nie zwalnia z osobistego zaangażowania w służbę najbiedniejszym. J. Gaudemet, *Świeccy w pierwszych wiekach Kościoła*, „Communio” 7 (1987) 3, s. 7.

²⁹ J.-L. Marion uważa, że „kapłaństwo ochrzczonych ukazuje swą królewskość w tym jednym zadaniu, które zespała się z misją Chrystusa i w niej znajduje swe potwierdzenie: odnowić w Nim wszystko (Ef 1, 10; 1 Kor 15, 28). Chodzi o nadanie liturgii wymiaru kosmicznego poprzez nawrócenie osobiste, powodujące przemianę świata. A ponieważ Kościół jest jedynie zapoczątkowaniem tego nawrócenia, ciągnącego się poprzez wieki i kultury, nie jest w stanie przewyższyć w Kościele wyjątkowej, królewskiej godności kapłaństwa ochrzczonych, które nie zawdzięcza niczego nikomu, wszystko zaś Chrystusowi”. J.-L. Marion, *Godność człowieka świeckiego*, „Communio” 1 (1981) 6, s. 92–93.

działalności dotyczą³⁰. Trzeba tu również dodać, że funkcja królewska kapłaństwa ochrzczonych znajduje swoją realizację wewnątrz samej wspólnoty chrześcijańskiej w zakresie tej działalności, którą nazywa się na ogół aktywnością pastoralną lub po prostu duszpasterstwem³¹.

2. APOSTOLAT LAIKATU W KOŚCIELE

Analiza funkcji kapłaństwa ochrzczonych domaga się przedstawienia komplementarnych funkcji kapłaństwa szafarzy. Każde z tych dwóch rodzajów uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa, zasadniczo różne w istocie – świeckich i duchownych – jest wzajemnie przyporządkowane (KK 10), ale cieszą się one, każde na swój sposób, swoistym priorytetem. Uczestnictwo świeckich w kapłaństwie Chrystusa na mocy chrztu jest pierwsze w tym sensie, że stanowi ono sam fundament Kościoła: w swej realizacji doczeka się ono pełnego rozkwitu w królestwie eschatologicznym. Szczególne uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa, które przypada hierarchii, ma sens tylko dla tego okresu dziejów, gdzie funkcja Chrystusa wymaga sakramentalnego pośredniczenia poprzez członki Kościoła: i pod tym względem to uczestnictwo cieszy się pewnym pierwszeństwem w tym sensie, że jest ono niezbędne, aby konkretna wspólnota mogła należeć w doskonały sposób do Kościoła Jezusowego. Wszyscy zatem, w łonie różnorodności charyzmatów, zostali „wybrani, by służyć w obecności Pana” i by stanowili „lud, który Jemu składa w świecie ofiarę czystą”, jak wyrażają to modlitwy eucharystyczne³².

Apostolat hierarchii i świeckich jest uczestnictwem w funkcji Chrystusa Kapłana, Proroka i Króla, dzięki czemu mają oni czynny udział w życiu i działalności Kościoła. We wspólnotach kościelnych działalność świeckich jest konieczna, aby apostołstwo pasterzy było w pełni skuteczne. Świeccy, ożywieni duchem prawdziwie apostołskim, uzupełniają to, czego brakuje ich braciom, ożywiają ducha zarówno pasterzy, jak i reszty wiernych (por. 1 Kor 16,17n). Wierni świeccy, karmieni czynnym udziałem w życiu liturgicznym swojej wspólnoty, gorliwie uczestniczą w jej pracach apostołskich. Przyciągają do Kościoła ludzi trzymających się z dala od niego, gorliwie współdziałają w przekazywaniu słowa Bożego,

³⁰ J.-G. Page, *Teologiczne podstawy...*, s. 61–62.

³¹ Pole aktywności pastoralnej świeckich wewnątrz wspólnoty chrześcijańskiej lub w jej imieniu jest bardzo szerokie; rozciąga się przynajmniej w założeniu, tak dalece, jak aktywność pastoralna szafarzy i zakonników: żadna funkcja pastoralna nie może być zamknięta przed świeckimi – z wyjątkiem tych, które wymagają władzy duchownej, którą przynosi sakrament święceń kapłańskich. W praktyce Kościoła dopuszczano do spełniania obowiązków proboszcza przez osoby zakonne. Obowiązki zakonnicy pełniące funkcje proboszcza są podobne do zadań proboszcza, z wyłączeniem tych, które wymagają charakteru kapłańskiego i jurysdykcji, M. Morgante, *La parrocchia nel Codice di Diritto Canonico*, Alba 1985, s. 196.

³² J.-G. Page, *Teologiczne podstawy...*, s. 63.

zwłaszcza przez katechizację. Oddając na usługi Kościoła swoją wiedzę, usprawniają pracę pasterską, a także zarządzanie dobrami kościelnymi (DA 10)³³.

Według nauczania Katechizmu „miłość, czerpana przede wszystkim z Eucharystii, jest jakby duszą całego apostołstwa” (KKK 864). Rozwój apostołstwa kościelnego domaga się zatem od laikatu twórczego uczestniczenia w pełni życia liturgicznego, które zakłada przynależność do wspólnoty kościelnej. Szczytem działalności Kościoła i źródłem jego mocy jest bowiem liturgia. Biorąc pod uwagę modlitewny charakter liturgii, trzeba podkreślić, że nie jest ona tylko kultem³⁴. Istnieje też aspekt świadectwa ewangelizacyjnego liturgii, która „w najwyższym stopniu przyczynia się do tego, aby wierni życiem swoim wyrażali i ujawniali innym misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła. Jest on bowiem ludzki i jednocześnie boski, widzialny i wyposaony w dobra niewidzialne, żarliwy w działaniu i oddany kontemplacji, obecny w świecie, a jednak pielgrzymujący” (KL 2).

3. WSPÓLPRACA HIERARCHII I LAIKATU W APOSTOLSTWIE W ŚWIECIE

Kapłanom powierzono świętą służbę, dlatego z upoważnienia Chrystusa nauczając, uświęcając i kierując rodziną Bożą, w taki sposób są pasterzami, aby wszyscy wypełniali nowe przykazanie miłości (KK 36). Wyświęceni duchowni są zatem, z woli Chrystusa, ustanowieni nauczycielami, szafarzami tajemnic i pasterzami dla innych. Jednak co do godności i wspólnego wszystkim działania na rzecz budowania Ciała Chrystusa, panuje wśród wszystkich prawdziwa równość (KK 32). Budowanie Ciała Chrystusa wymaga więc współpracy w duszpasterskiej działalności kapłanów i wiernych świeckich³⁵.

Istnieje jednak zbawcze posłannictwo Chrystusa w stosunku do świata. Ojcowie soborowi stwierdzają, że pasterze nie po to zostali ustanowieni przez Chrystusa, aby wziąć tylko na siebie całe zbawcze posłannictwo Chrystusa w stosunku do świata, lecz że ich „szczytnym zadaniem jest tak sprawować opiekę pasterską nad wiernymi i tak uznawać ich posługi i charyzmaty, żeby wszyscy oni pracowali zgodnie, każdy na swój sposób, dla wspólnego dzieła” (KK 30). Dusz-

³³ „Parafia dostarcza wyraźnego przykładu wspólnotowego apostołstwa, gromadząc w jedno wszelką, występującą w niej różnorodną aktywność ludzką i wszczepiając ją w powszechność Kościoła. Niech świeccy przyzwyczajają się działać w parafii w ścisłej jedności ze swoimi kapłanami, przedkładać wspólnocie kościelnej problemy własne i świata oraz sprawy dotyczące zbawienia, celem wspólnego ich omówienia i rozwiązania, a także w miarę sił brać udział we wszelkich inicjatywach apostołskich i misyjnych swojej kościelnej rodziny” (DA 10).

³⁴ Zob. K. Hołda, *Teologia modlitwy liturgicznej*, „Ateneum Kapłańskie” 100 (1983), s. 358.

³⁵ Ludzie świeccy mogą być także powoływani w różny sposób do bardziej bezpośredniej współpracy z apostołatem hierarchii (KK 33). Wierni świeccy mogą być powołani do współpracy z ich pasterzami w służbie na rzecz wspólnoty kościelnej dla jej wzrostu i życia, wykonując bardzo różne posługi, według łaski i charyzmatu jakimi zostali obdarzeni (EN 73).

pasterstwo, w którym współpracują kapłani i wierni, służy zatem budowaniu Kościoła, natomiast zadanie realizowania apostołstwa w rzeczywistości ziemskiej otrzymują wierni świeccy, a kapłani mają sprawować nad nimi opiekę pasterską.

Zbawcze posłannictwo Chrystusa w stosunku do świata jest zatem powierzony ludziom świeckim. Opieka pasterska, jaką sprawują pasterze nad wiernymi świeckimi, jest częścią duszpasterstwa. Opieka ta domaga się dobrej organizacji (planowanie, programowanie, projektowanie, inicjowanie, zarządzanie, administrowanie, kierowanie, kontrolowanie) i przygotowania duszpasterzy (formacja ludzka i duchowa). Opieka pasterska musi uwzględniać powołanie chrześcijańskie wiernych świeckich, mogących podejmować różne posługi, do których predysponują ich osobiste charyzmaty.

Współpraca apostołska duchowieństwa i wiernych świeckich wymaga dojrzałej współodpowiedzialności za Kościół i królestwo Boże w świecie (zob. KK 37). Życie Kościoła po Soborze wskazywało na różnorodną praktykę tej współodpowiedzialności. Zmiany religijne i społeczno-kulturowe sprawiają, że współpraca świeckich i duchowieństwa nie może się obyć bez pewnych wstrząsów. Należy jednak dążyć do przewyciężenia starych przyzwyczajęń kleru, a świeckich otrząsnąć z apatii, niekiedy podtrzymywanej przez kler. Do ważnych postulatów trzeba również zaliczyć poszanowanie specyficzności charyzmatów, jakie Duch Święty powierza każdemu w Kościele, oczywiście łącznie z charyzmatem posługi kapłańskiej. Optymistyczna wizja przyszłości pokazuje, że Kościół będzie mógł odnaleźć na nowo tę siłę, która w początkach ożywiała wszystkich jego członków w służbie misji, nie pomijając specyficznej roli Apostołów i tych, którzy przejęli w jakimś stopniu ich funkcję³⁶.

* * *

Tak jak między „byciem w Kościele” i „byciem w świecie” nie powinno być pustej przestrzeni, tak samo między kapłaństwem hierarchicznym i powszechnym nie może być przeciwieństwa. Duszpasterska działalność duchowieństwa i apostołstwo wiernych świeckich należą do tej samej służby Chrystusowej, której celem jest zbawienie i uświęcenie ludzi wraz z całym stworzeniem. W Kościele w Polsce należy zatem odchodzić od podziału na służących i obsługiwanych i kreować wizję Kościoła, który jest współtworzącą się wspólnotą.

Sytuację Kościoła w Polsce można porównać do przysłowiowej ciszy przed burzą, której oznaki są coraz bardziej widoczne, zwłaszcza w przekazach medialnych. Przywołując jedną z opinii polskiego pastoralisty, można stwierdzić, że tej burzy nie da się uniknąć, ale można osłabić jej niszczycielskie skutki między innymi poprzez aktywizację laikatu. Jeżeli apostołstwo wiernych świeckich w

³⁶ J.-G. Page, *Teologiczne podstawy...*, s. 62–63.

świecie będzie szkołą życia chrześcijańskiego, to udział w życiu Kościoła stanie się źródłem przywilejów, na czele z przyjaźnią Chrystusa³⁷.

PASTORAL ASPECTS OF THE APOSTOLATE OF THE LAITY

Summary

As among the „being in the Church” and the „being in the world” there should not be any empty spaces, also between the hierarchical priesthood and the universal one should not be in the opposition. The pastoral work of the clergy and the apostolate of the laymen are both in order of the same work of salvation that God has completed in Christ. Obviously, both vocations are realized according to their own charismas. Nevertheless, it is necessary to underline that the apostolate of the laymen is inserted into the mission of the Church, that means, to serve the Kingdom of Christ in the world. This is concretized through a specific share of the laity to the triplex function of Christ: prophetic, priestly and regal. This doctrine is abundantly testified by the Council Vatican II and directly emerges from the teaching of the Bible. In practice, there are numerous fields (on a social and religious levels) in which the laymen can express their responsibility for the Church. Regarding to the situation of the Church in Poland we can notice a clear existing separation between the clergy that exercise their office and the laity that is a simply „consumer” of the clergy’s services. Instead it is necessary to support a Church that will encompass one creative community, prosperous of varied charismas.

Nota o Autorze: ks. dr **EDMUND ROBEK SAC** – wykładowca na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zajmuje się problematyką pastoralną, teologią modlitwy, apostolstwem świeckich, pracą charytatywną, dziełem pielgrzymkowym Kościoła oraz formacją kapłańską.

Słowa kluczowe: apostolstwo, laikat, kapłaństwo powszechne, kapłaństwo hierarchiczne, Kościół.

³⁷ J. Przybyłowski, *Laikat w Kościele Polskim – obowiązki czy przywileje? (Zarys problemu)*, „Ateneum Kapłańskie” 114 (1990), s. 439.

KS. TADEUSZ MIERZWA

CHRZEŚCIJANIN ŚWIECKI A ŚWIĘTOŚĆ W NAUCZANIU ŚWIĘTEGO FRANCISZKA SALEZEGO

1. TŁO HISTORYCZNE I BIOGRAFIA ŚW. FRANCISZKA SALEZEGO

Zagadnienie duchowości chrześcijan świeckich odbija się mocnym echem w dzisiejszym Kościele. Dyskutuje się o ich roli, miejscu, znaczeniu w Kościele, a także o ich powołaniu do świętości. Problem ten nie jest problemem ostatnich lat, jakby się mogło wydawać. Jest to zagadnienie pojawiające się z większym lub mniejszym natężeniem w ciągu całej historii Kościoła.

W starożytności chrześcijańskiej życie wewnętrzne godzono z warunkami życia świeckiego. Przykładem tego są święci pierwszych wieków, męczennicy, którzy wywodzili się ze stanu świeckiego. Wielu Ojców Kościoła pisało o ideale świętości dostępnym dla każdego człowieka. Powoli zarysowywał się ideał życia monastycznego, zaczęto mówić o ucieczce ze świata¹.

Wiek średni, mimo różnych prób zwrócenia uwagi na świętość ludzi świeckich, pogłębiają raczej w wielu przypadkach negatywny stosunek do świata. „Tak zwana *devotio moderna*, której wyrazem jest między innymi pismo *O naśladowaniu Chrystusa*, nie odbiega od takiego typu myślenia i odczuwania”².

Następująca po średniowieczu epoka, Odrodzenie, to pasmo wielkich przemian gospodarczych i społecznych. Gutenberg odkrył czcionkę drukarską, a pierwszym wydanym dziełem jest Biblia. Luter wystąpił przeciw niektórym praktykom Kościoła, przetłumaczył Biblię na język narodowy. Niedługo potem Erazm z Rotterdamu opublikował Nowy Testament. Odtąd Słowo Boże będzie się znajdowało w książkach dostępnych dla wszystkich. Ten fakt jest tak znaczący, że Ojcowie Soboru Trydenckiego polecieli wydrukować i upowszechnić Biblię. Ukażała się w 1590 r.³

¹ Por. E. Weron, *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich*, Poznań 1980, s. 22–23.

² Tamże, s. 30.

³ Por. A. Brix, «*L'actualité de Saint François de Sales*», w: *San Francesco di Sales e i Salesiani di Don Bosco*, red. J. Picca, J. Struś, Roma 1986, s. 99–100.

W tej epoce pojawia się głębokie zainteresowanie człowiekiem: zaczyna oddziaływać humanizm w wielorakich odcieniach. Ten prąd wysoko cenił człowieka i zdominował myślenie tamtych czasów. Jak twierdzi jeden z historyków, humanista „czyni z żywiołowym entuzjazmem pochwały na cześć ludzkiej natury”⁴.

W tym przełomowym okresie żył święty Franciszek Salezy. Urodził się 21 sierpnia 1567 r. w Thorens, jako wątłe, ledwo żywe dziecko. Thorens to miejscowość w Sabaudii w Alpach, położona w bliskości Włoch, skąd powiewały prądy renesansu, oraz w pobliżu Szwajcarii – stolicy reformacji. Prądy te wycisnęły swoiste piętno na obliczu społecznym, kulturalnym i politycznym Sabaudii.

Gdy Franciszek ukończył sześć lat, ojciec posłał go do szkoły w La Roche. Potem studiował w Paryżu (1582–1588) oraz Padwie (1588–1591).

W całym okresie studiów Franciszek dał się poznać jako zdolny uczeń, dociekliwy, o żywym usposobieniu, ale też o wielkiej cierpliwości i posłuszeństwie wobec swojego wychowawcy. Jako dodatkowy przedmiot, poza obowiązkowymi studiami, Salezy wybrał teologię.

W 1591 r. ukończył studia, uzyskawszy stopień doktora praw. Wtedy podjął decyzję zostania kapłanem. Świecenia kapłańskie przyjął 18 grudnia 1593 r.

Od 1594 r. rozpoczyna się jego słynna misja w Chablais, centrum Reformacji – słynna z racji licznych trudności, przygód a zwłaszcza sukcesów. W 1599 r. zostaje koadjutorem Genewy, a w 1602 r. jej biskupem. Jako biskup dał się poznać z najlepszej strony; zatroskany o wszystkich w swej diecezji, także o odstępców. Szczególną zaś troską objął kapłanów, dbał, by byli na jak najwyższym poziomie duchowym i intelektualnym.

W 1610 r., wraz z Joanną Franciszką de Chantal, założył kontemplacyjny Zakon Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny.

Zmarł w 1622 r. w Lyonie⁵. Zostawił po sobie ogromną spuściznę literacką⁶. Poszczególne traktaty duchowe były i są nadal wydawane i tłumaczone na wiele języków.

Salezy zapisał się też jako niestrudzony kierownik duchowy, zwłaszcza ludzi świeckich, o czym świadczą jego listy.

Wielu historyków podkreśla rolę, jaką Salezy odegrał w zwróceniu uwagi na świeckich. Biorąc pod uwagę epokę, w której żył, należy stwierdzić, iż doskonałości i świętości nie szukano wówczas w świecie, a słowo „powołanie” kojarzono z kapłaństwem bądź krata klauzury. Pobożność tej epoki mocno bazowała na

⁴ H. Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. 1, Paris 1926, s. 11.

⁵ W opracowaniu biografii oparto się na: M.H. Couanier, *Saint François de Sales e ses amitiés*, Paris 1958.

⁶ *Oeuvres de Saint François de Sales, prince de Genève, docteur de l'Église, édition complète d'après les autographes et les éditions originales, dédiée a notre saint Père, le Pape Léon XII, publiée sur l'invitation de Mgr Isoard, évêque d'Annecy, par les soins des religieuses de la Visitation du premier monastère d'Annecy (1895)*, tomy 1–26, Annecy 1895–1931. W dalszej części pracy dzieła św. Franciszka Salezego będą cytowane w skrócie: *Oeuvres*.

dziełku Tomasza a Kempis *O naśladowaniu Chrystusa*. Pisma Jana od Krzyża, Teresy z Avila też były kojarzone raczej ze stanem duchowym i zakonnym.

W tej atmosferze religijnej św. Franciszek Salezy zwraca uwagę na świeckich. Zapewne przyczyniły się do tego ówczesne prądy, zwłaszcza humanizm. To, czego dokonał Salezy, było wielkim *novum* w życiu religijnym tamtych czasów. Jakby na światło dzienne wyprowadził pobożność z klasztorów i kościołów, przedstawił ideał doskonałości jako dostępny dla wszystkich i podkreślił wyraźnie wielkość powołania do życia w świecie.

Charakterystyczne dla Salezego jest także wskazanie na indywidualny charakter powołania, a co za tym idzie, indywidualną drogę do doskonałości⁷. To ponowne odkrycie ideału świętości dostępnego dla wszystkich należy poczytać jako jego wielką zasługę dla Kościoła.

W obecnych czasach, gdy tak wiele mówi się o roli i miejscu świeckich w Kościele oraz o godności powołania do życia w świecie, zasadne wydaje się spojrzenie na duchowość świeckich w ujęciu św. Franciszka Salezego. Przemawiają za tym także racje podane wyżej, a ukazujące Salezego jako prekursora odrodzenia teologii laikatu. Spojrzenie na ten temat poprzez nauczanie św. Franciszka Salezego Doktora Kościoła, jest zatem uzasadnione nie tylko przez swą aktualność, ale również przez odniesienie do początków odnowy duchowości laikatu. Tym samym słusznym też wydaje się zatrzymanie nad świętym, który ma tak wielkie zasługi w teologii świeckich. Przy tym należy zauważyć, że na bazie języka polskiego istnieją nieliczne tylko opracowania na jego temat.

Jako źródło dla niniejszej dysertacji posłużą listy św. Franciszka Salezego⁸, zwłaszcza te do osób świeckich. Do naszych czasów zachowało się ich ponad dwa tysiące. Poprzez tę formę kontaktu święty Franciszek rozwijał przede wszystkim kierownictwo duchowe. Oparcie się na listach ma tę pozytywną stronę, iż rady dawane poszczególnym korespondentom są bardzo konkretne, odpowiednie do każdego przypadku.

FUNDAMENTALNE ZAŁOŻENIA DUCHOWOŚCI ŚWIECKICH

Życie i nauczanie św. Franciszka Salezego przypada na burzliwy okres w dziejach Kościoła. Pojawiły się wtedy różne koncepcje chrześcijańskiej doskonałości człowieka. Protestantyzm pomniejszał rolę człowieka w dążeniu ku świętości, humanizm zaś, który pojawił się w tym okresie, zachwycał się wielkością człowieka jako istoty najpotężniejszej ze wszystkich. Funkcjonował nadal średniowieczny model świętości ograniczonej do życia konsekrowanego. W takim

⁷ Por. A. Auer, *Weltoffener Christ*, Düsseldorf 1963, s. 52.

⁸ Por. *Oeuvres*, t. 11–21.

klimacie tworzy swoją koncepcję doskonałości św. Franciszek Salezy⁹. Jako fundament tej doskonałości proponuje on pewne założenia, które później staną się cechą charakterystyczną dla duchowości salezjańskiej. Założeniami tymi są: miłość Boga jako źródła i centrum życia chrześcijańskiego, następnie pokój wewnętrzny i radość, z kolei łagodność i cierpliwość, i wreszcie pokora. Na tych zasadniczych wartościach Salezy zbudował i innym polecał budować świętość. Rozpatrzmy pokrótce te wartości, które św. Franciszek uważał za fundamentalne.

2.1. Miłość Boga

Teoria miłości Boga jest ideą centralną wszystkich dzieł św. Franciszka Salezego i jego poglądów teologicznych¹⁰. Stwierdzenie takie można odnieść również do codziennego życia oraz istotnych cech duchowości tego świętego. Miłość Boga, której Salezy poświęcił cały traktat¹¹, jest według niego sprawą pierwszorzędną w życiu chrześcijanina, centrum, wokół którego skupia się i z którego wypływa wszystko inne w duchowości dziecka Bożego.

Pojęcie miłości Boga, którym posługuje się św. Franciszek nosi znamiona oryginalności, biorąc pod uwagę epokę, w której żył. Otóż, zauważyć należy, że wraz z reformacją rozwinął się pewien prąd, zwany pesymizmem protestanckim, który pomniejszał znacznie wartość człowieka w jego relacjach z Bogiem¹².

W ujęciu salezjańskim miłość jest pewnego rodzaju „grą”, w której partnerami są: Bóg i człowiek. Tak pojęta miłość prowadzi do pełnej wolności, nie jest niewolniczym poddaniem się człowiekowi woli Bożej¹³. W jednym z listów św. Franciszka czytamy: „Przede wszystkim winna panować święta swoboda i szczerłość: nie powinno istnieć dla nas żadne prawo przymusu prócz prawa miłości. [...] Stoję w obronie świętej, przepojonej miłością swobody ducha, którą mam w szczególniejszym poważaniu”¹⁴.

Miłość Boga to fundament i zarazem podstawowy warunek, bez którego nie można budować doskonałości chrześcijańskiej. Według św. Franciszka Salezego, to właśnie miłość prowadzi do doskonalenia się w cnotach, a tym samym, do rozwoju życia duchowego. Wszystkie sprawy zarówno te duchowe, jak i te zewnętrzne, codzienne winny mieć swe źródło w miłości Boga i do niej się odnosić.

⁹ Por. E. Weron, dz.cyt., s. 33.

¹⁰ Por. M. Lavelle, *Przyjaciele Boga i ludzi*, Warszawa 1963, s. 117.

¹¹ Por. *Oeuvres*, t. 2–3.

¹² Por. W. Marceau, *L'optimisme dans l'oeuvre de saint François de Sales*, Paris 1973, s. 30–31.

¹³ Por. A. Ravier, *Un sage et un saint François de Sales*, Paris 1985, s. 188.

¹⁴ *Oeuvres*, t. 12 s. 351.

2.2. Pokój i radość

Jednym z terminów często używanych w listach św. Franciszka Salezego jest: „pokój”. Tę cechę duchowości Salezy poleca większości tych, którzy byli poddani jego kierownictwu i zalicza się ją do kolejnych fundamentalnych założeń duchowości świeckich.

Pokój wewnętrzny chrześcijanina jest rezultatem miłości i ufności Bogu¹⁵. Jest on usposobieniem duszy, które pomaga przetrwać wszystkie przeciwności, tak w życiu zewnętrznym, jak i wewnętrznym

Wewnętrzny pokój jest dlatego tak ważny w życiu chrześcijanina w realizacji jego powołania, że w pokoju mieszka Bóg.

Święty Franciszek w jednym ze swoich listów nazywa Chrystusa tytułem zaczerpniętym z księgi Izajasza: „Księżę Pokoju” (Iz 9, 5). Tym samym wskazuje on na Chrystusa jako na źródło prawdziwego pokoju wewnętrznego¹⁶.

Święty Franciszek doradza stanowcze odrzucenie smutku, ponieważ nie przystoi on temu, kto wierzy w Boga radości. Być może św. Franciszek podzielał pogląd mnichów egipskich z IV wieku, którzy uznawali nie siedem, lecz osiem grzechów głównych. Tym ósmym był właśnie smutek. Smutek uznawał za rzecz destrukcyjną w duchowości człowieka. To jemu przypisuje się powiedzenie: „Zaiste, smutny święty, to naprawdę smutny święty”¹⁷.

2.3. Łagodność i cierpliwość

Święty Franciszek Salezy w swoim nauczaniu odnośnie do tego tematu stwierdza, iż człowiek, żyjąc w bliskości Boga, osiąga pewien wewnętrzny pokój. Pokój ten wpływa na życie duchowe i jest pomocą w dążeniu do ideału. Oprócz tego, na zewnątrz objawia się w słodczy usposobienia względem bliźnich, w cierpliwości i łagodności. Cnoty te są objawem miłości. Stąd też, jako wiele znaczące w życiu, stają się fundamentem pod doskonałość chrześcijanina¹⁸.

2.4. Pokora

Salezy wysoko ceni pokorę, widzi w niej jedną z fundamentalnych cnót duchowości chrześcijańskiej. Ta pokora jest nieco inaczej pojmowana niż we wcześniejszych nurtach duchowości. Akcentuje raczej czynnik pozytywny w naturze ludzkiej. Z jednej strony każe uznać, że jest się niedoskonałym, z drugiej zaś wniosek ten nie powinien prowadzić do zniechęcenia, wręcz przeciwnie: optym-

¹⁵ Por. W. Marceau, dz.cyt., s. 253.

¹⁶ *Oeuvres*, t. 13, s. 29.

¹⁷ Por. M. Miler, s. 115.

¹⁸ Por. *Oeuvres*, t. 21, s. 188; t. 19, s. 412; t. 17, s. 213; t. 21, s. 1.

stycznie wiedzie do radosnego przyjęcia darów Bożych, a także do radosnego podjęcia pracy nad sobą. We współżyciu z ludźmi pokorne przyjęcie darów Bożych wyrazi się łagodnością, cichością. Salezjańskie pojęcie pokory jest zatem twórcze, pozytywne i bardzo optymistyczne¹⁹.

3. DROGA DO DOSKONAŁOŚCI CHRZEŚCIJANINA ŚWIECKIEGO W NAUCZANIU ŚW. FRANCISZKA SALEZEGO

W poprzedniej części niniejszego przedłożenia została podjęta próba ukazania charakterystycznych dla Salezego rysów duchowości chrześcijańskiej. Te założenia są fundamentalne, na nich św. Franciszek proponuje budować życie skierowane ku Bogu. Ideą centralną, jak już zostało podkreślone, jest miłość Boga. Wokół niej jest skupione całe dążenie chrześcijanina do Boga, tym samym do doskonałości i świętości osobistej. Można zapytać, do kogo, według św. Franciszka, skierowane jest wezwanie dążenia do doskonałości? Odpowiedź jest jednoznaczna: do wszystkich – do tych, żyjących za kratą klauzury klasztornej, jak i do ludzi żyjących w świecie, w rodzinach. W tych poglądach na temat duchowości świeckich Salezy jest niewątpliwie oryginalny i słusznie uznawany za odnowiciela myśli teologicznej o powołaniu do świętości ludzi świeckich, która została zapomniana przez średniowiecze²⁰. Franciszek z całym naciskiem przypomina tę prawdę i jako kierownik duchowy wielu osób żyjących w świecie proponuje drogę do doskonałości, właściwą dla świeckich, charakterystyczną dla ducha jego teologii. Przyjrzyjmy się zatem wnikliwiej tej drodze.

3.1. Rozpoznanie i akceptacja powołania oraz jego realizacja

„Można i należy uświęcić się w świecie”²¹. Takie lub temu podobne stwierdzenie spotyka się wielokrotnie na kartach listów św. Franciszka Salezego. W jego czasach wielu było skłonnych sądzić, iż uświęcenie to sprawa dokonująca się w klasztorach, a nie w pośrodku codziennego życia w świecie. Salezy nie podzielał tego poglądu. Rozwinął myśl o indywidualnym powołaniu każdego chrześcijanina. Powołanie zaś jako takie, rozumie jako wezwanie do świętości skierowane przez Boga do człowieka żyjącego w każdym miejscu i czasie²². Uważa się, że ideą przewodnią naszego Świętego było upowszechnienie świętości przez upowszechnienie miłości²³. Jak miłość Boga dotyczy wszystkich ludzi, tak też każdy z osobna ma swoje własne powołanie. Trzeba to powołanie odkryć, rozpoznać i je wypełnić.

¹⁹ Odnośnie do nauki o pokorze por. np.: *Oeuvres*, t. 17, s. 80; t. 21, s. 1; t. 21, s. 143 i in.

²⁰ Por. R. Murphy, dz.cyt., s. 1–2.

²¹ *Oeuvres*, t. 13, s. 53.

²² Por. R. Murphy, dz.cyt., s. 1.

²³ Por. J. Rybałt, *Święty Franciszek Salezy. Wybór pism*, Warszawa 1956, s. 76.

„Prośmy Boga, błagajmy Jego wolę, by pozwoliła się poznać”²⁴ – pisał w jednym ze swoich listów. Bardzo ważną rzeczą jest właśnie rozpoznanie Bożej woli względem chrześcijanina. Ta wola jest powołaniem, jest wskazaniem tej, a nie innej drogi. Święty Franciszek powie wprost, że Bóg chce, aby ludzie, żyjąc w świecie, dążyli do świętości. Nie należy zatem pragnąć innej drogi jak tej, którą On poleca. Nawet jeśli by się wydawało, że piękniejszą jest inna droga, to jednak Bóg powierzył każdemu jego indywidualną²⁵. Zauważa przy tym Święty przeszkody w odczytywaniu i realizowaniu swojego powołania. Jedną z tych przeszkód jest pragnienie innego powołania. Plastycznie ukazuje to Autor w słowach: „Zamiast pracować na polu, na którym jesteśmy, wysyłamy zaprzęgi gdzie indziej, na pole sąsiada, gdzie przecież nie możemy zbierać żniw. Wszystko to jest stratą czasu”²⁶. Dlatego też należy znaleźć własną drogę powołania, a gdy znajdzie się ją, wtedy całym sercem trzeba ją zaakceptować i tylko nią podążać.

Dla chrześcijanina żyjącego w świecie akceptacji własnego powołania to przede wszystkim dobre wykonywanie obowiązków stanu, rodzinnych czy codziennych, drobnych spraw. W tym człowiek świecki winien dostrzec swoje miejsce. Nie jest ono ani gorsze, ani lepsze od innych. Bóg swą miłością obejmuje zarówno ludzi z klauzury, jak i tych, którzy pracują w kuchni, są żołnierzami. Wyznaczył im to miejsce i chce, by w ten, a nie inny sposób dążyli do doskonałości. Według Salezego, każdy winien zbawić się w warunkach swej egzystencji²⁷, co wyraził w słowach: „Nie pragnij nie być tym, kim jesteś. Raczej pragnij być bardzo dobrym tym, kim jesteś”²⁸.

Święty Franciszek uważa, iż akceptacja powołania nie może być smutnym czy też pasywnym pogodzeniem się z wolą Bożą. Radzi dostrzec jedyność i wyjątkowość każdego powołania. Odpowiedzią na Boże wezwanie winna być miłość. Stąd kolejna rada, by w pośrodku codziennych zajęć kierować myśli ku Bogu, westchnąć, oby dał On miłość własnego powołania²⁹.

W jaki sposób realizować powołanie w konkretnie życia?

Salezcy wskazuje na różne drogi i środki realizacji powołania, bo też są różne drogi życia. Pierwszym zadaniem każdego chrześcijanina jest zachowywanie przykazań. „Przede wszystkim – pisze – trzeba zachowywać przykazania, Boga i Kościoła, które są ustanowione dla każdego wiernego chrześcijanina. Bez tego nie może być żadnej pobożności, o tym każdy wie”³⁰. Zachowywanie przykazań

²⁴ *Oeuvres*, t. 13, s. 261.

²⁵ *Oeuvres*, t. 13, s. 261.

²⁶ *Oeuvres*, t. 13, s. 207.

²⁷ Por. H. Lemaire, *François de Sales*, s. 181

²⁸ *Oeuvres*, t. 13, s. 261.

²⁹ Por. *Oeuvres*, t. 12, s. 350.

³⁰ *Oeuvres*, t. 12, s. 347.

jest więc warunkiem niezbędnym całego życia chrześcijańskiego i żadna nadobowiązkowa praktyka nie może zwolnić od przepisów formalnych prawa³¹.

Święty Franciszek podkreśla tu pewien realizm duchowy. Każę zaczynać od tego co podstawowe, od przykazań, by dopiero potem budować wyżej. W realizacji powołania ważniejszą rzeczą jest dobrze wykonywać to, co konieczne, niż mnożyć praktyki, zaniedbując obowiązki. Salezemu chodzi tutaj nie tylko o dekalog i przykazania kościelne, lecz również o obowiązki wynikające z zajmowanej pozycji w świecie.

W cytowanym już wyżej liście, oprócz zachęty do zachowania przykazań znajdujemy takie słowa: „Poza ogólnymi przykazaniami należy starannie wypełniać poszczególne przykazania obowiązujące każdego w jego osobistym powołaniu. Kto tego nie czyni, choćby nawet wskrzeszał zmarłych, mimo to trwa w stanie grzechu i zostanie potępiony, jeśli w nim umrze. [...] Gdyby osoba żyjąca w małżeństwie dokonywała nawet cudów, a uchylała się od powinności małżeńskiej lub zaniedbywała swoje dzieci, jest gorsza od poganki, pisze św. Paweł³². Przynajmniej tych dosyć zdecydowanych słów świadczy o tym, iż w powołaniu chrześcijanina świeckiego obowiązki jego stanu są traktowane na równi z przykazaniami, są jakby indywidualnymi przykazaniami dla poszczególnych ludzi. Podobnie jak przed fałszywą pokorą, która widzi w człowieku tylko zło, tak i przed fałszywym wypełnianiem swojego powołania przestrzega nas Święty. Nie można oddać się licznym praktykom religijnym, a zaniedbać to, co Bóg wyznaczył specjalnie dla konkretnej osoby. Dlatego stosunek człowieka do własnego powołania powinien być nacechowany miłością.

Realizacja powołania winna, według Salezego, opierać się na częstym wzdychaniu do Boga: „Panie, co chcesz, abym uczynił?” (Dz 9, 5) Takie pytanie, w pośrodku codziennych, często prozaicznych zajęć, czyni z nich jedyną i niepowtarzalną drogę powołania. Święty Franciszek pisze: „Chciałbym dokonać tego czy tamtego, byłbym bardziej na swoim miejscu tu czy tam – wszystko to są pokusy. Wszak Pan nasz dobrze wie, co czyni, toteż czyńmy to, czego On pragnie, trwajmy tam, gdzie nas postawił³³”.

Zachowywanie przykazań, staranne wykonywanie swych obowiązków, słowem realizacja indywidualnej drogi powołania winna odbywać się w prawdziwej, Bożej radości. Tę radość św. Franciszek poleca przy wszelkiej sposobności. Jakże nie można być radosnym w pośrodku codziennych zajęć, skoro sam Bóg wyznacza każdemu te, a nie inne zadania...? Na pewno nie jest to łatwe, niemniej nad taką cechą należy pracować.

Przedstawioną powyżej postawę można porównać z postawą ewangelicznej Marty. Jednak na tym nie kończy się realizacja chrześcijańskiego powołania. Sa-

³¹ Por. F. Vidal, *Aux sources de la joie avec Saint François de Sales*, Paris 1974, s. 27.

³² *Oeuvres*, t. 12, s. 347.

³³ *Oeuvres*, t. 12, s. 350.

lezy radzi, by żyjąc w świecie łączyć w sobie służbę Marty z postawą Marii. Wśród swych zajęć należałoby znaleźć odrobinę przynajmniej czasu, by odejść od swych obowiązków, skupić się w sobie, pozostać sam na sam z Jezusem. W ten sposób codzienne czynności, powierzone Mistrzowi zostaną uświęcone, staną się przyczyną zbawienia³⁴. Trzeba tylko podjąć i wypełniać obowiązki własnego stanu jako powołanie, jako drogę, którą idąc ochotnie i z radością, można najłatwiej być zbawionym. „Naprzód, naprzód moja córko, jesteśmy na dobrej drodze. Nie oglądaj się ni w prawo, ni w lewo, nie, ta droga jest najlepsza dla nas. Nie traćmy czasu na rozważanie piękna innych dóbr, lecz pozdrawiajmy innych mówiąc: Bóg nas prowadzi, byśmy spotkali się w jednym mieszkaniu”³⁵ – tak radzi św. Franciszek jednej ze swoich duchowych córek.

Prawidłowe odczytanie i radosna realizacja powołania odgrywa wielką rolę w życiu chrześcijanina, jest bowiem tą zasadą, która pozwala skutecznie zbliżenie między życiem wewnętrznym a aktywnym. W końcu powołanie jest tym, co kładzie doskonałość w zasięgu wszystkich chrześcijan³⁶. Według duchowości salezjańskiej należy je odczytać i zaakceptować, nie oglądając się na inne drogi powołania. Wtedy jego realizacja stanie się drogą zbawienia.

3.2. Posłuszeństwo woli Bożej

Człowiek został stworzony „na obraz i podobieństwo Boże” (por. Rdz 1,25). W jego naturze tkwi coraz głębsze uwydatnienie tego podobieństwa. Swoimi siłami, chociaż ograniczonymi, człowiek dąży ku Bogu, pragnie osiągnąć doskonałość. Do tego wzywa go sam Bóg. Na drodze powołania napotyka różne przeciwności, problemy, zaskakujące zamiary Boga. Spotyka się z wolą Bożą, która wydaje się odmienna od ludzkich zamiarów.

Jak św. Franciszek rozumie pojęcie „wola Boża”? Aby odpowiedzieć na to pytanie, najlepiej posłużyć się kilkoma cytatami z jego listów, mówiącymi o tym zagadnieniu.

„O wszystkim decyduje wola Boża”³⁷.

„Należy służyć Bogu tak, jak On tego chce”³⁸.

„Każda droga jest dobra, jeśli po niej prowadzi ręka Boża”³⁹.

Pojęcie woli Bożej u św. Franciszka Salezego jest dosyć rozległe. Wola Boża to nie tylko przykazania Boże, rady ewangeliczne, lecz także każda chwila ludzkiego życia, wszystkie czynności chrześcijanina nawet te najbardziej powszednie,

³⁴ Por. *Oeuvres*, t. 12, s. 350–351.

³⁵ *Oeuvres*, t. 13, s. 295.

³⁶ Por. R. Murphy, dz.cyt., s. 18.

³⁷ *Oeuvres*, t. 14, s. 13.

³⁸ *Oeuvres*, t. 12, s. 387.

³⁹ *Oeuvres*, t. 13, s. 141.

wszystkie jego doświadczenia⁴⁰. Takie pojęcie woli Bożej odrzuca minimalizm w życiu chrześcijanina polegający na spełnianiu tego, co nakazane, a zaniechaniu tego, co zakazane. Jest to niezmiernie obce św. Franciszkowi, który każe dopatrywać się we wszystkim woli Bożej. Stąd też nie można poprzestać jedynie na nakazach i zakazach, lecz wszystko czynić z miłości do Boga i Jego woli.

Święty Franciszek jako kierownik duchowy proponuje upodobnienie ludzkiej woli do woli Bożej. Jeśli zostanie spełniony ten warunek, to oddanie się człowieka Bogu będzie doskonałe. W jednym z jego listów czytamy: „O ile możesz, kochaj wolę Bożą nie dlatego, że jest ona zgodna z twoją wolą, ale kochaj własną wolę wtedy, gdy jest ona zgodna z wolą Bożą i dlatego, że jest z nią zgodna”⁴¹.

Dążenie do upodobnienia i uzgodnienia woli ludzkiej z wolą Bożą winno ożywiać całe życie chrześcijanina. Doskonale poddanie się woli Bożej to zaakceptowanie jej i przyjęcie całą duszą. Wyżej zostało już wspomniane i pobieżnie omówione powołanie chrześcijanina. Bóg kieruje je do wszystkich ludzi, a akceptacja jest wyrażeniem zgody na wszystko, co Bóg człowiekowi daje, czyli na Jego wolę.

Życie chrześcijanina świeckiego zasadniczo nie jest naznaczone jakimiś nadzwyczajnymi wydarzeniami. Franciszek, jako realista, widział to. Zauważał też pewne pragnienia takich wydarzeń u swoich duchowych podopiecznych. Poddawanie się takim marzeniom o wzniosłych czynach, wielkich cierpieniach, uważał za stratę czasu, a nawet za niebezpieczeństwo dla duszy. Może to bowiem spowodować zaniedbania w obowiązkach, które wolą Bożą zostały powierzone konkretnemu człowiekowi⁴². Pragnienia takie są „nieużyteczne, niebezpieczne i złe”⁴³. Salezy proponuje raczej cnotę podjęcia zadań nawet najbardziej powszednich, cnotę realizacji obowiązków stanu, w czym najkonkretniej wyraża się wola Boża w stosunku do poszczególnych ludzi.

Z poddaniem się woli Bożej łączy Franciszek zagadnienie ludzkiej wolności. Rodzi się bowiem pytanie, czy wola Boża nie ogranicza jej? Święty Franciszek, jako wielki humanista często podkreśla moc ludzkiej woli i wolności człowieka. Taki pogląd stoi w opozycji wobec poglądów protestanckich, które uważały naturę ludzką za zniszczoną przez grzech pierworodny. Grzech ten czyniłby wolę ludzką niezdolną do pragnienia dobrych czynów⁴⁴. Franciszek rozumie ten grzech inaczej; uważa, że człowiek może pragnąć dobra, a swoją wolę upodobnić do woli Bożej. W jego liście czytamy: „Należy w ogóle nie pożądać rzeczy złych, pragnąć niewielu rzeczy dobrych, bez miary chcieć jedynego dobra, którym jest sam Bóg”⁴⁵.

Człowiek, jak wynika z tego stwierdzenia, jest zdolny do skierowania własnej woli ku dobru. Między wierszami można wyczytać myśl, że człowiek może też

⁴⁰ Por. M. Miler, dz.cyt., s. 181.

⁴¹ *Oeuvres*, t. 21, s. 16.

⁴² Por. H. Lemaire, *François de Sales*, s. 178–180.

⁴³ *Oeuvres*, t. 14, s. 121.

⁴⁴ Por. W. Marceau, dz.cyt., s. 30–33; H. Brémond, dz.cyt., t. 1, s. 10–11.

⁴⁵ *Oeuvres*, t. 20, s. 170.

odwrócić się od Boga, jest bowiem wolny w swoim wyborze. Grzech pierworodny nie niszczył ludzkiej woli, lecz ją osłabił. To osłabienie jest do tego stopnia niebezpieczne, że człowiek może zanegować Boga. Jednak przy dobrej woli oraz pomocy boskiej może on pozytywnie odpowiedzieć na wezwanie Boże⁴⁶. Taka odpowiedź jest niezbędna w dążeniu ku doskonałości. Równa się ona poddaniu ludzkiej woli Boga.

Przyjęcie i posłuszeństwo woli Bożej winno odbywać się w duchu radości, pokoju wewnętrznego, optymizmu i świętej obojętności. Odzwierciedlają to słowa św. Franciszka: „Trzeba mieć na względzie to, co chce Bóg, i rozpoznając należy spróbować wypełnić to radośnie, a co najmniej chętnie. Należy kochać tę wolę, nawet gdyby trzeba było wypełniać rzeczy najbardziej odrażające na świecie. To, w jakich zadaniach Bóg nas stawia, winno nam być obojętne”⁴⁷.

Święty Franciszek dostrzega również inną rzeczywistość człowieka. Zauważa, że grzech osłabił ludzką wolę. Człowiek może chcieć dobra, ale i zła. Czasami może zdarzyć się, że nie do końca dobrze zostanie odczytana prawdziwa wartość jakiejś rzeczy. Natura ludzka, osłabiona przez grzech, może pragnąć czegoś, co wydaje się być dobre, a w oczach Bożych takim nie jest. W drodze ku doskonałości, równoznacznej ze świętością życia w świecie, należy radykalnie oddać się woli Bożej. To będzie warunkiem dążenia ku dobru. Znajduje to potwierdzenie w słowach św. Franciszka: „Wszystko, co czynimy, czerpie swą istotną wartość ze zgodności naszej woli z wolą Bożą”⁴⁸. Kontynuując tę myśl powie dalej: „Tak więc, gdy jem i piję, jeśli to czynię dlatego, że taka jest wola Boża, miłszy jestem Bogu, niż gdybym bez tej intencji wycierpiał śmierć”⁴⁹.

Czyni, które wydawać by się mogły moralnie obojętne, dzięki temu, że są sprawowane zgodnie z wolą Bożą, tym samym nabierają wartości uświęcającej. Tak jak wypełnianie swego powołania jest środkiem na drodze ku świętości, podobnie też pełne posłuszeństwo woli Bożej nadaje wymiar zbawczy nawet najbardziej prozaicznym czynnościom.

„Ideal św. Franciszka sięga znacznie wyżej, aniżeli powszechnie przyjęty i ogólnie obowiązujący postulat poddania się woli Bożej. Żąda on nie tylko poddania się, lecz nadto zjednoczenia”⁵⁰. Zjednoczenie to jest postulatem koncepcji duchowości św. Franciszka Salezego, w której miłość Boga zajmuje naczelną rolę, a rozumiane jest jako identyfikacja pragnień Boga i człowieka. „Trzeba kochać wolę Boga w wielkich i małych doświadczeniach”⁵¹ – pisał w jednym ze swoich listów. Jeśli Bóg chce, by Mu służyć nawet w najdrobniejszych rzeczach, to i człowiek winien tego pragnąć. Wyrazem zaś tego pragnienia zjednoczenia z wolą Bożą jest

⁴⁶ Por. W. Marceau, dz.cyt., s. 247.

⁴⁷ *Oeuvres*, t. 13, s. 21.

⁴⁸ *Oeuvres*, t. 12, s. 35.

⁴⁹ *Oeuvres*, t. 12, s. 35.

⁵⁰ M. Miler, dz.cyt., s. 187.

⁵¹ *Oeuvres*, t. 16, s. 122.

jej umiłowanie. Jako przykład takiego zjednoczenia Święty ukazywał samego Chrystusa Pana. Pisał do pani Villesavin: „Miej przed oczyma umiłowanego Syna, który mówił o sobie: nie przyszedłem pełnić swojej woli, lecz wolę Tego, który Mnie posłał. Także i ty nie jesteś chrześcijanką po to, by pełnić swoją wolę, lecz wolę Tego, który cię przyjął za swoją córkę wieczną, spadkobierczynię”⁵².

Jak wynika z tej wypowiedzi, powodem posłuszeństwa woli Bożej jest powołanie chrześcijańskie, obdarowanie człowieka godnością dziecka Bożego. Wzorem zaś pełnienia tej woli jest sam Jezus Chrystus, który we wszystkim wypełnił wolę Ojca. Dlatego Franciszek radzi, by kochać wolę Bożą zarówno w wydarzeniach wielkich, jak i codziennych⁵³.

Zachęta do miłowania woli Bożej, a nie tylko wykonywania jej jest charakterystyczna dla Salezego. Umilowanie woli Bożej oddali wszelkie niepokoje, smutki i wewnętrzne opory w stosunku do zadań, których wymaga sam Bóg. Świętemu Franciszkowi zależy bowiem bardzo na zachowaniu wewnętrznego pokoju, który jest oznaką prawdziwej miłości Boga, a także podstawą, do poprawnego budowania świętości.

Sumując powyższe refleksje, należy stwierdzić, iż posłuszeństwo woli Bożej jest logiczną konsekwencją Bożego powołania jako symptomu miłości Boga, czyli ogólnie mówiąc: bycia chrześcijaninem. Święty Franciszek Salezy zauważa, że wola Boża nie jest ograniczeniem człowieka, przekreśleniem ludzkiej woli. Podanie się jej jest raczej pewnikiem słuszności drogi ku Bogu, drogi, która została wskazana i powierzona każdemu chrześcijaninowi.

3.3. Współpraca z łaską Bożą

Kolejnym etapem na drodze do doskonałości chrześcijańskiej jest współpraca z łaską Bożą. Święty Paweł Apostoł tak pisał na ten temat: „Za łaską Bożą jestem tym, czym jestem, a dana mi łaska Jego nie okazała się daremna; przeciwnie, pracowałem więcej, nie ja co prawda, lecz łaska Boża ze mną” (1 Kor 15, 10). Te słowa Apostoła świadczą, że uważał on swe powołanie za łaskę, którą wyświadczył mu Bóg. Podobne stanowisko znajdujemy u św. Franciszka Salezego. Jego pojęcie łaski jest dosyć proste: łaska to pewien rodzaj przychylności Boga względem człowieka, to pomoc Boża ludzkiej naturze, dobro wyświadczone człowiekowi. Łaska Boża to dla Salezego wyniesienie człowieka do wymiaru nadprzyrodzonego.

Powołanie jest zatem łaską Bożą, a w jednym z listów Franciszka czytamy, iż wypełnianie obowiązków, które wypływają z powołania jest współpracą z łaską Bożą⁵⁴. Człowiek obdarzony łaską powołania winien radośnie na nie odpowiedzieć. Ta powinność przybiera czasami zobowiązującą formę w listach naszego

⁵² *Oeuvres*, t. 18, s. 385.

⁵³ Por. *Oeuvres*, t. 16, s. 122.

⁵⁴ Por. *Oeuvres*, t. 14, s. 203.

Świętego. Tym, co każe radośnie odpowiedzieć na Boży dar, jest według niego miłość Boga. Podjęcie obowiązków wynikających z powołania jest więc akceptacją, woli Bożej i realizacją Jego wezwania⁵⁵.

Święty Franciszek zapewnia, że łaska Boża jest dana po to, by człowiek mógł wzrastać w świętości. Zachęca więc do tego, by korzystać z tej łaski i na nią odpowiedzieć⁵⁶. Wielu korespondentów Franciszka napotykało na różne trudności w życiu duchowym i zewnętrznym. Odpowiadając na te problemy, Salezy powoływał się na przykład św. Pawła. Ten wielki Apostoł także odczuwał rozdarcie między pragnieniami ludzkimi a nadprzyrodzonymi. Tym, co pociąga ku sprawom niższym, jest ludzka natura zraniona przez grzech. Jednakże wola wyzbycia się naturalnych skłonności, przyzwyczajzeń oraz łaska Boża gwarantują, że życie nadprzyrodzone w człowieku nie zostaje zatraczone. Salezy mocno tu podkreśla siłę łaski Bożej oraz wielką wagę woli współpracy człowieka z tym nadprzyrodzonym darem⁵⁷.

Jak już zauważono wyżej, przejrzysta jest nauka św. Franciszka na temat łaski Bożej. Bóg wzywa, wszystkich do doskonałości, do świętości, każdy człowiek ma właściwe sobie powołanie. Samo Boże wezwanie jest już łaską. Jednak w realizacji tego powołania człowiek napotyka na pewne trudności, pochodzące już to z jego natury, już to z zewnątrz (świat, szatan). Dlatego też Bóg i tutaj skierowuje swą łaskę, by człowiek, mimo swej ułomności, mógł kroczyć dalej ku Bogu.

Wreszcie najwyższą formą łaski Bożej, według Salezego, jest nabywanie przez powołanego nadprzyrodzonych cnót, a pozbywanie się naturalnych skłonności. Szczytem zaś i najwyższą łaską jest zjednoczenie z samym Bogiem. We wszystkich przypadkach Salezy wymaga od swoich korespondentów ufności w Bożą łaskę i współpracy z nią. Taką postawę zaleca na przykład w liście do pewnego szlachcica: „Bóg nie robi niczego na próżno, nie daje nam ani sił, ani zapалу jeśli tego nie potrzebujemy; jednakże w potrzebach nigdy ich nie ogranicza. Trzeba zawsze ufać, że we wszystkich okolicznościach pomoże nam, bylebyśmy Go wezwali”⁵⁸.

Podstawowym warunkiem uzyskania łaski Bożej jest zatem ufność Bogu i prośba o łaskę. W innym miejscu Franciszek zaleca pokorną postawę tego, kto prosi o łaskę. Czyni to z wielkim naciskiem, a czasami wręcz twierdzi, iż pokora jest warunkiem uzyskania łaski Bożej⁵⁹.

Podkreślmy tu jeszcze raz za św. Franciszkiem, że współpraca z łaską Bożą jest koniecznym warunkiem wzrastania w świętości. Salezy słusznie zauważa też rozdział między naturą i łaską, stwierdzając między innymi ich różne cele, do

⁵⁵ Por. R. de Saint Chamas, *Saint François de Sales. Ami des homes, amant de Dieu*, Paris 1977, s. 111.

⁵⁶ Por. *Oeuvres*, t. 20, s. 33.

⁵⁷ Por. *Oeuvres*, t. 19, s. 51.

⁵⁸ *Oeuvres*, t. 21, s. 13.

⁵⁹ Por. *Oeuvres*, t. 21, s. 151.

których dążą. Opiera się tutaj na teologii św. Pawła Apostoła, którego często cytuje w swoich listach. Radzi, by nie dziwić się temu rozdzieleniu pragnień, jakich doświadcza chrześcijanin, bo i sam św. Paweł czuł w sobie podwójne prawo i podwójnego człowieka, których cele były przeciwne⁶⁰.

W związku z tym w jednym z listów naszego Świętego znajdujemy taką radę: „Pragnienia, które pochodzą z natury nie są do odrzucenia, jeśli prowadzą do Boga lub można je tam skierować. Trzeba tylko uważać, by nie pozwolić im zaważać sobą”⁶¹. Salezy poleca tutaj wykorzystanie naturalnych skłonności w dążeniu ku Bogu. Nie przekreśla zatem natury, lecz radzi przy współpracy z łaską Bożą wykorzystać ją dla duchowego postępu. Współpraca z łaską Bożą, proponowana tutaj przez Świętego, jest czynnikiem jednoczącym to rozdarcie pragnień w człowieku⁶².

Według św. Franciszka współpraca z łaską Bożą, zapewniając postęp duchowy, pozwala zwyciężać ludzkie słabości, skłonności natury. Jednocześnie pozwala pozytywnie dążyć ku Bogu przez wypracowanie chrześcijańskich cnót. Zauważa tutaj Salezy pewną prawidłowość, że odczucie łaski Bożej jest proporcjonalne do postępu duchowego. Takie stanowisko ma odbicie w liście Franciszka do jednej z jego duchowych córek: „Im bardziej posuwamy się naprzód, tym bardziej rozpoznamy wielkość łaski, jakiej udzielił nam Duch Święty”⁶³.

Łaska Boża jest więc pomocą w drodze ku świętości i to pomocą, szczególną ze względu na jej nadprzyrodzony wymiar. Współpraca z tą łaską powoduje zaś postęp duchowy, co z kolei zapewnia przymnożenie bądź wyraźniejsze odczucie tej łaski. Widać więc, jak ważną rzeczą w życiu chrześcijanina według naszego Świętego jest łaska Boża oraz współpraca z nią. Dlatego też często i usilnie poleca swoim korespondentom prosić o tę łaskę⁶⁴.

Bóg wzywa człowieka do świętości, daje mu powołanie, stawia go wśród konkretnych zadań i osób. Jednak w realizacji tego powołania nie pozostawia człowieka samego, zdanego tylko na własne siły. Udziela mu łaski, która wymaga konkretnej odpowiedzi⁶⁵. Ta odpowiedź jest wnoszeniem się człowieka ku wartościom nadprzyrodzonym. Takie stanowisko, w pewien sposób streszczające omawiane zagadnienie, znajduje swe potwierdzenie w słowach listu św. Franciszka do pani Toulangeon: „Należy odpowiedzieć na wszystkie łaski niebios, moja droga córko, ponieważ zostały ci one dane, abyś wykorzystywała je ku chwale Tego, który ci ich udzielił, oraz do twojego zbawienia”⁶⁶.

⁶⁰ Por. *Oeuvres*, t. 19, s. 272.

⁶¹ *Oeuvres*, t. 16, s. 107.

⁶² Por. G. Pochat, *François de Sales et la pauvreté*, Paris 1988, s. 98–99.

⁶³ *Oeuvres*, t. 16, s. 210.

⁶⁴ Por. *Oeuvres*, t. 17, s. 148–149.

⁶⁵ Por. *Oeuvres*, t. 17, s. 261

⁶⁶ *Oeuvres*, t. 20, s. 33.

Według św. Franciszka Salezego, współpraca z łaską Bożą to realizacja powołania danego przez Boga, a w ostatecznej perspektywie jest to uświęcanie życia, by tak dojść do zbawienia.

4. ZAKOŃCZENIE

Oceniając dokonania św. Franciszka Salezego w zakresie zwrócenia uwagi na laikat, należy stwierdzić, iż jego dzieło jest znaczące. Analizując jego pisma, można dojść do wniosku, że Salezy jest bardzo współczesny i że to, co radził swoim korespondentom, może doskonale służyć dzisiejszym chrześcijanom. Ponadto biorąc pod uwagę czas życia św. Franciszka, tym bardziej należy tu z całą stanowczością podkreślić jego wielkie znaczenie w teologii laikatu. Salezy dokonuje przełomu między epoką, w której świętość była zamknięta w klasztornych murach, a czasami, kiedy jest ona dostępna dla wszystkich. Niektóre myśli Salezego mogą się wydawać dzisiejszemu czytelnikowi zupełnie zwyczajne, może nawet banalne, jednakże zawsze należy pamiętać o kontekście, także tym czasowym, w którym działał św. Franciszek. W tamtej epoce poglądy, które on głosił, były niemal rewolucyjne.

W dzisiejszych czasach wiele mówi się o laikacie, o powszechnym powołaniu do świętości, na co uwrażliwił wiernych Sobór Watykański II i Synod Biskupów poświęcony powołaniu świeckich. Święty Franciszek Salezy głosił to samo: proponował wszystkim drogę do świętości, ukazywał ludziom świeckim wartość ich powołania, a przy tym wszystkim starał się wskazać na aspekty bardzo optymistyczne w życiu chrześcijanina, jakimi są miłość Boga, radość, indywidualny charakter powołania. To samo czyni dzisiejsza teologia, inspirowana przez doktrynę Magisterium Kościoła. Być może teologia św. Franciszka nie używa tak sprecyzowanych pojęć, nie jest ujęta w jednolity system, niemniej wartość tego, co głosił nasz Doktor Kościoła jest przeogromna. Z łatwością można doszukać się licznych powiązań i wspólnych myśli między Salezym a dzisiejszą teologią laikatu.

Jedną z najważniejszych cech wspólnych jest głoszenie powszechnego powołania do doskonałości; ten kierunek jest szczególnie mocny w dzisiejszej teologii moralnej, a Salezy głosił to z całą stanowczością.

Doktrynę św. Franciszka Salezego charakteryzują dwie zasadnicze cechy: realizm i optymizm. Realizm sprawia, że Salezy podejmuje także tematy trudne, zwraca uwagę na zagrożenia w życiu duchowym pochodzące z zewnątrz i dochodzące do głosu we wnętrzu człowieka. Druga cecha – optymizm, każe zaakcentować ograniczenia, słabość ludzkiej natury i uznając ją kroczyć ku świętości. Salezjański optymizm każe patrzeć człowiekowi z nadzieją ku przyszłości. Wypływa on z idei centralnej całej koncepcji teologicznej Salezego: z miłości Boga.

Tak pojęta idea doskonałości chrześcijańskiej ludzi świeckich jest również odpowiednia dla ludzi dzisiejszych czasów. Pociągała ona współczesnych Sale-

zemu chrześcijan, zwłaszcza tych kierowanych przez niego. Z powodzeniem może być ona proponowana ludziom naszego wieku, w którym idee humanizmu, optymizmu są nadal w centrum zainteresowań i stają się czymś atrakcyjnym.

LAY FAITHFUL AND HOLINESS IN ST. FRANCIS DE SALES' TEACHING

Summary

Bishop of Geneva, Doctor of the Universal Church; born at Thorens, in the Duchy of Savoy, 21 August, 1567; died at Lyons, 28 December, 1622.

There are two elements in the spiritual life: first, a struggle against our lower nature; secondly, union of our wills with God, in other words, penance and love. St. Francis de Sales looks chiefly to love. Not that he neglects penance, which is absolutely necessary, but he wishes it to be practised from a motive of love. He requires mortification of the senses, but he relies first on mortification of the mind, the will, and the heart. This interior mortification he requires to be unceasing and always accompanied by love. The end to be realized is a life of loving, simple, generous, and constant fidelity to the will of God, which is nothing else than our present duty.

Nota o Autorze: ks. mgr lic. **TADEUSZ MIERZWA** – kapłan diecezji sandomierskiej, wykładowca w WSD w Sandomierzu. Uzyskał tytuł magistra teologii moralnej w KUL oraz licencjusza teologii biblijnej w Pontificia Università Gregoriana w Rzymie, obecnie przygotowuje doktorat z zakresu teologii biblijnej na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie.

Słowa kluczowe: powołanie świeckie, duchowość, św. Franciszek Salezy.

KS. MAREK T. CHMIELEWSKI SDB

WSPÓLNOTA WYCHOWAWCZO-DUSZPASTERSKA JAKO PRZESTRZEŃ PRZEŻYWANIA „DUCHOWOŚCI KOMUNII” PRZEZ RODZINĘ SALEZJAŃSKĄ¹

1. ODNOWIONA ŚWIADOMOŚĆ EKLEZJALNA „DUCHOWOŚCI KOMUNII”

1.1. Konkluzje Wielkiego Jubileuszu Roku 2000

Na zakończenie Wielkiego Jubileuszu 2000 chrześcijaństwa Ojciec Święty Jan Paweł II podsumował to znaczące doświadczenie wiary, publikując list apostolski zatytułowany *Novo millennio ineunte*. W pierwszych słowach dokumentu zarysował jego zasadnicze przesłanie: „Na początku nowego tysiąclecia, gdy kończy się rok Wielkiego Jubileuszu, w którym świętowaliśmy uroczyste dwutysięczną rocznicę narodzin Chrystusa, i gdy przed Kościołem otwiera się nowy etap drogi, rozbrzmiewa w naszych sercach echo słów, jakimi pewnego dnia Jezus, skończywszy przemawiać do tłumów z łodzi Szymona, wezwał Apostoła, aby «wypłynął na głębię» na połów ryb: *Duc in altum* (Łk 5, 4). Piotr i jego pierwsi towarzysze zaufali słowu Chrystusa i zarzucili sieci. »Skoro to uczynili, zagarnęli wielkie mnóstwo ryb« (Łk 5, 6)”². W ten sposób papież wskazał Kościołowi drogę na nowe tysiąclecie. *Duc in altum*, to przecież zaproszenie – podobnie jak to Chrystusowe, skierowane kiedyś do apostołów –

¹ Termin „Rodzina Salezjańska” [odtąd: RS] wywodzi się z tradycji salezjańskiej. Początkowo wyrażał on relację pomiędzy samymi salezjanami, z czasem rozszerzono go na relację salezjanów do ich wychowanków i współpracowników w dziele wychowania. W latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku, w wyniku posoborowej refleksji nad istotą charyzmatu salezjańskiego, tytuł ten rozszerzono na wszystkie grupy pracujące na rzecz zbawienia młodzieży (np. instytuty zakonne, świeckie instytuty życia konsekrowanego, stowarzyszenia wiernych świeckich), które jednoczą życie według ducha ks. Bosko, posługiwanie się jego metodą duszpastersko-wychowawczą i wzajemne uzupełnianie się w realizacji misji salezjańskiej. Więcej informacji na ten temat znaleźć można w: *Karta jedności Rodziny Salezjańskiej ks. Bosko*, Rzym 1995, 58 s. oraz *Karta posłannictwa Rodziny Salezjańskiej*, Rzym 2000, 54 s.

² Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Rzym 2001, nr 1 (odtąd: *NMI*).

do ponownego zapatrzania się w Chrystusa, do powrotu do Niego, do rozpoczęcia wszystkiego z Chrystusem i w Chrystusie. Nie chodzi więc o jakiś nowy program, a o „ten sam co zawsze, zawarty w Ewangelii”³.

Ponowne rozpoczęcie od Chrystusa, zakłada w pierwszym rzędzie świadomy wysiłek zbliżenia się do Niego, poznania Go i kontemplacji Jego oblicza. Dopiero mocni tym doświadczeniem członkowie Kościoła, będą mogli autentycznie na nowo podjąć pracę duszpasterską⁴. Ojciec Święty bogaty w doświadczenie Jubileuszu Roku 2000, wskazuje wiernym pewne priorytety duszpasterskie ważne w nowych czasach. Cała działalność duszpasterska Kościoła powinna być przede wszystkim wpisana w perspektywę świętości. Chociaż bowiem zakończył się Jubileusz, to „prowadzenie do świętości pozostaje szczególnie pilnym zadaniem duszpasterskim” i to właśnie dzisiaj „trzeba na nowo z przekonaniem zalecać wszystkim dążenie do tej »wysokiej miary« zwyczajnego życia chrześcijańskiego”⁵.

Realizacja tego postulatu domaga się odwołania się do prawdziwej *pedagogiki świętości*, która jest zdolna dostosować się do potrzeb i możliwości poszczególnych osób i zaproponować im właściwe formy pomocy indywidualnej i grupowej, w które obfituje tradycja Kościoła, a także te proponowane przez wspólczesne ruchy i stowarzyszenia eklesjalne⁶. Zasadniczo, śledząc tok papieskiego wykładu, można pokusić się o zgrupowanie elementów *pedagogiki świętości* w dwóch grupach. Do pierwszej – przedstawionej w trzecim rozdziale dokumentu – należą: modlitwa, niedzielna Eucharystia, sakrament pojednania, słuchanie i głoszenie słowa Bożego⁷. Są to tradycyjne środki służące wierzącym w podtrzymaniu i ożywianiu ich wspólnoty z Bogiem i sprzyjające zachowaniu prymatu łaski nad chęcią szybkich i skutecznych działań, wpływających często z inspiracji czysto ludzkich. Druga grupa elementów *pedagogiki świętości* – ukazana w czwartym rozdziale papieskiego listu – koncentruje się wokół świadectwa życia chrześcijańskiego. Nie wystarczy bowiem podtrzymywać wspólnotę z Bogiem jedynie dla siebie. Przecież wtedy dopiero „wszyscy poznają, że jesteście uczniami moimi, jeśli się będziecie wzajemnie miłowali” (J 13, 35). Jan Paweł II wskazuje na kilka elementów niezbędnych dla czytelności i skuteczności świadectwa Kościoła wobec świata. Na pierwszym miejscu wymienia praktykowanie „duchowości komunii”, potem na wpływające z niej dowartościowanie różnorodności i komplementarności powołań w Kościele, a także na zaangażowanie ekumeniczne, podejmowanie dzieł miłosierdzia, umiejętne znajdowanie adekwatnych odpowiedzi na współczesne wyzwania, jak np. ekologia, poszanowanie życia ludzkiego, kwestia społeczna, dialog międzyreligijny⁸.

³ *NMI*, nr 28.

⁴ Por. *NMI*, nr 16; 29.

⁵ Por. *NMI*, nr 30.

⁶ Por. *NMI*, nr 31.

⁷ Por. *NMI*, nr 30–41.

⁸ Por. *NMI*, nr 56.

1.2. „Duchowość komunii”

Termin „duchowość komunii” u osób dosyć powierzchownie obytych z codziennym życiem Kościoła, choć związanych z grupami i ruchami kościelnymi, wychowanych na zwyczajnych katechezach, uczęszczających do parafii, stosunkowo łatwo może wywoływać dobre i pełne ciepła skojarzenia. Już przecież samo słowo „duchowość” kojarzy się z pewnym subtelnym poziomem życia, wyczuwaniem, poszukiwaniem trwałych wartości, transcendencji i więzi z Bogiem. Podobnie „komunia”, w oderwaniu oczywiście od skojarzenia z postaciami eucharystycznymi, przywołuje w człowieku skojarzenia ze wspólnotą, więzią braterską, zjednoczeniem, czymś doskonałym i dobrym. W rezultacie można, więc wyrobić w sobie przeświadczenie na temat „duchowości komunii” rozumianej, jako troska o budowanie środowisk miłych i przyjaznych człowiekowi wierzącemu, otwartych na różne osoby, pomagających sobie i to w myśl zasad ewangelicznych. Stąd już tylko krok do zamknięcia się w kręgu kilku osób dobrze się rozumiejących i pragnących swego dobra, przekonanych o wysokim poziomie własnego życia duchowego, a przy tym niewrażliwych na to, co dzieje się w najbliższym im otoczeniu. Taka koncepcja nie ma nic wspólnego z papieską propozycją „duchowości komunii”, na której można skutecznie zbudować świadectwo ludzi wierzących, a tym samym zaproponować świętość współczesnemu człowiekowi.

Aby właściwie zrozumieć istotę „duchowości komunii”, trzeba wyjść od pojęcia *komunii*. Według Jana Pawła II jest ona owocem i objawieniem owej miłości, która wypływając z serca przedwiecznego Ojca, rozlewa się w nas za sprawą Ducha darowanego nam przez Jezusa, abyśmy wszyscy stali się «jednym duchem i jednym sercem». Każdy wysiłek ochrzczonych uczyniony na tej drodze czyni z Kościoła autentyczny «sakrament», czyli znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności pomiędzy ludźmi⁹. Jeśli zaś staje się znakiem, to znaczy, że wskazuje nie na siebie, a na Chrystusa, czyli daje świadectwo. To ostatnie – jak już zaznaczyliśmy – jest jednym z elementów niezbędnych w prowadzeniu ludzi ku świętości. Widać więc wyraźnie, że przeżycie duchowe wyrosłe na zaangażowaniu w budowanie komunii nie może zamykać wierzących w kręgu ich własnych spraw i bliskich im osób. Wręcz przeciwnie stanowi ono wewnętrzną energię, która każe człowiekowi wciąż otwierać się na ludzi i świat, wciąż „provokować” innych, dodawać nadziei, niejako „zmuszać” ludzi do zmiany myślenia i życia. To w tej przestrzeni znajduje się miejsce dla „duchowości komunii”.

To właśnie dlatego Ojciec Święty zachęca adresatów swego listu, aby z Kościoła uczynili „dom i szkołę komunii”. Praktyczna realizacja tego postulatu powinna iść w dwóch kierunkach: krzewienia „duchowości komunii” i wykorzystaniu środków, które służą umocnieniu i zabezpieczeniu komunii. Promocja „duchowości komunii” nie polega wbrew pozorom na podejmowaniu specjalnych

⁹ Por. *NMI*, nr 42.

inicjatyw i porywaniu się na nadzwyczajne przedsięwzięcia. Zasadza się ona raczej na ukształtowaniu w sobie pewnych postaw duchowych, o których papież mówi w 43 punkcie swego listu. W celu przejrzystości mojego rozważania spróbuję wydobyc je z papieskiego tekstu¹⁰.

- Pierwsza to **postawa kontemplacji** tajemnicy Trójcy Świętej w człowieku. „Duchowość komunii – podkreśla papież – to przede wszystkim spojrzenie utkwione w tajemnicy Trójcy Świętej, i która zamieszkuje w nas i której blask należy dostrzegać także w obliczach braci żyjących wokół nas.”

- Druga to **postawa empatii**, wynikającej z przynależności wiernych do Mistycznego Ciała Chrystusa. „Duchowość komunii – tłumaczy papież – to [...] zdolność odczuwania więzi z bratem w wierze dzięki głębokiej jedności mistycznego Ciała, a zatem postrzegania go jako «kogoś bliskiego», co pozwala dzielić jego radości i cierpienia, odgadywać jego pragnienia i zaspokajając jego potrzeby, ofiarować mu prawdziwą i głęboką przyjaźń”.

- Trzecią możnaby określić jako postawę **optymizmu duchowego**. „Duchowość komunii – jak podkreśla Jan Paweł II – to także zdolność dostrzegania w drugim człowieku przede wszystkim tego, co jest w nim pozytywne, a co należy przyjąć i cenić jako dar Boży: dar nie tylko dla brata, który bezpośrednio go otrzymał, ale także «dar dla mnie».”

- Czwarta to postawa **pokornej służby**. „Duchowość komunii to wreszcie umiejętność «czynienia miejsca bratu», wzajemnego «noszenia brzemion» (por. *Ga* 6,2)” – skomentuje papież.

- Piąta z postaw, mogłaby przyjąć imię **wielkoduszności** opartej na miłości bliźniego, bo duchowość komunii w papieskim ujęciu, to także umiejętność „odrzucania pokus egoizmu, które nieustannie nam zagrażają, rodząc rywalizację, bezwzględne dążenie do kariery, nieufność, zazdrość”.

Dopiero na tym fundamencie można przystąpić do budowania komunii, wykorzystując środki i narzędzia, służące realizacji tego celu¹¹. Jan Paweł II przywołuje wśród nich posługę Piotrową, zasadę kolegialności biskupów, organizację synodów, działalność poszczególnych Konferencji Episkopatów. Zwraca uwagę także na doniosłe znaczenie wzajemnych relacji duchownych, konsekrowanych i świeckich w Kościele lokalnym oraz podkreśla bogactwo, jakie w komunie eklesjalną wnosi różnorodność powołań, przy ich jednoczesnej komplementarności¹².

¹⁰ Ponieważ Ojciec Święty posługuje się bardzo rozbudowaną, opisową definicją „duchowości komunii”, trudną do syntetycznego przedstawienia bez popadnięcia w niebezpieczeństwo zagubienia istotnych treści, pozwoliłem sobie zaproponować moje własne nazewnictwo poszczególnych postaw, ilustrując je dosłownymi cytatami z nauczania papieskiego.

¹¹ W tym względzie papież podkreśla z naciskiem: „Nie ludźmy się: bez takiej postawy duchowej na niewiele zdałyby się zewnętrzne narzędzia komunii. Stałyby się bezdzusznymi mechanizmami, raczej pozorami komunii niż sposobami jej wyrażania i rozwijania”, nr 43.

¹² Por. *NMI*, nr 44–46.

1.3. RS w poszukiwaniu odpowiedzi na wezwanie Kościoła

Papieskie zaproszenie *Duc in altum*, odbijając się szerokim echem w Kościele¹³, zostało z entuzjazmem podjęte przez Zgromadzenie Salezjańskie i związaną z nim RS. Warto w tym względzie przywołać spotkanie uczestników Kapituły Generalnej 25 Zgromadzenia Salezjańskiego (odtąd: KG 25) z Janem Pawłem II, które odbyło 12 kwietnia 2002 r. w Watykanie. Papież nawiązując do listu *NMI*, zwrócił się do nich, zapraszając do włączenia się w pojubileuszowe duszpasterstwo, mające na celu proponowanie świętości i formowanie świętych. „Drodzy salezianie [...] – mówił wtedy papież z naciskiem – Bądźcie święci! Właśnie świętość – jak dobrze wiecie – jest waszym podstawowym obowiązkiem, tak jak zresztą jest obowiązkiem każdego chrześcijanina”¹⁴.

W sposób oczywisty to papieskie wezwanie znalazło swą pierwszą odpowiedź w codziennych pracach ostatnich dni KG 25. Ksiądz generał Pasqual Chavez, w dniu jej zakończenia, mówił do uczestników KG 25, że zakończył się już w Zgromadzeniu proces odnowy posoborowej i że salezianie mają już metodę i program swej pracy na współczesne czasy. Teraz trzeba tylko, aby zdali sobie sprawę z faktu, że powodzenie ich misji zależy przede wszystkim od ich osobistego nawrócenia i świętości. Na obecnym etapie historii nie chodzi bowiem o to, co jeszcze robić dla młodzieży, ale kim dla niej być¹⁵. Odpowiedź na to pytanie dała sama KG 25, podczas której Zgromadzenie nabrało przekonania, że tylko życie i działanie razem, we wspólnocie, jest w stanie stawać się czytelnym znakiem dla młodych – świadectwem – a tym samym pociągnąć młodych do Chrystusa¹⁶. Tak oto w opatrnościowy sposób spotkały się w jedno papieskie wezwanie do świętości i salezjańska odpowiedź budowania autentycznej komunii¹⁷.

W tym kontekście staje się zrozumiałe, że już w kilka miesięcy po zakończeniu KG 25, ten sam ks. Chavez, ogłaszając wiązanekę¹⁸ na rok 2003, zaproponował

¹³ Zostało między innymi przypomniane w kolejnych dokumentach papieskich, jak choćby w Encyklice *Ecclesia de Eucharistia. O Eucharystii w życiu Kościoła*, Rzym 2003, nr 34–46 oraz w Posynodalnej adhortacji apostolskiej *Pastores gregis. O biskupie słudze Ewangelii Jezusa dla nadziei świata*, Rzym 2003, nr 55–66, zwłaszcza 59. Tematykę tę podejmuje także Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego w dokumencie *Rozpocząć na nowo od Chrystusa. Odnowione zaangażowanie życia konsekrowanego w trzecim tysiącleciu. Instrukcja*, Rzym 2002, nr 28–32.

¹⁴ Kapituła Generalna 25 Salezjanów Księdza Bosko, *Wspólnota salezjańska dziś. Dokumenty Kapitulne*, Rzym 2002, (odtąd: KG 25), nr 170.

¹⁵ Por. KG 25, nr 190.

¹⁶ Rozwinięcie tych tematów można znaleźć w KG 25, nr 7–65.

¹⁷ Ten długi proces zapoczątkował już w 1998 r. ks. generał Juan Vecchi. Por. jego list okólny zatytułowany *Eksperci, świadkowie i mistrzowie jedności. Wspólnota salezjańska – ośrodek animujący*, „Dokumenty Rady Generalnej Towarzystwa Salezjańskiego” [odtąd DRG TS] 363 (1998), s. 3–39.

¹⁸ „Wiązanka” (w j. włoskim *la strenna*), to krótkie zdanie, w którym Przełożony Generalny salezjanów corocznie streszcza program duchowy i duszpastersko-wychowawczy na kolejny rok

nie tylko salezjanom, ale całej RS, podjęcie wysiłku na rzecz uczynienia z rodzin i wspólnot, w których żyją „«domu i szkoły komunii» (NMI, nr 43), promując «duchowość komunii» poprzez budowę kultury solidarności i pokoju”. Fakt ten nabiera jeszcze większej doniosłości, jeśli zdamy sobie sprawę, że ta salezjańska propozycja poszukiwania świętości poprzez promocję „duchowości komunii”, wyprzedziła inną, tę z wiązanki na 2004 rok, która wzywa RS do „zaproprowania ludziom młodym świętości, jako «wysokiej miary zwyczajnego życia chrześcijańskiego» (NMI, n. 31)”¹⁹. Jak widać, chociażby to proste zestawienie dokumentów Zgromadzenia, które ilustrują jego duchową drogę po Jubileuszu Roku 2000, pokazuje jak ważne miejsce w świadomości jego członków, w programowaniu działalności wychowawczo-duszpasterskiej i w podejmowanych przez nich inicjatywach apostołskich zajmuje „duchowość komunii”²⁰.

2. ORATORIUM Z VALDOCCO: SALEZJAŃSKI PARADYGMAT PRZEŻYWANIA „DUCHOWOŚCI KOMUNII”

Ksiądz generał Chavez, proponując RS, wiązankę na rok 2003, wezwał jej członków do szerzenia kultury solidarności i pokoju, zaczynając od własnego podwórka, od własnej rodziny, tej naturalnej, ale także od tej salezjańskiej, która powinna stać się domem i szkołą, gdzie w sposób spontaniczny i bezpośredni ludzie uczą się żyć w klimacie akceptacji innych we wzajemnym wspieraniu się²¹. Dzisiaj wspólnota salezjańska, jeśli chce autentycznie pełnić swoje posłannictwo, nie może realizować go własnymi siłami. W dobitny sposób owo przekonanie ujmują *Konstytucje Towarzystwa św. Franciszka Salezego*: „W naszych dziełach tworzymy wspólnotę wychowawczą i duszpasterską. Zespala ona w atmosferze rodzinnej młodzież i dorosłych, rodziców i wychowawców w takim stopniu, że staje się obrazem Kościoła objawiającego zbawczy plan Boga”²². W naturalny więc sposób wezwanie Przełożonego Generalnego do podjęcia wysiłków na rzecz budowania „komunii” powinno ogarnąć nie tylko salezjanów, ale wspólnoty wychowawczo-duszpasterskie, które istnieją w obrębie dzieł salezjańskich.

pracy apostołskiej. Każda „wiązanka” zapatrzona jest w odpowiedni komentarz i wytyczne do jej praktycznej realizacji.

¹⁹ Pełny brzmienie wiązanki na rok 2004 jest następujące: „W 50. rocznicę kanonizacji Dominika Savio, na nowo, z przekonaniem proponujemy wszystkim ludziom młodym zaangażowanie na rzecz świętości i płynącą z niej radość jako «wysoką miarę zwyczajnego życia chrześcijańskiego»”. Por. *Wiązanka 2004. Komentarz ks. Pascuala Chàveza Przełożonego Generalnego SDB*, tłum. z j. włoskiego P. Szelağ, Rzym 2004, s. 27.

²⁰ Por. DRG TS 380 (2003), s. 112

²¹ Por. P. Chavez, *List Przełożonego Generalnego: Wiązanka na rok 2003*, w: „Misje Salezjańskie” 1 (2003), s. 4–5.

²² Art. 47.

Rozważanie na temat zdolności lokalnych Wspólnot Wychowawczo-Duszpasterskich [odtąd: WWD] do budowania „komunii” poprzez wcielanie w życie „duchowości komunii” musi – według wskazań papieskich z *NMI* – brać pod uwagę dwa pytania: 1. Czy posiadają one środki, narzędzia i struktury służące rozwijaniu „duchowości komunii”? 2. Czy są w nich obecne postawy typowe dla tejże duchowości? Natomiast z punktu widzenia tożsamości charyzmatycznej posłannictwa pełnionego przez WWD i dawanego przez nią świadectwa, w poszukiwaniu odpowiedzi na oba te pytania trzeba – obok wskazówek papieskich – odwołać się także do pewnych salezjańskich inspiracji duchowych. W myśl *Konstytucji* salezjańskich podstawowym i trwałym kryterium oceny każdej pracy i każdego dzieła jest doświadczenie pierwszego oratorium księdza Bosko na Valdocco²³. Wypada więc rozpocząć nasze poszukiwanie odpowiedzi na pytania o „duchowość komunii” w salezjańskiej WWD właśnie od tegoż odniesienia.

2.1. Struktura wspólnoty oratorium z Valdocco

Pierwszą wspólnotą salezjańską, w której dorastali do świętości młodzi ludzie było oratorium z Valdocco. Zrozumienie jego struktury, historii jej krystalizowania się i sposobu funkcjonowania jest możliwe, jeśli weźmie się pod uwagę cel, dla jakiego ono powstało. Oratorium wyrosło z pragnienia ks. Bosko, który czuł się wezwany przez Boga do współpracy z Nim w dziele zbawienia ludzi młodych poprzez ich ewangelizację i wychowanie²⁴. Nieodrodnie, więc w strukturę Oratorium wpisują się jego odbiorcy, czyli ludzi młodzi, często sieroty lub półsieroty, mali emigranci ze wsi do miasta, często wystawiani na niebezpieczeństwo popadnięcia w konflikt z prawem, stanowiący z tej racji zagrożenie społeczne. Ze względu na ich potrzeby ks. Bosko podejmuje kolejno szereg działań wychowawczych i duszpasterskich, które nabierając coraz dojrzszych form, wplatają się na stałe w strukturę dzieła. Turyński wychowawca organizował więc najpierw spotkania katechetyczno-rekreacyjne w dni świąteczne w swoim własnym pokoju lub na łące. Potem, podejmując ogromny wysiłek poszerzania bazy materialnej i zaplecza mieszkaniowego – czyli doskonaląc strukturę oratorium – gromadził wychowanków w wynajętej szopie przerobionej na kaplicę, do której z czasem dołączył wykupiony w sąsiedztwie dom. Jeszcze później, wokół tych skromnych pomieszczeń wyrosło, zbudowane przez świętego, oratorium – miasteczko młodych. Znalazły się w nim kościół, potem potężna bazylika, internat, szkoły ogólnokształcące, zawodowe i warsztaty, oraz boiska i place zabaw²⁵.

²³ Por. art. 40; a także *Program życia salezjanów Księdza Bosko. Przewodnik po lekturze Konstytucji Salezjańskich*, tłumaczenie z j. hiszpańskiego J. Kurowski, Kraków 1997, s. 261–264.

²⁴ Por. J.M. Parello, *Sistema educativo ed esperienza oratoriana di Don Bosco*, Turyn 2000, s. 41–46.

²⁵ Por. A. Giraud, G. Biancardi, *Qui è vissuto Don Bosco. Itinerari storico-geografici e spirituali*, Turyn 1988, s. 193–282.

Od samego początku swego dzieła wychowawczego ks. Bosko włączył w jego strukturę wypróbowanych współpracowników duchownych i świeckich. Wśród tych pierwszych warto wspomnieć choćby ks. Józefa Cafasso, ks. Jana Borela, ks. Alojzego Guala, czy ks. Wiktora Alasonattiego. Obecność osób świeckich zapoczątkowała matka ks. Bosko, Matusia Małgorzata, do której dołączyły mamy jego wychowanków, jak choćby mama Michała Rua, czy Jana Cagliero²⁶. Pomagali mu też mężczyźni, wśród których znalazł się między innymi słynny z zamiłowania do teatru malarz Carlo Tomatis czy były żołnierz Giuseppe Brosio²⁷. To spośród nich święty w 1876 r. powołał do życia Stowarzyszenie Współpracowników Salezjańskich. Kilka lat wcześniej, w 1869 roku, zawiązał Stowarzyszenie Czcieli Maryi Wspomożycielki ADMA²⁸. Około 1855 r. stali się współpracownikami ks. Bosko stali się niektórzy z jego najstarszych wychowanków, którzy w 1859 r. dali wraz z nim początek Zgromadzeniu Salezjańskiemu. Pod koniec lat siedemdziesiątych dołączyły do nich Córki Maryi Wspomożycielki. Wszyscy oni towarzyszyli ks. Bosko i wspierali jego inicjatywę na rzecz zbawienia młodzieży i w ten sposób stali się prototypem współczesnej RS²⁹.

Wszyscy współpracownicy zostali przez ks. Bosko włączeni w strukturę zarządzania i animacji oratorium. Na jego czele stał ks. Bosko, ojciec, założyciel i animator. Ale obowiązki animacji i zarządu świadomie dzielił z innymi, powierzając im sprawy asystencji, ducha, ekonomii, organizacji i prowadzenia nauczania, animacji rekreacji, spotkań i wycieczek³⁰.

2.2. Postawy typowe dla salezjańskiego stylu „duchowości komunii”

W sposób naturalny przychodzi nam stwierdzenie, że czynnikiem decydującym o powodzeniu pracy wychowawczej i ewangelizacyjnej na Valdocco było stałe odwoływanie się do zasad systemu prewencyjnego, który był przez ks. Bosko definiowany coraz pełniej w miarę rozwoju jego dzieła. Przy okazji obecnych rozważań warto zdać sobie sprawę, że duch rodzinny – dzisiaj nazwalibyśmy go przejawem komunii, postawą właściwą „duchowości komunii” – niezwykle charakterystyczny dla Valdocco – był także owocem zastosowania tegoż samego systemu wychowawczego.

²⁶ Por. G. Bosco, *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales dal 185 al 1855*, Turyn 1938, s. 137–222.

²⁷ Por. P. Braidò, *L'esperienza pedagogica di Don Bosco*, Rzym 1988, s. 147–150.

²⁸ Por. *Regulamin Stowarzyszenia Maryi Wspomożycielki*, tłum z j. włoskiego [b.tł.], Piła 1999, s. 7.

²⁹ Por. M. Wirth, *Da Don Bosco ai nostri giorni. Tra toria e nuove sfide (1815–2000)*, Rzym 2000, s. 121–132; 195–206.

³⁰ Por. P. Braidò, *Prevenire non reprimere. Il sistema educativo di don Bosco*, Rzym 1999, s. 305–323.

Wystarczy zdać sobie sprawę, że dzięki jego zastosowaniu mieszkańcom Valdocco towarzyszyła na codzień świadomość prymatu Boga ponad wszystkim. W Bogu ks. Bosko i jego współpracownicy odnajdywali siły do pracy wychowawczej, do wiary w młodzież i jej możliwości, do tego, by przebaczać i nie zniechęcać się. Wiara w Boga łączyła niejako w jedno wychowawców pomiędzy nimi oraz ich wychowanków³¹.

W podejściu do wychowania nie brakło jednak zdrowego rozsądku i najwyczajniejszego odwoływania się do rozumu. Porządek w domu zasadał się na ustaleniach regulaminu, które obowiązywały wszystkich. Rozum podpowiadał też wychowawcom, aby poznawać wychowanków i stawiać im mądre wymagania³².

Całość koncepcji wychowawczej ks. Bosko dopełniała miłość wychowawcza – potocznie *amorevolezza* – cecha najbardziej porządna u wychowawców. Jej promieniowanie sprawiało, że wymagania regulaminów były możliwe do zrealizowania, niepowodzenia nie powodowały życiowych załamań, grzech nie był katastrofą człowieka, a okazją do spotkania z Bożym miłosierdziem. Miłość w codzienności Valdocco przekładała się na wzajemne zaufanie pomiędzy dorosłymi i młodzieżą, na klimat rodzinności we wzajemnych odniesieniach, na traktowanie wychowawców jak ojców i przyjaciół, którzy pragną dobra wychowanka, na wzajemne, pełen pokoju i radości przebywanie ze sobą, na to, co zwykliśmy nazywać „asystencją salezjańską”. Miłość sprawiała, że chłopcy u ks. Bosko czuli się jak w domu, że czuli się za ten dom współodpowiedzialni i że mimo młodzińskich oporów identyfikowali się z proponowanymi im wartościami³³.

Obok tak dobrze rozwiniętej strategii tworzenia ducha rodzinnego ks. Bosko miał cały szereg pomysłów, środków i inicjatyw – nieraz bardzo oryginalnych – które – patrząc ze współczesnego punktu widzenia – służyły kształtowaniu postaw typowych dla „duchowości komunii”. Obok oczywistych w tym względzie sakramentów świętych – ze spowiedzią i Eucharystią w centrum – znajdziemy na Valdocco dni skupienia, nazywane „ćwiczeniami dobrej śmierci”, doroczne rekolekcje, „słówko wieczorne”, „słówka na ucho”³⁴ i pobożne lektury, żywotów świętych i historii świętej, czyli transkrypcji wydarzeń biblijnych na język odpowiedni dla młodzieży³⁵. Wszystko to służyło zbliżeniu się do Boga, poznaniu Go – powiedzielibyśmy językiem listu *MNI* – kontemplowaniu Go.

³¹ Por. Braidò, *L'esperienza educativa...*, s. 125–130.

³² Por. H. Skorowski, *Rozumność wychowawcy wobec wyzwań współczesności*, w: J. Wilk, *Współczesny wychowawca w stylu księdza Bosko*, Lublin 1998, s. 84–87.

³³ Por. G. B. Bosco, *Il sistema preventivo di Don Bosco. Una proposta di spiritualità per educatori*, Turyn 1993, s. 21–26.

³⁴ „Słówko na ucho” – tak w tradycji salezjańskiej nazywa się dyskretna rozmowa wychowawcy z wychowankiem na tematy wychowawcze. „Słówko wieczorne” – to krótkie wystąpienie przełożonego albo kogoś z wychowawców, który po zakończeniu modlitw wieczornych podsumowuje minione dzień i pozostawia wychowankom jakąś pobożną myśl do rozważenia.

³⁵ Por. Braidò, *L'esperienza pedagogica...*, s. 128–19.

Przejawem „duchowości komunii” była proponowana przez ks. Bosko, wszechobecna na Valdocco wiara w młodzież. Młodzież to według niego „[...] najdelikatniejsza i najcenniejsza cząstka ludzkiej społeczności. To na niej zasadzają się nadzieje naszej przyszłości. Młodzież sama z siebie nie jest zła. Brak jej doświadczenia, dlatego tak łatwo popełnia błędy i zapomina o zasadach i regułach”. „Młodość – mawiał święty – trzeba przeżyć dobrze, aby dobrze umrzeć”. To znaczy, możliwe jest dobre przeżycie wieku młodzieńczego. Ten optymizm duchowy ks. Bosko wypływa z przekonania, że to „Bóg kocha młodzież”. To znaczy, że chce jej dobra, że chce ją zbawić³⁶.

Ksiądz Bosko zarażał też innych swoją głęboką empatią wobec wychowanków i współpracowników. „Nie wystarczy żebyście kochali młodzież. Ona musi wiedzieć, że ją kochacie. Jeśli ktoś wie, że jest kochany przez wychowawcę, odpowie mu miłością. I tak, wychowawca, który jest kochany osiągnie wszystko”³⁷. Dlatego ks. Bosko uczy, by nie stosować siły, przemocy, kary, aby nie być agresywnym i wybuchowym, słuchać i starać się zrozumieć, perswadować, poznać osobę i przyczyny jej zachowań. Wtedy ona położy swe serce na dłoni wychowawcy; serce za serce. Bo przecież „wychowanie jest sprawą serca”.

Doskonałym przykładem takiego empatycznego podejścia do młodych był sposób, w jaki ks. Bosko formował swoich pierwszych salezjanów. Ponieważ w Piemoncie prawo nie pozwalało zakładać zakonów, a sami chłopcy niechętnie widzieliby się w roli mnichów, ks. Bosko miał zwyczaj z każdym prowadzić bardzo rozważne, pełne ciepła rozmowy. „Czy lubisz ks. Bosko? Czy chcesz jego dobra? Czy chciałbyś zrobić dla niego coś dobrego? A dla jego wychowanków? Zobacz, gdybym miał stu kleryków, ile dobra moglibyśmy razem uczynić?”. I jeden po drugim zostawali salezjanami, wołając, tak jak Cagliero, „Mnich nie mnich, byle z księdzem Bosko”³⁸.

Empatia i optymizm duchowy przekładały się w ks. Bosko na jego wielkoduszość. To przecież jeden z istotnych elementów „duchowości komunii”. „Przyrzekłem Bogu, że nawet ostatnie moje tchnienie będzie dla moich ubogich chłopców”. I całym życiem o tym zaświadczył. Swą wielkoduszością zaraził innych: pierwszych salezjanów, męczenników salezjańskich, świeckich, którzy pozostawili kariery i majątki i zostali salezjanami, innych świeckich, którzy pokornie służyli młodym³⁹.

Ksiądz Bosko uważał też, że formacja młodych salezjanów nie może odbywać się poza środowiskiem młodzieżowym. Nie chciał murów i zamkniętego seminarium. Tylko przebywanie z młodymi, ciągłe, w wielu sytuacjach, poznanie ich wczucie się w ich położenie, oddychanie razem z nimi, ich sprawami, dawało

³⁶ Por. Braidò, *Prevenire non reprimere...*, s. 204–212.

³⁷ Por. J. Bosko, *List z Rzymu*, w: *Konstytucje i Regulaminy Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, s. 437.

³⁸ Por. M. Wirth, *Don Bosco e i salesiani. Centocinquant'anni di storia*, Turyn 1970, s. 101–103.

³⁹ Por. Braidò, *L'esperienza pedagogica...*, s. 76–90.

według niego gwarancję solidnej formacji salezjańskiej. Chodziło o to, aby jego młodzi duchowi synowi weszli w „komunię” z młodymi, aby chcieli dla nich żyć, wszystko im oddać, „dla nich pracować i dla nich studiować”⁴⁰.

Pragnienie „komunii” towarzyszyło ks. Bosko także wtedy, gdy chciał związać ze sobą, i to jak najbliżej, świeckich współpracowników. Przez wiele lat jego pragnieniem było, aby członkami tzw. „zewnętrznymi” jego Zgromadzenia byli ludzie świeccy, żyjący w małżeństwie, bez ślubów zakonnych, ale pragnący dobra i zbawienia młodzieży, współpracujący z dziełem salezjańskim. Tak samo traktował tych, którzy opuścili szeregi salezjańskie, a szukali dobra dusz młodzieży. Ta chęć zbawienia młodych wystarczała mu jako gwarant komunii, bo w jego mniemaniu ludzie ci czuli jak on, myśleli jak on, byli wielkoduszni jak on – czyli – łączyła ich autentyczna „duchowość komunii”. Ponieważ Stolica Apostolska nie podzielała tego projektu zdecydował się na powołanie do życia Stowarzyszenia Współpracowników Salezjańskich⁴¹.

Przeżywaniu „duchowości komunii” na Valdocco służyła – jak już zaznaczyliśmy – także sama struktura tego dzieła. Ksiądz Bosko, który stał na czele oratorium świadomie dzielił z innymi obowiązki animacji i zarządu. Wymagało to od niego ogromnego zaangażowania na rzecz formowania, pobudzania i jednoczenia swoich współpracowników, tak aby współuczestniczyli, czuli się współodpowiedzialni i służąc młodym, realizowali zaproponowaną linię działalności. Także do ich serc i dobrej woli musiał docierać sobie znanymi sposobami⁴².

Ksiądz Bosko, świadomy potrzeby kształtowania w swym środowisku „komunii osób”, włączał też do współodpowiedzialności za oratorium samych wychowanków. Najprostszym na to sposobem było proponowanie im służby na rzecz wspólnoty: np. pomoc młodszemu, opieka nad kaplicą, dyżur w jadalni czy na boisku. Przeżywaniu przez wychowanków „duchowości komunii” sprzyjały także tzw. „Towarzystwa”, czyli grupy chłopców skupione wokół pewnego ideału religijnego (np. ministranci) lub świętego patrona (np. Matka Boża Niepokalana, Święty Józef), którzy pod opieką jednego z wychowawców podejmowali usilną pracę nad sobą i starali się budować dobro wspólne. Wzmacniało to więzi pomiędzy wychowankami, pogłębiało wzajemną solidarność i współodpowiedzialność za innych i oratorium. Często też oratorianie ufali sobie tak dalece, że spośród swych rówieśników wybierali sobie tzw. „monitora”, którego zadaniem było braterskie upominanie i korygowanie kolegi⁴³.

⁴⁰ Por. P. Braidó, *Un «nuovo prete» e la sua formazione culturale secondo Don Bosco*, „Ricerche Storiche Salesiane” 1 (1989), s. 20–48.

⁴¹ Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. 1: *Vita e opere*, Rzym 1979, s. 210–220.

⁴² Por. Braidó, *L'esperienza pedagogica...*, s. 138–143.

⁴³ Por. Braidó, *Prevenire non reprimere...*, s. 317–323.

3. „DUCHOWOŚĆ KOMUNII” W PRZESTRZENI SALEZJAŃSKIEJ WWD

W dotychczasowych rozważaniach na temat zdolności salezjańskich WWD do promowania „duchowości komunii” powiedzieliśmy, że aby wypełnić zadanie stawiane im przez Kościół i Zgromadzenie, muszą one posiadać niezbędne do tego środki, narzędzia i struktury oraz, że ich członkowie powinni rozwijać w sobie postawy typowe dla „duchowości komunii”. Spójrzmy, więc najpierw na tożsamość i strukturę WWD.

3.1. Tożsamość i struktura WWD

Współcześnie każde dzieło salezjańskie ma „podwójną” tożsamość. Oratorium, szkoła, parafia, bursa, internat, ośrodek wychowawczy czy świetlica terapeutyczna często na pierwszy rzut oka okazują się instytucjami niemal identycznymi z innymi tego rodzaju placówkami obecnymi w naszej rzeczywistości. Nic w tym dziwnego, przecież funkcjonując w społeczeństwie, muszą spełnić szereg ludzkich oczekiwań i sprostać wielu świeckim czy kanonicznym wymaganiom formalnoprawnym⁴⁴. Jednocześnie jednak nie mogą one zagubić swego charakteru środowiska duszpasterstwa, ewangelizacji i wychowania młodych do wiary. Z tej też racji salezjanie pragną, aby ich dzieła – przy poszanowaniu wymagań formalnych – stawały się wspólnotami wychowawczo-duszpasterskimi⁴⁵. Ten właśnie fakt stanowi o „drugiej” – często niedostrzegalnej przy pierwszym kontakcie – tożsamości dzieła salezjańskiego. To dzięki niej w obrębie dzieła salezjańskiego możliwa jest promocja „duchowości komunii”

Salezjańska WWD ma swoją strukturę, której zasadnicze „elementy” – albo jak zwykło się mówić „podmioty” – są jednakowe we wszystkich dziełach salezjańskich. Współczesną WWD, podobnie jak wspólnotę oratorium na Valdocco – tworzą salezjanie, młodzież, dorośli: rodzice i wychowawcy, inne osoby, będące często członkami RS. Tym, co ich zespala, jest pragnienie wychowania i zbawienia młodzieży. Stąd rodzaj wspólnoty, którą tworzą nazywamy wspólnotą wychowawczo-duszpasterską. Codzienne odniesienia ludzi z nią związanych charakteryzuje duch rodzinny. To wszystko w praktyce przekłada się na wspólne – członków WWD – realizowanie posłannictwa ks. Bosko. Ten zespół osób duchownych, konsekrowanych, świeckich w różnym wieku, o wielorakich doświadczeniach, ubogaconych różnorodnymi charyzmatami zostaje włączonymi w peł-

⁴⁴ Dogłębnie sytuację tę ilustrują autorzy prac magisterskich powstałych na seminarium naukowym z teologii duchowości w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie: por. D. Dynak-Michalski, *Salezjanin w szkole salezjańskiej*, UKSW 2002 r. i P. Boike, *Salezjańskie duszpasterstwo młodzieży w bursie na podstawie dokumentów Towarzystwa Św. Franciszka Salezego (1971–2002)*, UKSW 2003; obie prace dotąd niepublikowane.

⁴⁵ Por. *Konstytucje Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, art. 47.

nienie misji ks. Bosko, w ten sposób staje się dla swego środowiska obrazem Kościoła objawiającego zbawczy plan Boga⁴⁶. Innymi słowy, tożsamość WWD jest bliższa Kościołowi rozumianemu jako Mistyczne Ciało Chrystusa, z jego wewnętrznym życiem, lub jako Lud Boży, z jego potencjałem duchowym, niż dobrze zorganizowanej instytucji wychowawczej czy świetnie zarządzanej jednostce organizacji kościelnej.

Za animację lokalnej WWD odpowiada dyrektor wspólnoty salezjańskiej. Pomocą służy mu Rada WWD, w której skład wchodzi przedstawiciele wszystkich stanów reprezentowanych w WWD, odpowiedzialni za ważne sektory dzieła oraz reprezentanci poszczególnych grup i ruchów działających w jej obrębie⁴⁷. Do zasadniczych zadań Rady WWD należy wypracowanie lokalnego Salezjańskiego Programu Wychowawczo-Duszpasterskiego (odtąd SDPW) oraz troska o jego bieżącą realizację i okresową weryfikację⁴⁸.

3.2. „Duchowość komunii”: serce animacji WWD

Jan Paweł II, a także doświadczenie wspólnoty z Valdocco, uczą, że struktury, środki i narzędzia służące budowaniu komunii, same z siebie nie przyniosą spodziewanych rezultatów. Trzeba, aby ludzie tworzący struktury przyjmowali postawy właściwe „duchowości komunii”.

W WWD wszystko – to znaczy cele wychowawczo-duszpasterskie, środki do ich realizacji, siły do wprowadzania ich w życie, wzajemne zrozumienie i klimat braterstwa – musi zaczynać się w Bogu i w Nim znajdować swój najgłębszy sens. Stąd potrzebuje ona momentów i okazji do częstej Jego „kontemplacji”. W praktyce codziennego życia WWD gromadzi się na Eucharystii, nabiera sił w sakramencie pojednania, wsłuchuje się w Słowo Boże – np. podczas momentów *lectio divina* – uczestniczy w dniach skupienia, rekolekcjach, proponuje swym członkom kierownictwo duchowe wspólnotowe i indywidualne⁴⁹.

Owocne funkcjonowanie WWD domaga się nie tylko odpowiednich kompetencji ze strony jej członków, ale także wzajemnego ich poszanowania, respektowania i komplementarności. Ważne jest w związku z tym, aby w obrębie WWD, każdy z podmiotów dobrze wypełniał właściwe sobie zadania i nie rościł sobie pretensji do zastępowania lub poprawiania innych⁵⁰. Takie nastawienie bardzo ułatwia budowanie ducha rodzinnego, nie gasi ducha osób chcących wielkodusz-

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ Kapituła Generalna 24 Salezjanów Księdza Bosko, *Salezjanie i świeccy: zjednoczenie i współuczestnictwo w duchu i w posłannictwie Księdza Bosko*, tł. zbiorowe z j. włoskiego, Rzym 1996, [odtąd: KG 24 KG], nr 160.

⁴⁸ Por. KG 24, nr 42.

⁴⁹ Por. KG 24, nr 97, 101, 103–104.

⁵⁰ Por. KG 24, nr 65–67.

nie zaangażować się w służbę. Pozwala na wzajemną akceptację i pełne optymizmu spojrzenia na rzeczywistość.

Z tej racji warto między innymi pamiętać, że po KG 25 uległo zmianie postrzeganie roli salezjanów, a ściślej lokalnej wspólnoty salezjańskiej w WWD. Jeszcze w przeddzień KG 25 uważano, że to jedynie oni – pełniąc niezbywalną i niepodważalną rolę gwaranta tożsamości salezjańskiej dzieła – są głównym centrum animacji, jedności i współuczestnictwa wszystkich podmiotów tworzących WWD. Tymczasem w myśl ustaleń KG 25 – która przypomniła pionierską w tym względzie myśl ks. Vechhi – za animację lokalnej WWD odpowiada „grupa animująca”, czyli zespół „osób identyfikujących się z posłannictwem, systemem wychowawczym oraz salezjańską duchowością, solidarnie przyjmująca zadanie zwołania, umotywowania, zaangażowania wszystkich zainteresowanych określonym dziełem, dla stworzenia z nimi wspólnoty wychowawczej i realizowania projektu ewangelizującego i wychowawczego młodzieży. Wspólnota salezjańska jest punktem odniesienia tej grupy”⁵¹. Nie trzeba chyba nikogo przekonywać, jak bardzo, dzięki takiemu ustawieniu sprawy, zacieśniają się więzi pomiędzy niektórymi podmiotami WWD i jak może przez to podnieść się jakość przeżywanej przez nich komunii.

Budowaniu komunii służy także zaangażowanie pozostałych podmiotów WWD w pełnienie właściwych im zadań. Młodzież jest zasadniczym punktem odniesienia całej działalności wychowawczo-duszpasterskiej WWD, ale także aktywnie w niej współuczestniczy i ją współtworzy poprzez np. uczestnictwo samorządzie szkolnym, młodzieżowych radach parafialnych, senatach ministranckich, kręgach instruktorów harcerskich itp.⁵². Rodzice nie powinni składać odpowiedzialności za wychowanie dzieci na szkołę, parafie lub organizacje młodzieżową, a raczej z nimi współpracować, gdyż są pierwszymi oraz głównymi odpowiedzialnymi w tym względzie⁵³. Inne osoby świeckie, wśród których znaczące miejsce powinni zajmować członkowie RS – głównie nauczyciele, wychowawcy, animatorzy, instruktorzy, trenerzy, doradcy, katecheci oraz personel administracyjny – ubogacają WWD „poprzez swój oryginalny wkład: konkretny model życia w świecie, w rodzinie, w pracy i we własnym środowisku społeczno-politycznym, specyficzne kompetencje zawodowe, wychowawcze i duszpasterskie oraz własną formę przeżywania wymiaru religijnego w życiu i powołania chrześcijańskiego w świecie”⁵⁴.

Istotnym warunkiem funkcjonowania dzieła salezjańskiego, tak by było ono rzeczywiście WWD, jest harmonijne współuczestnictwo, współpraca i wzięcie współodpowiedzialności za jej animację i jakość oddziaływania przez wszystkie

⁵¹ Por. KG 25, nota 49, s. 71.

⁵² Por. cyt. przednio prace Dynaka-Michalskiego, s. 29–34 oraz Boikego, s. 58–75.

⁵³ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska «Familiaris consortio»*, Rzym 1996, nr 36.

⁵⁴ A. Domenech, *Animacja wspólnoty wychowawczo-duszpasterskiej*, DRG TS 360 (1997), s. 37.

podmioty WWD. Na takich przesłankach zasadzają się postawy odpowiedzialnej służby i wielkoduszności typowe dla „duchowości komunii”. Praktycznym sposobem wprowadzenia w życie tegoż postulatu jest powołanie w obrębie dzieła lokalnej Rady WWD, złożonej z salezjanów i świeckich⁵⁵. Na jej czele stoi dyrektor – przełożony zakonny – wspólnoty salezjańskiej. W jej skład – w przypadku szkoły – mogą wchodzić np.: wychowawca dydaktyk, który nadaje kierunek oraz śledzi realizację programów szkolnych i zawodowych, pedagog szkolny, który czuwa nad działalnością wychowawczą; koordynator duszpasterstwa – katecheta lub kapłan – który animuje działalność ewangelizacyjną, dba o pogłębienie procesu dydaktycznego i wychowawczego; koordynatorzy sektorów np. odpowiedzialni liceum, gimnazjum, warsztaty, praktyki, odpowiedzialni z zarządzanie i administrację, przedstawiciele nauczycieli, rodziców i wychowanków oraz reprezentanci ważnych organizacji lub stowarzyszeń. W parafii natomiast do składu Rady WWD można powołać np. katechetów, nauczycieli, rodziców, przedstawicieli grup, ruchów, stowarzyszeń, doradców rodzinnych, odpowiedzialnych z administrację, itp.⁵⁶.

Jak już zaznaczyłem wcześniej zadaniem Rady WWD jest wypracowanie SPWD dzieła salezjańskiego oraz troska o jego bieżącą realizację i okresową weryfikację⁵⁷. Poprzez dyskusję nad SPWD, wskazanie odpowiednich celów i dobór właściwych środków do ich wcielenia w życie i samą realizację programu Rada WWD stara się zapewnić młodzieży i dorosłym odbiorcom posłannictwa salezjańskiego właściwy rozwój w wymiarze fizycznym, psychologicznym, kulturalnym, zawodowym, społecznym i religijnym. Troszczy się, aby nie zabrakło miejsca na ewangelizację, stara się zapewnić odbiorcom towarzyszenie w spotkaniu z Chrystusem, dba o to, aby doświadczać w parafii, w szkole, w świetlicy, w oratorium wartości wspólnoty ludzkiej, chrześcijańskiej i eklezjalnej⁵⁸. W ten sposób stwarza warunki do tego, aby ludziom nie zabrakło odniesień do Boga, bez którego niemożliwe jest budowanie autentycznej komunii osób i przyjmowanie postaw właściwych „duchowości komunii”

Praca nad tworzeniem, a następnie wspólnie podejmowane wysiłki na rzecz wprowadzenia w życie ustaleń SPWD, są doskonałą okazją do wzajemnego poznania się i wymiany myśli pomiędzy wszystkimi osobami wchodzących w skład Rady WWD. Sprzyjają one pogłębieniu wzajemnej empatii pomiędzy osobami, co jest przecież ważnym elementem „duchowości komunii”. Te same inicjatywy stanowią także bodziec do wspólnego studiowania ducha ks. Bosko, otwierają na dialog, dodają odwagi w konfrontacji poglądów i zapatrywań, dają możliwość wymiany doświadczeń, pomagają w nawiązywaniu relacji braterskich i we

⁵⁵ Por. *KG* 24, nr 160.

⁵⁶ Por. Dykasterium Salezjańskiego Duszpasterstwa Młodzieżowego, *Salezjańskie Duszpasterstwo Młodzieżowe. Podstawowe punkty odniesienia*, tłum. z j. włoskiego M. Stempel, D. Bartocha, Kraków 1999, s. 72–73.

⁵⁷ Por. *KG* 24, s. 41–47.

⁵⁸ Por. *KG* 24, nr 46 i 156.

wspólnej modlitwie. Wszystko to stanowi ważny przyczynek nie tylko do działania na rzecz dzieła salezjańskiego, ale także do osobistej formacji animujących go ludzi⁵⁹ Dzięki temu wszyscy oni stopniowo odkrywają, że pomimo różnic wpływających z odrębności ich stanów życia, przygotowania profesjonalnego, wieku i doświadczenia, są w stanie owocnie pełnić misję ks. Bosko, pozostać wiernym zasadom jego systemu wychowawczego i odwoływać się do bogactwa salezjańskiej duchowości młodzieżowej⁶⁰.

Dzieło salezjańskie, animowane w ten właśnie sposób przez osoby autentycznie żyjące „duchowością komunii”, ma wszelkie dane po temu, aby autentycznie wcielić w życie ideał oratorium z Valdocco. Dobrze rozbudzona współodpowiedzialność różnorodnych osób za pełnienie misji ks. Bosko w codziennym życiu przekłada się bowiem na całą sieć wzajemnych odniesień, na których zasnęła się duch rodzinny właściwy dziełu ks. Bosko. Osoby związane z jego funkcjonowaniem traktują się życzliwe, stać je na wzajemną i serdeczną współpracę, spontaniczność oraz prostotę, które są oznakami dobroci. Taki klimat sprzyja budowaniu w obrębie dzieła salezjańskiego wspólnoty wiary, w której jest obecny Bóg, gdzie z mocą dawane jest świadectwo Ewangelii i gdzie młodzież i dorośli autentycznie doświadczają Kościoła⁶¹.

3.3. RS wobec potrzeby dowartościowania „duchowości komunii”

RS znajduje naturalną przestrzeń sprzyjającą budowaniu „duchowości komunii” w możliwości dzielenia się współodpowiedzialnością za pełnienie misji ks. Bosko, jaką stwarza WWD. Obserwacja życia lokalnych WWD pokazuje, że zabezpieczenie przez nie środków, narzędzi i struktur służących rozwojowi komunii oraz zatroskanie wielu osób o wypełnianie swych zadań i zobowiązań nie zawsze przynosi spodziewane rezultaty. W znacznej mierze dzieje się tak, dlatego że mimo szczerych chęci zaangażowania się w prace młodzieżową wśród członków WWD nie brak wzajemnych nieporozumień. Bywa, że daje o sobie znać wzajemna nieufność, powodowana nieznaną sobie i specyfiką powołań osób zaproszonych do współodpowiedzialności. Czasem dzieli ludzi różnica interesów i motywacji, z

⁵⁹ Por. Kapituła Inspektorialna Inspektorii św. Wojciecha. Łąd 1992, *Wychowanie młodzieży do wiary. Dzisiejsze zadanie i wyzwanie dla wspólnoty salezjańskiej*, Piła 1992, s. 13.

⁶⁰ Kapituła Generalna 23 Towarzystwa Salezjańskiego, która zajmowała się wychowaniem młodzieży do wiary, znaczną część swojej refleksji poświęciła właśnie Salezjańskiej Duchowości Młodzieżowej. Jej elementami składowymi są: dowartościowanie codzienności, przyjaźń z Chrystusem, świadomość swego miejsca w Kościele, optymizm i radość oraz odpowiedzialna służba. Propozycja tej Kapituły jest próbą współczesnego odczytania doświadczenia pedagogiczno-duchowego ks. Bosko. Więcej informacji na ten temat znaleźć można w: *Salezjańska Duchowość Młodzieżowa. Dar ducha dla Rodziny Salezjańskiej, aby wszyscy mogli doświadczyć życia i nadziei*, Kraków 1997, s. 83.

⁶¹ Por. *Program życia salezjanów...*, s. 297.

jakimi włączyli się w życie WWD, np. wiara, wolontariat, służba młodym, praca zawodowa, zarobek, chęć spędzenia wolnego czasu. Bywa też, że niektórzy po pewnym okresie aktywnego zaangażowania tracą zapał, energię i zaczyna brakować im motywacji. W pewnych wypadkach, z powodu braku odpowiedniej komunikacji, osoby czują się niedoinformowane, a często wręcz wyobcowane z WWD. Wszystkie te zjawiska, jako niebezpieczne w ich życiu, domagają się odpowiedniej reakcji. Dlatego przed członkami RS staje kilka pilnych zadań.

Przede wszystkim trzeba dążyć do poszerzenia zakresu włączenia świeckich w odpowiedzialność za pełnienie misji ks. Bosko⁶². Salezjanie, jako pierwsi odpowiedzialni za charyzmat salezjański ich dzieł, powinni odwoływać się do pomocy świeckich, nie tylko dlatego że z powodu braku odpowiednio przygotowanego własnego personelu nie są w stanie sami ich prowadzić. Świeccy zaś, nie powinni szukać salezjanów, wyłącznie z tej racji, że ci oferują im pracę. Na ile to możliwe, pokonując przesady i niedojrzałe motywacje, trzeba pomóc jednym i drugim, aby wzajemnie poczuli się odpowiedzialni za misję ks. Bosko, aby poczuli się powołani do pracy na rzecz zbawienia młodych.

W wzajemnych relacjach osób zaangażowanych w życie WWD, zwłaszcza na linii salezjanie-świeccy, trzeba uczynić jeszcze jeden krok dalej i przejść od włączania w odpowiedzialność do rozbudzania w członkach WWD współodpowiedzialności za dzieło⁶³. To drugie zadanie na drodze promowania „duchowości komunii”. Chodzi o to, aby członkowie WWD nie byli dla siebie wyłącznie pracodawcami i pracownikami, duszpasterzami i wiernymi, hierarchią i świeckimi, nauczycielami i uczniami, mówiącymi i słuchającymi, ale aby wszyscy oni – niezależnie od stanu życia w Kościele – poczuli się osobami współodpowiedzialnymi za realizację misji ks. Bosko na terenie parafii, oratorium, szkoły, czy świetlicy.

Dobre funkcjonowanie WWD będzie możliwe, o ile dołoży się troski o odpowiedni poziom komunikacji pomiędzy tworzącymi ją podmiotami⁶⁴. Chodzi o dobre porozumienie, wymianę informacji, doświadczeń, poglądów i odczuć, oraz wzajemną, konstruktywną krytykę pomiędzy wszystkimi podmiotami WWD. To jest trzecie zadanie, jakie staje przed RS na drodze dowartościowania „duchowości komunii”⁶⁵.

Ostatnim z ważnych zadań na drodze dowartościowania przez RS „duchowości komunii” jest udoskonalenie formacji wszystkich podmiotów WWD⁶⁶. Formacja jest bowiem drogą do ukształtowania ludzi świadomych własnej tożsamości, darów, umiejętności, znających siebie i swoje możliwości. Tylko takie osoby są zdolne do dzielenia się współodpowiedzialnością, do komunikowania, programowania, weryfikowania i podejmowania trudu konstruktywnej krytyki. Odpo-

⁶² Por. *KG* 24, nr 53.

⁶³ Por. *KG* 24, nr 54.

⁶⁴ Por. tamże.

⁶⁵ Por. *KG* 25, nr 58.

⁶⁶ Por. *KG* 24, nr 55.

wiednia formacja jest w stanie zapewnić osobom zaangażowanym w życie i animację WWD możliwość podnoszenia kwalifikacji zawodowych oraz pogłębienie znajomości duchowości, pedagogii i historii salezjańskiej.

THE EDUCATIVE AND PASTORAL COMMUNITY AS THE SPACE
OF EXPERIENCING "SPIRITUALITY OF COMMUNION"
IN THE SALESIAN FAMILY

Summary

One of the fruit of the great Jubilee of the Year 2000 was the papal call to the sainthood (*Novo millennio ineunte*, 30). Among ways of realization of this aim the Pope mentions practicing „the spirituality of Communion” (NMI, 43). In 2003 the papal appeal became undertaken by Salesian Congregation and the Salesian Family. This article is an attempt to reveal the possibility of realization the papal call to the sainthood on the way of building „the spirituality of communion” on the basis of Salesian’s model of the priesthood of the young people. Its principle carrier is the educative and pastoral community which according to the spirit of communion and joint responsibility for the realization of St John Bosco’s mission within concrete objective joins into one: the strength, wishes, and efforts of Salesians, Salesian sisters, lay members of the Salesian Family, and the young people. Salesian’s inspiration for such approach “ad case” remains the Don Bosco’s community of oratory in Valdocco. Nowadays, the success of the mission in local educative and pastoral community depends mainly on whether they will make the “spirituality of communion” the heart of the animation of their own actions. In addition to this challenge, Salesian Family must take care for the extension of responsibilities of the lay for the Salesian’s work, the greater joint responsibility of all bodies of the local educative and pastoral community, the proper communication among them, and suitable formation for them.

Translated by Witold Drzyzgiewicz

Nota o Autorze: ks. MAREK T. CHMIELEWSKI SDB – absolwent Pontificia Studiorum Universitas Salesiana w Rzymie, doktor teologii (specjalność teologia duchowości), wykładowca w WSD TS w Łądzie nad Wartą. Zainteresowania naukowe: duchowość i historia salezjanów oraz salezjańska duchowość młodzieżowa.

Słowa kluczowe: duchowość, duchowość komunii, duchowość salezjańska, wspólnota wychowawczo-duszpasterska, oratorium, Valdocco, salezianie, Towarzystwo Salezjańskie.

KS. DOMINIK KUBICKI

TEOLOGIA KATOLICKA WOBEC KOŃCA POSTMODERNIZMU (II) I TENDENCJI ZMIERZAJĄCYCH KU WYPRACOWANIU ROZUMU PLURALISTYCZNEGO AVANT-DEMAIN

WPROWADZENIE

Pomimo wybuchu rewolucji technologiczno-informatycznej, współczesność zdaje się jeszcze stać przed równie ważnymi przełomami w sferze kultury, ekonomii, myśli, nauki itd. oraz samej techniki i technologii. Aktualne komponenty współczesności, a pośród nich m.in. globalizacja, obecna coraz widoczniej we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia pod postacią ujednoczenia formy komunikacji międzyludzkiej, stawek ekonomicznych czy norm (prawno-ekonomicznych i innych), podlegają zróżnicowanej ocenie oraz interpretacji. Jednym z powodów tejże niejednoznaczności w ocenie wydarzającej się współczesności jest niewątpliwie brak pewnego rodzaju rozliczenia się z przeszłością, a przede wszystkim kwestia zamknięcia tzw. okresu postmodernizmu¹. Wydaje się, że to właśnie ona powoduje np. niemożność jasnego rozróżnienia konsekwencji nowożytności czy komponentów czasu postmodernistycznego od *nowości* nastającego czasu. Zagadnienie to jest o tyle istotne, że

¹ Określamy okres postmodernizmu za A. J. Toynbee. Był on jednym z pierwszych, który użył terminu „po-nowożytność” (*post-modern*). W *A Study of History* napisał: „Istnieje poważny powód, by mniemać, iż otwiera się nowy rozdział [historii], którego początek można umiejscowić około roku 1875”. Z pewnością nie trzeba przypominać, że ów nowy „rozdział” [historii] dotyczy wyłącznie historii Europy Zachodniej, a nie historii świata. Biorąc określenie według jego ścisłego znaczenia, „era po-nowożytna” byłaby zatem fenomenem kultury Zachodu. O ile termin „renesans” miał służyć jako figura okresu „odrodzenia”, a oświecenie – epoki iluminacji, o tyle „po-nowożytność” jest figurą czasu „upadku”, załamania, rozpadu. Termin oznacza „czas kłopotów” (*time of troubles*), fazę, którą musi przejść każde społeczeństwo, stające wobec momentu i faktu swego rozpadu/końca. Za charakterystyczne cechy tego końca okresu nowożytnego Toynbee uznał załamywanie się racjonalistycznej wizji świata i „wiary” w Kartezjańskie *ratio*, natomiast w sferze społecznej dominację klasy średniej i przejście do społeczeństwa masowego, kultury masowej oraz masowej edukacji, a w sferze etycznej relatywizmu i upadku dotychczasowych wartości (dotąd respektowanych). Por. A. J. Toynbee, *A Study of History*, Abridgement of volumes I–VI by D. C. Somervell, New York and Londyn, Oxford University Press 1958, s. 39.

z jednej strony dotyka sprawy rozeznania elementów i komponentów współczesności, warunkując poprawność ustosunkowania się do nich, a z drugiej strony pozwala konstruować w pozytywny sposób dalszy rozwój myśli ludzkiej, towarzyszącej postępowi cywilizacyjnemu, myśli, która przecież w pewnym sensie wpływa na wyznaczanie jego perspektywy rozwoju oraz obieranie czasu realizacji kolejnych etapów w osiągnięciu zamierzonego celu². Konieczne jest zatem ustosunkowanie się do przeszłości. Chodziłoby więc nie tyle o zamknięcie okresu postmodernizmu³, co przede wszystkim określenie aktualnego stanu myśli ludzkiej (w tym myśli teologicznej, a więc teologii [katolickiej]) i jej możliwości rozwoju, który stanowiłby wkład w wypracowanie przyszłości. Problem ten stanowić będzie przedmiot niniejszej refleksji. Zostanie ona przeprowadzona w następujących etapach. Najpierw przyjrzymy się temu, co można by określić jako świat procesów postmodernistycznych, charakteryzujących się jako pewnego rodzaju „wzmagająca się fala”, zwrócona ku przyszłości⁴; problem bowiem, jaki dostrzegamy, to możliwość nakładania się na siebie dwóch płaszczyzn: z jednej strony nowości czasu, wprowadzanego przez aktualną w ekspansji cywilizację komunikacyjno-informatyczną i naukowo-technologiczną, a z drugiej strony elementów postmodernizmów: (I) i (II)⁵ oraz aktualnego modernizmu w praktyce życia

² Chcielibyśmy w tym miejscu zaakcentować – być może – zapomniane rozróżnienie, czynione przez starożytnych Greków w V wieku przed Chr. Byli oni bowiem świadomi różnicy między światem ludzi (*oikoumene*) i światem przyrody (*physis*) oraz między porządkiem (*kosmos*) i chaosem (*kaos*). Por. R. Mortley, *The Idea of Universal History From Hellenistic Philosophy to Early Christian Historiography*, Lewiston/Queenston/Lampeter 1996. Autor zwraca uwagę na fakt, że historia uniwersalna dotyczyła tylko historii człowieka, mówiącej o tym, jak człowiek stał się tym, kim jest. Mielibyśmy zatem do czynienia z dualistyczną wizją rzeczywistości natura *versus* kultura. Na uwagę zasługuje także recepcja idei Hegla przez historyków, według której „nie istnieje historia poza historią ludzkiego życia” i że „natura nie ma historii” (por. R. G. Collingwood, *The Idea of History* [1946], Oxford–New York 1994, s. 103–115, 433). Czyżbyśmy odziedziczyli po niemieckim filozofie dwie różne opowieści: jedną dotyczącą naturalnej historii ziemskiego globu, drugą – kulturowej (ludzkiej) historii świata ludzkich cywilizacji? (por. E. Domańska, *Historia uniwersalna i postmodernizm*, w: *Świat historii*, red. W. Wrzoska, Poznań 1998, s. 166–167).

³ Wychodzenie z nowożytności wydaje się ciągle jakby niezrealizowane – tak jakby współczesność nie potrafiła wyjść z tego, co dotychczas dominowało i wyznaczało dotychczasowe możliwości postrzegania rzeczywistości świata i człowieka oraz ludzkiej działalności techniczno-technologicznej w nim.

⁴ W tym sensie w tytule niniejszej refleksji został zawarty (w terminie *avant-demain*) pewien projekt przewidujący dalszy rozwój racjonalności, nie ograniczającej się do zamknięcia w ramach własnej natury racjonalności.

⁵ Określamy za: L. Hutcheon na temat nieporozumień związanych z użyciem terminów *postmodernizm* i *ponowoczesność*. Według współczesnych myślicieli istniałyby co najmniej dwa postmodernizmy: *postmodernizm I* (po-nowoczesność czy po-nowoczesność), rozumiany w szerokim sensie jako epoka, która rozpoczęła się około 1875 r. i nastąpiła w historii Europy Zachodniej po okresie nowożytnym, zapoczątkowanym przez renesans, oraz *postmodernizm II* – w wąskim sensie, rozumiany jako specyficzna forma krytyki kultury współczesnej, która uwidoczniła się na arenie intelektualnych debat około 1975 r. Przyjęło się, że ten ostatni stanowi rezultat kondensacji cech, które akumulowały się od umownego 1875 r. i które sto lat później zostały poddane krytyce przez poststrukturalizm, dekonstrukcjonizm, narratywizm,

ludzkich społeczności. Następnie podejmiemy analizę stanu myśli filozoficznej, zapytując o możliwość „stworzenia” rozumu pluralistycznego (wielopostaciowego i wielowymiarowego oraz nie ograniczającego się do zamkniętych racjonalności⁶) na bazie aktualnie obowiązującego konceptu racjonalności jako *Verstehen*, stanowiącego przewyżczenie nowożytnego idealizmu. Jest to o tyle ważne, gdyż koncepcja teologii jako wiary *in statu scientiae* Akwinaty została związana z podlegającym przemianie i transformacji konceptem racjonalności⁷. Z kolei, zapytamy nie tyle o stan współcześnie wypracowywanej koncepcji teologii po jej przedsoborowej (*Vaticanum Secundum*) odnowie, ile o możliwość dalszego rozwoju koncepcji teologii w jej wysiłku badawczym nad opracowywaniem danych objawienia chrześcijańskiego. Wreszcie zapytamy się o zdolność ze strony teologii wsparcia myśli filozoficznej w dostarczeniu jej idei (nowego) opisywania rzeczywistości świata i człowieka wewnątrz ludzkości. W takim bowiem sensie należałoby rozumieć aktualne zapotrzebowanie ze strony teologii na filozofię, która z jednej strony wykraczałaby poza charakter zdecydowanie fenomenalistyczny i relatywistyczny współczesnej filozofii, a z drugiej strony niezaprzeczałaby możliwości poznania obiektywnie prawdziwego (nawet, jeśli można je nadal udoskonalić) – zapotrzebowanie tak dobitnie nakreślone przez papieża Jana Pawła II w encyklice *Fides et ratio*⁸.

I. CECHY AKTUALNEGO MODERNIZMU I PROCESY POSTMODERNISTYCZNE JAKO KOMPONENTY WSPÓŁCZESNOŚCI

Przez pojęcie „postmodernizm” przyjęło się rozumieć tę fazę dziejów nowożytnych, która rozpoczęła się nastaniem społeczeństwa industrialnego w realiach XIX stulecia. Postmodernizm stanowi więc w pewnym sensie przestrzeń czasową

nową falę feminizmu, badań kulturowych, badań nad postkolonializmem itd. O ile postmodernizm byłby nie tyle programem, ile kondycją kultury, która wywołała istotne pytania i ujawniła problemy charakterystyczne dla okresu przejściowego, o tyle postmodernizm II zdaje się bardziej kwestią akademickich dyskusji i artystycznych projektów, które można by uznać za specyficzną odpowiedź na trudy owego przejścia. Por. L. Hutcheon, *The politics of postmodernism*, London and New York, Routledge 1989, s. 1–29; D. Harvey, *The Condition of postmodernism. An Enquiry into the Origin of Cultural Change*, Cambridge 1993; G. Vattimo, *The End of Modernity*, Baltimore 1988; F. Jameson, *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham 1991; J. McGowan, *Postmodernism and Its Critics*, Ithaca and London 1991; S. Best, D. Kellner, *Postmodern Theory. Critical Interrogations*, Macmillan 1991; N. Carrol, *Periodizing Postmodernism?*, *Clio*, vol. 26, n° 2, 1996, s. 127–158.

⁶ Por. T. Buksiński, *Dwa rozumy filozofii*, w: *Rozumność i racjonalność*, red. T. Buksiński, Poznań 1997, s. 199–202. Zdaniem Autora współczesne krytyki ograniczeń tradycyjnych ujęć rozumu oraz racjonalności przygotowują również grunt do powstania i działania nowej *noesis*, zdolnej do wykroczenia poza *ratio* (por. *ibidem*, s. 201–202).

⁷ Jednocześnie dodajmy, że sama koncepcja teologii Akwinaty została osadzona na Arystotelesowskiej epistemologii.

⁸ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 82–83. Zob. także: D. Kubicki, *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach*, Poznań 2004, s. 9nn.

wo-historyczną. W ocenie W. Beinerta, współczesnego teologa niemieckiego, impulsy, będące wyznacznikami czasów nowożytnych, są nadal aktywne, a ich skutki zagrażają ludzkiemu podmiotowi nie tylko w niespodziewany sposób, lecz także z dużą skutecznością. Płynęłyby one z dwóch płaszczyzn: *globalizacji*, kwestionującej wolność człowieka, oraz *rewolucji biomolekularnej*, podającej w wątpliwość jego człowieczeństwo⁹. Owe potencjalne zagrożenia cywilizacji informatyczno-komunikacyjnej i technologicznej¹⁰ wypływają z następujących nowych realiów współczesności¹¹: 1) bycia pochłoniętym, jeśli chodzi o poszczególne człowieka, przez złożoność rzeczywistości, odzwierciedlającej się w obfitości dostępnych informacji, których treść zmieszana jest najczęściej z ideologicznym komentarzem o różnej jakości moralnej, 2) oddemokratyzowaniem społeczeństw, przejawiające się umniejszonym wpływem legalnie wybieranych rządów w stosunku do potęg kapitałowych, zarządzanych przez osoby, których funkcje prezesów zarządów nie wymagają legitymizacji ze strony społeczeństw, 3) restrukturyzacją rzeczywistości ludzkiej pracy, 4) zaburzeniami ekosystemu, eksplozją demograficzną oraz przedłużaniem się przeciętnej długości życia, które z punktu widzenia ekologii i ekonomii zdają się być najłatwiej równoważone przy zastosowaniu instrumentarium techniczno-biologicznego¹², 5) możliwością ingerencji molekularno-biologicznej w ludzki organizm ze strony samego człowieka.

Powyższe komponenty współczesnej cywilizacji informatyczno-komunikacyjnej i technologicznej w pewnym sensie nakładają się na cechy aktualnego modernizmu. Nie trudno zauważyć, że niektóre z cech tego modernizmu stanowią dość dobre podłoże dalszego wzrostu osiągnięć cywilizacyjnych, a również odwrotnie: warunki współczesności sprzyjają niektórym tendencjom zawartym w modernizmie. Przyjmuje się, że główną cechą charakteryzującą aktualny modernizm jest nieograniczony indywidualizm. Jednak dostępne jednostce opcje o wymiarze uniwersalnym i dość dużej osobistej mobilności, mogą stać się przedmiotem manipulacji większej, niż gdyby ona zaistniała bez współczesnych możliwości techniki. Wykształcona w nowożytności i nabyta przez poszczególne ludzki podmiot autonomia jednostki (subiektywizm) wywołuje postawę antyświato-

⁹ Zaproponowano czasowe ograniczenie „postmodernizmu” nastaniem społeczeństwa informacyjnego. Por. W. Beinert, *Wyzwalająca prawda. Orędzie chrześcijaństwa na nowe stulecie [Befreiende Wahrheit. Die Botschaft des Christentums für das neue Jahrhundert]*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii fundamentalnej*. Lublin, 18–21 września 2001, Lublin 2001, s. 489–495.

¹⁰ Zaznaczmy, że globalizacja stała się możliwa dzięki opasaniu świata siecią komunikacyjną, która wymaga globalnych systemów regulacji. Por. *ibidem*; J. Joblin, *Aktualität des Christentums im Globalisierungsprozess*, „Communio” 29 (2000), s. 199; J. Wiemeyer, *Globalisierung der Wirtschaft als sozialetische Herausforderung*, „Communio” 29 (2000), s. 210–221.

¹¹ Podajemy rozpoznanie charakterystyki procesów postmodernistycznych za: W. Beinert, *op.cit.*, s. 500–508.

¹² Za W. Beinert por. M. Kaku, *Zukunftsvisionen. Wie Wissenschaft und Technik des 21. Jahrhunderts unser Leben revolutionieren*, München 2000.

poglądową, wytwarzając synkretyzm tego, co cieleśnie przyjemne i ulubione oraz tego, co zasłyszane (opinia, reklama) lub uchodzące jako własne zdanie. Z punktu widzenia moralności konsekwencją tego trendu stanowi aprioryczne odrzucanie autorytetów, której miejsce zdaje się zajmować wytworzone poczucie własnej odpowiedzialności. Inny wektor zmian dotyczy faktu radykalnego przewartościowania roli kobiety jako konsekwencji zmiany wzajemnych stosunków pomiędzy płciami oraz rasami (zniesienie niewolnictwa). Powyższe procesy zdają się prowadzić do całkowitego rozpadu jednolitego społeczeństwa na wyodrębnione i usamodzielnione sfery funkcjonalne, rozdrobnione i istniejące obok siebie. Dlatego może wydawać się, że ujęcie całości nie jest już możliwe¹³. Jednak, czy rzeczywiście zostały bezpowrotnie utracone możliwości poznania obiektywnego oraz uniwersalnego spojrzenia i ujmowania rzeczywistości świata i człowieka wewnątrz ludzkości?

II. DZIEWIĘTNASTOWIECZNE ŹRÓDŁA FILOZOFICZNEJ HERMENEUTYKI XX STULECIA¹⁴

O ile pozytywizm stanowił próbę przeniesienia metod nauk przyrodniczych do nauk społecznych, o tyle historyzm rozwinął się na bazie poglądu na poznanie zakładającego istnienie zasadniczej różnicy między zjawiskami natury a zdarzeniami świata ludzkiego, która wymagałaby odmiennego podejścia do przedmiotu w naukach społecznych od podejścia nauk przyrodniczych. Akcentując, że natura w przeciwieństwie do człowieka nie przejawia świadomości, że zjawiska natury podlegają prawu powtórzeń oraz to, że świat człowieka jest w stanie ciągłej zmiany i tylko w bardzo wąskich ramach można w nim ustalić pewne prawidłowości strukturalne (w ramach działań jednostek, instytucji, narodów), historyzm starał się wykazać nieprzydatność abstrakcyjnych metod klasyfikacji z nauk przyrodniczych w naukach społecznych i humanistycznych. Inaczej, historyzm poszedł w odmiennym kierunku niż pozytywizm. Starając się wykazać, że nauki społeczne i humanistyczne zajmują się czymś jednostkowym, niepowtarzalnym i nie dadzą się ująć za pomocą praw ogólnych, historyzm podkreślił więc rolę wartości, kultury, norm¹⁵. Aby jednak poznać to, co jednostkowe, postawił on konsekwentnie

¹³ Por. W. Beinert, *op.cit.*, s. 498–499.

¹⁴ Por. D. Kubicki, *op.cit.*, s. 126–134.

¹⁵ Po raz pierwszy terminu „historyzm” użył w 1878 roku K. Werner na określenie filozofii G. Vico, a w szczególności jego poglądu, że „l'esprit humain ne connait d'autre réalité que l'histoire, parce que la fait” (G. Antoni, *L' historicisme*, Genewa 1963, s. 2). Historyzm znalazł pełny wyraz w twórczości szkoły historycznej, szerokiego nurtu badań humanistycznych w zakresie historii, filozofii, teorii i historii prawa, religii, literatury i sztuki (Schlegel, Niebuhr, Grimm, Savigny, Eichhorn, Ranke, Guizot, Tocqueville, Burcke). Por. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922; A. Schaff, *Historia i prawda*, Warszawa 1970; J. Topolski, *O dochodze-*

teorię rozumienia (*Verstehen*), czyli metodę badań w „wychwytywaniu” tego, co niepowtarzalne i co ma wymiar wartościujący. Prowadziło to do powstania hermeneutyki w nurcie historyzmu¹⁶. Tak oto, jakby z cienia i towarzysza refleksji naukowej wcześniejszej, średniowiecznej teologii i filozofii, tej *ancilla theologiae*, hermeneutyka wydobywała się na pierwszy plan, przybierając stopniowo postać koncepcji filozofii praktycznej, usiłującej przezwyciężyć dominację metafizycznej wizji rzeczywistości świata i człowieka.

Opracowana przez Rankego, Diltheya, Richerta oraz Webera, metoda rozumienia (*Verstehen*) w naukach humanistycznych, społecznych i historycznych miała na celu chwycić (poprzez *wczucie*) to, co jednostkowe, niepowtarzalne w działaniach człowieka. Uznano bowiem, że ludzkie działania nie są neutralne aksjologicznie, a w konsekwencji rozpoznano, że i wyniki badań, nie będąc neutralne, są (więc) zależne od wartości, jak to uprzednio zakładała myśl nowożytna. Wychodząc z tych pozycji Heidegger, Gadamer, Ricoeur uznali ponownie, że poznanie sfery działań ludzkich może dostarczać normatywnych wskazówek, działań. Lecz ukształtowana w ten sposób wiedza nie stanowiła już systemu twierdzeń ogólnych o charakterze dedukcyjnym, tylko pewien model składający się z twierdzeń partykularnych i jednostkowych oraz pojęć kulturowych o konotacji opisowej oraz aksjologicznej.

W latach sześćdziesiątych XX wieku problem hermeneutyki stał się powodem nie tyle twórczych poszukiwań, ile powodem sporów, które wykroczyły poza dotychczasowe dyskusje w obozie egzegetów i teologów¹⁷. W dyskusję egzegetyczno-teologiczną włączyli się psychoanalitycy, lingwiści, etnolodzy i filozofowie, a dotyczyła ona problemu wspólnego dla przedstawicieli tylu różnych dyscyplin, czyli problemu języka¹⁸. Oczywiście, jedną z możliwości rozwiązania

niu do prawdy w historii, Warszawa 1970; T. Buksiński, *Problem obiektywności wiedzy historycznej*, Poznań–Warszawa 1979.

¹⁶ M. Heidegger powiązał problematykę rozumienia z problematyką mowy, z racji wzajemnej zależności rozumienia sytuacji mowy i środowiska artykulacji mowy. Teologia jako interpretacja uwzględniła konsekwencje dekonstrukcji metafizyki próbując rozgraniczyć między „teologicznym” pochodzącym z tradycji onto-*theo*-logicznej Zachodu i „teologicznym” z tradycji judeo-chrześcijańskiej (por. C. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, s. 47). Heideggerowskie *Verstehen*, w którym „zrozumieć” nie oznacza aktu poznania noetycznego, lecz egzystencjalnego. Kontynuujący dzieło swego mistrza, Gadamer, wykazał, że zrozumienie nie jest zachowaniem subiektywnym w stosunku do danego, pewnego „przedmiotu”. „Le comprendre lui-même doit être considéré moins comme une action de la subjectivité que comme une insertion dans le procès de la transmission où se médiatisent constamment le passé et le présent” (H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, Paris 1976, s. 130).

¹⁷ Por. R. Winling, *Teologia współczesna 1945–1980 [La théologie contemporaine (1946–1980)]*, Paris 1983], tłum. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990, s. 131–134.

¹⁸ Rozważania nad językiem wraz z poglądem, że filozofia jest równocześnie krytyką języka mają w kulturze śródziemnomorskiej rodowód sięgający Parmenidesa, Platona i Arystotelesa. Dość żywe były dyskusje nad językiem w średniowieczu (XII/XIII i XIV w.) i XVII stuleciu; dostrzegano wówczas fakt narzędziowego potraktowania języka, zdolnego zniekształcać poznawanie świata.

problemu hermeneutycznego stanowiło badanie przedmiotów humanistycznego typu z punktu widzenia ich formy, tworzonej przez hierarchiczne układy relacji. Zapoczątkowany przez językoznawców (ok. 1930 r.), strukturalizm znalazł zwolenników u niektórych przedstawicieli innych dyscyplin humanistycznych i psychologiczno-społecznych¹⁹. Według C. Lévi-Straussa przedmiotem prawdziwej nauki byłyby struktury, których znajomość pozwalałaby odsłonić „ład” w tym, co pozornie niestałe i ulegające zmianie – jednak chodziłoby nie o struktury i normy ustalone w sposób świadomy, lecz o struktury głębokie, które w świecie pozornie będącym w trakcie stawania się, zapewniają trwałość, organizację i spójność. Logika przyjętego założenia doprowadziła Lévi-Straussa nie tylko do odrzucenia różnicy między naturą ludzką i naturą jako taką oraz do sprowadzenia wiedzy humanistycznej do pewnego rodzaju nauki przyrodniczej, ale także do wykluczenia perspektywy sensu ostatecznego oraz braku jakiegokolwiek formy transcendencji. W konsekwencji rozwoju powyższego stanowiska został odmówiony historii jakiegokolwiek sens, chociaż wcześniej wraz z metodą historyczno-krytyczną historia jako dyscyplina nauk humanistycznych mogła być pewna posiadania instrumentu analizy dokumentów, pozwalającego ustalać fakty oraz ich powiązania w sposób niezbity²⁰.

Sama filozofia, stwierdzając, że po nowożytności (oświeceniu) zachowana została jedynie połowa uprzedniej racjonalności²¹, stanęła wobec konieczności wypracowania nowej racjonalności, wykraczającej poza dotychczasowe zamknięte racjonalności. Jej stan w początkach XX stulecia prezentował się bowiem następująco. Otóż tzw. filozofia życia okazała się jednym z ważnych etapów w

Współcześnie badań nad językiem nie uważa się za wybrany i dowolny fragment pomocniczych analiz w ramach filozofii lub za jedną z wielu dyscyplin filozoficznych, lecz za właściwy, zasadniczy przedmiot filozofii, a nawet za samą filozofię. Dokonany we współczesnej filozofii „zwrot w kierunku języka” (por. *The Linguistic Turn. Recent essays in philosophical method*, ed. R. Rorty, Chicago 1967) sprawił, że miejsce rozważań ontologicznych i epistemologicznych zajęła analiza języka, badania nad językiem przestały być czymś przypadkowym i marginalnym, dosięgły samych problemów filozoficznych, a w konsekwencji istoty filozofii, jej podstaw. Por. K.-O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn 1975; Id., „Sprache”, w: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Hrsgs. H. Krings, H. M. Baumgartner, Ch. Wild, München 1974, s. 1383–1402.

¹⁹ Por. S. Kamiński, *Strukturalizm*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, s. 485–487.

²⁰ Pomimo troski o obiektywność, historycy (pozyskani dla metody historyczno-krytycznej) pozostają zależni od filozofii (mniej lub bardziej deterministycznej) i scjentystycznej ideologii. Rozróżniły się dwie szkoły historyczne: jedna, zajmująca się badaniem wydarzeń, oraz druga, stawiająca sobie za zadanie zdeterminowanie praw kierujących historią społeczeństw. Historycy XX wieku zdają sobie sprawę, że wiedza historyczna nie polega na wywołaniu w umyśle historyka świadomości czynników historycznych, leżących u podstaw wydarzeń; uprzywilejowali metody analizy pretendujące do miana naukowych, traktując ludzi raczej jako „przedmiot” niż jako „podmiot”. Por. R. Winling, *op.cit.*, s. 235.

²¹ Por. T. Buksiński, *Dwa rozumy...*, s. 202.

ograniczaniu roli rozumu, otrzymanego w spadku po Heglu²². O ile historyzm – twór romantyzmu, konkretyzujący jego idee, był w stanie przyjąć w wymiarze ontologicznym istnienie Boga lub rzeczywistości duchowej pozaempirycznej jako bytu rozumowego, nadającego zjawiskom indywidualne sensory, o tyle filozofia życia podała w wątpliwość rozumność struktur metafizycznych. Tak więc rozum metafizyczny został zastąpiony przez istotności pozarozumowe, natomiast rozsądek poznawczy i praktyczny został zredukowany do roli służebnej wobec czynników pozarozumowych²³. W sumie irracjonalizmowi ontologicznemu myśli Schopenhauera i Nietzschego towarzyszył irracjonalizm poznawczy i praktyczny. U Schopenhauera świat jest właściwie wyrazem woli, natomiast według Nietzschego, odrzucającego prawdę wraz z możliwością racjonalnego odkrywania natury świata, wiedza racjonalna nie byłaby prawdziwa, lecz jedynie albo użyteczna lub nieużyteczna dla życia, władzy, albo odpowiadająca lub nieodpowiadająca potrzebom, gustom, opiniom²⁴.

W duchu filozofii życia tworzył Z. Freud, rozpoznający rozum jedynie jako narzędzie obronne organizmu przed zbyt destrukcyjnymi irracjonalnymi popędami tkwiącymi w podświadomości. Jednak najpełniejszy wyraz swej teorii poznania i metodologii filozofia życia znalazła w doktrynie Diltheya. Właśnie ten myśliciel okazał się jednym z najbardziej znanych krytyków metafizyki poprzez rozpoznanie nie bytu, lecz życia jako faktu pierwotnego i zawsze obecnego. Z takiego założenia wynika, że ekspresji życia nie można poznać, lecz jedynie zrozumieć, a to oznaczałoby z kolei uchwycenie jego sensu poprzez umiejscowienie doznań, uczuć, woli, wyobrażeń, przedmiotów w całości życia. Można by tego dokonać za pomocą wczucia (*Einfühlung*), stanowiącego jedną z postaci przeżycia. Rozumienie w koncepcji Diltheya ukazuje się zatem jako proces odczuwania przedmiotu od wewnątrz, poprzez wnikanie weń całą osobowością i wartościowaniem ze strony podmiotu ludzkiego. Tak oto rozumienie zostało rozpoznane jako proces emocjonalny, a nie intelektualny, nie dostarczający prawdy o życiu, lecz interpretujący je zgodnie z wymogami praktycznymi aktualnych przeżyć²⁵.

Ten irracjonalizm ontologiczny i poznawczy tzw. filozofii życia został przejęty przez Heideggera, który zaproponował porzucenie tradycyjnych idei metafizycznych i poznawczych, opartych na rozumie, a wraz z nimi filozofii, jakoby

²² Por. *ibidem*, s. 182 i nast.

²³ *Ibidem*. Postawa ta znalazła swój pełny wyraz w myśli Schopenhauera (utożsamiającego istotę świata z naturą), będąc kontynuowaną przez Nietzschego (rozpoznającego wolę mocy jako istotę świata). Por. F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, Warszawa 1991; idem, *Wola mocy*, Warszawa 1911.

²⁴ Por. T. Buksiński, *Dwa rozumy...*, s. 183.

²⁵ Por. W. Dilthey, *O istocie filozofii*, Warszawa 1987; także Z. Kuderowicz, *Światopogląd a życie u Diltheya*, Warszawa 1966.

zakrywającej Bycie²⁶. Heidegger próbował wyjść poza *ratio* i poza intelekt, aby je oświecić, co miałyby być możliwe dzięki badaniu pochodzenia metafizyki i analizie jej założeń. Niektóre jego tezy zostały zradykalizowane przez Sartre'a i Camusa, opierających się na założeniu, że człowiek miałby jakoby być istotą nierozumną, a jego wybory nieuzasadnione, przypadkowe, sytuacyjne, natomiast wolność polegałaby na spontaniczności działań i porzuceniu/porzucaniu norm moralnych oraz norm rozumu uniwersalnego. Konsekwencją tej założonej i zdefiniowanej bezsilności rozumu jest jego niemoc w określeniu sensu świata i sensu życia ludzkiego. Rozum miałby jakoby narzucać światu arbitralne kategorie, podporządkowując go sobie według kryteriów użyteczności²⁷.

Powyższe spojrzenie na kontekst stanu myśli filozoficznej początku XX stulecia, chcielibyśmy zakończyć taką oto uwagą. Chociaż myśl filozoficzna nie rozwijała się jedynie, opierając się na konsekwencjach i dialektyczności przyjmowanych stanowisk lub założeń, to jednak fakty pozafilozoficzne również odgrywały niemałą rolę w refleksji filozoficznej. Jednak w odniesieniu do nowożytności jest zauważalny pewien paradoks. Podczas gdy w wymiarze teoretycznym filozofowie i inni myśliciele dokonują coraz ostrzejszej i bezwzględniejszej deprecjacji rozumu, a po nim rozsądku, ograniczając możliwości tych władz, czyli zarówno władzy poznawczej, jak i praktycznej (moralnej, normatywnej), to poza filozofią w wymiarze zastosowań rozsądku jest obserwowalny postęp poznawczy i techniczny aż do tego stopnia, że nauka stała się głównym źródłem wiedzy o rzeczywistości. Rozwój nauk przyrodniczych pociągnął za sobą rozwój techniki, która z kolei spowodowała rozwój przemysłu, rolnictwa, wymiany i komunikacji²⁸. Czy zatem w tej perspektywie nie należałoby postrzegać pewnej transformacji we wnętrzu samej nauki, która byłaby zainteresowana rozwojem instrumentalnej zdolności ludzkiej?

²⁶ Heidegger, ignorując podział na rozsądek i rozum, starał się wykazać, że *nous* poznający Platona ma cechy *logosu* lub że otrzymał takie cechy u następców Platona, ponieważ *nous* jako narzędzie widzenia bytu wyraża ten byt w postaci idei lub kategorii językowych. W rzeczywistości *nous* Platona i Arystotelesa stanowiłoby to samo, co *ratio* nowożytnej nauki i techniki. A ponieważ jest to rozum rachujący, więc Heidegger poszukiwał jeszcze wcześniejsze i pierwotniejsze źródło, mogące stanowić podstawę normatywnej orientacji życia praktycznego i teoretycznego. Znalazł je w postawach myślicieli przedplatońskich, dla których było ważniejsze słyszenie bytu niż jego widzenie. W koncepcji Heideggera Bycie (*Sein-einai*) i myśl (*Denken-noein*) miałyby być tożsame w okresie przedplatońskim, co oznaczało, że myśleć stanowi odbierać, percypować Bycie. W sumie filozofia zakrywałaby Bycie, zamiast je odkrywać/przyczyniać się do jego odkrywania/odkrycia. Por. T. Buksiński, *Dwa rozумы...*, s. 185.

²⁷ *Ibidem*, s. 186.

²⁸ W terminologii Arystotelesowskiej znamionowałoby to rozwój obszaru *poiesis* według zasady *techne*, *ibidem*, s. 189.

III. PRZEJŚCIE OD KONCEPCJI METAFIZYKI BOSKIEGO BYTU DO KONCEPCJI TEOLOGII [KATOLICKIEJ] JAKO INTERPRETACJI

Jednak powrót do średniowiecznej koncepcji *teologii jako nauki* nie był już możliwy, nawet kiedy okazywało się, że Akwinatowska teologia jako nauka *in statu scientiae* nie została zakwestionowana w swej podstawie metodologicznej, lecz jedynie jej błędne postacie z metafizyką *Boskiego Bytu* na czele jako pochodną tzw. „teologii barokowej”, teologii kontrowersyjno-pozytywnej, konstruującej się na pewnego rodzaju *anty-* (wobec luterkańskiej koncepcji objawienia, wiary, źródeł objawienia itd.). Prowadzone badania nad naturą teologii wykazywały nadto, że średniowieczni twórcy *teologii jako dyscypliny naukowej* ze św. Tomaszem z Akwinu na czele związali refleksję teologiczną z ulegającym/podlegającym transformacji konceptem racjonalności. Zatem powrót w perspektywę wyznaczonej refleksji nad treścią objawienia chrześcijańskiego przez koncepcję teologii jako wiary *in statu scientiae*, nie mógł nie uwzględniać aktualnie obowiązującej koncepcji epistemologicznej. Tak więc *teologia*, jako wielka nieobecna w nowożytności, powracała nie do tego samego świata wiedzy i nauki, który opuściła na przełomie wieków XV i XVI, zamykając się wprawdzie przed nową niearystotelesowską koncepcją nauki i racjonalności, a następnie pogłębiając swe skupienie się na samej sobie kontrowersją z reformą luterką Kościoła (głównie stulecia: XVI–XVII). Teologia powracała w całkiem nową rzeczywistość nauki, której ponowożytne dziedzictwo stanowiło m.in. poddanie metafizyki bezwzględnej krytyce Kanta czy przejście przez tzw. niemiecki *idealizm*. Odnowa teologii, stanowiąca więc pewnego rodzaju powrót Akwinatowskiej koncepcji teologii w perspektywę nauki, oznaczała zatem przyjęcie aktualnie obowiązujących kategorii racjonalności jako *Verstehen*. W sumie więc wobec owoców dyskusji ze strony nie-egzegetów i nie-teologów²⁹, a dotyczącej hermeneutyki rozumianej już jako koncepcja filozoficzna, a zwłaszcza stanu i sytuacji we współczesnej myśli filozoficznej oraz rozwoju myśli chrześcijańskiej, próba ukształtowania koncepcji teologii opartej na współcześnie wypracowywanym paradygmacie nauki ogranicza się (w najogólniejszym przedstawieniu) do jedynie dwóch typów hermeneutyki – oczywiście w jej odniesieniu do teologii: chodziłoby o realistyczną hermeneutykę w koncepcji Paula Ricoeura (A) oraz subiektywistyczną hermeneutykę Hansa-Georga Gadamera (B).

W sumie teologia (niestety podzielona na teologię: katolicką i protestancką) zrealizowała swą odnowę; zdołała wyjść z niewoli metafizycznego myślenia i biernego traktowania ludzkiego podmiotu (jedynie jako odwzorowującego w swym życiowym *praxis* metafizyczne tezy o boskim Absolucie) i jakby dogonić współcześnie obowiązujące kategorie racjonalności jako *Verstehen*. Opierając się na wypracowanym przez filozofię (w łonie nauk humanistyczno-społecznych)

²⁹ Por. R. Winling, *op.cit.*, s. 131–135; 136–139, wraz z odniesieniami bibliograficznymi.

koncept racjonalności (*Verstehen*), współcześnie uprawiana teologia zdaje się przybierać postać nieustannie nowej i nieustannie ponawianej „interpretacji” *Wydarzenia Jezus-Chrystus*, dzięki krytycznej współzależności między doświadczeniem chrześcijańskim fundamentalnym (Tradycja) a doświadczeniem historycznym wydarzającego się „dziś” i „teraz”³⁰. Jednak, chociaż tego rodzaju koncepcja zdaje się wpisywać w perspektywę wyznaczoną teologii przez Akwinatę (czyli uzależnienia refleksji teologicznej od podlegającego zmianie konceptu rozumienia i racjonalności), to jednak pojawiają się wątpliwości, czy jednocześnie jest ona zdolna zagwarantować teocentryczność teologii oraz jej ścisły związek z wiarą nadprzyrodzoną, gdyż np. oparcie teologii na *fides humana* powoduje jej transformację w dyscyplinę stanowiącą jedynie dział/wycinek nauki o religii?

IV. WOBEC WYZWANIA AVANT-DEMAIN

Zorientowana globalistycznie, a zarazem globalistycznie zorientowująca aktualnie realizująca się cywilizacja informatyczno-komunikacyjna stawia w niespotykanym *twarzą w twarz* poszczególnego człowieka żyjącego wewnątrz lokalnej społeczności wobec wielu innych ludzkich podmiotów, tkwiących wewnątrz ich własnych wspólnot i społeczności. Fakt ten oznacza, że współczesna cywilizacja początków XXI stulecia ery chrześcijańskiej, wyrażająca się swoim wektorem kulturowym, stawiając wierzącego wobec nowych realiów *praxis* ludzkiego życia, stawia tym samym chrześcijaństwo wobec intensywnego spotkania z kulturami niezachodnimi, ściśle powiązanych z wielkimi tradycjami religijnymi i religiami historycznymi, niechrześcijańskimi. Teologia natrafia zatem na nowe wyzwania. Nie chodziłoby jedynie o wypracowanie koncepcji teologii bardziej opisującej czy zdolnej uczynić refleksję nad *Słowem* objawionym w dziejach, ale także o nowe, pogłębione być może (?) rozumienie samego objawienia chrześcijańskiego, o takie bowiem odczytanie wcielenia czy *kenozy* Słowa może wzbogacić się samo chrześcijaństwo, a więc i teologia (chrześcijańska [katolicka]), np. przyrównując dwojakość momentów wcielenia Słowa wypływającą z przyrównania objawienia chrześcijańskiego i objawienia koranicznego³¹. Jednocześnie wyrażenie ze strony teologii

³⁰ Por. C. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris 1983; idem, *Le réalisme de l'incarnation dans la théologie du Père M.-D. Chenu*, w: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1985 (69), s. 388–399; D. Kubicki, *Logika i realizm Wcielenia. Ku inspiracji, aby Kościół w Polsce w nowej rzeczywistości ukazał społecznie widzialnym zbawienie w Jezusie Chrystusie*, „Chrześcijanin w Świecie”, Zeszyty ODiSS, 2 (201) 1995, s. 3–12.

³¹ Por. J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997; C. Geffré, *Le pluralisme religieux et l'indifférentisme, ou le vrai défi de la théologie chrétienne*, „Revue théologique de Louvain”, 31 (2000), s. 3–32; idem, „Le christianisme face à la pluralité des cultures [Chrześcijaństwo wobec wielości kultur (tłum. A. Pilorz)]”, w: *Chrześcijaństwo jutra*, Lublin 2001, s. 609; idem, *Mission et inculturation*, „Spiritus” 109 (1987), s. 406–427; H. Teissier, *Une histoire sainte dans la Maison de l'Islam (dâr ul-islam)*, „Concilium” 116 (1976), s. 69–74.

jej zapotrzebowania na filozofię, wykraczającej poza charakter zdecydowanie fenomenalistyczny i relatywistyczny współczesnej filozofii, a także niezaprzeczącej możliwości poznania obiektywnie prawdziwego, jest znakiem nowej żywotności teologii, uprawianej współcześnie. Już samo bowiem wyrażenie swego zapotrzebowania wobec filozofii, która jest przeciw *philosophia perennis* (w znaczeniu jakie jej nadał Platon), oznacza inspirację oraz inicjatywę samej teologii pobudzającej inne dyscypliny naukowe do poszukiwań i badań. Jednocześnie sama filozofia stoi przed zadaniem/koniecznością stworzenia rozumu pluralistycznego, wielopostaciowego i wielowymiarowego, nieograniczającego się do zamkniętych racjonalności³². Czy teologia, w jej odnowionej postaci, nie jest w stanie udzielić myśli filozoficznej swego wsparcia, poprzez swe własne dążenie wypracowania koncepcji pełniej i głębiej opisującej oraz czyniącej refleksję nad objawieniem chrześcijańskim w jego odniesieniu tak do wspólnoty Kościoła, jak do poszczególnego wierzącego wewnątrz lokalnej wspólnoty wiary Kościoła?

Wydaje się zatem, że w pewnym sensie „interesy” teologii oraz filozofii łączą się. Nadto atutem teologii, jaki mogłaby wnieść w dalszy rozwój myśli filozoficznej i naukowej (oraz swej własnej), może okazać się jej nowożytny „zamknięcie się” wobec rozwoju tej myśli ludzkiej; chodziłoby bowiem o fakt, że np. scholastyka tomistyczna została uchroniona przed przechodzeniem przez oświeceniowy idealizm oraz że nie musiała wyrzekać się metafizyki, kiedy ta została poddana bezwzględnej krytyce ze strony Kanta. Jednocześnie nie sposób nie zauważyć, że postmodernizm w pewnym względzie wymógł na teologii (a w konsekwencji na chrześcijaństwie, a zwłaszcza na Kościele katolickim), zmianę jej koncepcji, kształtującej postawy religijne (czyli zewnętrzne, moralne działania, postępowania), które nie były dość szczęśliwe dla życia autentyczną ewangeliczną wiarą wspólnot chrześcijańskich i poszczególnych wierzących wewnątrz nich. Czyniła bowiem pewnego rodzaju karykaturę wiary, sprowadzając ją do posłuszeństwa doktrynie chrześcijańskiej oraz realizowania w postawie życiowej (a więc działaniu i postępowaniu zewnętrznym) określonych odgórnie norm religijnych. Wydaje się zatem konieczne pilne wypracowanie koncepcji teologii, uwzględniającej nową sytuację życiową ludzkiego podmiotu oraz osiągnięcia współczesnej epistemologii. W tym względzie pojawia się dość realna możliwość wypracowania bardziej udoskonalonego modelu dialogu wiary ludzkiego podmiotu z *mysterium* Boskiego Przedmiotu, na bazie koncepcji *teologii jako interpretacji*, wpisanej w perspektywę Akwinatowskiej koncepcji teologii jako wiary *in statu scientiae*³³. Niewątpliwie właśnie taki model dialogiczności, charakteryzujący się przeciw

³² Właśnie one miałyby przygotować „grunt do powstania i działania nowej *noesis*, zdolnej do wykroczenia poza *ratio*. Rozumność bowiem zawsze zawiera moment samo refleksji, ujmuje „szersze” oraz „głębiej” niż racjonalności” (T. Buksiński, *Dwa rozумы...*, s. 202).

³³ Chodziłoby o możliwość nie tyle statycznego opisu, lecz jednocześnie opisu dynamicznego. Zob.: D. Kubicki, *Dwudziestowieczne poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na Słowie objawionym w dziejach*, s. 225–235.

możliwością opisywania dynamicznego podmiotu ludzkiego i jego wzrastania w dojrzałości, mógłby uzupełnić ów Akwintowski opis aktu wiary, czyniony przecież z wykorzystaniem Arystotelesowskiej statyki opisu rzeczywistości świata i człowieka. Stoimy zatem przed nowym, twórczym etapem, pewnego rodzaju *avant-demain* zarówno dla świata jako całości społeczności kontynentalnych i narodowych, jak i dla nauki (z filozofią na szczycie), a wewnątrz niej teologii.

CATHOLIC THEOLOGY IN THE FACE OF THE END OF POSTMODERNISM (II) AND TENDENCIES AIMING TOWARDS THE ELABORATION OF A PLURALISTIC REASON *AVANT-DEMAIN*

Summary

The author takes on the question of defining the state of Catholic theological thought in the context of current (scientific-philosophical) thought, and the possibility of a development of Catholic theology, which would at the same time constitute a contribution toward the elaboration of the future (*avant-demain*). In the first stage of reflection there follows an analysis of what could be described as a world of postmodern processes, with the characteristics of a certain kind of “increasing wave”, turned toward the future. In the second stage an analysis is undertaken of the state of contemporary philosophical thought – referring to the question of the possibility of the “creation” of a pluralistic reason (polymorphic and multidimensional, and not limited to closed rationalities) grounded in the currently valid concept of rationality as *Verstehen*, which constitutes the overcoming of modern idealism. In the final stage, the question is undertaken of the possibility of a further development of the concept of theology (after its pre-conciliar (Vatican II) renewal) in its researching effort concerning the elaboration of the data of Christian Revelation and in the capacity, on the part of theology, to support philosophical thought in inspiring the creating of new ways to describe the reality of the world and of man within humanity.

Nota o Autorze: ks. dr **DOMINIK KUBICKI** – studiował *teologię katolicką i historię sztuki* na Uniwersytecie w Strasburgu, gdzie doktoryzował się w 1994 roku na podstawie pracy: *La logique de l'incarnation selon M.-D. Chenu*. Studiował również *ochronę dóbr kultury i zabytkoznawstwo oraz zabytkoznawstwo i konserwatorstwo sztuki kościelnej* na Wydziale Sztuk Pięknych Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu. Autor publikacji: *Kołobrzaska konkatedra* (Pelplin 2000), *Gotyckie świątynie powiatów: koszalińskiego i kołobrzesckiego* (Pelplin 2001), *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach* (Poznań 2004), *Listy do Jezusa. W poszukiwaniu istoty orędzia ewangelicznego* (Poznań 2004).

Słowa kluczowe: modernizm, teologia, filozofia współczesna, hermeneutyka filozoficzna, hermeneutyka teologiczna, historyzm, postmodernizm.

KS. ZBIGNIEW MAJCHER SDB

AFRYKAŃSKIE MITY CHRYSOLOGICZNE

WPROWADZENIE

Afrykańskie zrozumienie chrześcijańskie przechodzi i prowadzi do spełnienia religijnych i ludzkich interpretacji osoby Jezusa. Dla chrześcijan Afrykanów, Chrystus nie jest względny, tzn. nie jest On jednym z wielu wielkich wzorców pobożności i człowieczeństwa, lecz jest bezwzględny w tym sensie, że jest jedynym, który może doprowadzić całą ludzkość, każdego poszczególnego człowieka i cały wszechświat do swej pełnej realizacji. Określenia „ziarno Słowa” oraz „nasiona Ewangelii” wywierają głębokie wrażenie na Afrykańczykach, którzy żyją w bezpośrednim kontakcie z przyrodą. Natura jest ich domem i źródłem pożywienia. Chrystus jest siewcą, który posiał swe ziarno w kulturze afrykańskiej, a ta z kolei zrodziła nigdzie jeszcze dotąd nie widziane kwiaty. Gdziekolwiek zaczyna się już pojawiać owoce, ale na żniwo przyjdzie nam jeszcze trochę poczekać. Przytoczone poniżej mity, opowiadania, przysłowia i pieśni afrykańskie są tymi „ziarnami”, które w znacznej mierze przyczyniły się do rozwoju autentycznej, inkulturacyjnej chrystologii afrykańskiej.

Bardzo często chrystologia afrykańska kieruje się innymi zasadami metodologicznymi, aniżeli te, do których przywykliśmy. Jak zauważa J. Górski: „Należy w tym miejscu pamiętać o kompleksie kultury afrykańskiej, częstym braku autentyczności. Brak takiej bazy, jaką dla Europy była starożytność z jej filozofią sprawił, że teologia afrykańska postrzegana jest przez pryzmat poezji, pieśni religijnej – mowa tu o tzw. *oral theology*. Brak jej systematyki, charakterystycznej dla teologii zachodniej”¹.

¹ J. Górski, *Problem inkulturacji w przygotowaniach Synodu Afrykańskiego*, w: *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, red. H. Zimoń, Lublin 1995, s. 229.

1. ODKUPICIEL W POJĘCIU LUDU SUKUMA A FIGURA ZBAWICIELA

Mit jest integralną częścią afrykańskiej religii tradycyjnej i był przekazywany z pokolenia na pokolenie w niemalże nieziennej postaci. W grupie etnicznej Sukuma znajdujemy mit (także w wersji śpiewanej) o młodym człowieku, który nazywał się Masala Kulangwa (imię to znaczy mniej więcej tyle co: „sprytny człowiek, który szybko pojmuje”) i o olbrzymie ludożercy Shing’weng’we. Różne, ale bardzo zbliżone wersje tego mitu pojawiają się w innych językach i afrykańskich grupach etnicznych. Za Joseph’em Healeyem i Donaldem Sybertzem przytaczam najbardziej znaną wersję tego mitu.

Kiedyś dawno temu, potwór Shing’weng’we połknął wszystkie zwierzęta domowe oraz wszystkich ludzi żyjących na świecie z wyjątkiem jednej kobiety w stanie błogosławnym, która skryła się w plewach. Kobieta ta urodziła syna, któremu dała na imię Masala Kulangwa. Gdy chłopiec dorósł, zapytał matkę: „Mamo, dlaczego jesteśmy tylko we dwoje? Gdzie są inni ludzie?” Ona odpowiedziała: „Mój drogi, wszyscy inni zostali połknięci przez potwora Shing’weng’we. My dwoje jesteśmy jedynymi, którzy pozostali”.

Od tej chwili sprytny młodzieniec rozpoczął poszukiwania potwora. Pewnego dnia zabił konika polnego i przyszedł do domu, śpiewając: „Mamo, mamo, zabiłem Shing’weng’we wysoko w górach. Ciesz się i krzycz z radości”. Ale matka odpowiedziała: „Mój drogi, to tylko konik polny, a nie potwór. Upieczmy go i zjedzmy”.

Następnym razem zabił ptaka i przyszedł do domu, śpiewając: „Mamo, mamo, zabiłem Shing’weng’we wysoko w górach. Ciesz się i krzycz z radości”. Ale matka odpowiedziała: „Mój drogi, to tylko ptak, a nie potwór. Upieczmy go i zjedzmy”.

Innego dnia zabił małą gazelę i przyszedł do domu, śpiewając: „Mamo, mamo, zabiłem Shing’weng’we wysoko w górach. Ciesz się i krzycz z radości”. Ale matka odpowiedziała: „Mój drogi, to tylko mała gazela, a nie potwór. Upieczmy ją i zjedzmy”.

Innym znów razem zabił antylopę i przyszedł do domu, śpiewając: „Mamo, mamo, zabiłem Shing’weng’we wysoko w górach. Ciesz się i krzycz z radości”. Ale matka odpowiedziała: „Mój drogi, to tylko antylopa, a nie potwór. Upieczmy ją i zjedzmy”.

Gdy Masala Kulangwa stał się mężczyzną, powiedział swej matce, że chciałby pójść i poszukać potwora. Z początku nie chciała na to przystać, ale w końcu się zgodziła. Wówczas poszedł do lasu szukać potwora. Masala Kulangwa krzyknął: „Hej ty, Shing’weng’we!” Potwór odpowiedział: „Oto ja!”, głosem tak mocnym, że zatrzęsała się ziemia. Dzielny młody mężczyzna przestraszył się, ale zaciśnął zęby i nie miał zamiaru zawracać.

W końcu Masala Kulangwa znalazł Shing’weng’we, pokonał go i zabił, potem rozciął i otworzył grzbiet potwora. Z wnętrzości wyszedł jego ojciec wraz z jego krewnymi i innymi ludźmi. Pech chciał, że gdy Masala Kulangwa rozciął

grzbiet potwora, swym nożem starej kobiecie odciął ucho. Kobieta ta bardzo się zezłościła i naubliżała młodemu człowiekowi. Próbowwała go zaczarować i zabić. Ale Masala Kulangwa był ochraniający przez wielu swych przyjaciół, dlatego kobieta nie zdołała mu zaszkodzić. Później znalazł on lekarstwo i uzdrowił starą kobietę. Wówczas wszyscy ludzie obwołali młodego człowieka wodzem i posadzili go na tronie. Masala Kulangwa został wodzem całego świata, a jego matka została Królową Matką².

W grudniu 1992 r. ksiądz w parafii Bugisi w diecezji Shinyanga użył tego mitu w homilii bożonarodzeniowej. Obecni w kościele wierni z plemienia Sukuma byli zdziwieni i z początku nie widzieli związku pomiędzy mitem a bożonarodzeniowym nauczaniem. Później jednak docenili mit na tyle, że zaśpiewali go w kościele. Epizod ten ukazuje udaną próbę pastoralnej inkulturacji chrystologicznej³.

Ludy afrykańskie świadome są zła występującego na świecie. J.S. Mbiti twierdzi, że: „Na temat początków zła istnieje wiele poglądów. Wiele ludów zdecydowanie uważa, że Bóg nie stworzył niczego, co by było złem, ani nie wyrządza im żadnego zła. [...] Bóg dał każdemu znajomość dobra i zła i każdemu pozwolił wybrać swą drogę, niczego mu nie zakazując ani nie narzucając mu swej woli. Wiele mitów głosi, że gdy Bóg tworzył człowieka, to między Stwórcą a Jego stworzeniem panowała harmonia i stosunki rodzinne; pierwsi ludzie doświadczyli tylko dobra”⁴. Mitologia o tematyce zbawczej stara się rozwiązać problem obecności zła w świecie, kwestię tego, co boskie w konfrontacji z mocami zła. Zło wprawdzie przybiera postać potwora, który połyka wszystkich ludzi z wyjątkiem jednej kobiety. Dobro odnosi tryumf nad złem w momencie, gdy wybawca z mitu plemienia Sukuma zabija potwora. Choć Masala Kulangwa w opowiadaniu nie umiera, to jednak stara kobieta stara się go zaczarować, co w wierzeniach plemienia Sukuma jest symbolem zła i śmierci.

Bóg w tradycyjnej religii afrykańskiej udziela ludziom ze swych boskich prawd bez jakiegokolwiek ich wiedzy skąd one pochodzą ani co w danym momencie znaczą. Joseph Healey i Donald Sybertz uważają, że Bóg, który mówi do swego ludu na kartach Pisma Świętego jest Bogiem, który mówi do swego ludu w tradycyjnej religii afrykańskiej. Łaska rozumienia tajemnicy Jezusa Chrystusa została dana także Afrykanom. „Nie była ona oznajmiona synom w poprzednich pokoleniach, tak jak teraz została objawiona przez Ducha świętym Jego apostołom i prorokom, to znaczy, że poganie już są współdziedzicami i współczłonkami Ciała, i współuczestnikami obietnicy w Chrystusie Jezusie przez Ewangelię” (Ef 3, 5–6). W micie ludu Sukuma, Boski plan zbawienia „nie był oznajmiony”, ale „objawiony przez Ducha Świętego apostołom”. W ten sposób Biblia rozjaśnia

² J. Healey, D. Sybertz, *Towards an African Narrative Theology*, Nairobi 1996, s. 64–65.

³ Tamże, s. 65–66.

⁴ J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, tłum. z j. angielskiego K. Wiercińska, Warszawa 1980, s. 254.

to, co już jest w kulturze ludu Sukuma. Boski plan odkupienia i zbawienia świata przez Chrystusa jest ukazany w ukryty sposób w micie ludu Sukuma o Masala Kulangwa i potworze Shing'weng'we. Jedynie w świetle teologii chrześcijańskiej nabiera on pełnego znaczenia i w niej się praktycznie realizuje. Pomimo że można by się dopatrywać wielu znaczących paralelizmów między objawieniem afrykańskiej mądrości kulturowej a biblijną literaturą mądrościową, to i tak bohatera opowiadania Masala Kulangwa uznać należy za figurę Chrystusa Zbawiciela⁵.

John Fumbula przyrównuje powyższy mit do Nowego Testamentu. Masala Kulangwa choć zrodzony przez niewiastę z plemienia Sukuma i Jezus Chrystus zrodzony z Maryi, nie byli zwyczajnymi dziećmi. Zostali zrodzeni nie tylko ze względu na dobro swoich rodziców, ale przyszli na świat dla dobra wszystkich ludzi. Młody Sukuma wyzwolił wszystkich, którzy zostali połknięci przez potwora. Jezus wyzwalał wszystkich z grzechu. Pierwszy uwolnił swoich ludzi, którzy byli uwięzieni we wnętrzu potwora; drugi uwalnia swoich, którzy odwrócili się od Boga przez grzech, jedna ich z Ojcem poprzez zbawczy akt swojej śmierci i zmartwychwstania. Tak jak ludzie ogłosili Masala Kulangwa wodzem i posadzili go na tronie, tak sam „Bóg nad wszystko Jezusa wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię” (Flp 2, 9). Według mitu, Masala wyzwolił także starą kobietę, która próbowała go zgładzić. Ale pomimo że ta zwróciła się przeciwko niemu, on i tak ją uleczył. Jezus zbawia cały rodzaj ludzki, ale pomimo to lud, który jest jego wyłączną własnością, zwrócił się przeciwko Niemu i skazał Go na śmierć krzyżową. Jednakże Chrystus wybacza to wszystko swemu ludowi i nie przestaje się za niego wstawiać⁶.

J. Healey i D. Sybertz podają także inne interpretacje zbawczej roli Masala Kulangwa, które są rozpatrywane w kontekście Bożego objawienia do ludu afrykańskiego. Na przykład heroiczny czyn bohatera porównywany jest do roli anioła, który ogłasza zmartwychwstanie i nowe życie. Mamy tu do czynienia z bezpośrednim odniesieniem do zmartwychwstania Jezusa. Tak jak anioł, Masala Kulangwa poprzez swe czyny ogłosił, że potwór został pokonany, a ludziom zostało wrócone życie⁷.

2. MARYJA W ŚWIETLE ODKUPIENICZO-ZBAWCZEGO MITU LUDU SUKUMA

Według mitu Sukuma, kobieta rodzi syna Masala Kulangwa, którego życiową misją jest zwyciężenie potwora i oswobodzenie tych wszystkich, którzy ulegli jego złej mocy. Ze względu na pomoc, jaką dzieci wykazują swoim rodzicom, w pojęciu Sukuma, zrodzenie jest błogosławieństwem. Na przykład, syn może wybudować

⁵ Zob. J. Healer, D. Sybertz, dz.cyt., s. 66.

⁶ Tamże, s. 67.

⁷ Tamże.

dom swoim rodzicom. Jeśli córka wychodzi za mąż, rodzice otrzymują posag. Jeśli syn się żeni, jego matka będzie mieć synową, która pomoże jej w utrzymaniu domu, gdzie jednym z najtrudniejszych zadań jest codzienna, czasami bardzo długa i niebezpieczna wyprawa po wodę. Małżeństwo bezdzietne nie ma nikogo, kto mógłby im pomóc. Przysłowie Sukuma mówi: *Lepiej bezpłodnej umrzeć niż nie mieć nikogo, kto by jej pomógł*. Również po śmierci kobieta bezdzietna nie ma nikogo, kto by o niej pamiętał. Według wierzeń wywodzących się z tradycji afrykańskiej, zmarli, o których nikt nie pamięta, po prostu przestają istnieć.

Sukuma pieśń dziękczynienia pod tytułem: *Kobieta, Kobieta rodząca jest błogosławieństwem, jest czymś, za co należy być wdzięcznym*, często śpiewana jest przez matki, które otrzymują pomoc od swoich dzieci. Matka Masala Kulangwa była przepełniona radością w chwili, gdy usłyszała o bohaterskich czynach swego syna. *Kobieta, Kobieta rodząca jest błogosławieństwem, jest czymś, za co należy być wdzięcznym* czasami nazywany jest Magnifikatem Sukuma, gdyż został on z wdzięcznością wyśpiewany przez wdzięczną matkę bohatera mitu.

Odniesienia do błogosławionego stanu Maryi można dopatrzeć się także i w innej paraleli. Tak jak matka Masala Kulangwa była ochroniona przed grzechem, czego symbolem jest ukrycie się w plewach i niepołknięcie przez potwora, tak i Maryja była bez grzechu poczęta ze względu na Jezusa Chrystusa.

Powyższa refleksja jest znakomitym przykładem afrykańskiej inkulturacji teologicznej. Urodzenie dziecka jest dla kobiety Sukuma ogromnym błogosławieństwem, ale największym błogosławieństwem dla ludzkości było zrodzenie przez Maryję Jezusa Chrystusa⁸.

3. ODKUPICIEL W POJĘCIU LUDU LUO A FIGURA ZBAWICIELA

W Jezusie Chrystusie cały stworzony przez Boga dla człowieka świat wi- działny, który wraz z grzechem został poddany marność, na nowo odzyskuje swą pierwotną więź z samym Stwórcą⁹. Odpowiednim przykładem afrykańskiego mitu zbawczo-odkupieńczego, który potwierdza tę prawdę, jest krótkie kenijskie opowiadanie autorstwa Grace Ogot, pod tytułem *The Rain Came*, oparte na dobrze znanym micie i opowiadaniu ludowym kenijsko-tanzanijskiej grupy etnicznej Luo zatytułowanym *Lak Nyanjira*. Oto jego streszczenie.

W pewnej wiosce plemienia Luo przez bardzo długi czas nie padało. Ziemia była wysuszona, bydło zdychało, także dorosłym i dzieciom w niedalekiej perspektywie zagrażał zupełny brak wody. Miejscowy wróżbita powiedział, że młoda dziewica musi umrzeć, aby spadł deszcz i nawodnił ziemię. Wielki wódz Labong'o wiedział, że to proroctwo oznaczało ofiarę jego jedynej córki Oganga,

⁸ Tamże, s. 68–69.

⁹ Zob. RH 8.

która musiała być oddana potworowi żyjącemu w jeziorze. Ojciec, matka i córka dzielili swój los tak, jak dzielą je trzy kamienie tworzące podstawę paleniska. Zabranie pięknej Oganga oznaczało bezużyteczność reszty. Jednakże wódz wiedział, że przodkom muszą być składane ofiary.

Oganga została namaszczona świętym olejem i wybrała się w jednodniową podróż w kierunku jeziora. Po przekroczeniu szerokiego pustynnego obszaru dotarła do jeziora i już miała się rzucić w nurty wody, aby umrzeć za całą wspólnotę, gdy nagle jej ukochany Osinda, który potajemnie szedł za nią z tyłu, chwycił ją. Przykrył ją płaszczem zrobionym z liści, aby uchronić ją przed oczyma przodków i gniewem potwora. Gdy razem uciekali znad jeziora, ciemne chmury zaczęły się gromadzić, grzmot huknął i zaczęło lać strumieniami¹⁰.

Paralełą biblijną tego mitu jest starotestamentalna historia Abrahama i Izaaka. Ofiara Izaaka jest figurą męki i śmierci Jezusa, jednorodzonego Syna Bożego.

Ten Luo mit łączy w sobie zarówno temat odkupieni, jak i temat zbawienia, treści te kryją się tu nie w biblijnej, ale w afrykańskiej tradycyjnej formie sapiencjalnej. Oganga jest tu figurą Jezusa Chrystusa – Odkupiciela i Zbawiciela. W opowiadaniu Luo z powodu jakiejś winy ludzi na ziemię spadło przekleństwo. Oganga gotowa jest umrzeć, aby je przerwać i odzyskać dobre stosunki pomiędzy ludem Luo a ich przodkami. Tak jak Chrystus, który odkupia rodzaj ludzki przez przywrócenie prawowitego porządku pomiędzy Bogiem a bytami ludzkimi.

Prawe i harmonijne relacje są podstawą istnienia zdrowej wspólnoty afrykańskiej. Wskazują na to następujące przysłowia: *My jesteśmy naszymi wzajemnymi stosunkami, Ja jestem, ponieważ my jesteśmy, My jesteśmy ponieważ ja jestem*. Zarówno Chrystus, jak i Oganga uzdrawiają odsunięcie się od siebie ludzi i Boga oraz przywracają prawe stosunki wzajemne. Odpowiednim jest w tym miejscu afrykańskie stwierdzenie: *Indywidualizm jest zawsze na usługach wspólnoty*. Zarówno Jezus, jak i Oganga ofiarowali swe życie dla dobra wspólnoty¹¹.

4. INNE FIGURY ZBAWICIELA W LUDOWYCH OPOWIADANIACH AFRYKAŃSKICH

Jedyna ofiara Chrystusa złożona raz na zawsze, jest zbawcza dla wszystkich. Kolejne trzy opowiadania afrykańskie o samoofiarowaniu i samoofierze, opracowane przez J. Healeya i D. Sybertza, odnoszą się do figury zbawcy. Jednym z nich jest prawdziwe opowiadanie Sukuma pod tytułem: *Bahati i Jej Matka*.

Kiedyś dawno temu, ale nie było to tak dawno jakby się mogło wydawać, była sobie matka, która miała małe dziecko, dziewczynkę Bahati (imię to w języku Swahili znaczy 'los', 'traf', 'szczęście'). Pewnego dnia Bahati miała niewielką

¹⁰ J. Healer, D. Sybertz, dz.cyt., s. 69.

¹¹ Zob. tamże, s. 70.

gorączkę. Matka zostawiła ją w domu leżącą w łóżku. Sama wybrała się do swoich sąsiadów, aby poprosić o lekarstwo. Podczas gdy była jeszcze w domu sąsiadów, ujrzała nagle płomienie ognia wydobywające się z jej własnego domu, wewnątrz którego mocno spała jej Bahati. Matka pobiegła co sił w nogach, aby dostać dziecko z płonącego domu. Gdy wyjmowała dziewczynkę z łóżka jej ręce i nogi zostały dotkliwie sparzone, a całe jej ciało strasznie poranione. Na szczęście Bahati nic się nie stało, ogień nawet jej nie dotknął. Gdy Bahati dorastała jej rówieśnicy wyśmiewali się z jej matki, często pytając: „Dlaczego twoja matka nie jest tak ładna jak nasze? Dlaczego jest tak oszpecona? Dlaczego ma blizny na całym swym ciele?” Nawet Bahati zaczęła z niej drwić i nią pogardzać.

Pewnego dnia, gdy Bahati była sam na sam ze swoją matką, zapytała ją: „Dlaczego masz blizny na całym ciele? Dlaczego jesteś tak oszpecona? Dlaczego nie jesteś tak ładna jak matki moich przyjaciół?” Matka jej odpowiedziała: „Moje dziecko, jestem oszpecona i mam blizny na całym ciele z twojego powodu. I przez ciebie nie jestem taka ładna jak inne matki”. Następnie opowiedziała jej o wszystkim, co się stało.

Od tej chwili Bahati zdała sobie sprawę z tego, jak bardzo matka ją kochała i jak wiele dla niej zrobiła. Bahati nigdy więcej nie wstydziła się swej matki ani nie pozwoliła na to, by minął dzień bez okazania jej swojej wdzięczności. A swoim przyjaciołom powiedziała: „Moja mama kocha mnie bardziej aniżeli wasze matki was kochają. Jest najładniejszą matką na świecie”¹².

W kenijskiej grupie etnicznej Kamba mamy do czynienia z opowiadaniem zatytułowanym: *Kochająca Matka Kamba*, opartym na faktach autentycznych, które miały miejsce w regionie Kilimambogo w pobliżu Nairobi.

Dziesięcioletni chłopczyk bawił się na zewnątrz domu. Gdy spacerował po ścieżce prowadzącej do lasu, został zaatakowany przez czterometrowego pytona. Słyszając przejmujący krzyk swego dziecka, matka natychmiast przybiegła na miejsce zdarzenia. Wkrótce przybyli także i inni mieszkańcy wioski. Wojownicy pobiegli po dzidy i maczety, którymi zamierzali zabić węża. Gdy dusiciel coraz mocniej ścisnął swą ofiarę i wrzeszczący wniebogłosy chłopiec patrzył już śmierci w oczy, zrozpaczona matka skoczyła na ogromnego pytona i gołymi rękoma wyrwała mu swoje dziecko. Obojgu, oczywiście prócz strasznego doświadczenia i kilku zadrapań, nic się nie stało. Jest takie afrykańskie powiedzenie: „Tam gdzie miłość, nic nie jest niemożliwe”¹³.

W chrześcijańskim nauczaniu u Kamba, Jezus porównywany jest do matki z powyższego opowiadania. Matka ryzykowała swoim życiem po to, by uwolnić swe dziecko z bezpośrednio zagrażających jego życiu dusicielskich objęć pytona. Chrystus ukazywany jest jako wybawca, który heroicznie znosi cierpienie po to, by inni mieli życie. Mamy u Kamba jeszcze wiele innych opowiadań mówiących

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 71.

o miłości matki do dzieci; o lwicy, która z dzikością broni swe młode; o kwoce, która zazdrośnie ochrania swe kurczęta itp.

Zarówno matka Bahati, jak i matka Kamba są figurami Zbawiciela. Matka Bahati w ogniu wybawia swoje dziecko od śmierci. Zostaje strasznie oparzona i oszpecona przez żywioł. Inni, nie wyłączając jej rodzonej córki – Bahati, wyśmiewają się z niej. Paralełą biblijną tego opowiadania jest fragment z Księgi proroka Izajasza: „Nie miał On wdzięku ani też blasku, aby na Niego popatrzeć, ani wyglądu, by się nam podobał. Wzgardzony i odepchnięty przez ludzi, Mąż boleści, oswojony z cierpieniem, jak ktoś, przed kim się twarz zakrywa, wzgardzony tak, iż mieliśmy Go za nic. [...] Lecz On był przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy. Spadła Nań chłosta zbawienna dla nas, a w Jego ranach jest nasze zdrowie” (Iz 53, 2–3.5).

Członkowie zachodnionigeryjskiej grupy etnicznej Joruba przekazują inne opowiadanie oparte na autentycznych faktach, pod tytułem: *Ofiara białej kury*.

Był sobie młody nigeryjski chłopak, któremu było na imię Olu. Miał on białą kurę, którą bardzo lubił. Stali się oni wielkimi przyjaciółmi i nierozzerwalnymi towarzyszami. Pewnego dnia kura zniknęła, a Olu za nią płakał i płakał. Po trzech tygodniach kura wróciła, ale nie sama. Przyproceedziła ze sobą siedem pięknych białych kurcząt. Mały Nigeryjczyk nie posiadał się z radości. Matka bardzo dobrze troszczyła się o swe kurczęta.

Pewnego dnia w czasie pory suchej starsi chłopcy rozpalili poza wsią pierścień ognia. Wszyscy stali na zewnątrz pierścienia, podczas gdy ogień palił się do środka. Celem tych chłopięcych harców było wypłoszenie małych zwierząt takich, jak króliki i młode antylopy na zewnątrz okręgu. Wówczas czekające noże myśliwskie dosięgały swej ofiary. Gdy rzeź dobiegła końca, a ogień się wypalił, Olu wraz ze swymi przyjaciółmi przechodzili wśród tłących i żarzących się jeszcze wypalonych chaszcy. Chłopiec nagle zauważył kupkę zwęglonych piór i poczuł woń pieczonego mięsa. Wyglądało to na szczątki ptaka, który nie zdołał uciec przed ogniem. Wówczas Olu, jakby w jakimś horrorze, zdał sobie sprawę z tego, że to była jego przyjaciółka – biała kura, teraz cała czarna i spalona na śmierć. Nagle jego uszom dał się słyszeć szebiot kurcząt. Kwoka przykryła je własnym ciałem. Były żywe i nic im się nie stało. Matka oddała życie za swe dzieci. Zginęła, by mogły żyć¹⁴.

J. Healey i D. Sybertz w odpowiedzi na wierzenia afrykańskie twierdzą, że Jezus tak jak kwoka idzie „całą drogę”. Cierpiał i umarł na krzyżu, abyśmy mogli żyć. „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 13). Właśnie tu leży istota tajemnicy chrześcijaństwa. Przysłowie Suahili mówi: „Dawać to zbierać, to znaczy nie wyrzucać”. Przysłowie zambijskiej grupy etnicznej Lozi mówi: „Dawanie nie jest traceniem, to trzymanie na jutro”. William Lane, komentując głębsze, bo chrześcijańskie znaczenie

¹⁴ Tamże, s. 72.

tego przysłowia w Zambii, stwierdza, że Afrykańczycy mogą być bardzo szlachetni i zdolni do poświęceń w każdej dziedzinie, ale tylko wówczas, gdy widzą w tym nadzieję na otrzymanie przyszłej nagrody, lub też widzą jakąkolwiek inną korzyść dla siebie. Według Williama Lane'a widzenie własnego interesu w dawaniu i w braniu jest czymś zupełnie normalnym, bo jest podstawą dzielenia się z innymi. Jednak Chrystus wskazuje nam wyższy stopień naszego zachowania. „Bo kto chce zachować swoje życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, ten je zachowa” (Łk 9, 23). I to jest wyzywający warunek naśladowania Chrystusa przez Afrykanina.

Jak dotąd, przeanalizowaliśmy różne afrykańskie opowiadania i mity zbawcze, będące podstawą chrystologii afrykańskiej, która jest częścią narracyjnej teologii inkulturacji. W powyższych trzech przykładach, matka Bahati, matka u Kamba oraz kwoka są postaciami, które „ratują” życie niewinnych istot, nie z własnej winy popadających w kłopoty¹⁵.

Sarong, opisując zastosowanie praktyczne antropologii i inkulturacji w Ghanie, używa pewnych wydarzeń historyczno-kulturowych u ludu Aszanti (Akan) w celu wyartykułowania roli Jezusa Chrystusa – Zbawiciela. Porównuje on Jezusa z dwoma sławnymi przodkami: Osei Tutu – założycielem królestwa Aszanti i z Tweneboa Kodua – bohaterem narodowym. Obydwaj Aszanti ponieśli śmierć za innych, biorąc na siebie ich nieczystości, niegodziwości i cierpienia. Ich imiona zostały uwiecznione w pieśni i w języku bębnów. Taka egzemplifikacja ułatwia Afrykanom mówienie o konieczności śmierci Jezusa i pomaga zrozumieć dlaczego i za co powinni być Chrystusowi wdzięczni.

Innym podejściem do teologii zbawienia jest odkrywanie specjalnych jakości lub atrybutów afrykańskich figur Chrystusa Zbawiciela. Charakterystyczna cecha pokory ukazana została w opowiadaniu etnicznej grupy Mossi z Burkina Faso pod tytułem: *Dlaczego śpiewam*. Jest to sprawozdanie historyczne z XVII wieku, z czasu, w którym lud Mossi był znaczącą potęgą polityczną. Jak to czynią mocne etniczne grupy wojownicze, lud Mossi podbił i wchłonął większość ludów sąsiednich. Innym ludem wmieszonym w wydarzenia, o których poniżej, była etniczna grupa Kasena.

Moro Naba – imperator ludu Mossi – podbił lud Kasena. Regularnie wyludzał on haracz od tej mocnej etnicznej grupy na podbitym przez jego armie południu. Jednego roku podczas zbiórki danin, imperator popełnił błąd. Wysłał po odbiór haraczu swego syna Nabiiga – księcia i prawowitego następcę. Gdy Kasena ujrzeli księcia w otoczeniu niewielkiej liczby straży przybocznej, pokonali grupę i wzięli następcę tronu do niewoli. Zdarto z niego szaty królewskie. Jedyнным odzieniem, jakie mu pozostawiono, była opaska wokół bioder. Jako więzień otrzymywał jeden posiłek dziennie. Także codziennie zmuszano go do prac polowych. Praca fizyczna uwłaczała godności księcia. Kasena, dając mu motykę do

¹⁵ Tamże, s. 72–73.

ręki, zabawiali się jego kosztem. Przechodzące obok kobiety umniejszały jego męskość, zarzucając mu, że nie jest prawdziwym mężczyzną. Dzieci przychodziły i rzucały w niego kamieniami. Ciągłe wystawiano go na pośmiewisko. Ale ku zdziwieniu wszystkich obserwujących dzień po dniu tę scenę, książę śpiewał i pracował. Śpiewał wesoło, głos miał mocny, plecy od świtu do nocy zgięte, a w dłoniach trzymał motykę. Na początku jego delikatne książęce dłonie nie przyzwyczajone do twardego i szorstkiego sztyla motyki pokryły się pęcherzami i zaczęły krwawić. Bardzo schudł, ale nie tracił radości i nie przestawał śpiewać. Starszyzna ludu Kasena była zakłopotana jego śpiewem i pełnią optymizmu. Pytali: „Jak on może śpiewać, skoro śpi na ziemi, dostaje bardzo mało strawy i jest przymuszany do ciężkiej pracy? Nasze kobiety i dzieci drwią z niego, a on ciągle śpiewa!” Po miesiącu takiego obchodzenia się z nim postawiono go przed zgromadzeniem. Stał pośrodku dumny i wyprostowany, jedynie z przepaską na biodrach. Najstarszy rzecznik ludu Kasena zapytał go publicznie o powód takiego postępowania. „Dlaczego śpiewasz?” Nabiiga odpowiedział: „Prawdą jest, że zdarliście ze mnie moje delikatne odzienie. Każdy widzi, że zmusiliście mnie do pracy, że dajecie mi bardzo mało jedzenia, że sprawiliście, że śpię na ziemi w zwyczajnej chacie. Próbowaliście okraść mnie z dumy i moich ziemskich własności. Doprowadziliście mnie do wielkiego wstydu. A teraz pytacie mnie, dlaczego pomimo wszystko śpiewam. Śpiewam, ponieważ nie możecie odebrać mi mojego tytułu. Jestem pierworodnym synem władcy Moro Naba i nie potrzebuję reagować na wasze bezwstydną zachowanie!”¹⁶.

Ludzie często uważają pokorę za defekt, za wadę charakteru. Ale Pismo Święte uważa ją za cnotę. W błogosławieństwach Jezus mówi: „Błogosławieni cisi, albowiem oni na własność posiadają ziemię” (Mt 5, 5). Na innym miejscu Chrystus poucza: „Weźcie moje jarzmo na siebie i uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych” (Mt 11, 29). J. Healey i D. Sybertz znajdują wiele interesujących paraleli pomiędzy Nabiiga a Chrystusem. Obydwaj przypominają przedstawienie cierpiącego sługi u Izajasza. W ich specjalnym czasie cierpienia i próby, obaj odpowiedzieli w ten sam ufny i pokorny sposób. Każdy z nich zdał sobie sprawę z ogromnego przywileju bycia synem pierworodnym. Przywileju, który nie może być odebrany, ponieważ jest jedyną w swoim rodzaju relacją do ojca. Nabiiga mówi: „Śpiewam, ponieważ nie możecie odebrać mi mojego tytułu. Jestem pierworodnym synem władcy Moro Naba i nie potrzebuję reagować na wasze bezwstydną zachowanie!” Chrystus woła z krzyża: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23,46). Sposób, w jaki lud Kasena potraktował prawowitego następcę tronu Nabiiga w historycznym opowiadaniu z Burkina Faso, podobny jest do tego, w jaki dzierżawcy potraktowali dziedzica w Chrystusowej przypowieści o przewrotnych rolnikach (zob. Mt 21,33–41; Mk 12,1–12; Łk 20,9–19).

¹⁶ Tamże, s. 73–74.

Te afrykańskie sylwetki podobne w swej zbawczej misji do Chrystusa, będąc Jego figurami na afrykańskim gruncie kulturowym, otwarły chrystologii katolickiej nowe horyzonty. Współczesna chrystologia przygląda się figurom Chrystusa występującym w innych religiach, także w tradycyjnej religii afrykańskiej.

5. ZA KOGO WY, AFRYKAŃCZYCY, MNIE UWAŻACIE?

Pomimo iż główny element nauki chrystologicznej pozostał nienaruszony, od samego początku chrześcijanie posługiwali się w stosunku do Chrystusa różnymi wzorcami interpretacyjnymi¹⁷. Chrystologia afrykańska jest ważnym tematem służącym pogłębieniu i poszerzeniu znaczenia istoty metafory „piąta ewangelia”. Edward Schillebeeckx wnikliwie stwierdza: „Uwzględnienie życia chrześcijan we współczesnym im świecie jest piątą ewangelią, która również przynależy do rdzenia chrystologii”¹⁸. Tak jak opowiadania i sprawozdania z posługiwania, życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa były przez wspólnoty pierwszych chrześcijan ustnie przekazywane innym, a następnie formalnie spisane w księgach kanonicznych, tak samo opowiadania i sprawozdania ze współczesnej działalności i aktywności Jezusa Chrystusa także w pierw krążą po wspólnotach i kulturach chrześcijan końca XX wieku, a następnie formalnie zostają utrwalone w licznych wersjach tzw. „piątej ewangelii”. Jezus Chrystus prawdziwie objawia się człowiekowi w wydarzeniach i doświadczeniach życia codziennego. I to są współczesne znaki czasu, a ludzkie doświadczenie jest zasadniczym *locus theologicus* naszych czasów.

Schillebeeckx, opisując relację zachodzącą pomiędzy Duchem Świętym a pamięcią wspólnoty chrześcijańskiej, używa określenia: „nowe wspomnienie Jezusa”. Stąd historia Jezusa, żyjącego Chrystusa, trwa w indywidualnej historii bytów ludzkich (w naszym wypadku biorąc pod uwagę przede wszystkim historię Afrykańczyków) jako żywa chrystologia funkcjonalna. A zatem historia Jezusa przedłuża się w historii każdej wspólnoty chrześcijańskiej, która Go naśladuje, włączając także pisana na bieżąco historię współczesnych wspólnot chrześcijańskich.

Faktycznie, Jezus Chrystus przed każdą kulturą, plemieniem, wspólnotą, czy też indywidualium stawia pytanie: „A wy (Afrykańczycy, Europejczycy, Amerykanie, Azjaci) za kogo Mnie uważacie?” (por. Mk 8, 29). W odpowiedzi na to pytanie każdy naród, każda grupa etniczna, każda wspólnota chrześcijańska i każdy poszczególne człowiek pisze swoją „piątą ewangelię”. Nigeryjscy teologowie katolicki stwierdzają: „Wyznanie Piotra zaprasza afrykańskich chrześcijan do ich wyznania wiary w Chrystusa, wiary, która wypływa z ich doświadczenia w ich własnym

¹⁷ Zob. *Jezus Chrystus jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, przeł. z j. włoskiego A. Lis, Katowice 1997, s. 47.

¹⁸ Cyt. za J. Healer, D. Sybertz, dz.cyt., s. 75.

środowisku [...]. A zatem jest potrzebą afirmacji ludzkiego rozumienia Chrystusa w ich własnym kontekście kulturowym”¹⁹. Biskup z Gaborone z Botswany Boniface Tshosa mówi: „Odpowiadamy, jesteś jednym z nas, dzielisz nasz ból i prowadzisz nas w afrykańskim tańcu nowego życia”²⁰. Afrykańczycy sami osobiście doświadczają, że tylko Jezus jest drogą, prawdą i życiem. I tylko jedno jest imię Jezusa Chrystusa i jedno prawdziwe oblicze Boga (zob. 1J 5,20–21; Dz 4,12).

Afrykańscy chrześcijanie odkrywają Boga w kontekście swoich osobistych i wspólnotowych opowiadań. Dobrym tego przykładem jest zdarzenie, które opisują J. Healey i D. Sybertz. Jego tytuł *Ile żon i dzieci miał Jezus?*

Opowiadają historię o misjonarzu, który udał się w odległy obszar północnej Tanzanii, aby głosić Ewangelię wśród Masajów, będących sławnymi wojownikami. Pewnego razu wyjaśniał on grupie dorosłych Masajów zbawcze posłannictwo Jezusa Chrystusa – Syna Bożego. Wyjaśniał im, w jaki sposób Jezus jest Zbawicielem i Odkupicielem rodzaju ludzkiego. Gdy skończył, starzec Masaj wolno wstał i zwrócił się do misjonarza tymi słowami: „Dobrze mówiłeś, ale chciałbym dowiedzieć się czegoś więcej o tej znamienitej postaci Jezusa Chrystusa. Mam trzy pytania odnoszące się do Niego: pierwsze – czy kiedykolwiek zabił lwa? drugie – ile miał krów? i trzecie – ile miał żon i dzieci?”²¹.

Opowiadanie to jest krytycznym przypadkiem misyjnej praktyki pastoralnej. Afrykańska chrystologia inkulturacyjna musi stawić czoła tym trzem pytaniom masajskiego starca. Zabicie lwa w pojęciu Masajów jest bardzo ważnym symbolem męskości, męstwa, władzy i przewodnictwa. Prawdopodobnie Chrystus nigdy nie zabił żadnego lwa w swoim życiu, ale pokazał swoją męskość, męstwo, władzę i przewodnictwo w inny sposób. Pokonał grzech i śmierć. Jednym z popularnych chrześcijańskich imion Chrystusa u Sukuma jest – „Zwycięzca śmierci”. Imię to w bardzo dosadny i mocny sposób działa na odczucia Afrykańczyków, którzy bardzo boją się śmierci. Chrystus odniósł tryumf nad śmiercią (zob. 1 Kor 15, 55–57). Zabicie lwa jest jedynie dziecięcą igraszką w porównaniu ze zwycięstwem nad śmiercią.

Zwycięstwo śmierci dla Masajów, którzy nie wierzą w życie pozagrobowe, ma specjalne znaczenie i wyrazistość. U Masajów ciała zmarłych pozostawia się na pustkowiu na pokarm dla dzikich zwierząt. Tak więc, według Healeya i Sybertza, zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią jest dla Masajów i dla wielu innych afrykańskich grup etnicznych zadziwiającą wiadomością. Uważają oni, że chrześcijańskie nauczanie na temat śmierci, zmartwychwstania i życia wiecznego jest najważniejszym wkładem chrześcijaństwa do tradycyjnej religii afrykańskiej²².

W pasterskim stylu życia Masajów bydło jest najważniejszym znakiem bogactwa, powodzenia i prestiżu społecznego. Według ich wierzeń Boży dar bydła

¹⁹ Tamże, s. 76.

²⁰ Cyt. tamże, s. 76.

²¹ Tamże, s. 76–77.

²² Zob. tamże, s. 77.

umożliwia ludziom jedyny pośród stworzeń styl życia. Wiele ważnych rytów i ofiar połączonych jest z zabijaniem krów. Krowy jednak mogą być skradzione, pożarte przez dzikie zwierzęta lub zjedzone przez ludzi, mogą zachorować lub zdechnąć. Gdy są martwe, Masajowie już nie są w stanie wziąć ich z sobą w dalszą wędrówkę ich koczowniczego trybu życia. Tak więc, według Healeya i Sybertza, bydło tak jak i inne dobra materialne, są tylko bogactwem doczesnym. Chrystus nie miał żadnych krów, ale dzięki swej śmierci i zmartwychwstaniu przyniósł całemu rodzajowi ludzkiemu bogactwa wieczne – pełnię życia wiecznego (zob. 2 Kor 4, 18; Mt 6, 20).

W kulturze afrykańskiej małżeństwo i duża rodzina są bardzo ważne. W takich grupach etnicznych jak Masajowie, duża liczba żon i dzieci jest znakiem błogosławieństwa, bogactwa i pomyślności równie dobrze jak ciągłość dziedziczności i rodu. Jak stwierdza Hillman: „W kontekście oszacowań wysokiej śmiertelności dzieci, uważane one są za gwarant zapewniający przyszłość Masajów i rodzaju ludzkiego w ogólności”²³.

Healey i Sybertz uważają, że powyższe stwierdzenia można uznać za prawdziwe w odniesieniu do kultury żydowskiej sprzed dwóch tysięcy lat. Również dla Chrystusa, jako człowieka, to że się nigdy z nikim nie ożenił i nie miał żadnych dzieci, oznaczało ofiarę. Dlatego w Kościele celibat uznawany jest za bardzo ważny charyzmat zobowiązania na wzór Chrystusa²⁴. Ludzie w różny sposób wezwani są do wypełniania swoich zobowiązań względem Boga. Obok narodzin fizycznych istnieje jeszcze ich inny rodzaj, który można nazwać narodzinami duchowymi (zob. 1P 1,13; Jk 1,18). W popularnej terminologii chrześcijańskiej często używa się za św. Pawłem określeń takich jak „duchowe dzieci” lub „Kościoł rodzi” itp. Także w kulturze afrykańskiej o relacji, jaka zachodzi pomiędzy wróżbitą, który często jest tradycyjnym uzdrowiaczem, a jego uczniem mówi się, że „mistrz rodzi swego ucznia”²⁵.

Dzięki Jezusowi Chrystusowi człowiek zyskał wieczną nieśmiertelność i dzięki przynależności do Kościoła zawsze będzie się o nim pamiętać. Afrykańczycy uważają, że pamięć o danej osobie przekazywana jest jedynie przez jej potomstwo, ewentualnie jej ród i przyjaciół. Według tradycyjnej afrykańskiej koncepcji czasu, najbliżsi pamiętają o kimś jako o „żywym zmarłym” do czwartego albo piątego pokolenia. Następnie członek „żywych-zmarłych” staje się naprawdę martwy i zupełnie wykluczony z ludzkiej nieśmiertelności. Stanisław Piłaszewicz podaje taką oto definicję „żywych-zmarłych”: „Są to duchy pozostające w pamięci potomnych. Proces ich umierania nie jest jeszcze zakończony. Tworzą silną

²³ Cyt. tamże, s. 78.

²⁴ Zob. A. Poledrini, *A Letter of the Apostolic Pro-Nuncio in Zambia to Archbishop Adam Kozłowiecki, 2nd April 1969*, w: *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*, oprac. G. Lewandowski, t. 2, Roma 1994, nr 071, s. 176–178; *Zambia Episcopal Conference. Pastoral Letter Concerning the Celibacy, 1975 December 17th*, w: tamże, nr 073, s. 180.

²⁵ Zob. J. Healey, D. Sybertz, dz.cyt., s. 78.

więź łączącą ludzi ze światem duchowym. Są dwujęzyczni: mówią jak ludzie, wśród których niedawno żyli, i językiem duchów, z którymi obcuja. Afrykanie wierzą, że żywi-zmarli odwiedzają swe ziemskie rodziny i symbolicznie spożywają z nimi posiłki, interesują się ich losem i przestrzegają przed groźącym niebezpieczeństwem²⁶.

Dzieło Chrystusa jest wieczne, tak jak i czyny, których dokonał. Według innych wierzeń afrykańskich o tzw. „żywych-zmarłych” pamięta się dzięki ich dobrym czynom, które tu na ziemi były ich udziałem. Jednakże najbliżsi pamiętają te dobre czyny swoich zmarłych jedynie przez pewien okres. Nawet czyny sławnego wojownika Masajów, w najlepszym przypadku, są pamiętane jedynie przez kilka następnych generacji. Zairska grupa etniczna Luba nazywa Chrystusa „Wodzem Wodźów” i „Bohaterem, który nigdy nie ucieka przed wrogiem”. Afrykanie uważają, że Jezus jest „Wielkim Bohaterem”, o którym pamięta się już dwa tysiące lat i nieprzerwanie, także w Afryce, będzie się już na zawsze pamiętać. Zmarły Masaj w końcu staje się jednym z zapomnianych przodków. Chrystus żyje jako najlepiej pamiętany przodek. Akan nazywają Go „Wielkim, Największym Przodkiem”, a Suahili nazywają Go „Tym, który wstawia się za nami”²⁷.

Afrykańska chrystologia inkulturacyjna nie tylko odpowiada na pytanie, w tym przypadku, postawione przez masajskiego starca, ale daje odpowiedź na wiele innych pytań współczesnych Afrykanów. Tych żyjących w miastach, wykształconych, migrantów, doświadczanych przez głód i wojny. Sidbe Sempore opisuje, w jaki sposób ludzie w Beninie doświadczają Jezusa Chrystusa. Widzą Go jako „Ubezpieczającego Bohatera” lub „Bohatera Opiekuńczego”, podkreślając przy tym bardziej Jego czyny cudotwórcze aniżeli samo nauczanie ewangeliczne. Dla chrześcijan z Beninu, którzy nieustannie stawiają czoła problemom takim, jak choroba, głód i czary oraz cuda uzdrowienia, rozmnożenie chleba i egzorcyzmy, wystarcza faktów, aby zająć się osobą Chrystusa i scharakteryzować Jego posłannictwo. Jezus, który pociąga za sobą i przy sobie zatrzymuje, jest tym, którego wzywają i którego oczekują²⁸.

Jestem świadomy tego, że ktoś wychowany na teologii europejskiej, względnie ją uprawiający może uznać powyższe mity i opowiadania za niezbyt adekwatne czy niezbyt głębokie, ale taki jest „Afrykański Stary Testament”. Zarówno Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęconego Afryce, jak i Jan Paweł II podkreślają w swych wypowiedziach, że nie należy – w żadnym wypadku – lekceważyć tradycyjnych form przekazu społecznego. W wielu środowiskach afrykańskich nadal okazują się one bardzo przydatne i skuteczne, są zarazem mniej kosztowne i łatwiej dostępne. „Środki te to między innymi śpiew i muzyka,

²⁶ S. Piłaszewicz, *Żywi-zmarli*, w: *Słownik religii i mitologii Czarnej Afryki*, red. B. Dziedzic, Warszawa 1996, s. 204.

²⁷ Zob. J. Healey, D. Sybertz, dz.cyt., s. 79.

²⁸ Tamże.

pantomima i teatr, przysłowia i opowieści. Wyrażają one mądrość i ducha narodu, są zatem cennym źródłem treści i inspiracji także dla nowoczesnych środków przekazu”²⁹.

AFRICAN CHRISTOLOGICAL MYTHS

Summary

Every theological discipline has some proposal for the use of narrative as a means for rethinking the nature, task, and methods thereof. This article presents a „narrative Christology” in the African milieu; it actually deals with Christ and culture on the African continent. Contemporary African theologians explain the African culture and then they use that culture with its traditional oral wisdom to share the Gospel of Jesus Christ. African theologians do an admirable job relating the rich culture of Africa. In their studies they display knowledge of the culture with which they are dealing and, in the process, they respect that culture by adapting the Gospel to it. The narrative is not merely ornamental in African Christology, but constitutive. Modern African Christology should not be separated from narrative description or argumentation, because Christology involves the „recasting” of the Christian story. Some theologians recognize that Christology may lead to a new reading or „recasting” of the narrative(s), they recognize that closer attention to the African traditional myths, and the stories, proverbs, songs and tales may also result in a reinterpretation of Christology. There are attempts to formulate Christology not in terms of the classical categories of nature, substance, and person, but in categories derived from African narratives that give Jesus his African identity as the Christ.

Nota o Autorze: ks. dr **ZBIGNIEW MAJCHER SDB** – absolwent Ushaw College University of Durham, Heythrop College University of London i PAT w Krakowie, misjonarz w Kenii, Zambii oraz Malawi.

Słowa kluczowe: chrystologia, chrystologia afrykańska, chrystologia narracyjna, teologia afrykańska, inkulturacja, Afryka, misjologia.

²⁹ EA 123.

Z TEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

SEMINARE

21 * 2005 * s. 409–423

EDWARD KURACIŃSKI

WYZNACZNIKI KULTURY MASOWEJ

WSTĘP

Nasze rozważania rozpoczniemy od próby zdefiniowania, czym w swej istocie jest kultura masowa. Otóż jest ona – jak każda inna kultura – ogółem zjawisk związanych, jak określił to Cycero, z uprawą ludzkiego ducha, a więc obejmuje wszystkie wysiłki człowieka, które zmierzają do przekształcenia świata natury i podporządkowania jej prawom ludzkiej myśli. Kultura masowa obejmuje więc wszystkie elementy klasycznie rozumianej kultury – a więc obyczaje, moralność, wiedzę oraz wierzenia, które adresowane są do masowej publiczności za pośrednictwem środków masowego przekazu. Formy komunikowania funkcjonujące w sferze kultury masowej mają istotny wpływ na kształtowanie potrzeb i imperatywów, wynikających z natury życia współczesnej cywilizacji. Zatem trudno się dziwić, że masowe treści kultury traktowane są jak towar konsumpcyjny, co narzuca z kolei pewne reguły postępowania zarówno dla twórców kultury, jak i odbiorców i tworzy system obowiązujących społecznie praktyk i znaczeń. Owe ramy, w które wtłoczona jest twórczość kulturalna, decydują o kształcie i kierunku rozwoju kultury. Olbrzymi zasięg kultury masowej przesądza o tym, iż stała się ona powszechna i łatwo dostępna. Z tej perspektywy poznawczej kultura jest faktem społecznym, który funkcjonuje w świadomości społecznej w formie ujednoliconych reguł i przekonań, które wywierają na członków społeczeństwa normatywny i aksjologiczny nacisk, przymuszając ich do określonych zachowań. Dotychczasowe rozumienie kultury jako elitarniej, owianej tajemnicą działalności, dostępnej jedynie dla wybrańców, zostało poddane surowemu osądowi i skazane niejako na ostracyzm społeczny.

1. HOMOGENIZACJA, ZASADA WSPÓLNEGO MIANOWNIKA I SEMIOTYCZNOŚĆ

Według A. Kłoskowskiej do najważniejszych wyznaczników kultury masowej należy homogenizacja oraz zasada wspólnego mianownika. Warto bliżej przyjrzeć się wyżej wyszczególnionym cechom, ponieważ bardzo trafnie oddają one sens tego, czym w swej istocie jest kultura masowa. Pierwsza z wymienionych – homogenizacja, polega na wzajemnym przenikaniu się elementów kultury elitarniej zarówno wartości intelektualnych, jak i artystycznych z kulturą niższego poziomu. Tak ustrukturalizowana kultura jest komunikowana na poziomie środków masowego przekazu¹. Z homogenizacją ściśle wiąże się uniwersalizacja, która charakteryzuje się przede wszystkim wszechobecnością stereotypów, anonimowością osób, które tworzą wytwory kultury, ujednoliceniem propagowanych wartości, a niejednokrotnie ich eliminacją, szczególnie tych, odnoszących się do życia moralnego, oraz operowanie schematami w zakresie stylów, rodzajów czy gatunków uprawianej sztuki. Drugi z wymienionych wyznaczników kultury masowej², zasada wspólnego mianownika wskazuje, iż jej twórcy, a raczej producenci odwołują się najczęściej do najbardziej powszechnych i popularnych motywacji. Owe ponadindywidualne, by powiedzieć uniwersalne, płaszczyzny zainteresowań, prowadzą do standaryzacji wytworów kultury masowej, a w konsekwencji do jej komercjalizacji³.

Na tym etapie naszych rozważań, nie sposób pominąć faktu, iż kolejnym, nie mniej ważnym elementem kultury masowej jest jej semiotyczność. Świat kultury jest zbiorem symboli ze zracjonalizowaną strukturą ontyczną. Zdaniem E. Cassirera, każda społeczność egzystuje w sieci symboli. Tworzą one wszechogarniający i totalny system, który postrzegany jest przez indywidualnego człowieka jako fenomen kultury⁴. Współczesny człowiek żyje więc, jak gdyby w semiotycznej klatce, ponieważ poznając świat symboli, przechodzi jedynie od jednego znaczenia do innego. Tym samym pozbawiony jest on możliwości dostępu do świata natury. W takim rozumieniu kultury, symbole pełnią wiele funkcji społecznych, w tym: tworzą symboliczną matrycę stosunków społecznych, stają się skutecznym narzędziem w kreowaniu rzeczywistości obiektywnej, niezastąpionymi środkami komunikacji społecznej oraz instrumentem zdobywania i poszerzania władzy politycznej, umożliwiającym panowanie nad umysłami odbiorców kultury⁵. Pełnią one także rolę normotwórczą, podporządkowując istniejące zwyczaje, obyczaje,

¹ A. Kłoskowska, *Kultura masowa, krytyka i samoobrona*, Warszawa 1983, s. 303.

² Tamże, s. 346–352.

³ Tamże, s. 295, 297.

⁴ E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. III, *The Phenomenology of Knowledge*, trans. R. Manheim, Yale University Press, New Haven & London 1957, s. 109.

⁵ J.M. Tortowa, *Polityka językowa a języki mniejszości, od wieży Babel do Daru Języków*, przeł. A. Murarz, Warszawa 1986, s. 147.

reguły moralności – nowym, lansowanym przez środki masowego przekazu, sposobom i metodom działania. W tym kontekście kultura masowa jest rzeczywistością zewnętrzną wobec jednostki, rodzajem zamkniętego makrokosmosu, w którym świat znaczeń komunikowany jest za pomocą obrazu. Dlatego też wizualizacja symbolu staje się coraz ważniejszym i wręcz niezastąpionym środkiem komunikowania znaczeń i treści. Tworzy swoiste ikonograficzne uniwersum, charakteryzujące się uniwersalną prostotą i zrozumiałością. Wizualny przekaz jest ze swej natury skończony, zamknięty, doskonały i gotowy do konsumpcji. Jednakże tak spreparowane, przez środki komunikowania, treści i znaczenia wykluczają aktywną rolę odbiorcy w procesie tworzenia kultury i zmuszają go do biernej percepcji. Kultura masowa zamiast budować społeczną przestrzeń opartą na wzajemnych interakcjach, popycha jednostki w izolację i osamotnienie, zamiast inspirować osobę ludzką do twórczych poszukiwań, które mogłyby się stać źródłem powstawania nowych wartości, zniewala ją wyczerpanym z cnót obywatelskich rytualizmem i partykularnym oportunizmem, zamiast jak tego pragnął Arystoteles, pełnić rolę katharsis, oczyszczającego z negatywnych emocji czy – funkcję medium wprowadzającego człowieka w świat uniwersalnych wartości, pogrąża go w aksjologiczną pustkę. Wizualny przekaz treści, funkcjonując na stosunkowo niskim poziomie percepcji, nie wymagającym specjalnego wysiłku intelektualnego, buduje funkcjonującą na równie niskim poziomie świadomość indywidualną, będącą zbiorem nieskomplikowanych i uproszczonych przekonań i poglądów. Co więcej, uzależniając odbiorcę od schematyzacji i specjalizacji, staje się fundamentem redukcjonizmu kulturowego. Świat obrazu jest jak hipnotyczny sen, który zniewala człowieka symboliczną symplifikacją, łatwością odbioru i estetyczną atrakcyjnością. Formy jak i treści kultury masowej powodują wyobcowanie człowieka ze świata kultury klasycznej, która preferowała ideał człowieka, stawiającego sobie ambitne i trudne do realizacji cele, uszlachetniające człowieka, służące do realizacji samego siebie, wymagające wysiłku, rozumnej woli i twórczego zaangażowania. Człowiek nie może być zakładnikiem wytworzonej przez siebie idealnej, selektywnie spreparowanej kultury jako jedyne go czynnika powinności i zakazu, gdyż może utracić związek z rzeczywistością społeczną. Co więcej, choć każdy znak jest „od człowieka pochodny”, to zerwanie więzi społecznych, i pogrążenie się w artefakcie wirtualnej rzeczywistości, uniemożliwia zaistnienie autentycznej twórczości kulturowej, rozumianej jako przetwarzanie własnej natury w procesie jej intelektualizacji⁶.

⁶ Por. M.A. Krąpiec, *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, Lublin 1982, s. 121.

2. EKONOMIZACJA

Dla J.G. Frazera kultura związana jest nierozzerwalnie z wymianą społeczną. Otóż człowiek, starając się zaspokoić swoje podstawowe potrzeby, skłonny jest do partycypowania we wszelkich, umożliwiających mu to procesach wymiany. Funkcjonowanie wymiany w życiu społecznym, opierając się na zasadach rachunku ekonomicznego, prowadzi z konieczności do zinstytucjonalizowania wzorów interakcji i stosunków społecznych. W wyniku multiplikacji działań, powstają systemy norm społecznych, które warunkują kształt struktur i układów społecznych⁷. W wyniku tego procesu zostają powołane do życia odpowiednie instytucje społeczne, by wytwarzać i uprzystępniać odpowiednie wartości. Mają one za zadanie integrowanie i organizowanie życia społecznego, a także dystrybucję pożądaných wartości kulturowych. Owo aksjologiczne spektrum obejmuje wartości partykularystyczne, wytwarzane przez indywidualne jednostki, wartości uniwersalistyczne, wytworzone przez społeczeństwo, oraz – polityczne, służące do utrwalania i petryfikacji władzy⁸. Z powyższych analiz wynika, że teoria wymiany traktuje kategorię odbiorców środków masowego jak wolny rynek, na którym wartości kultury są niczym innym jak tylko towarem, natomiast twórczość kulturowa staje się produkcją, podporządkowaną prawom konkurencji, w której najważniejszym wyznacznikiem staje się bilans kosztów i zysków. Kalkulacyjność przesądza niejednokrotnie o kształcie i profilu twórczości kulturowej, gdyż sukces utożsamiany jest z zyskiem ekonomicznym, który z kolei zasadza się na ujednoliceniu produktu, przewidywalności odnoszącej się do opłacalności produkcji i bezwzględnej standaryzacji⁹. Producenci, tworząc seryjne wytwory kultury, wykorzystują w nieskończoność te same schematy, które są dla nich gwarancją ekonomicznego sukcesu. Twórczość kulturowa w takim układzie staje się po prostu kulturową fabrykacją, która daje się racjonalnie sterować i planować, gwarantując dzięki temu określony poziom zysków¹⁰. Drugą stroną tego procesu jest fakt, że producenci masowej kultury, świadomie lub nieświadomie, tworzą substytut naturalnego środowiska człowieka, które działa na odbiorców jak pułapka, oferując zaakceptowane wcześniej i permanentnie lansowane wzory kultury. Upowszechniane poprzez reklamę, multiplikowane w różnych środkach masowego komunikowania wzorce, tworzą pełną iluzję, w której zacierają się różnice między tym, co popularne, a tym, co ulubione. Tak więc kultura zostaje poddana procesowi racjonalizacji, aby wyeliminować z niej nieprzewidywalność i nieefektywność¹¹. Twórczość kulturowa zostaje zamknięta w ramach zracjonalizowanej i poddanej całkowitej kontroli wytwórczości, która ma na celu wyeliminowanie wszelkiej

⁷ Por. J.H. Tuner, *Struktura teorii socjologicznej*, przeł. J. Szmata, Warszawa 1985, s. 269.

⁸ Por. P.M. Blau, *Exchange and Power In Social Life*, New York 1964, s. 278–279.

⁹ G. Ritzer, *Macdonaldyzacja społeczeństwa*, przeł. S. Magala, Warszawa 1997, s. 30–32.

¹⁰ Tamże, s. 164.

¹¹ Tamże, s. 177.

przypadkowości. W wyniku tego procesu irracjonalność, tajemniczość, mistyczność twórczości jako czynniki wymakające się procesowi racjonalizacji zostają stopniowo zastępowane technologią. Powtarzalna recepta, regulamin i przepis eliminuje z kultury natchnienie twórcze, natomiast komputer powoli wypiera człowieka – najsłabsze ogniwo procesu produkcji kultury. W ten sposób fundamentem kultury masowej staje się manipulacja, która zapewnia pełną sterowność procesu twórczego, czyniąc z kulturowych wartości, produkty, podlegające prawom zarządzania, marketingu, rentowności i efektywności.

3. DEZIDYWIDUALIZACJA I DEMOKRATYZACJA

Nie trudno zgodzić się z tezą, że kultura jest pewnym continuum, na którego jednym końcu można umiejscowić kulturę elitarną, a na drugim – kulturę popularną. Wyszczególnione powyżej rodzaje kultury różnią się pomiędzy sobą między innymi: odmiennymi sposobami funkcjonowania, cechami, celami oraz zadaniami. Owa dwubiegunowość powoduje, że te dwie formy kultury wzajemnie się na siebie nakładając, tworzą wciąż nowe konfiguracje na zasadzie sprzężenia zwrotnego. Z jednej strony, wartości kultury wyższego rzędu partycypują w kulturze masowej, podnosząc jej poziom, upowszechniają je i czynią z nich, ogólnie dostępne dobra, z drugiej – kultura masowa narzuca swoje prawa i zasady, tworząc swoisty dyktat ekonomiczny, społeczny i normatywny.

Producenci kultury popularnej, odwracają jak gdyby naturalny porządek rzeczy, ponieważ to, co ze swej natury jest celem, w ich rękach staje środkiem. Masowa produkcja, rugując z kultury subtelność, niepowtarzalność i unikalność twórczości, lansuje z konieczności pospolitość, szablonowość, uniformizację i bezbarwność artystyczną. Każdy wytwór masowej kultury przechodzi metamorfozę, która polega na tym, że zostaje on odarty z podmiotowości, by móc zaistnieć jako przedmiot handlu. Aby mógł stać się przedmiotem powszechnego pożądania, musi być tak spreparowanym produktem, by trafić na podatny grunt, na odpowiednio ukształtowanego odbiorcę. Dlatego też „[...] ludzi tworzy się, aby byli jak kosze na śmiecie, gotowe do przyjęcia przedmiotów”¹². Proces permanentnej indoktrynacji, powoduje, iż ludzie mają w sposób pożądany, z punktu widzenia wolnego rynku, uformowaną świadomość, wyzuta z potrzeb czynnego, kreatywnego uczestnictwa w procesie tworzenia kulturowo-społecznej praxis. Kultura masowa zamiast utrwalać wśród publiczności dążenie do wyrażania własnego autodeterminizmu, ugruntowuje anonimowość i dezindywidualizację poprzez emocjonalną manipulację, poprzez kreowanie nowych, często sztucznych i szkodliwych potrzeb i pragnień. Oznacza to de facto, że jest ona kulturą schematyczną, sformalizowaną, powierzchowną, strywializowaną i sentymentalną, która

¹² A. de Saint Exupery, *Twierdza*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1990, s. 172.

wyrzekła się autentyzmu aksjologicznych treści na rzecz ogólnie pojętego konsumeryzmu. Preferując stymulowaną inercję i wygodę, eliminuje z działalności kulturalnej fantazję i intelektualną przygodę, staje się zagrożeniem dla indywidualnej tożsamości. W zamian oferuje niewiele – wykoślawiony i spłaszczony obraz rzeczywistości społecznej oraz eskapizm życiowy w wirtualną rzeczywistość, które nie są w stanie pomóc nam w zrozumieniu realnych, egzystencjalnych problemów, gdyż oferują zbyt uproszczone – a wręcz zafałszowane – rozwiązania¹³.

Zasady funkcjonowania wolnego rynku są bezwzględne. Jego mechanizmy ekonomiczne samoczynnie zaniżają poziom kultury do najniższego możliwego poziomu, aby zapewnić konsumpcję na masowym poziomie. Ofiarą tego procesu staje się publiczność masowa, która będąc adresatem spłyconych reguł kulturowych, zwolna dostosowuje do poziomu przekazywanych treści własne predylekcje i nawyki. W takiej optyce trywializacja, brak gustu, zanik samodzielnych ocen estetycznych stają się obowiązującymi regułami, które są wypadkową praw, sprowadzających całokształt zjawisk i przemian kultury do podłoża ekonomicznego. Demokracja również ma w tym zjawisku swój udział, stwarza bowiem jedyny w swoim rodzaju precedens, dzięki któremu wszystkie kulturowe tendencje bez względu na ich jakość i intencje – z zasady – uznawane są za tak samo wartościowe. Co więcej, urzeczywistnia ona despotyzm większości w zakresie obowiązujących preferencji, sprowadzając znaczną część elementów kultury do *constans* średniej matematycznej, dla której nie tyle jakość ma głos decydujący, ile statystyka. To właśnie w demokracji, jak w żadnym innym ustroju społeczno-politycznym, schlebienie masowym gustom, ma swoje najgłębsze uzasadnienie, gdyż opinia publiczna – jest siłą decydującą o tym, kogo władzy pozbawić lub kogo ją obdarzyć. W tym kontekście, w polityce kulturalnej zarówno manipulacja, jak i perswazja nabierają kluczowego znaczenia, ponieważ pozwalają odpowiednio kształtować opinię publiczną i dzięki temu także – ją kontrolować. Gdy jednostka zostaje wyalienowana z tradycyjnych struktur moralnych i społecznych, gdy ulega daleko idącej atomizacji, staje się bardziej podatna i bezbronna na oddziaływanie miazmatów kultury masowej. Innymi słowy, staje się łatwym łupem świetnie zorganizowanych i świadomych swoich celów *mass mediów*. Ideologie, będące częścią masowej kultury, mają za zadanie uzależnić odbiorców od lansowanych i stosownie zmodyfikowanych na potrzeby wolnego rynku wzorów działań i norm społecznych. Sugerowana wspólnota ideałów ma na celu wzmacniać ideologiczne uzależnienie oraz sugerować istnienie więzi, które w zasadzie są jedynie iluzją, stworzoną do celów marketingowych. W ślad za tym, poszerza się sfera niepewności, pojawia się zagrożenie egzystencjalne, wzrasta chaos i niespójność systemu normatywno-aksjologicznego, a w konsekwencji powiększa się anomia społeczna, która pogłębia kryzys zaufania [...] zarówno horyzontalnego –

¹³ D. Strinati, *Wprowadzenie do kultury popularnej*, Poznań 1998, s. 24–25.

do innych, jak i wertykalnego – do instytucji publicznych, prowadząc do kultury cynizmu”¹⁴.

W Polsce praktyka realnego socjalizmu, pozbawiając społeczeństwo form pośredniczących między strukturami państwa a indywidualnymi jednostkami, zawęziła więź społeczną do małych nieformalnych grup. Stworzyła dualizm moralny, który podzielił sferę moralności na prywatną i publiczną, zdeformował podstawy społeczne, które zostały zdominowane przez konformizm, oportunizm i działania pozorowane, odarte z autentyczności¹⁵. Stan taki odziedziczony w spadku po komunistycznych rządach, obecnie czyni ze społeczeństwa polskiego bezbronny i podatny obiekt na procesy manipulacji kulturowej i pogłębia jeszcze bardziej deformację solidarności społecznej. W rezultacie, życie społeczne grawituje w kierunku zaplanowanego i kontrolowanego zniewolenia świadomości społecznej, uzależniającej ją od wytworów masowej kultury. W ten oto sposób na naszych oczach rodzi się rodzaj kulturowej zależności, która opierając się na hedonizmie, amoralizmie i praktycyzmie, tworzy nowy system wypaczonych interakcji społecznych. Polskie realia ucieleśniają istniejące w skali globalnej tendencje, które powodują, że pluralizm wzajemnych relacji, postaw i opinii, przeradza się w hegemonię opartą na monizmie liberalnego światopoglądu. Prawo do wolnej, autentycznej kreacji, będące podstawą społeczeństwa obywatelskiego, w wypadku twórców, zostaje najczęściej sprowadzone do roli propagowania i interpretacji, wcześniej zrelatywizowanych i wylansowanych norm, natomiast w wypadku odbiorców – zostaje zredukowane jedynie do wolności wyboru wyprodukowanych, gotowych do konsumpcji opcji. Ład moralny zostaje pozbawiony uniwersalnych i trwałych moralnych fundamentów, które zostały wyrugowane poza nawias publicznej percepcji. Zjawisku temu towarzyszą: religijna niepewność, racjonalizm wyzuty z aksjologii oraz nabożny indywidualizm, ponieważ kultura masowa uświęca konsumpcję, traktując ją jako moralne „placebo społeczeństwa masowego”¹⁶.

Wyobcowana z tradycji jednostka, która nie ma stosownego, teoretycznego przygotowania oraz odpowiedniej dojrzałości intelektualnej, zostaje w procesie zawłaszczenia przez mass media, pozbawiona prawa do twórczości kulturowej, powoli i skutecznie uprzedmiotowiana. Niczym zagubiona monada – na bezdrożach wirtualnej rzeczywistości – nie potrafi odróżnić fikcji od prawdy oraz dobra od zła. Podstawowa zasada demokracji, polegająca na poddawaniu kontroli politycznej wszelkiej władzy, w tym środków masowego przekazu – w wypadku kultury masowej – zawiodła. Żaden sektor życia publicznego działający w ramach demokracji, nie może mieć zbyt wielkiej władzy, gdyż może to doprowadzić w

¹⁴ P. Sztompka, *Kulturowe imponderabilia szybkich zmian społecznych*, „Studia Socjologiczne” 4 (1997), s. 11.

¹⁵ Tamże, s. 13.

¹⁶ Tamże, s. 19–20.

dalszej perspektywie do swoistej tyranii. „Żadna demokracja nie przetrwa, jeżeli nie położy się kresu tej wszechwładzy”¹⁷.

4. POSTMODERNIZM

Twórcą terminu postmodernizm był amerykański krytyk F. Jameson, który użył go po raz pierwszy w 1964 r. Zaczęto nim określać nowy etap w rozwoju zachodniej kultury. Oznaczał on zniesienie barier między kulturą wyższego poziomu a kulturą masową, relatywizm wartości i prawdy oraz zatarcie granicy między sztuką a konsumeryzmem oraz zanikanie różnic między odmiennymi gatunkami artystycznymi. W konsekwencji tych tendencji rację bytu straciły dotychczasowe opozycje realność – wyobrażenie, awangarda – tradycja, czy też pojęcie linearnie rozumianej historii, opartej na permanentnym rozwoju¹⁸. W efekcie, możemy dostrzec wymieszanie stylów, treści i poziomów, które to zjawisko napędzane jest przez zasady konsumeryzmu jako wyznacznika wolnego rynku, dyktującego własne zasady oraz kreującego swoistą hiperrzeczywistość.

Twórcą ostatniego z użytych terminów był francuski socjolog i filozof J. Baudrillarda, który rozumiał go jako wszechogarniający makrokosmos, stworzony przez kapitalistyczny system ekonomiczny świata Zachodu. Oznacza on odpowiedni poziom egzystencji, który charakteryzuje się strumieniem wytwarzanych elektronicznie obrazów, tworzących zarówno nowe kategorie relacji społecznych, jak i czasu i przestrzeni. Nowa rzeczywistość jawi się jako samonapędzający się mechanizm, będący wielkim spektaklem, którego „[...] jedynym celem jest pobudzenie konsumpcji”¹⁹. W wyniku tego procesu powstaje społeczeństwo spektaklu, dla którego kultura staje się jedynie towarem. Spektakl, w którym uczestniczy konsument kultury, eliminuje z pola percepcji świat realny, zastępując go rzeczywistością syntetyczną. Dzięki zabiegom technicznym partycypacja w rzeczywistości wirtualnej, pozwala na interaktywne uczestnictwo – a poprzez ten fakt – staje się substytutem realnego świata. Równocześnie owa sztucznie stworzona makro-rzeczywistość zaciera granicę między prawdą a fałszem²⁰.

Dzięki grze pozorów, zorganizowanych na podobieństwo prawdziwego świata, odbiorca kultury doświadcza jedynie obecności fałszu jako jedynej dostępnej rzeczywistości, podczas gdy prawda znajduje się poza zasięgiem jego percepcji. Doświadczając tylko świata pozorów, człowiek zostaje niejako wyobcowany z prawdy, co więcej, jednostronny proces komunikacji sprawia, iż zostaje on wy-

¹⁷ K. Popper, *Prawo dla telewizji*, w: *Telewizja zagrożenie dla demokracji*, przeł. M. Król, Warszawa 1996, s. 50–51.

¹⁸ T. Thorne, *Mody, kultury, fascynacje. Słownik pojęć kultury postmodernistycznej*, przeł. Z. Batko, Warszawa 1999, s. 263.

¹⁹ Tamże, s. 138.

²⁰ G. Debord, *Spoleczeństwo spektaklu*, przeł. A. Ptaszkowska, s. 111–112.

włączony z własnej tożsamości. Bierny, pozbawiony możliwości wyrazu staje się jedynie naśladowcą, aprobującym bez sprzeciwu upowszechniane i nabywane produkty. Powszechna manipulacja i wszechobecna reklama sprawiają, iż istniejący świat, postrzegany jest na płaszczyźnie realizmu magicznego, którego zwieńczeniem jest fetyszyzm towarowy oraz zinternalizowane i realizowane w praktyce idee konsumeryzmu. Wydaje się, że konsumpcja stała się jednym z głównych wyznaczników określających pozycję jednostki w hierarchii społecznej i decydującym o jego prestiżu. Maksymalizacja konsumpcji dóbr i usług stała się nie tylko obowiązującym kanonem, ale również głównym celem życia społecznego. Ów trend, nabierając znamion obsesji, jednocześnie sprzyja powstawaniu przedsiębiorczości społecznej, która stała się motorem rozwoju kapitalizmu²¹.

W tym miejscu należy podkreślić, że postmodernizm tworzy porządek społeczny, który nie byłby możliwy bez zaistnienia postindustrializmu, opartego na konsumpcji informacji, usług i przeżyć. Dzięki temu trendowi powstawały i wciąż powstają całe sektory przemysłu wytwarzające iluzję, oferujące świat pozorowanej satysfakcji. Uzależnienie ludzi od nowych produktów znieczuliło ostrze krytyki, minimalizuje niezadowolenie, każe pomijać milczeniem braki i wypaczenia. Mass media, dzięki powszechności kultury popularnej, pogłębiają swoją władzę nad umysłami odbiorców. Oferując coraz bardziej powierzchowne wytwory, kształtują równie splotone relacje społeczne. Kultura popularna tworzy światopogląd, który uzewnętrznia i obiektywizuje liberalny porządek świata. Odrzuca bowiem wszelkie roszczenia jakichkolwiek ideologii do absolutyzacji zarówno na płaszczyźnie religijnej i etycznej, jak i politycznej. Uniwersalne doktryny i ideologie zostały pokawałkowane, w myśl zasady liberalnej sprawiedliwości, podczas gdy stopień ich słuszności został poddany przemożnemu wpływowi statystycznej kalkulacji. Synkretyzm stylów, języków, technik i skali artystycznego wyrazu tworzy swoisty ahistoryczny i pozaczasowy kolaż. Owa niespójność postmodernistycznej fikcji, powstaje w drodze symulacji autentycznej rzeczywistości, prawdy i uniwersalnych wartości. Forma wypiera treść, a pretensjonalność postaw ruguje z życia społecznego emocjonalną i autentyczną ekspresję.

Cele masowej kultury wyznacza koniunktura, która promuje tylko te wysiłki, które prowadzą do opłacalności produkcji. W tej sytuacji nie może dziwić fakt, iż w sferze zainteresowań twórców kultury znajdują się jedynie te wyidealizowane właściwości świata iluzji, które mogą zagwarantować wzrost wskaźników ekonomicznych. Innymi słowy, kultura masowa neguje prawdziwą rzeczywistość, stwarzając egzystencjalne zagrożenie dla jednostki i społeczeństwa. Bezideowość, zakwestionowanie uniwersaliów kulturowych rodzi kryzys tożsamości indywidualnej i grupowej. Działalność kulturalna pozbawiona fundamentów i drogowska-

²¹ T. Thorne, dz.cyt., s. 178.

zów, nie może wesprzeć się na żadnych fundamentalnych regułach, dlatego też z konieczności staje się bliżej nieokreślonym i niezaplanowanym happeningiem²².

Niebagatelne znaczenie ma reinterpretacja aktu twórczego, który zostaje programowo oparty na przypadkowości, a w konsekwencji zastąpiony reprodukcją, imitacją i pastizmem. W sferze semiotyki temu trendowi towarzyszą zjawiska pustosłowa i „nadużycia pojęciowe”²³.

Obok wspomnianych wyżej wyznaczników należy wymienić jeszcze jeden – poststrukturalizm – który zakłada, że świat symboli jest zamkniętym uniwersum, które nie ma żadnych związków z obiektywną rzeczywistością. Oznacza to, że świat kultury rządzi się własnymi prawami, a ludzka świadomość nie jest w stanie na podstawie analizy tej sztucznej rzeczywistości zrozumieć więcej aniżeli strukturę i zasady funkcjonowania alegorii. Doktryna ta postuluje w swym założeniu programowy sprzeciw wobec wszelkim uniwersalistycznym ideologiom. Natomiast chętnie inkorporuje przesłanki pozytywizmu, który do najwyższej rangi podnosi zasadę pluralizmu metodologicznego, normatywnego i kulturowego²⁴.

5. NIHILIZM, PREFIGURATYWNOŚĆ I EGALITARYZM

Kultura masowa funkcjonuje pod przemożnym wpływem wskaźników oglądalności, rentowności i kalkulacyjności. Wymieniona klasa czynników powoduje, że kultura grawituje w kierunku tandetnej rozrywki i niewyszukanej sensacji, która ze swej istoty zakłada niski poziom twórczości²⁵. Tego rodzaju zabiegi, trywializując dokonania cywilizacji, utrudniają identyfikację kulturową zarówno na płaszczyźnie społecznej, jak i indywidualnej. Kultura, rozumiana do tej pory jako próba udoskonalenia natury, zostaje zdegradowana do poziomu zestandaryzowanego barbarzyństwa, które za pośrednictwem elektronicznych środków masowego przekazu epatuje – na niespotykaną do tej pory skalę – okrucieństwem, przemocą i brutalizacją zasad społecznego współżycia. Jest to ewidentny regres kulturowy, który zawęży duchowy wymiar człowieka, prawdziwa bowiem cywilizacja „[...] polega przede wszystkim na zmniejszeniu stopnia przemocy”²⁶.

Doktrynalny nihilizm deformuje obraz człowieka, zakłada bowiem, że z jednej strony, prawda nie istnieje, lecz jedynie różne teorie, oparte na prawach logiki²⁷, z

²² J.F. Lyotarda, *Odpowiedź na pytanie co to jest postmoderna*, w: *Postmodernizm a filozofia*, pod. red. S. Czarniaka i A. Szahaja, Warszawa 1996, s. 43.

²³ A. Motycka, *Postmodernizm a kryzys kulturowy*, w: *Postmodernizm a filozofia*..., s. 329.

²⁴ Tamże, s. 327.

²⁵ K. Popper, *Prawo dla telewizji*, w: *Telewizja zagrożenie dla demokracji*, przeł. M. Król, Warszawa 1996, s. 40.

²⁶ Tamże, s. 48.

²⁷ J. Baudrillard, *Forget Baudrillard: One Interview with Sylvere Lotringer*, w: *Forget Foucault*, New York: Semiotext 1987, s. 129.

drugiej strony, stara się wyprzeć z życia społecznego wszelkie uniwersalne wartości, by zastąpić je jakimś rodzajem społecznego praxis²⁸. Empiryzm oparty na tak skrajnie sformułowanych imperatywach kulturowych, ciąży w kierunku technicyzacji kultury masowej. Humanizm, którego podstawą jest misja urzeczywistniania w życiu społecznym rudymenarnych zasad aksjologii, zostaje zastąpiony surogatem techniki²⁹. *Homo sapiens* został zdezonizowany i zastąpiony *homo faber*, dla którego nie twórczość, lecz zaborczość określa stosunek do świata, który stara się własne środowisko ujarzmić, zorganizować i przeobrazić, opierając się na zasadach optymalizacji i efektywności³⁰. Zawężenie przesłanek określających konstytucję osoby ludzkiej dehumanizuje kulturę. Pogardliwy i cyniczny stosunek do wartości wyklucza ze świata kultury profil dynamizujący egzystencję człowieka. Relatywizm aksjologiczny oraz redukcjonizm poznawczy wyklucza zasadnicze tezy humanizmu. W zamian daje bliżej nieokreślony substytut, który wypukla profil biologiczno-witalistyczny, wykluczający autonomię życia duchowego osoby ludzkiej. Choć apersonalny model człowieka postrzega dramat ludzkiej egzystencji, to jednakże stworzona na jego fundamencie antropologia „[...] bliższa jest tanatologii niż jakiegokolwiek innej dyscyplinie”³¹. W takiej optyce teoretycznej, sytuuje się ona na granicy ignorancji i nietolerancji. Koncepcja człowieka, która sprowadza prawa osoby ludzkiej do poziomu praw przysługującym zwierzętom, odziera człowieka z godności i doprowadza do jego urzeczowienia i uzwierżenia³². Nihilizm, dokonując gwałtu na podmiotowości jednostki, posuwa się do ostatecznych granic retorycznego ekstremalizmu. Jawi się jako precyzyjnie zaplanowana destrukcja, która zmierza do zahamowania rozwoju człowieczeństwa. Miejsce po zdezonizowanych uniwersaliach zapełnia fetyszami oraz przygodnymi i zrelatywizowanymi wartościami. „Politeizm przychodzi znowu jako atrakcyjna propozycja ożywienia świata, z którego zniknęły absoluty”³³.

Pojęcie kultury prefiguratywnej wprowadziła do socjologii M. Mead i oznacza ono taki model jej funkcjonowania, w którym dorośli uczą się nie tylko od swoich rówieśników, ale również od swoich dzieci. W społeczeństwach prymitywnych więź społeczna oparta była głównie na autorytecie. Członkowie społeczności czerpali wiedzę o otaczającym ich świecie jedynie od najbliższego otoczenia. O przyszłości społeczności decydowały wartości i normy wypracowane przez starsze pokolenia. Decydujący wpływ na rozwój społeczny miała tradycja, która traktowana była jako bezcenne źródło inspiracji i warunek indywidualnej i spo-

²⁸ J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique (precede de "Question de methode")*, t. I, *Theorie des ensembles pratiques*, Paris, Librare Gallimard 1960, s. 301.

²⁹ C. Paris, *Gwałt na kulturze*, przeł. M. Iwińska, A. Jacewicz, Warszawa 1983, s. 130.

³⁰ Por. tamże, s. 152.

³¹ J. Życiński, *Humanizm tragiczny jako następstwo kulturowej śmierci Boga*, „Roczniki Filozoficzne”, t. L (2002), z. 2, 2002, s. 9.

³² Tamże, s. 10.

³³ Tamże, s. 18.

łecznej tożsamości. Z tego też powodu zarówno normy i wartości, jak i idee były wpajane młodszemu pokoleniu w sposób autorytarny. Wzory zachowań społecznych były kształtowane przez obyczaje i zwyczaje, których depozytariuszem było starsze pokolenie. Ostracyzm społeczny oznaczał dla jednostki dezintergrację osobowości³⁴.

Wraz z rozwojem cywilizacji pojawia się coraz większa przepaść międzypokoleniowa, co powoduje przerwę w transmisji uświęconych przez tradycję kulturową norm i zachowań. Przodkowie przestają być autorytetem dla młodszego pokolenia, gdyż uosabiają przestarzałe, niemodne wzory i style życia³⁵. Na horyzoncie cywilizacji pojawia się prefiguratywność, która oznacza zjawisko wyobcowania starszego pokolenia zarówno z życia społecznego, jak i kulturowego. W nowym modelu kultury to właśnie dzieci, a nie rodzice decydują o tym, jaki będzie kształt przyszłości. Owa erupcja kontestacji kulturowej, z jednej strony wyznacza każdemu nowemu pokoleniu wciąż nowe cele do osiągnięcia i wyzwania, które winno przyjąć, z drugiej – sprawia, że „[...] każdy przedstawiciel starszego pokolenia jest emigrantem w czasie, jak jego przodkowie mogli być emigrantami w przestrzeni”³⁶.

We współczesnym świecie komunikacja treści kulturowych w sferze semiotycznej, podobnie jak – społecznej, przebiega przede wszystkim na płaszczyźnie horyzontalnej. Wertykalne odniesienia, w których nawiązywanie do osiągnięć elitarnych twórców kultury, usytuowanych na wyżynach w hierarchii dokonań ludzkiego geniusza, są w centrum przekonań, poglądów i wierzeń, w społeczeństwie postindustrialnym tracą rację bytu. Dla społeczeństwa informatycznego elitarne koncepcje kultury ucieleśniają statyczną i skostniałą przeszłość, dlatego też szczególnie dobitnie artykułuje ono egalitarne koncepcje kultury, które w swej istocie opierają się na negacji wytworów kultury, traktowanych jako niepowtarzalne akty twórczej ekspresji, respektujące uznane powszechnie prawa estetyki. Konsekwencją tego procesu jest eliminacja ze sfery semiotycznej kultury takich pojęć, jak: kreacja, osobowość, arystokratyzm czy ukryty sens. Takie podejście stanowi odskocznnię do zaistnienia bezosobowej komunikacji, która leży u podstaw kultury masowej. Arbitralnie uformowane społeczeństwo – a raczej samotny tłum, pozbawiony wzajemnych interakcji i wertykalnego odniesienia do najwznioślejszych wartości stanowi łatwą do sterowania, rozproszoną w przestrzeni publiczność. W takiej wizji kultury „[...] jednostki ludzkie wyabstrahowane są ze społecznego i kulturowego środowiska, sprowadzone do jednolitej średniej, bezbronne wobec zabiegów instrumentalnych, manipulatorskich”³⁷. Żyją niejako w fantomatycznym świecie seryjnej produkcji wytworów kultury, które po pierw-

³⁴ Por. M. Mead, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, przeł. J. Hołówna, Warszawa 1978, s. 109.

³⁵ Tamże, s. 71–87.

³⁶ Tamże, s. 114–115.

³⁷ M. Hopfinger, *Kultura współczesna – audiowizualność*, Warszawa 1985, s. 11.

sze, epatują sferę ludzkich zmysłów mozaiką treści i form, i po drugie, deformują autonomię człowieka całym spektrum kalekich symboli, które wprowadzają, w uporządkowany świat aksjologii, etyczny chaos wyzuty z powszechnie uznanych i uwewnętrznionych zasad moralnych i religijnych³⁸.

ZAKOŃCZENIE

Jan Paweł II powiedział kiedyś, że „Człowiek bytuje zawsze na sposób jakiejś kultury sobie właściwej, która z kolei stwarza pomiędzy ludźmi właściwą więź. Stanowiąc o międzyludzkim i społecznym charakterze jego bytowania. Wszystko co człowiek »ma« o tyle jest kulturotwórcze, o ile człowiek przez to, co posiada, może równocześnie pełniej »być« jako człowiek, pełniej stawać się człowiekiem we wszystkich właściwych społeczeństwu wymiarach jego bytowania»³⁹. Tak rozumiana kultura, w tym także masowa, oznacza duchowy wysiłek człowieka, podejmowany w celu przekroczenia biologicznego wymiaru własnej egzystencji zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i społecznej. Kultura bowiem, umożliwiając indywidualnemu człowiekowi obcowanie ze światem uniwersalnych wartości, potwierdza i ugruntowuje jego szacunek do samego siebie. Fakt uczestniczenia w życiu kulturowym, nadając i pogłębiając sens jednostkowemu życiu, staje się jednym z kluczowych warunków indywidualnej tożsamości. Natomiast w wymiarze wspólnotowym przestrzeń normatywna budując jedność i więź społeczną, kreuje międzypokoleniowy dorobek cywilizacyjny. Choć tradycja ulega permanentnej ewolucji, to kumulowana i przekazywana z pokolenia na pokolenie, ukorzenia człowieka w życiu wspólnotowym. „Kultura przede wszystkim duchowa, obejmuje cztery podstawowe, wzajemnie ze sobą powiązane dziedziny: poznanie (nauka), moralność, sztukę i religię, przy czym poznanie odgrywa rolę podstawową»⁴⁰.

W takim ujęciu kultura nie tylko nie powinna krępować zdolności twórczych osoby ludzkiej zarówno w życiu jednostkowym, jak i społecznym, ale również – redukować wielowymiarowości potrzeb jednostki w tym zakresie. Wszelkie ograniczenia możliwości realizacji potencjalności osoby, w wymiarze duchowym zawężają kulturowy humanitaryzm. Kultura posługująca się manipulacją zamiast kreacją, paraliżuje ludzkie sumienia i zniewala emocjonalnie wolną myśl. Stwarza iluzję, która będąc substytutem uniwersalnej prawdy, pogrąża człowieka w poznawczym nihilizmie. Kultura masowa uświęca obraz, eliminując z pola ludzkiej percepcji najbardziej wzniosłe ideały. Ustanawia prymat formy nad treścią prze-

³⁸ Tamże, s. 12–13.

³⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980*, w: *Przemówienia i homilie Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 270.

⁴⁰ Z. Zdybicka, *Kulturowe zawirowanie wokół człowieka końca XX wieku*, w: „Człowiek w Kulturze”, 4–5 (1995), s. 76.

kazu, w którym niepodzielnie króluje ikonograficzność i fragmentaryczność. Dynamizm procesu ustalania prawdy, zastępuje aktem bezwładnej i bezrefleksyjnej konsumpcji informacji. W rezultacie poszukiwanie prawdy przestaje być kluczową wartością, a staje się nią semiotyczny instrumentalizm, podobnie jak spreparowany tendencyjnie przekaz treści przestaje odtwarzać rzeczywistość, lecz ją kreuje, kierując się nie tyle kryteriami dobra czy prawdy, ile zwykłym partykularyzmem. Taka praktyka zubaża człowieka, ponieważ zamyka go w żelaznym uścisku bierności i odziera z możliwości poznawania, wartościowania i poszukiwania sensu, przyczyn i celu eksplikowanych wydarzeń. Tworzy swoistą rzeczywistość, której podstawowymi wyznacznikami są utylitaryzm i funkcjonalizm. Normy etyczne zostają podporządkowane pragmatyce ekonomicznej. Technika, stając się substytutem twórczości, tworzy nowy świat, świat urzeczowiony, który wypiera ze świadomości społecznej podmiotowość osoby ludzkiej. Moralność, która przeszkadza w planowaniu i multiplikowaniu zysków zostaje wyparta przez konsumpcję. „Żyjąc w ten sposób, wśród rzeczy i wspaniałych narzędzi, »człowiek«, często sam staje się przedmiotem manipulacji ze strony innych, staje się dla innych narzędziem korzyści i przyjemności”⁴¹.

Kultura masowa, ze względu na swój wymiar powszechności może spełnić niepowtarzalną rolę w życiu indywidualnym i społecznym i to zarówno w wymiarze lokalnym, jak i globalnym – wszakże pod kilkoma warunkami. Przede wszystkim powinna umożliwiać człowiekowi doświadczanie i realizowanie uniwersalnych wartości. W ten sposób umożliwiać wielowymiarowy rozwój jednostce w sferze etycznej i poznawczej. Budować relacje z drugim człowiekiem na płaszczyźnie poszanowania godności i niezależności każdej jednostki ludzkiej. Wyrzec się manipulacji, która jest zagrożeniem dla wolności jednostki. Człowiek bowiem nie jest pasywną wypadkową determinizmu kulturowego, lecz rozumnym podmiotem, dla którego kultura jest przede wszystkim środkiem pomagającym mu w jego rozwoju duchowym. Obcowanie z kulturą powinno człowieka uwrażliwiać na autoteliczną wartość drugiego człowieka oraz uczyć odpowiedzialności moralnej. Ukazywać właściwie rozumiane doświadczenia zabawy i refleksji intelektualnej, szczęścia i cierpienia, życia i śmierci, w majestacie i pięknie wertykalnych relacji do Boga i horyzontalnych – odnoszących się do życia wspólnoty. Potrzebne są wzorce kultury masowej, które będą w stanie zaspokoić pragnienia człowieka osiągnięcia sprawiedliwości i solidarności społecznej. Kultura masowa, aby stać się „[...] właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka”⁴² musi zaprzestać propagowania nienawiści, która poraża agresją i zatruwa moralne dyspozycje człowieka. Powinna wyzbyć się, barbarzyńskich tendencji do lansowania antywartości, które dehumanizują i deprawują człowieka. Ukazywać autentyczne potrzeby i motywy ludzkich działań, które winny przede wszystkim wspierać

⁴¹ Tamże, s. 81.

⁴² Jan Paweł II, dz.cyt., s. 270.

życie rodzinne i wspólnotowe. Zaszczepiać w wyobraźni społecznej szacunek dla prawdy, ukazywać szczytne cele pomagające w realizacji odwiecznego dążenia człowieka do doskonałości. Zwieńczeniem tak rozumianej cywilizacyjnej misji człowieka będzie autentyczna, powszechna kultura, masowo dostępna, humanizująca i tworząca świat na miarę człowieka – świat kulturowo określony, będący areną egzystencjalnych zmagania człowieka, który spełnia się poprzez urzeczywistnianie, zarówno w skali globalnej, jak i lokalnej – aksjologiczno-normatywnego uniwersum.

THE DETERMINANTS OF MASS CULTURE

Summary

This article attempts to answer the question about the determinants of mass culture in modern world. There are at least seven dimensions to the phenomenon of mass culture: homogenization and the principle of a common dominator, semiotics, economization, destruction of individualization, democratization, postmodernism, nihilism and egalitarianism. Thus the self-realization of man in the world, as cultural context who needs a persistent system of moral values and rules, manifests itself in the formation of patterns of behaviours, in the evolvement of cultural creation and activity. The humanization of the world are manifestations of human spirit. Under this aspect, culture is perfected so as to become an the embodiment of the social justice and solidarity. The mass culture is the artificial secondary environment that man imposes on the natural. It comprises habits, ideas, beliefs, customs, inherited factors and values which are imparting through mass mediums. We have seen here that contents of mass culture are uniformly, schematic and reduce all ideas to a common denominator. Among remaining factors: economization promotes efficiency, calculation and remunerativeness, democratization forces tastes of majority, postmodernism mixes various styles, levels, scales and creates electronic hiperreality, nihilism ruins system of universal values and egalitarianism destroys individualism.

Nota o Autorze: dr **EDWARD KURACIŃSKI** – absolwent KUL, od kilku lat pracownik UKSW w Warszawie. W badaniach podejmuje takie zagadnienia, jak: socjologia ogólna, socjologia pracy, socjologia kultury, socjologia empiryczna, filozofia społeczna, psychologia społeczna oraz socjotechnika.

Słowa kluczowe: kultura; kultura masowa.

KS. JERZY GOCKO SDB

MIEJSCE I ZNACZENIE PAŃSTWA W DOBIE GLOBALIZACJI

WPROWADZENIE

Od początku lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia gospodarka światowa przechodzi głębokie przemiany wynikające z przyśpieszenia procesów globalizacyjnych. Główny nurt dyskusji o globalizacji koncentruje się na jej ekonomicznym wymiarze, choć nie brak też i innych ważnych aspektów, globalizacja bowiem jest procesem wielopłaszczyznowym. Dokonuje się ona dziś we wszystkich dziedzinach życia: ekonomicznej, technicznej, socjologicznej i kulturowej. I choć pozornie działania te toczą się na zupełnie różnych poziomach, to jednak wzajemnie się uzupełniają i stymulują.

Należy podkreślić, że samo zjawisko gospodarczej globalizacji wbrew pozorom nie jest nowe. Jeśliby przez globalizację gospodarczą rozumieć przestrzenne otwarcie się gospodarki, zdobywanie przez nią nowych rynków oraz ścisłą współzależność stosunków handlowych i międzynarodowe przepływy kapitałowe, to procesy te toczą się od dawna. W opracowaniach na temat globalizacji nie brak studiów porównawczych na temat tej, która dokonywała się w XIX w. i tej współczesnej¹. Porównanie to – zachowując wszelkie proporcje – wcale nie wypada rażąco niekorzystnie na rzecz pierwszej fazy globalizacji. Oto przykład, okazuje się, że dopiero w 1970 r. udział eksportu w produkcji światowej osiągnął poziom z 1913 r., a przepływy kapitałowe netto stanowiły w krajach uprzemysłowionych na przełomie XIX i XX w. 3–4% produktu krajowego brutto, podczas gdy obecnie stanowią 2%². Także żadne z państw obecnie nie ma gospodarki tak otwartej na świat jak Anglia w 1910 r., gdy wymiana zagraniczna stanowiła 45% wszystkich jej obrotów. W dzisiejszych Niemczech czy Francji wskaźnik ten pozornie wynosi 25–30%, gdy w rzeczywistości schodzi poniżej 10%, gdyż wyłączyć trzeba handel w ramach

¹ Por. G. Kołodko, *Globalizacja a transformacja. Iluzje i rzeczywistość*, Referat na VII Kongres Ekonomistów Polskich, Warszawa 25–26 stycznia 2001, w: <http://www.tiger.edu.pl/kolodko/working.htm> (s. 6–10); A. Gwiazda, *Globalizacja i regionalizacja gospodarki światowej*, Toruń 1998, s. 26–37.

² Por. A. Dylus, *Globalny rynek i jego granice*, Warszawa 2001, s. 10.

Unii Europejskiej³. Dane te potwierdzają, że rozwinięte rynki kapitałowe, a także samo zjawisko globalizacji bynajmniej nie są specyfiką gospodarki końca XX i początku XXI w.

1. ISTOTA GLOBALIZACJI GOSPODARKI ŚWIATOWEJ

Wśród autorów zajmujących się problematyką globalizacji brak jest jednoznacznej i powszechnie uznawanej definicji tego problemu, jest ona bowiem terminem wieloznacznym. W literaturze przedmiotu, zwłaszcza z obszaru nauk ekonomicznych i politologicznych, pojęcia tego używa się jako określenie zarówno pewnych procesów i zjawisk ekonomicznych, politycznych i socjologicznych, jak również efektów tych procesów⁴. Generalnie – dokonując znacznej symplifikacji – globalizacja oznacza gwałtowne zwiększanie liczby ponadnarodowych przedsiębiorstw, instytucji, organizacji, przenikanie się kultur, konsolidację środków komunikacji masowej na przestrzeni nie narodowej ale globalnej. Efektem tego są przeobrażenia świadomości społecznej, rosnące poczucie wzajemnego związku oraz wspólnoty pomiędzy mieszkańcami globu⁵.

Wzajemne relacje między różnymi podmiotami społecznymi, jak i poszczególnymi częściami globu, jak już zostało to podkreślone, istniały zawsze. Jednak obecne przeobrażenia powiązań przestrzennych i sposób ich postrzegania, oraz implikacje gospodarcze, polityczne, etyczne i kulturowe, jakie rodzą, każą w nich postrzegać raczej coś radykalnie nowego niż tylko zintensyfikowanie dotychczasowych tendencji, powodujących zjawisko umiędzynarodowienia. „W nowym wymiarze planetarnym, który nakłada się na tradycyjne obszary instytucjonalne, powstaje taka sytuacja, że warunki życia jednostek i społeczności zależą już od wydarzeń i decyzji z innych rejonów globu. W konsekwencji ztraca się pojęcie kresu, granicy, rozgraniczenia; traci sens posługiwanie się kategoriami «wewnętrzności» i «zewnątrzności», gdy drastycznie zmniejsza się stopień wolności decydentów politycznych. Ginie także narzucony sztucznie przez zasadę terytorialności izomorfizm, gdyż każda rzeczywistość jest ciągle określana na nowo, poddawana różnym oddziaływaniom zależnie od przepływu zasobów i informacji, z którymi reaguje”⁶.

³ Por. A. Cymer, *Globalizacja gospodarki światowej*, „Nowe Życie Gospodarcze” 1998, nr 36, s. 24.

⁴ Szerszy przegląd definicji zjawiska globalizacji podaje: A. Zaorska, *Ku globalizacji? Przemiany w korporacjach transnarodowych i w gospodarce światowej*, Warszawa 2000, s. 14–15.

⁵ Por. T. Piecuch, *Za czy przeciw globalizacji*, w: *Globalizacja i regionalizacja gospodarki w Europie Środkowo-Wschodniej na początku XXI w.* [Materiały Międzynarodowej Konferencji Naukowej], Rzeszów–Polańczyk 2001, s. 275; J. Adamczyk, *Procesy globalizacyjne i regionalizacyjne w gospodarce światowej*, w: tamże, s. 12.

⁶ Por. M.G. Totola, *Ekonomiczno-społeczna problematyka globalizacji*, tłum. T. Żeleźnik, „Społeczeństwo” 8 (1998), s. 78.

W odniesieniu do sfery działalności gospodarczej pojęcie globalizacji utożsamiane jest z procesem integrowania się krajowych i regionalnych rynków w jeden globalny rynek towarów, usług i kapitału. Proces ten prowadzi do rosnącego przenikania i scalania się rynków oraz umiędzynarodowienia produkcji, dystrybucji, marketingu i przyjęcia przez firmy globalnych strategii działania. Tym samym tworzy się globalna gospodarka, w której rynki krajowe (narodowe) są ze sobą silnie powiązane już nie tylko poprzez wymianę handlową, ale przede wszystkim inwestycje i współpracę przedsiębiorstw⁷.

Globalizacja jest po części rezultatem trzeciej (a przez niektórych określanej jako czwartej) rewolucji przemysłowej związanej z rozpowszechnianiem się technologii informatycznych i komputeryzacją bez mała wszystkich form ludzkiej aktywności. Obejmuje ona także rozwój biotechnologii i inżynierii genetycznej. Kluczową kwestią w tej dziedzinie wydaje się rewolucja internetowa, która rozpatrywana z ekonomicznego punktu widzenia, przyczyniła się do powstania globalnego rynku kapitałowego. Obecnie transakcje kapitałowe odbywają się przez 24 godziny na dobę. Wielkie rynki kapitałowe, jak: Wall Street, Tokio, Londyn, Frankfurt, Singapur czy Hongkong czynne są *round the clock*. Rozwój technologii informatycznej, a zwłaszcza internetu, doprowadził do radykalnego obniżenia kosztów i czasu wymiany informacji, w ślad za czym niebywale spadły koszty transakcyjne⁸.

2. MECHANIZMY GLOBALIZACJI GOSPODARKI

W analizach dotyczących ekonomicznych i społecznych wymiarów globalizacji spotyka się takie określenia, jak: kompresja czasu i przestrzeni, erozja granic i zniesienie barier geograficznych w przepływach towarów, usług, kapitału i inwestycji, technologii i informacji, rozciąganie działalności ekonomicznej ponad granice, przyspieszenie globalnych interakcji, intensyfikacja powiązań międzynarodowych, pogłębienie współzależności. Jest to o tyle istotne, że sama rewolucja przemysłowa nie wystarczy, aby procesy globalizacyjne pogłębiały się. Na pewno jest ona w stanie pokonać granice fizyczne i z tego punktu widzenia nie będzie wkrótce zakątków ziemi, gdzie z czysto technicznego punktu widzenia nie można by inwestować, wyprodukować, sprzedać czy kupić. Pozostają wciąż jednak inne

⁷ Por. B. Liberska, *Współczesne procesy globalizacji gospodarki światowej*, w: *Globalizacja. Mechanizmy i wezwania*, red. B. Liberska, Warszawa 2002, s. 17–18.

⁸ Jako przykład, o ile w 1860 r. przesłanie dwu słów przez Atlantyk kosztowało 40 dolarów, to obecnie za tę samą cenę można przesłać całą zawartość *Library of Congress*. Od 1930 r. koszt rozmowy telefonicznej między Londynem a Nowym Jorkiem spadł 1500 razy. Od 1970 r. realne koszty komputerowych zdolności obliczeniowych spadły o 99,999 %. Por. G. Kołodko, dz.cyt., s. 7.

granice, o wiele bardziej złożone i spetryfikowane: polityczne, społeczne, kulturowe i mentalne⁹.

Warto też w tym miejscu podkreślić, że nie należy patrzeć na globalizację jedynie jako na dalsze pogłębienie i rozszerzenie od wielu dziesiątków lat trwającego procesu internacjonalizacji gospodarki. Internacjonalizacja gospodarki w tradycyjnym rozumieniu oznaczała rozwój stosunków międzynarodowych między względnie autonomicznymi gospodarkami oraz przedsiębiorstwami narodowymi. Był to (i nadal jest) w zasadzie proces ilościowego wzrostu handlu zagranicznego czy przepływu kapitału. Natomiast globalizacja nadaje stosunkom między krajami nowy jakościowo wymiar. Jest procesem, który zawiera poza geograficznym poszerzeniem międzynarodowych stosunków gospodarczych, także funkcjonalną integrację rozproszonych po całym świecie działań.

Globalizacja oznacza nową jakość w procesie internacjonalizacji i postrzeganie świata jako nowego porządku, w którym pojawiły się nowe rynki (np. globalne rynki finansowe), nowe narzędzia przekazu (np. internet, przekaz elektroniczny), nowe podmioty na rynku (np. wielkie korporacje transnarodowe [KTN], ugrupowania regionalne, instytucje globalne [WTO]), nowe zasady i sposoby funkcjonowania instytucji. Prowadzi to także do powstania całej sieci powiązań produkcyjnych, technologicznych, finansowych i handlowych między krajami oraz firmami na świecie, co z kolei prowadzi do pogłębionej integracji międzynarodowej i do scalania się rynków w taki sposób, że zacierają się granice między rynkami krajowymi i globalnymi¹⁰.

W dobie globalizacji spośród nowych podmiotów rynkowych szczególne znaczenie odgrywają wielkie korporacje międzynarodowe. Tworzą one swoistego rodzaju arystokratyczną i technokratyczną *business community*, grupującą blisko 40 tys. wielkich firm wraz z 206 tysiącami filii, generującymi w ciągu roku obroty sięgające 5 bilionów dolarów, co przewyższa wartość całego światowego eksportu dóbr i usług. Korporacje ponadnarodowe kontrolują obecnie $\frac{3}{4}$ światowego handlu i 80% wymiany technologii i usług menedżerskich. Dochód pierwszych 200 spółek z listy „Global 500” klasyfikowanej przez czasopismo „Fortune” stanowi 30% całego światowego dochodu brutto, gdy tymczasem dają one pracę 18,8 mln ludzi, co daje mniej niż 0,75% światowych zasobów siły roboczej.

⁹ Por. B. Liberska, dz.cyt., s. 18; G. Kołodko, dz.cyt., s. 8.

¹⁰ Por. B. Liberska, dz.cyt., s. 18–19. Należy jednak zauważyć, że w analizach globalizacji w aspekcie ekonomicznym nie podkreśla się tendencji do ujednociania. Wręcz przeciwnie, globalizację charakteryzuje wielość i różnorodność powiązań i wzajemnych oddziaływań między podmiotami na całym świecie. Stwarza ona szerokie możliwości do współdziałania i krzyżowania się różnych podmiotów i nurtów, co oczywiście nie byłoby możliwe w przypadku funkcjonowania gospodarek zupełnie od siebie odizolowanych. Por. W. Ławryniuk, *Państwo i organizacje międzynarodowe jako podmioty procesu globalizacji gospodarki światowej*, w: *Internacjonalizacja i globalizacja gospodarki polskiej*, red. J. Rymarczyk, T. Szelaż, Wrocław 2001, s. 217.

Pierwszych dwadzieścia największych firm sprzedaje więcej aniżeli 80 najuboższych krajów razem wziętych¹¹.

Wykres 1. Płaszczyzny globalizacji ekonomicznej

- Globalizacja rynków
 - Rynki finansowe
 - Rynki towarowe i usług
 - Rynki pracy i migracje ludności
- Globalizacja działalności gospodarczej
- Globalizacja produkcji przemysłowej
- Globalizacja firm
 - Uczestnictwo w rynku globalnym
 - Produkty globalne
 - Globalna lokalizacja działalności
 - Globalny marketing
 - Globalne posunięcia konkurencyjne
- Globalizacja wiedzy i technologii

Por. A. Gwiazda, *Globalizacja i regionalizacja gospodarki światowej*, Toruń 1998 s. 12; B. Liberska, *Współczesne procesy globalizacji gospodarki światowej*, w: *Globalizacja. Mechanizmy i wezwania*, red. B. Liberska, Warszawa 2002, s. 27–31.

Współczesne procesy globalizacji dokonują się na szeregu płaszczyznach (por. wykres 1). Pomijając dalsze szczegółowe analizy, należy stwierdzić, że tendencje globalizacyjne na poszczególnych rynkach, w segmentach gospodarki czy wybranych gałęziach przemysłu są zróżnicowane i uwarunkowane przez szereg wspierających się czynników. Spośród najważniejszych należy wymienić: dojrzałość stosunków politycznych, stały postęp w liberalizacji handlu światowego, znoszenie barier w swobodnym przepływie towarów i usług, rozwój rynków finansowych, liberalizację przepływów kapitałowych i deregulację rynków finansowych, decyzje wielu rządów o otwartości gospodarki na integrację z gospodarką światową i reformy rynkowe (liberalizacja, deregulacja, prywatyzacja) oraz wzrost przepływów zagranicznych inwestycji bezpośrednich. Niezwykle istotny jest także rozwój nauki i nowych technologii, czyli to, co bezpośrednio wpływa na charakter postępu technicznego. W obszarze tym wskazuje się zwłaszcza na wspomnianą już tzw. rewolucję informatyczną i telekomunikacyjną, traktowaną jako kolejna rewolucja przemysłowa. Obok wymienionych czynników, przyczyn globalizacji upatruje się także w zmianach w popycie, a wśród nich w tzw. kalifornizacji potrzeb, czyli ujednocnianiu gustów i preferencji nabywców w skali świata oraz w zmianach podaży – dzięki unowocześnieniu produkcji możliwe jest szybsze reagowanie i przystosowywanie się do zmian zachodzących na rynku.

¹¹ Por. M.G. Totola, dz.cyt., s. 79.

Czynniki te i inne w sposób istotny zmieniły zarówno otoczenie, jak i sposób funkcjonowania rynków, przemysłu i usług oraz firm i państw we współczesnej gospodarce światowej¹².

3. PAŃSTWO W PROCESACH GLOBALIZACYJNYCH

Globalizacja gospodarki stawia nowe zadania i wyzwania nie tylko przed podmiotami gospodarczymi, które muszą sprostać coraz większej i silniejszej konkurencji, ale także przed państwami i organizacjami międzynarodowymi, które tworzą warunki do działalności przedsiębiorstw. Zasadniczo spotyka się dwa przeciwstawne poglądy co do roli, jaką w dobie globalizacji ma do spełnienia państwo. Zgodnie z jednym z nich globalizacja, wzmacniając pozycję korporacji i organizacji międzynarodowych (tzw. *global players*), ogranicza równocześnie możliwość prowadzenia suwerennej polityki ekonomicznej przez państwo¹³. Centra decyzyjne przenoszą się z poziomu krajowego na poziom planetarny i z obrębu publicznego do sfery interesów prywatnych. Powstaje wielka przepaść między przedsiębiorstwami, zwłaszcza KTN, które planują w skali globalnej, a rządami działającymi na płaszczyźnie lokalnej. Jest to o tyle istotne, że nie pozwala na wypracowanie strategii gospodarczych zgodnych z zasadą odpowiedzialności terytorialnej, a tym samym prowadzi do rozmycia odpowiedzialności. Państwa tracą choćby względną suwerenność nad obiegiem zasobów finansowych, który będąc w rękach *global players*, wymyka się spod ich kontroli i który, jak dotąd, nie podlega żadnym regulacjom. Ekspansja rynków i gigantyczna finansjeryzacja stwarza sytuację całkowitej nieodpowiedzialności kapitału, przed którą przestrzegali m.in. J.M. Keynes¹⁴. Niektórzy tę przewidywaną swoistą erozję suwerenności rozszerzają także na pozostałe sfery działalności państwa: bezpieczeństwo, kształtowanie świadomości społecznej, informacyjnej, praw człowieka¹⁵. Właśnie owa

¹² Por. B. Liberska, dz.cyt., s. 20; W. Ławryniuk, dz.cyt., s. 215–216; G. Kołodko, dz.cyt., s. 6.

¹³ Por. W. Ławryniuk, dz.cyt., s. 217.

¹⁴ Kwestię tę szerzej rozwija S. Strange (*Casino Capitalism*. Oxford 1986). Inspiracją dla Autorki stało się znane powiedzenie J.M. Keynesa, iż w sytuacji, gdy pieniądź uzyskuje dominującą pozycję, rozwój kraju staje się ubocznym produktem działalności kasyna.

¹⁵ Por. R. Kuźniar, *Globalizacja, geopolityka i polityka zagraniczna*, „Sprawy Międzynarodowe” 2000, nr 1, s. 13. Przyjęcie tezy o negatywnym wpływie globalizacji na pozycję państwa narodowego prowadzi do sformułowania koncepcji nowego, trójstopniowego podziału ról w zakresie kształtowania polityki ekonomicznej. I tak na najwyższym „globalnym stopniu” kształtowana będzie polityka handlowa oraz w zakresie przepływu kapitału i inwestycji, na poziomie regionalnym ustalane będą ramy polityki makroekonomicznej, natomiast w kompetencji ostatniego, narodowego stopnia pozostaną jedynie decyzje z zakresu polityki socjalnej i infrastruktury. Przewidywana ewolucja państwa narodowego nie prowadzi wprawdzie do jego eliminacji, lecz do pozbawienia go jakiegokolwiek wpływu na sferę ekonomiczną. Por. W. Ławryniuk, dz.cyt., s. 217.

utrata suwerenności instytucji narodowych jest najczęściej wysuwanym argumentem przeciwników globalizacji.

Przeciwnicy poglądu o pozbawieniu państwa wpływu na politykę ekonomiczną dowodzą natomiast, że zmianie ulegnie jedynie zakres i kierunek oddziaływania państwa, a globalizacja nie tylko nie ogranicza, ale wręcz stanowi bodziec do wzmacniania instytucji krajowych. Jak zauważa F. Fukuyama, jedna z prawd globalizacji polega na tym, że nie mamy globalnych instytucji politycznych. Oznacza to w konsekwencji, że kontrola i regulacja procesów globalizacyjnych musi dokonywać się na poziomie krajowym¹⁶.

Zerwanie więzi narodowych czy skupionych wokół wspólnoty państwowej tylko pozornie prowadzi do umocnienia wspólnoty międzynarodowej. Tej ostatniej bowiem po prostu nie ma. Nazwa ta jest tylko terminem abstrakcyjnym, ponieważ nie ma żadnej władzy światowej, która byłaby zdolna zarzucić rynkowi jakieś ograniczenia w interesie wspólnoty. Prowadzi to do rozdzwieniu pomiędzy ekonomią a społeczeństwem. W konsekwencji słabnie poczucie przynależności do czegoś wspólnego. Z ekonomicznego punktu widzenia rodzi to układ oderwany od wymiaru społecznego, który został poddany erozji i jest zagrożony przez procesy atomizacji, autonomizacji kapitału czy przez zjawisko tzw. „dematerializacji” gospodarki światowej¹⁷. Ma to miejsce w sytuacji, gdy na horyzoncie nie widać żadnej, choćby załążkowej tendencji do nowej integracji.

W tym kontekście, opisane zjawiska, będące jednym z następstw globalizacji, stają się ciężką próbą demokracji i jednym z zagrożeń współczesnego życia gospodarczo-społecznego. Demokracja ze swej istoty polega bowiem na uczestniczeniu w losie drugich, na zapewnieniu równych szans większości ludzi, na okazywaniu solidarności i trosce o dobro wspólne. Społeczeństwo, które nie przekazuje ludziom poczucia przynależności do wspólnoty, które pogłębia przepaść

¹⁶ Por. *Początek nowej historii*. Wywiad K. Darewicza z Francisem Fukuyamą, „Rzeczpospolita” 15 czerwca 2000.

¹⁷ Zjawisko „dematerializacji” gospodarki światowej lub „dematerializacji” produktu polega m.in. na tym, że obrót gospodarczy w skali świata w coraz mniejszym stopniu polega na wymianie produktów przemysłu czy rolnictwa, a w coraz większym na operowaniu produktami finansowymi. Mniej istotne w gospodarce światowej stają się takie elementy materialne jak grunty, surowce czy maszyny, na znaczeniu zaś zyskują takie faktory jak: wiedza naukowa, dostęp do informacji, reklama, cała sfera usług czy właśnie sfera finansów. Jeśli dawniej kapitał utożsamiał się z określonymi branżami (stal, chemia, maszyny) albo z wielkimi sektorami (przemysł, handel, transport), to obecnie oddziela się on coraz bardziej od wytworów jak i rynków, łącząc się raczej ze znakami (pieniądz, środki płynne) i z dobrami niematerialnymi (znaki firmowe, patenty, informacja). To oderwanie przepływu kapitału i rynku finansowych w skali globalnej od realnej gospodarki czy rzeczywistych inwestycji jawi się jako poważne zagrożeniem współczesnej ekonomii. Codziennie miliardy dolarów zamienia się w akcje, które nie mają pokrycia w majątku przedsiębiorstw bądź w towarach, a tylko służą obstawianiu przyszłości z ogromnym ryzykiem dla stabilności całego systemu. Tak zwane społeczeństwo finansowe wytwarza „produkty finansowe” – dobra niematerialne, które stały się autonomicznym dobrem i przedmiotem wymiany w skali międzynarodowej. Por. C. Porębski, *O globalizacji brzydkich słówek kilkanaście*, „Znak” 50 (1998), nr 7, s. 42.

między bogatymi i biednymi, które komercjalizuje i prywatyzuje elementarne dobra zbiorowe, jakich ze względu na ich naturę nie można i nie należy sprzedawać ani kupować¹⁸, tylko z pozoru jawi się jako demokratyczne, gdy w rzeczywistości demokracji zaprzecza. Fundamentem demokracji jest odpowiedzialność za własne działanie. Procesy globalizacyjne odpowiedzialność tę zaciemniają. Ma to miejsce w sytuacji, gdy wybrana demokratycznie większość oraz rządy tracą na znaczeniu w porównaniu z prawdziwymi decydentami z rynków finansowych czy wielkich korporacji transnarodowych, nie związanych wcale z określonym terytorium. Demokracja w tej sytuacji – jak słusznie zauważa M.G. Totola – może stać się główną ofiarą globalizacji. Także ekonomia oderwana od wymiaru społecznego musi stopniowo się rozpadać. Odwoływanie się jedynie do zasad racjonalności ekonomicznej z pominięciem podstawowych zasad okazuje się niewystarczające. Racjonalność ekonomiczna oraz racjonalność etyczna, mimo iż cieszą się względną autonomią, są wzajemnie ze sobą skorelowane. Ostatecznie dzisiaj podstawowym wyzwaniem jest konieczność włączenia procesów globalizacyjnych w tworzenie nowego porządku światowego, który by łączył racje ekonomii i racje społeczeństwa, ograniczając imperatywy rynku i racjonalność interesów jednostkowych innymi imperatywami, takimi jak harmonia społeczna czy humanizacja potrzeb¹⁹.

Oprócz postulatu dialogu między ekonomią a etyką, odpowiedzią na liczne zarzuty przeciwników globalizacji, a także na opisane zagrożenia może być właśnie silne państwo, które potrafi zapewnić ochronę interesów swoich obywateli. Będąc czynnym podmiotem w życiu gospodarczo-społecznym, będzie ono także w stanie wywrzeć wpływ na inne kraje i organizacje, by tak kształtować procesy globalizacji, aby przynosiły jak najmniej strat, a jak najwięcej korzyści. Wydaje się, że nurt, w jakim będzie rozwijał się proces globalizacji gospodarki, zależy, wbrew panującemu przekonaniu, nie tyle od korporacji międzynarodowych, ile od siły instytucji państwowych, a także dalszego procesu kształtowania się organizacji międzynarodowych. Nie ulega wątpliwości, że silne państwo, aktywnie uczestniczące w życiu politycznym i gospodarczym na arenie międzynarodowej, jest w stanie tak kształtować warunki do prowadzenia działalności przez podmioty zagraniczne, by nie naruszały one lokalnych interesów, wartości i norm²⁰.

4. MIĘDZY GLOBALIZACJĄ A REGIONALIZACJĄ

Jedną z dróg utrzymania dotychczasowej suwerennej polityki ekonomicznej przez państwo jest drugi – oprócz globalizacji – obserwowany w wielu obszarach

¹⁸ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, nr 40.

¹⁹ Por. szerzej na ten temat: M.G. Totola, dz.cyt., s. 86–93; J. Gocko, *Ekonomia a moralność. Poszukiwania teologicznomoralne*, Lublin 1996, s. 327–339.

²⁰ Por. W. Ławryniuk, dz.cyt., s. 218–221.

aktywności człowieka proces, jakim jest regionalizacja. To, co można zauważyć w ostatnim czasie, to bardzo intensywne procesy integracji regionalnych. Rynki na ogół integrują się wpiery między bliskimi sąsiadami, ze względu na naturalną bliskość źródeł zaopatrzenia i zbytu, niższe koszty magazynowania i transportu, a także z uwagi na tradycję i podobieństwa kulturowe, w tym zwłaszcza wspólny czy tylko zbliżony język. O ile proces globalizacji prowadzi do integracji działalności gospodarczej w skali całego świata (gospodarki globalnej) to postępujący równie szybko proces regionalizacji prowadzi do swoistego podziału gospodarki światowej na wiele różnych „bloków” gospodarczych i politycznych²¹. W chwili obecnej można wyróżnić 32 porozumienia regionalne między krajami (4 na Bliskim Wschodzie, 3 w Europie, 5 w Azji, w obu Amerykach i w Afryce po 10). We współczesnej gospodarce w zasadzie liczą się tylko trzy największe bloki regionalne: UE, Północnoamerykańskie Porozumienie o Wolnym Handlu NAFTA oraz region azjatycki AFTA. Na tej bazie powstała popularyzowana pod koniec lat dziewięćdziesiątych koncepcja Triady, skupiająca trzy olbrzymie rynki wytwarzające w sumie blisko 60% światowego produktu globalnego²².

Należy zauważyć, że regionalizacja, a więc uczestnictwo w ugrupowaniach regionalnych, obok znacznych korzyści gospodarczych przynosi także pozytywne efekty w sferze politycznej. Obecnie podstawowymi cechami wielu ugrupowań regionalnych jest także zapewnienie bezpieczeństwa krajów członkowskich oraz przeciwdziałanie wspólnymi siłami niektórym negatywnym skutkom globalizacji międzynarodowego życia gospodarczego.

Rodzi się w tym miejscu pytanie, czy dążenia regionalizacyjne są pośrednią formą współpracy, prowadzącą w efekcie do globalizacji, czy też może alternatywą wobec niej lub jej ograniczeniem? Dotychczasowe obserwacje wskazują, że nowoczesna regionalizacja jest w pewnym sensie bardziej narzędziem globalizacji niż jej przeszkodą. Nie przeciwstawia się jej, lecz ją równoważy i wspiera. Jest jej katalizatorem o tyle, o ile powoduje zbliżanie się rynków funkcjonujących w danym regionie. Można na nią spojrzeć jak na etap procesu prowadzącego do pełnej integracji poszczególnych rynków (państw), którego ostatecznym stadium będzie globalizacja²³. Z drugiej strony można założyć, że w najbliższej przyszłości regionalizacja współpracy gospodarczej i politycznej będzie stanowić atrakcyjną „siatkę bezpieczeństwa” przed globalizacją. Globalizacja gospodarki może – co prawda – oferować korzyści wynikające ze zwiększenia się dostępności poszczególnych rynków narodowych, zacierania się różnic rozwojowych, wzrostu poczucia wspólnoty interesów itp., jednocześnie jednak postępujący proces rosnących współzależności sprawia, że gospodarki stają się wrażliwe na każde zawirowanie

²¹ Por. A. Gwiazda, dz.cyt., s. 78.

²² Por. J. Adamczyk, dz.cyt., s. 12.

²³ Por. J. Mejía, *W obliczu globalizacji*, tłum. T. Żeleźnik, „Społeczeństwo” 8 (1998), s. 57; G. Kołodko, dz.cyt., s. 12.

na rynkach światowych, tj. załamanie finansowe, recesje, kryzysy strukturalne, wzrost bezrobocia itp.

*

Nie ulega wątpliwości, że globalizacja jest jednym z najbardziej kontrowersyjnych procesów współczesnego świata. Stanowi ważne, cywilizacyjne wyzwanie dla gospodarki światowej na progu XIX wieku. Celem niniejszego studium nie była próba oceny samych procesów globalizacyjnych, lecz raczej ukazanie ich wpływu na miejsce i znaczenie państwa w życiu społeczno-gospodarczym. Rola ta z jednej strony bywa redukowana, z drugiej zaś w kontekście szeregu zagrożeń, jakie niesie globalizacja, staje się nie do przecenienia.

Dzieje się to zwłaszcza, jeśli się weźmie pod uwagę możliwe negatywne następstwa globalizacji takie, jak: utrata tożsamości biedniejszych państw; rosnące ubezwłasnowolnienie rządów narodowych, które nie są w stanie skutecznie bronić interesów swoich krajów i swoich obywateli; wspomniana już rosnąca i destabilizująca słabsze gospodarki żywiołowość przepływów kapitałów w ramach globalnego systemu finansowego; ciągle rosnące dysproporcje pomiędzy biednymi i bogatymi; coraz trudniejsze do wykrycia korupcje na dużą skalę, międzynarodowy terroryzm; upadek tradycyjnych wartości, załamanie się solidarności społecznej, standardów opieki społecznej. Globalizacja może także (aczkolwiek nie musi) prowadzić do konfliktów zbrojnych, zwłaszcza wtedy, gdy nie uda się zahamować postępującego zróżnicowania społeczeństwa i zlikwidować biegunów bogactwa z jednej strony i biedy z drugiej.

Dotychczasowy przebieg rozwoju procesów globalizacyjnych nie pozostawia złudzeń co do ich odwracalności. Cechuje je tak duża dynamika, że wszelkie próby odgórnego zatrzymania ich mechanizmów od początku skazane są na niepowodzenie. Także cofnięcie procesu globalizacji nie wydaje się prawdopodobne, wiąże się bowiem z rozwojem technologii, który trudno uwstecznić. Nie znaczy to bynajmniej, że współczesny człowiek wraz z podstawowymi wspólnotami, w których żyje, takimi, jak państwo czy rodzina, pozostaje wobec niej bezsilny. Nie jest ona jakimś ślepym determinizmem. Można, a nawet trzeba wywierać na nią wpływ, podejmować działania polityczne w celu minimalizacji jej negatywnych skutków.

M. Camdessus, dyrektor zarządzający i prezes Zarządu Międzynarodowego Funduszu Walutowego, upatruje w globalizacji jeden ze znaków czasu, na który warto odpowiedzieć zaangażowaniem. „Znaki czasu bowiem nie zapowiadają cudownych rozwiązań problemów świata, ale są wezwaniem do podjęcia wysiłku, który będzie wspomagać nadzieję. [...] Chodzi o to, by humanizować dynamizmy globalizacji i doprowadzać do dojrzałości wszystkie załączki rozwoju i rosnącej solidarności. Z tego punktu widzenia kapitalnego znaczenia nabierają dwie wartości, które są w samym sercu chrześcijańskiej koncepcji człowieka: odpowiedzial-

ność każdej jednostki i każdego kraju za realizowanie własnego przeznaczenia i wnoszenie niezastąpionego własnego udziału do dobra wspólnego całości oraz solidarność, potrzebna do tego, żeby harmonizować logiki współzawodnictwa i współpracy”²⁴.

PLACE AND MEANING OF A STATE IN THE GLOBALIZATION ERA

Summary

Since 1990s of the last century the world economy has been going through profound changes resulting from accelerating of globalizing processes. Economy globalizing sets new tasks and challenges not only for economic subject, which have to keep pace with a bigger and stronger competition, but also for countries and international organizations.

The subject matter of the following study is the trial of showing the place and meaning of a state in the globalization era. The carried out analyses let us draw conclusions that the trend of the development of the globalizing process depends, finally, on the power of state institutions. A powerful country, actively participating in the political and economic life on the arena of international politics, can become an important moderator of globalizing processes. In the final part of the article there was paid attention to the other, except for globalization processes widely observed in numerous fields of human activity, and that is regionalization. This process can become one of the valid ways of maintaining up-to-date independent economic policy.

Nota o Autorze: ks. dr hab. **JERZY GOCKO**, prof., KUL, SDB – kierownik Katedry Teologii Moralnej Społecznej w Instytucie Teologii Moralnej KUL, wykładowca w WSD TS w Krakowie, sekretarz Sekcji Teologów Moralistów Polskich, opublikował dotychczas m.in. *Ekonomia a moralność. Poszukiwania teologiczno-moralne*. Lublin 1996; *Kościół obecny w świecie – posłany do świata. Teologiczno-społeczne aspekty posłannictwa Kościoła w świecie po Soborze Watykańskim II*. Lublin 2003 oraz ponad 50 artykułów naukowych i haseł encyklopedycznych.

Słowa kluczowe: globalizacja, państwo, regionalizacja.

²⁴ M. Camdessus, *Habiter la Cité Globale. Strategies et Institutions Economique*, w: *Colloque International: Economie pour quell Avenir* [Institut International Jacques Maritain, Rome, 30 listopada 1995].

KS. MARIUSZ CHAMARCZUK SDB

*MIŁOŚĆ CZYNNNA*¹ *CARITAS* URZECZYWISTNIANA
W DZIAŁALNOŚCI SPOŁECZNEJ
POLSKIEJ MISJI KATOLICKIEJ W SZWECJI

WSTĘP

Głębokie prawdy humanizmu chrześcijańskiego głoszone od stuleci przez naśladowców Chrystusa, czego efektem stało się ubogacenie Ewangelią kultur europejskich i światowych, to z pewnością oprócz teorii wyrosłych z nauczania Chrystusa (różnego rodzaju kierunków nauk teologicznych, filozoficznych, antropologicznych i moralnych), także historia czynów osób poszukujących Boga, czerpiących przykład i wzór od Założyciela chrześcijaństwa. Czyny te były i są świadectwem głębokiej solidarności z innymi, nie tylko współwyznawcami tej samej religii, ale konkretnymi osobami pozostającymi w „potrzebie”. Solidarność taka, wyrastająca z motywacji chrześcijańskiej miłości bliźniego, wrażliwości na „biedę i nędzę ludzką”, dostrzegająca cierpienie, opuszczenie, bezradność, beznadzieję i zapomnienie, była i jest wyzwaniem dla każdego człowieka poszukującego spełnienia w granicach swego czasu. Przepiękne postawy takiej solidarności odnajdujemy w wielu miejscach świata. Przykłady takiej działalności napełniają szacunkiem i podziwem. Łatwiej jednak o nich mówić, opowiadać i przekazywać szlachetne czyny z przeszłości lub innego miejsca, trudniej być sprawcą, pomysłodawcą i realizatorem *miłości czynnej*, zobowiązującej ale przecież bezinteresownej, niosącej nadzie-

¹ Wyrażenie używane w teologii pastoralnej jako określenie praktycznego realizowania w codziennym życiu postawy wprowadzania w czyn treści ewangelicznego przykazania miłości bliźniego, czyli szeroko pojętego czynienia dobra. Postawa taka urasta do rangi osobistego zaangażowania w dzieło ewangelizacji świata poprzez świadectwo własnego życia. Jest również postawą czysto ekklezjalną, gdyż Kościół jako instytucja bosko-ludzka oprócz przekazywania Orędzia Zbawienia za pomocą *słowa*, czyni dzieła miłosierdzia i pochyla się nad nędzę ludzką (materialną i moralną), wypełniając w ten sposób swoje podstawowe zadanie wynikające z Ewangelii. Por. F. Woronowski, *Zarys teologii pastoralnej*, Warszawa 1988; także J. Korał, *Podstawy działalności charytatywnej Kościoła na przykładzie organizacji Caritas*, Kraków 2000.

ję osobom prawdziwie potrzebującym pomocy – bez fałszywej fasonady i pruderii, bez hipokryzji i oczekiwania na oklaski oraz pochwały.

Polonia szwedzka (licząca 66 552 osoby w 1999 r.)², a szacowana na ok. 70 tys. osób w momencie wejścia Rzeczypospolitej Polskiej w struktury Unii Europejskiej, nie jest społecznością dorównującą liczebnie dużym grupom polonijnym przebywającym w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie, Wielkiej Brytanii, Francji czy Niemczech. Jednak pomoc niesiona Rodakom w kraju i innym potrzebującym osobom jest niewymiernie większa, wydawać by się mogło, niż możliwości tej grupy. Polscy katolicy (gdyż głównie o nich tutaj mowa, choć nie tylko), gromadzący się przy punktach duszpasterskich, najpierw w Oskarström, następnie w Malmö, Lund, Helsingborg, Göteborg, Västerås czy w Sztokholmie, od samego początku „organizowania się” w nowym kraju zamieszkania, stawiali sobie za jeden z najważniejszych celów swej działalności: niesienie pomocy Rodakom w Ojczyźnie. Duszpasterze polonijni, koordynując niejako te poczynania i włączając się w nie czynnie, traktowali je (i czynią to nadal) jako przedłużenie swej pracy duszpasterskiej wśród Polonii szwedzkiej. Dokonuje się to w najrozmaitszy sposób, zgodnie z inicjatywami powstającymi w kręgach osób zainteresowanych tym rodzajem działalności.

Analizując materiały archiwalne, będące formalnym dowodem prowadzonej działalności charytatywnej przez poszczególne ośrodki PMK w Szwecji, można odnaleźć, wyszczególnić i usystematyzować je według następującego klucza: 1) systematyczna pomoc niesiona instytucjom kościelnym o charakterze charytatywnym, edukacyjnym i wychowawczym; 2) współpraca z fundacjami dobroczynnymi różnych specjalności³; 3) wspieranie regionów zagrożonych lub zniszczonych kataklizmami i konfliktami zbrojnymi; 4) dofinansowywanie inicjatyw na rzecz edukacji i wychowania dzieci i młodzieży; 5) pomoc niesiona osobom prywatnym znajdującym się w trudnej sytuacji życiowej.

Pięć wymienionych powyżej kategorii klasyfikacyjnych to próba usystematyzowania i opisanie podejmowanych inicjatyw niesienia pomocy. Nie wyczerpuje ona jednak i nie ogranicza swymi ramami wszystkich znalezionych podczas badań przypadków, o których będzie mowa w dalszej części niniejszego studium. Należy także zauważyć, że poszczególne płaszczyzny niesienia pomocy material-

² Dane Centralnego Biura Statystycznego w Szwecji (Statistiska Centralbyrå), a także wg informacji uzyskanych z Konsulatu Generalnego RP w Sztokholmie.

³ Wśród tych fundacji na szczególne wyróżnienie zasługuje *Medyczne Wsparcie dla Polski* w Sztokholmie (*Medicinskt Bistånd för Polen i Stockholm*, MWDP) prowadzony przez p. Eleonorę Grinndal. Fundacja ta zaśluzyla się zorganizowaniem bardzo wielu akcji charytatywnych, zbiorok najpotrzebniejszych artykułów medycznych, takich jak: sprzęt rehabilitacyjny, lekarstwa, pomoce ortopedyczne, łózka szpitalne, przyrządy ginekologiczne, stoliki opatrunkowe, wózki inwalidzkie, chodziki (tzw. rulatory), aparaty rentgenowskie, szpitalne łózkowe dźwigi osobowe. Por. *Rozliczenie z działalności Medycznego Wsparcia dla Polski*, podp. E. Grinndal, list do rektora PMK z 29 VIII 2001 r., arch. PMK Sz, t. – *Caritas*; MWDP – *rozliczenie finansowe dla PMK*, z 30 IV 2002 r., podp. Eleonora Grinndal, Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas*.

nej i finansowej często przenikają się nawzajem tworząc część wspólną przy opisywanych faktach zaistniałej pomocy.

1. POMOC INSTYTUCJOM KOŚCIELNYM

Rozpoczynając charakterystykę pierwszej kategorii, dotyczącej systematycznej pomocy niesionej instytucjom kościelnym o charakterze charytatywnym, edukacyjnym i wychowawczym, na pierwszym miejscu należy wyszczególnić wspieranie dzieła kształcenia i wychowania młodego pokolenia. W latach 1946–1948 księża polscy pracujący w Szwecji: Czesław Chmielewski, Józef Taczała, Bronisław Szymański i Jan Przydacz organizowali systematyczne zbiórki pieniężne jako pomoc dla studentów polskich i litewskich, podejmujących wysiłek rozwoju intelektualnego na uniwersytetach szwedzkich⁴. Na prośbę biskupa Józefa Gawliny przyjmowano i uposażano także studentów z zagranicy⁵. Dało to z pewnością impuls szerszego zainteresowania się potrzebami uczelni katolickich.

1.1. Wspieranie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Od 1954 r. działalność ta ukierunkowana została na rzecz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego⁶. Przez wiele lat jako jedyna, niezależna, katolicka uczelnia, kształciła i przygotowywała w duchu chrześcijańskiego humanizmu elity społeczne, utrzymując się w znacznej mierze z datków osób prywatnych i zbiórek pieniężnych organizowanych przez ośrodki duszpasterskie w Ojczyźnie i zagranicą. Jako dowód wdzięczności za przesyłane ze Szwecji wsparcie finansowe dla KUL-u zachowały się listy poszczególnych rektorów tej uczelni kierowane do rektorów ośrodków duszpasterstwa polskiego w Szwecji, z opisem potrzeb i planowanych wydatków. W załączeniu widnieją także egzemplarze rozliczeń z przesłanych środków⁷. Społeczności polonijne korzystające z duszpasterstw przy polskich kościołach i misjach włączały się i włączają w akcję wspierania tej wyższej uczelni katolickiej w Polsce.

⁴ Rozliczenia zbiórek pieniężnych przeznaczonych na niesienie pomocy młodzieży polskiej i litewskiej; 1946–1948; najczęściej wymieniane nazwiska ofiarodawców: Kazikowski, Pomian, Jankowski, Matuszak, Tumidajska, Pudulis, Rubuko, Begasiński, Arch. PMK Malmö, t. – *Różne*.

⁵ J. Gawlina, bp, List do ks. Chmielewskiego w sprawie przyjęcia w Szwecji studentów ze środkowej i wschodniej Europy, z 3 II 1947 r., Arch. PMK Sztokholm, t. – *J. Gawlina*.

⁶ Por. *Sprawozdania finansowe PMK Malmö w latach 1952–1962*, Arch. PMK Malmö, t. – *Finanse*.

⁷ Por. S. Wielgus, ks., *List dziękczynny i rozliczenie z datków na KUL*, z 12 V 1993 r., Ldz. 12/66/93/RZ, Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas I*; S. Wielgus, *List dziękczynny i rozliczenie z datków na KUL*, z 27 V 1994 r., Ldz. 16/16/94/RZ, tamże; A. Szostek, ks., *Wyrazy wdzięczności Rektora KUL za przekazaną pomoc na rzecz uniwersytetu*, Ldz. 144/01/DZ, z 14 II 2001 r., Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas*. Z powodów uznanych za konieczne przez rektorów poszczególnych ośrodków duszpasterskich nie podaje się szczegółowych danych liczbowych dotyczących przekazywanych środków finansowych.

Osobami, które w tej działalności przodowały i wyróżniały się w Szwecji byli: mec. Bożysław Kurowski z Lund oraz inż. Tadeusz Głowacki ze Sztokholmu, wpisani na listę Przyjaciół KUL⁸.

1.2. Współpraca z organizacją *Caritas*

Kolejną ważną instytucją kościelną otrzymującą stałą pomoc i wsparcie PMK w Szwecji jest organizacja *Caritas*, mająca swoje komórki organizacyjne w Szwecji jako *Caritas Sverige*, czy też regionalnie, jako np. *Caritas Stockholm*. Należy zauważyć, że mimo zobowiązań, jakim podlega PMK w Szwecji z racji formalnej przynależności do struktury Kościoła lokalnego, to jednak nie pomija jednostki organizacji *Caritas Polska*⁹. W pierwszym przypadku pomoc włączona jest w działalność *Caritas* w diecezji sztokholmskiej, w której swoich przedstawicieli ma także PMK i przez nich włącza się aktywnie w prowadzoną działalność¹⁰. Gdy chodzi o pomoc organizacji *Caritas* w Polsce, odbywa się ona na trzy sposoby. Pierwszy, tradycyjny, polega na okresowych zbiórkach pieniężnych przekazywanych do „centrum” lub poszczególnych oddziałów krajowych tej organizacji. Drugi, to pomoc udzielana z przeznaczeniem na konkretny cel. Dotyczy ona próśb o wsparcie osób indywidualnych poszukujących środków na dokonanie różnego rodzaju operacji medycznych, opłacenie ośrodka rehabilitacji, zakupu niezbędnych lekarstw nieosiągalnych w Polsce itp. Trzeci sposób dotyczy grup osób poszkodowanych w wyniku katastrof ekologicznych, powodzi, wojen. Wśród nich na główne miejsce wysuwa się zbiórka pieniędzy organizowana przez Polski Związek Katolicki w Sztokholmie z pomocą PMK, jako pomoc dla poszkodowanych wojną w Rumunii, zbiórka dla ofiar wojny w Kosowie¹¹, dla poszkodowanych trzęsieniem ziemi w Turcji¹² oraz zbiórki dla osób dotkniętych

⁸ Wywiad z mec. Bożysławem Kurowskim przeprowadzony 3 VI 2002 r. w Lund; por. In Memoriam śp. Tadeusz Andrzej Głowacki 30 IX 1917 r. Kraków – 20 VIII 2001 r. Stockholm, „Roczniki Instytutu Polsko-Skandynawskiego” XVI (2000/2001), s. 43–47.

⁹ Por. J. Koral, *Podstawy działalności charytatywnej Kościoła na przykładzie organizacji Caritas*, Kraków 2000.

¹⁰ Na podstawie korespondencji oficjalnej, organizacyjnej i grzecznościowej zgromadzonej w archiwum PMK w Sztokholmie, będącej „kopalnią” wiedzy o różnorodnych inicjatywach dobroczynnych podejmowanych przez organizację *Caritas Sverige* i *Caritas Stockholm* oraz współpracy na tej płaszczyźnie z PMK. Por. Arch. PMK Sztokholm, t – *Caritas*.

¹¹ Por. Caritas Polska, *Rozliczenie z dotacji na rzecz Kosowa z dnia 1 lipca 1999*, podp. ks. dr W. Łazewski Dyrektor Caritas Polskiej, Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas*; tenże, *Podziękowanie za pomoc dla Kosowa z 25 V 1999*, ks. dr W. Łazewski, tamże.

¹² Por. Caritas Polska, *Podziękowanie za pomoc ofiarom trzęsienia ziemi w Turcji, z 14 X 1999*, podp. ks. dr W. Łazewski, tamże; Caritas Polska, *Rozliczenie środków finansowych przeznaczonych na pomoc ofiarom trzęsienia ziemi w Turcji w okresie od sierpnia do grudnia 1999 r.*, z 3 I 1999, podp. tenże, tamże.

powodziami w Polsce: w 1997 r.¹³ i w 2001 r. (głównie dla najbardziej poszkodowanej wówczas dzielnicy Gdańska – Oruni Dolnej¹⁴).

Pośród prośb indywidualnych kierowanych poprzez *Caritas*, jako przykłady można wymienić najbardziej bolesne i wzbudzające współczucie, dotyczące małych dzieci i młodzieży. Na przykład *Centrum Zdrowia Dziecka* z Warszawy za pośrednictwem *Caritas* zwróciło się w 1994 roku o pomoc w sfinansowaniu leczenia dziewczynki chorej na zespół *Turnera*, w przypadku którego niezbędne było leczenie genetyczne i hormonalne¹⁵. Kolejny przypadek dotyczy prośby z *Centrum Zdrowia Matki Polki* w Łodzi, z *Oddziału Nefrologii i Dializoterapii* o pomoc dla dziewczynki w wieku 9 lat, u której rozpoznano chorobę o bardzo poważnym rokowaniu i postępującym charakterze, noszącej nazwę: *wtórna skrobiawica w przebiegu wieloletniego młodzieńczego przewlekłego zapalenia stawów*. Jedyne możliwości lecznicze wymienione w prośbie to stosowanie plazmaferezy lub wysokich dawek immunoglobulin¹⁶. Kolejny, jeden z wybranych przykładów z 2001 r., wskazuje na sytuację, kiedy młody człowiek doświadczony trwałym kalectwem w wyniku tragicznego wypadku, z rekomendacją *Caritas* kieleckiej, kieruje list, błagając wręcz o pomoc¹⁷. Także *Caritas* Archidiecezji Krakowskiej zwracała się z prośbą o udzielenie wszelkiej pomocy w organizowaniu zbiórek pieniężnych niezbędnych w rehabilitacji młodej kobiety, która w wyniku przewlekłej choroby została poddana amputacji podudzi. W tym przypadku także udzielono pomocy¹⁸.

Przykłady można mnożyć i nie sposób wymienić wszystkich figurujących w materiałach archiwalnych faktów. Prowadząc poszukiwania i badania, nasuwa się

¹³ Za tę spontaniczną akcję pomocy, w obszernym pięknym liście osobiście podziękował kard. Henryk Gulbinowicz, Metropolita Wrocławski, podkreślając, że dzięki takiej pomocy przywraca się ludziom doświadczonym cierpieniem nadzieję i wiarę w to, że nie są sami, co jest prawdziwym świadectwem chrześcijańskiej solidarności. Por. *List z 29 IX 1997, mps z osobistą pieczęcią i podpisem Metropolity Wrocławskiego kard. H. Gulbinowicza; Za współpracę z Caritas Polską i niesioną pomoc nadeszły także podziękowania od Prymasa Polski kard. Józefa Glempa, List z 16 IX 1997 r., N. 3104/97/P, Arch. PMK Sztokholm, t. – Caritas II.*

¹⁴ Por. *Rozliczenie zbiórki na pomoc dla poszkodowanych powodzią w Gdańsku 8, 15, 22, 29 lipca 2001, Arch. PMK Sztokholm, t. – Caritas; R. Świrydiuk, ks., Podziękowanie za zebrane w Sztokholmie i przesłane do Gdańska datki na pomoc w parafii św. Jana Bosko w Gdańsku Oruni, („Otrzymane pieniądze przeznaczone na zakup papy izolacyjnej, środków czyszczących, wodę i jedzenie dla poszkodowanych”) z 30 VII 2001 r., tamże.*

¹⁵ *Centrum Zdrowia Dziecka* w Warszawie, Pomnik-Szpital, Poradnia Endokrynologiczna, *Prośba w sprawie A. Ziembczyk*, z 30 VIII 1994 r., L/E/PEN/94, Arch. PMK Sztokholm, t. – Caritas I.

¹⁶ *Centrum Zdrowia Matki Polki* w Łodzi, *Orzeczenie w sprawie zdrowia Jolanty Sekuły i prośba o pomoc*, z 28 XII 1993 r., tamże.

¹⁷ *Caritas* Diecezji Kieleckiej, *Prośba rodziny i przyjaciół o pomoc finansową dla Jacka Zielińskiego*, z 5 IX 2001 r., Ldz. 291/2001 Kielce, Arch. PMK Sztokholm, t. – Caritas I.

¹⁸ *Caritas* Archidiecezji Krakowskiej, pismo z 9 VII 1995 r. podpisane przez wicedyrektora *Caritas* ks. Józefa Łędzkiego, Arch. PMK Sztokholm, t. – Caritas II.

jednak refleksja, że solidarność międzyludzka i społeczna wrażliwość jest pozytywną cechą charakteryzującą społeczność polonijną w Szwecji.

1.3. Pomoc seminariom duchownym

W opisywanej, pierwszej kategorii niesienia pomocy instytucjom kościelnym, znajdujemy troskę o instytucje przygotowujące kandydatów do kapłaństwa, czyli o seminaria duchowne. Oprócz praktyk dokonywania zbiórek na poszczególne seminaria, PMK od początku swego istnienia, w zależności od własnej sytuacji i możliwości pomagała różnym seminariom w Polsce. Na pierwszym miejscu należy wyszczególnić seminaria tych rodzin zakonnych, które prowadzą działalność duszpasterską wśród Polonii szwedzkiej, a więc oblatów, pasjonistów i salezjanów. Wspierane instytucje to nowicjat w słynnym sanktuarium Krzyża Świętego na Łysej Górze¹⁹ w Górach Świętokrzyskich oraz zabytkowe seminarium w Łądzie nad Wartą. Innymi seminariami wspieranymi przez PMK było Seminarium Diecezjalne we Włocławku (zwłaszcza w czasach powojennych dzięki staraniom ks. Jana Przydacza, proboszcza polskiej kolonii w Oskarström w latach 1949–1953). Pośród materiałów archiwalnych znajdujemy również korespondencję z władzami wznoszonego nowego seminarium diecezjalnego w Rzeszowie, zwłaszcza podziękowania za zbiórki pieniężne i przesyłane środki materialne²⁰. W miejscu, gdzie opis dotyczy wspierania instytucji kościelnych, należy wspomnieć również o pomocy niesionej budującym się kościołom w Polsce, co zostanie podjęte w dalszej części pracy.

1.4. Pomoc zgromadzeniom zakonnym

Kolejną ważną grupą instytucji wspieranych przez PMK w Szwecji są żeńskie zgromadzenia zakonne. *Mniszki klaryski od Wieczystej Adoracji* z Kłodzka wyrażają często wdzięczność za przesłane datki na ich klasztor zapewniając o modlitwie w intencji Polonii w Szwecji. W ich sprawie odnajdujemy także wymowny list biskupa warmińskiego Edmunda Piszczka, tłumaczącego trudną sytuację sióstr w Polsce i potrzebę pomocy temu zgromadzeniu zakonnemu²¹. Matka prowincjalna *sióstr*

¹⁹ Szczyt w Górach Świętokrzyskich, we wschodniej części Łysogór, wysokość 595 m., ścisły rezerwat Świętokrzyskiego Parku Narodowego. Znajduje się na nim zespół klasztorny benedyktynów (zał. XII w.) z kościołem późnobarokowym św. Krzyża, z pozostałościami romańskimi, którego wystrój zmieniono w XVIII w. na barokowy. Por. *Encyklopedia PWN*, Warszawa 1992, s. 472.

²⁰ Por. Podziękowanie dla ks. B. Wegnerowskiego za dar dla Wyższego Seminarium Duchownego w Rzeszowie, z 8 VII 1993 r., podp. Prorektor ds. Administracyjnych (podpis imienny nieczytelny), Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas I*.

²¹ E. Piszcz, bp., *List intencyjny w sprawie udzielenia pomocy Siostrze Klaryskom*, Kłodzko dn. 24 VII 1990 r., Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas I*.

karmelitanek *Dzieciątka Jezus* (s. Narcyza Chmura) dziękuje za wsparcie finansowe budowy domu dla sióstr w Ksawerowie k. Łodzi. *Siostry karmelitanki bose z Usolu Syberyjskiego* dziękuje za regularną pomoc finansową w ich pracy na „niehumanitarnej ziemi”²². *Siostry klawerianki* (w osobie s. Iwony Osękowskiej) dziękuje PMK za wspieranie dzieł misyjnych prowadzonych przez to zgromadzenie. *Siostry elżbietanki z Home of Peace in Jerusalem* dziękuje za fundusze na chleb dla sierot zgromadzonych w prowadzonym przez nie ośrodku. Dużą część korespondencji pierwszej połowy lat dziewięćdziesiątych zajmują podziękowania od s. Krystyny Czurak, dyrektora Północnopraskiego Centrum Pomocy Społecznej w Warszawie, nagrodzonej w 1993 r. specjalną nagrodą ministra pracy i polityki socjalnej za wybitne osiągnięcia w zakresie pomocy społecznej²³. Odnajdujemy podziękowanie od *sióstr albertynek z Krakowa* gromadzących codziennie około 100 bezdomnych na jeden ciepły posiłek. PMK przez 2 lata dostarczała część sumy przeznaczonej na dożywanie biednych i bezdomnych z tego ośrodka. W ich imieniu dziękuje za pomoc s. Hanna Głogowska²⁴. Z Domu Brata Alberta w Kielcach samotni, starzy ludzie dziękuje osobiście za okazaną pomoc następującymi słowami: *My starzy, przez nikogo niechciani, serdecznie Wam w Sztokholmie dziękujemy za dar serca*²⁵. *Siostry karmelitanki bose z Warszawy* dziękuje za pomoc w dokończeniu budowy klasztoru we wsi Osiny Nowe koło Mińska Mazowieckiego. Czyni to przełożona nowego klasztoru s. Teresa Siemińska²⁶.

2. WSPIERANIE FUNDACJI I ORGANIZACJI POZARZĄDOWYCH

Kolejną dużą grupą wyszczególnioną podczas prowadzonych badań, z którą współpracowała Polonia szwedzka za pośrednictwem PMK są przeróżne fundacje. Rozpoczynając wyszczególnienie najważniejszych, wypada najpierw przedstawić fakt współpracy z fundacją szwedzkiego Kościoła Luterskiego *Stig*

²² Kuria Prowincjalna Warszawskiej Prowincji Ojców Karmelitów Bosych, *Konto misyjne na cele fundacji Sióstr Karmelitanek Bosych w Usolu Syberyjskim w Rosji*, List intencyjny podp. s. Maria, s. Teresa, Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas*.

²³ Por. Dyplom Ministerstwa Pracy i Polityki Socjalnej w Warszawie z 20 XII 1993 r. w sprawie nagrody dla s. Krystyny Czurak, Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas*.

²⁴ Por. H. Głogowska, *Powinno się być dobrym jak chleb, który dla wszystkich leży na stole. Podziękowanie ks. B. Wegnerowskiemu za przekazaną pomoc dla biednych podopiecznych*, Kraków 1 VII 1996 r., Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas I*.

²⁵ Z listu od Koła Towarzystwa Pomocy im. Brata Alberta w Kielcach, z 21 VI 1993 r., Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas I*.

²⁶ List z 4 III 1997 r. do rektoratu Polskiej Misji Katolickiej w Sztokholmie, podpis. S.T. Siemińska – przełożona, Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas I*.

*Hedbergs Hjälpverksamhet*²⁷. Największa częstotliwość kontaktów z tą organizacją przypada na lata 1990–1995. Współpraca polegała przede wszystkim na wspólnym gromadzeniu i przesyłaniu do Polski (Gdańsk, Gdynia, Jelenia Góra) żywności, ubrań, lekarstw, sprzętu medycznego (wózki inwalidzkie, łóżka szpitalne, strzykawki jednorazowego użytku, pieluchy dla niemowlaków). Powyższa współpraca była wynikiem zainteresowania Polską i jej sytuacją przez pastora Stiga Hedberga z Vaxholmu. Wśród różnych podziękowań za tę działalność wyróżnia się podziękowanie wiceprezydenta Jeleniej Góry, który nie znajduje słów, aby wyrazić wdzięczność za opiekę nad najbiedniejszymi osobami tego miasta²⁸. Do współpracujących organizacji zaliczyć można także fundację *Rodzina Nadziei* z Gdańska, zajmującą się działalnością charytatywną wśród biednych Trójmiasta, która dzięki pomocy PMK organizowała zbiórki pieniężne w Sztokholmie w 1993 r. Polska Misja Katolicka włączyła się również w międzynarodową akcję organizowaną przez polonijną fundację o nazwie *Centrum Paderewskiego* z Chicago, prowadzoną przy współudziale *Tarnowskiego Towarzystwa Muzycznego* i Ministerstwa Kultury i Sztuki w Warszawie. Akcja zakrojona na szeroką skalę miała na celu uratowanie od zniszczenia unikatowego zespołu dworskiego w Krasnej Dolnej koło Tarnowa. Zaangażowanie i pomoc PMK odnotowana jest również w Złotej Księdze Izby Pamięci Dworu Ignacego Jana Paderewskiego w Krasnej Dolnej²⁹. Ważną działalność dobroczynną i współpracę na rzecz ochrony rodziny, chrześcijańskiego wychowania dzieci, objęcia ochroną dzieci poczętych, tworzenia ośrodków poradnictwa rodzinnego i Przychodni Zdrowia Rodziny zauważamy we współpracy z fundacją *Pro Humana Vita* z Krakowa. Powstała ona dzięki pomocy *Arcybractwa Miłosierdzia* (założonego w XVI w. przez jezuitę ks. Piotra Skargę 1536–1612). PMK, odpowiadając na prośbę o udzielenie pomocy, przesłała środki finansowe, za co dziękuje gorąco *Prezes Rady Fundatorów* dr inż. Jan Sińczak³⁰. Wśród rachunków znajdujemy także dowody przesyłania pomocy dla szwedzkiej fundacji lekarskiej o nazwie *Läkarmissionen hjälparbete*, co może świadczyć między innymi o częstej współpracy z szwedzkimi środowiskami lekarskimi. Z prośbą o pomoc zwróciła się także nowo powstała fundacja *Centrum Rehabilitacji osób Niepełnosprawnych w Czezewie*, woj. poznańskie. Za otrzymane wsparcie dziękuje prezes Zarządu Fundacji Józef Lewandowski. Ogólnopolska Fundacja Charytatywna *Dar Serc* z Rzeszowa składa serdeczne podziękowanie za przekazane dary: odzież, obuwie, wózki, aparaty telefoniczne, które

²⁷ S. Hedberg, *Ang. hjälp med bidrag för inköp av instrument till sjukhus i Polen*, Vaxholm 29 VIII 1994 r., Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas I*; S. Hedberg, *Ang. hjälp med omkostnader för inköp av läkemedel till Polen*, Vaxholm 1 VI 1994 r., tamże.

²⁸ List dziękczynny z 16 IV 1991 r. podpisany przez wiceprezydenta Miasta Jelenia Góra Łukasza Tuczyńskiego, Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas I*.

²⁹ Por. List pomysłodawcy odbudowy dworu I.J. Paderewskiego Andrzeja Gozdka do Iwony Pomian z 27 IV 1992 r., Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas I*.

³⁰ Por. Podziękowanie z 7 II 1992 r., Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas I*.

trafiły do ludzi bardzo biednych, dzieci specjalnej troski i do polsko-ukraińskich zespołów artystycznych w Nowojaworsku. Była to odpowiedź na akcję przeprowadzoną na rzecz tej fundacji przez *Towarzystwo Polaków „Ogniwo”* i PMK w Sztokholmie. Kapituła *Orderu Uśmiechu* tej fundacji przyznała również ówczesnemu rektorowi PMK tenże order za pomoc biednym dzieciom³¹. *Fundacja dla Wojewódzkiego Szpitala Specjalistycznego we Wrocławiu* dziękuje za przekazaną pomoc na realizację zadań statutowych, prosząc o dalsze wsparcie w czasie trudnej sytuacji popowodziowej³². Czyni to dyrektor Zarządu Fundacji mgr inż. Włodzimierz Lewandowski. Wśród wielu fundacji zwracających się o pomoc często pojawia się *Fundacja Pomocy Dzieciom z Chorobą Nowotworową*, na której prośbach istnieją ręczne dopiski, prawdopodobnie jednego z duszpasterzy: *przeprowadzono zbiórkę w Johannes kyrka; fundację wsparli anonimowi ofiarodawcy lub przekazano określoną sumę*. Kolejną fundacją współpracującą z PMK i otrzymującą pomoc była *Fundacja Rodziców Dzieci Chorych na Białaczkę w Szczecinie*. Współpraca polegała przede wszystkim na wynajdowaniu sponsorów i przeprowadzaniu zbiórek pieniężnych wśród wiernych w kościołach oraz poszukiwaniu innych fundacji w środowisku szwedzkim, które mogłyby pomóc konkretnym dzieciom w ich leczeniu. Zebrane środki były także przeznaczane na budowę Oddziału Hematologii i Onkologii Dziecięcej w Szczecinie³³.

3. SOLIDARNOŚĆ WE WZNOSZENIU OBIEKTÓW SAKRALNYCH

Wśród świadczonej pomocy materialnej w czasach, kiedy następowało aktywne poprawianie i rozbudowywanie zaplecza duszpasterskiego w Polsce, nie zabrakło rzeczywistej troski i zrozumienia dla tych, którzy zwracali się o pomoc do Polaków w Szwecji za pośrednictwem PMK. Były to cegiełki składane z myślą o tym, że jeśli każdy z proszonych coś przekaże na budowę określonego kościoła, powstanie on mimo trudności, na chwałę Bożą i ku pożytkowi ludzi. Pierwszym znakiem powyższej działalności napotkanym w prowadzonych badaniach i poszukiwaniach jest niesienie pomocy „budującym się parafiom”. Wśród prośb nadsyłanych z Polski odnajdujemy prośbę rady parafialnej i proboszcza nowej parafii w Koszalinie o wsparcie budowy kościoła pw. św. Józefa

³¹ Por. Podziękowanie Dyrektora Ogólnopolskiej Fundacji *Dar Serc* Feliksa Foryta, Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas II*.

³² Pismo z 2 VIII 1997 r. z pieczęcią fundacji i podpisem Dyrektora Zarządu Fundacji mgr inż. Włodzimierza Lewandowskiego, Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas II*.

³³ Por. List intencyjny Przewodniczącego Stowarzyszenia Rodziców Dzieci Chorych na Białaczkę i Inne Choroby Rozrostowe Krwi, Roberta Kłodzińskiego, z 8 XI 1997 r., arch. PMK Sz, t. – *Caritas II*.

Rzemieślnika³⁴. Poszukując śladów niesienia konkretnej pomocy w wznoszeniu i remontowaniu obiektów sakralnych, natrafiamy podczas badań archiwalnych także na prośbę parafian i proboszcza krakowskiej parafii pw. Wszystkich Świętych, pod którego opieką znajduje się zabytkowy kościół pw. św. Piotra i Pawła³⁵. List intencyjny autorstwa ks. Mariana Jakubca opatrzony jest piękną, okrągłą pieczęcią, z łacińskim napisem *Parochia Omnium Sanctorum* na obrzeżach, w który wpisany jest wieniec laurowy otaczający Baranka Paschalnego z chorągwią zwycięstwa, nad nim zaś korona królewska, a poniżej znajduje się krzyż maltański³⁶. Znajdujemy także prośbę osób zaangażowanych czynnie w rozbudowę parafii Podwyższenia Krzyża św. w Krakowie, proszących o wszelką pomoc materialną w budowie kościoła i obiektów parafialnych³⁷. Kolejnym wydarzeniem wartym wyróżnienia w obecnym studium jest gorące podziękowanie proboszcza nowej, prężnej parafii i dyrektora budującego liceum w Bydgoszczy – Fordonie, ks. Wojciecha Blicharza, salezjanina³⁸. Także grupa osób świeckich odpowiedzialnych za odbudowę i prowadzenie Domu Wychowawczego św. Jana Bosko w Trzcińcu (woj. zachodniopomorskie). Także ich opiekun duchowy ks. Kazimierz Lewandowski SDB dziękują PMK w Szwecji za zbiórki pieniężne, przesłaną pomoc materialną i wsparcie duchowe, w imieniu wychowanków ośrodka pochodzących z rodzin rozbitych, patologicznych, sierot i półsierot znajdujących w prowadzonym ośrodku drugi dom³⁹. Odnajdujemy również prośbę parafian z Lubinia, którzy własnymi siłami, pod kierownictwem proboszcza wybudowali dwupoziomowy kościół i na etapie wykończenia obiektu stoją przed koniecznością zatrudnienia wykwalifikowanych pracowników. Licząc na zrozumienie i solidarność, z góry dziękują za udzielenie pomocy⁴⁰. Pięknym dowodem niesienia pomocy jest zaproszenie skierowane na ręce rektora PMK w Sztokholmie na konsekrację nowego kościoła w Krakowie⁴¹.

³⁴ List do Polonii w Szwecji podpisany przez proboszcza ks. Ryszarda Hendzela i Radę Parafialną parafii św. Józefa w Koszalinie, z 10 XII 1989 r., Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas I*.

³⁵ List pt: *Do Przewielebnego Duchowieństwa, Przechacnych Wiernych Katolików i wszystkich ludzi dobrej woli w Szwecji*, Kraków 26 VI 1990 r., ks. M. Jakubiec, Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas I*.

³⁶ Por. tamże.

³⁷ Por. ks. J. Mrowiec, List z 25 XI 1991 r., Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas I*.

³⁸ List dziękczynny pt: *Dziękujemy za pomoc*, ks. W. Blicharz, Fordon 3 II 1992 r., Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas I*.

³⁹ List z 12 V 1993 r., *Podziękowanie*, podpisany przez mgr Z. Langowską, K. Szpakowską, K. Nowak i ks. K. Lewandowskiego, Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas I*.

⁴⁰ Prośba listowna z 5 V 1994 r. podpisana przez ks. W. Kozereć SDB, Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas I*.

⁴¹ Zaproszenie i podziękowanie pt: *Przewielebny Księżu Rektorze Misji Katolickiej w Sztokholmie*, podpisany w imieniu komitetu organizacyjnego o. N. Karsznia, 25 III 1995 r., Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas II*.

Szeroki przegląd regionalny, gdy chodzi o kierowane do PMK prośby skłania do wniosku, że działalność i dobroczynność Polonii szwedzkiej była przekazywana poprzez dzielenie się osiągnięciami i możliwościami uzyskania środków za granicą do zrealizowania inicjatyw budowlanych i remontowych. Poprzez osoby wyjeżdżające ze Szwecji do Polski informacje te przekazywano, dzieląc się tym, co dzieje się w społeczności polskiej. Z takich informacji skorzystał proboszcz borykający się z długami po wybudowaniu kościoła, kaplicy i plebani we wsi „rozłożonej” na długości 12 km, o nazwie Kamesznica w województwie bielsko-bialskim. Uzyskał konkretną pomoc w formie zorganizowanej zbiórki pieniężnej przez osoby uczestniczące w rekolekcjach Odnowy w Duchu Świętym w Kamesznicy⁴². Przykładem troski o zabytki mieszczące się w dalekich, czasami zapomnianych miejscowościach może być proboszcz parafii Szczaniec, w województwie zielonogórskim, który z racji niemożności uzyskania środków na konserwację zabytkowych organów kościoła parafialnego pw. św. Anny, wybudowanego w 1670 r., rozesłał list intencyjny do Polonii, z prośbą o *wdowi grosz* i zachętą do współodpowiedzialności za kulturalne dziedzictwo Ziemi Odzyskanych⁴³.

4. POMOC SZKOŁOM I OŚRODKOM WYCHOWAWCZYM

Kolejna grupa objęta szczególnym zainteresowaniem działalności charytatywnej PMK w Szwecji to ośrodki szkolne i wychowawcze, prowadzące czynną działalność⁴⁴, poszukujące środków na jej rozwijanie i udoskonalanie, usprawnianie, polepszanie bazy bibliotecznej, sprzętu dydaktycznego, komputerowego, specjalistycznego. Są to krótko mówiąc przedszkola, ochronki, szkoły podstawowe i średnie oraz domy wychowawcze, internaty, bursy utrzymujące się w dużej części z opłat uczniów. Inicjatywy podejmowane przez wymienione instytucje zasługują na uznanie z wielu względów, ale między innymi dlatego że wykazują dużą aktywność w obszarze poszukiwania i uzyskiwania środków na swoją, jakże pożyteczną działalność. Na wyróżnienie takiego zaangażowania i udzielenia pomocy finansowej przez PMK zasługuje z pewnością Liceum Ogólnokształcące im. Świętej Rodziny w Krakowie, które 8 grudnia 1993 r. obchodziło 100-lecie istnienia i działalności pedagogiczno-wychowawczej⁴⁵. Materia-

⁴² List do Polskiej Misji podpisany przez proboszcza parafii w Kamesznicy pw. Imienia Najśw. Maryi Panny ks. W. Zązela, z 10 IV 1997 r., Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas II*.

⁴³ Por. List pt: *Szanowni Państwo*, z 3 maja 1993 r., z pieczęcią Duszpasterstwa Parafii pw. św. Anny w Szcząncu, podpisany przez proboszcza ks. K. Ładę SDB, Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas I*.

⁴⁴ Por. List dziękczynny Gimnazjum Towarzystwa Salezjańskiego im. J. Bosko w Trzeńcu, z 18 X 2002 r., podp. ks. L. Ziola, Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas*.

⁴⁵ Por. List pt.: *Na ręce Przewielebnego Księdza Rektora*, z 10 XII 1993 r., podpisany przez ks. dr F. Płaczkę – Duszpasterza Szkoły, Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas I*.

ły archiwalne zawierają pokaźną liczbę próśb i podziękowań, co wskazuje na intensywną współpracę kierownictwa, a zwłaszcza duszpasterza, ks. dr Franciszka Płaczką z PMK w Sztokholmie⁴⁶. Wśród materiałów i dokumentów znajdujemy także ślady dofinansowywania posiłków dla dzieci korzystających ze stołówek szkolnych. Przykładem takiego niesienia pomocy może być regularne wspieranie Szkoły Podstawowej nr 77 w Gdańsku Oliwie⁴⁷. W następujących słowach młodzież tej szkoły dziękuje za otrzymaną pomoc w liście udekorowanym tarczą szkoły⁴⁸.

Niesiona pomoc nie ogranicza się wyłącznie do szkół w Polsce. W prowadzonych badaniach odnajdujemy dowody współpracy z *Fundacją Pomocy Szkołom Polskim na Wschodzie im. T. Goniewicza*, wspierającą polskie inicjatywy edukacyjne w Krajach Nadbałtyckich, Białorusi, Ukrainie i Kazachstanie. Na te cele organizowane są, cieszące się dużą hojnością Polonii, zbiórki pieniężne. Osobą mocno zaangażowaną w tę działalność jest Adolf Szutkiewicz – były zesłaniec z Kazachstanu, który wrócił do Polski w 1956 r., a w 1984 r. otrzymał *wilczy bilet* do Szwecji za działalność w NSZZ „Solidarność” Regionu Piłskiego. Czynił inicjatywy dobroczynne dla Polaków żyjących w Kazachstanie, zwłaszcza dzieci⁴⁹. Osobą taką również była Magdalena Pramfelt-Orzegowska, dziennikarka Polskiej Sekcji Radia Szwedzkiego, będąca pomysłodawczynią zbiórek pieniężnych na rzecz pomocy domom dziecka i szkołom w Bośni (Matulja) oraz dzieciom – ofiarom wojny, według specjalnego projektu *Caritasu* w Rijecie (Bośnia)⁵⁰. Inne wzruszające świadectwo okazywania zainteresowania losem poszkodowanych przez życie młodych ludzi stanowi podziękowanie dyrektor Katarzyny Kujawskiej z *Ośrodka Szkolno-Wychowawczego dla Młodzieży Przewlekłe Chorej* w Jachrance. Pełen wzruszenia list, opisujący sytuację i stan zdrowotny młodzieży korzystającej z rehabilitacji i leczenia w ośrodku, uzupełniony wstrząsającymi zdjęciami, jest rzadko spotykanym dokumentem, porażającym realnością cierpienia. Okazana przez PMK pomoc finansowa dała odrobinę radości płynącej z przeświadczenia, że ci młodzi ludzie mogą liczyć na

⁴⁶ Por. *Korespondencja z Liceum Ogólnokształcącym im. św. Rodziny w Krakowie 1985–1995 i Stowarzyszeniem Dom Rodzinny*, Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas I, II*.

⁴⁷ Por. List *Potwierdzenie*, z 4 XII 1991 r., podpisany przez dyrektora szkoły mgr Zbigniewa Jezierskiego, Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas I*.

⁴⁸ Por. List dziękczynny uczniów Szkoły Podstawowej nr 77 w Gdańsku Oliwie, z grudnia 1991 r., Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas I*.

⁴⁹ Por. *Rozliczenie z przeprowadzonych zbiórek na rzecz dzieci polskich z Kazachstanu*, Sztokholm 16 VIII 1994 r., Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas I*.

⁵⁰ Por. *Sprawozdania ze zbiórek pieniężnych i podziękowania za okazaną pomoc z I II i I III 1994 r.*, podpisane przez Magdalenę Pramfelt-Orzegowską, Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas I*; por. także *Podziękowania od Dyrektora Szkoły w Matulji (Bośnia)* – Ivana Trinajstica, tamże.

solidarność, współczucie i dobroć, a tym samym mogą czuć się jeszcze potrzebni, choćby z tego względu, że dzięki nim inni mają szansę być lepsi⁵¹.

Prowadząc poszukiwania i badania materiałów archiwalnych w kontekście niesienia pomocy placówkom zajmującym się dziećmi i młodzieżą, nie sposób pominąć przykładu pozytywnej odpowiedzi na prośbę o pomoc proboszcza parafii w Sońsku (dawne woj. ciechanowskie). Poprzez Grażynę Yonsson zwraca się z prośbą do PMK o pomoc dla Specjalnego Ośrodka Szkolno-Wychowawczego w Gołotczynie, w którym znajdują się dzieci niesłyszące i słabo słyszzące. Większość z nich pochodzi z rodzin o trudnej sytuacji materialnej i rodzinnej (rodziny wielodzietne, rozbite, pólsieroty i sieroty społeczne)⁵². Pomoc otrzymał także Zespół Opiekuńczo-Wychowawczy *Ochronka Bałucka*. Jest on historyczną kontynuacją *Ochronki* dla dzieci biednych robotników z Bałut w Łodzi. Placówka ta powstała w 1906 r. i zachowała polskie, patriotyczne tradycje pomimo rosyjskiego zaboru, następnie działań obu wojen światowych, ostatecznie została zamknięta w czasach stalinowskich w 1956 r. Reaktywowały ją *siostry salezjanki* w 1989 r.⁵³. Nie pozostawiono bez odpowiedzi próśb *sióstr benedyktynek misjonarek z Elku*, prowadzących Dom Pomocy Społecznej dla dzieci o barwnej nazwie *Tęczowy Dom*⁵⁴. Przeprowadzone zbiórki pieniężne były faktycznym dowodem okazania serca i rozumienia trudnej sytuacji materialnej, w jakiej znalazły się podobne ośrodki w czasie transformacji ustrojowej w Polsce. W rzeczywistości, która skłania do różnych inicjatyw na uwagę zasługuje *Spoleczne Policealne Studium Rzemiosł Artystycznych* prowadzone przez *Stowarzyszenie Pracy Twórczej* w Rzepczynie k. Połczyna Zdroju. Wśród wielu instytucji odpowiadających pozytywnie na prośby młodzieży i dyrekcji tego ośrodka, znalazła się również PMK, nawiązując współpracę z fundatorką, charyzmatyczną opiekunką młodzieży Zofią Langowską nazywaną *Białym Aniołem*⁵⁵. W trosce o sprawy najważniejsze, duchowe, zwróciła się ona

⁵¹ List dziękczynny pt.: *Czcigodny Księżę – z serca dziękuję za tak drogocenny dar*, z 27 I 1995 r., podpisany przez dyr. K. Kujawską, Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas II*.

⁵² List *Do Polskiej Misji Katolickiej w Sztokholmie* pg p. Grażyna Yonson, z 27 XI 1997 r., podpisany przez proboszcza parafii w Sońsku ks. A. Fabisiaka, Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas II*.

⁵³ Por. Podziękowanie *Bo byłem głodny, a daliście mi jeść*, z 10 VI 2001 r., podpisane przez dyrektora ośrodka s. R. Krzyżewską, Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas III*.

⁵⁴ Ulotka informacyjna Domu Pomocy Społecznej *Tęczowy Dom* Sióstr Benedyktynek Misjonarek w Elku, por. List pt *Potwierdzenie odbioru*, z 9 IV 2001, podpisany przez s. dr H. Dębowską, Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas III*; także: *Zaświadczenie Rektora PMK ks. M. Chojnackiego o legalności przewozu darów dla Domu Pomocy Społecznej Sióstr Benedyktynek Misjonarek* przez p. A. Cimińskiego, z 4 IV 2001 r., tamże, t. – *Caritas*. W kolejnym liście siostry dziękują za przeprowadzoną w Sztokholmie, zorganizowaną przez p. E. i J. Potrykusów, a popartą przez ks. M. Chojnackiego, szeroką akcję zbiórki środków na potrzeby ich ośrodka. Podp. s. Irmina, s. Barbara, s. Maria z „Tęczowego Domu”, Podziękowanie z 27 IX 2002 r., tamże.

⁵⁵ Por. D. Iskrzycka, *Anioł ją przyniósł na rękach*, „Głos Pomorza” 20–21 II 1999 r., s. 4; *Zosia – czyli anioł*, „Głos Koszaliński” 2–3 VIII 1997, bez aut.; B. Nowak, *Co może wytrwała ko-*

z prośbą do PMK o wyposażenie nowej kaplicy, którą uważała za centrum funkcjonowania ośrodka. PMK w Sztokholmie zatroszczyła się o tabernakulum, puszkę oraz bieliznę liturgiczną i ołtarzową⁵⁶. Jeszcze jedną ważną formą pomocy było opłacanie chesnego za okres nauki konkretnych uczniów w szkole prywatnej lub prowadzonej przez jakieś zgromadzenie zakonne. Wybranymi przykładami odszukаныmi w materiałach archiwalnych są podziękowania od uczniów kończących edukację w następujących szkołach: *Liceum Ekologicznym* później *Ogólnokształcącym Towarzystwa Salezjańskiego* w Rumi k. Gdańska, *Collegium Salesianum* w Bydgoszczy – Fordonie, *Liceum Ogólnokształcącym Towarzystwa Salezjańskiego* w Aleksandrowie Kujawskim. Wśród tych podziękowań znajdują się także pojedyncze listy wdzięczności za okazyjne wspieranie finansowe, np. wyjazdu na kolonie, obóz młodzieżowy lub harcerski, kurs nauki języka obcego (w Londynie, Paryżu, Rzymie)⁵⁷.

ZAKOŃCZENIE

W poruszanej tematyce dotyczącej społecznej działalności charytatywnej PMK w Szwecji jako świadectwa humanizmu chrześcijańskiego, należy podkreślić szczególną aktywność tej jednostki organizacyjnej Kościoła. Niniejsza prezentacja byłaby pełniejsza, gdyby przedstawiono konkretne liczby ukazujące realny poziom materialny niesionej pomocy. Należy jednak stwierdzić, że próba dokonania statystyk na podstawie szacunkowych danych i niepełnych ksiąg kasowych, w których niestety, z różnych względów, nie prowadzono dokładnych obliczeń, nie powiodła się. Z różnych przyczyn: z ostrożności, na prośbę ofiarodawców, z powodu braku czasu nie prowadzono dokładnej ewidencji. Z listów, podziękowań i częściowo zachowanych rachunków wynika jasno, że wiele środków przepłynęło przez PMK jako pośrednika, aby trafić bezpośrednio do potrzebujących. Czasami, aby nie rozdrażniać „przeciwników czynienia dobra na zewnątrz”, na rzecz pomijania doraźnych potrzeb społeczności polonijnej, ewidencja wydatków związanych z niesieniem pomocy była celowo pomijana. Z tego względu jest rzeczą trudną w prowadzonych badaniach odtworzenie jej faktycznego stanu. Powyższe wyniki prowadzonych badań wskazują jednak na głęboki humanizm i ludzką wrażliwość w posłudze *miłości czynnej* realizowanej przez

bieta: jak ofiarna Zofia wprowadziła do pałacu uzdolnione dzieci, „Kobieta i Życie”, XI 2000, s. 37–38; D. Iskrzycka, *Wymodliłam sobie pałac*, „Głos Pomorza” 10–11 I 1998 r., s. 8–9; M. Skolimowska, *Królewski dar*, „Głos Pomorza” 13 XI 1998 r.; B. Kopyt, P. Reszta, *Tam gdzie nie ma Wielkiego Brata*, „Rzeczpospolita” 24 IV 2001 r., s. A 7; M. Szypczak, *Wszystko jest możliwe dla tego kto wierzy*, „Gość Niedzielny” nr 24, 14 VI 1998 r., s. 20; *Rzeczpospolita: ratunek przed zamieraniem*, „Głos Pomorza” 17–18 III 2001 r., s. 10, bez aut.

⁵⁶ Por. Broszura-folder: *Dom Pracy Twórczej w Rzepczynie – Podziękowanie*, z 10 X 1998 r., Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas II*.

⁵⁷ Por. *Podziękowania i listy od uczniów z Polski*, Arch. PMK Sztokholm, t. – *Caritas, I, II, III*.

poszczególnych rektorów, duszpasterzy oraz osoby związane z działalnością PMK w Szwecji.

*ACTIVE LOVE CARITAS REALIZED IN THE SOCIAL ACTIVITIES
OF THE POLISH CATHOLIC MISSION IN SWEDEN*

Summary

Christianity demands actions which are an approval and guarantee of the authenticity of its deepest content and meaning. The Christian humanism may be realized in life in no other way than by considering the man in all his dimensions, also the dimension of his basic needs for material things indispensable for a dignified life, needs that often can only be satisfied thanks to the help from other people or institutions. The above article is a presentation of the charitable works of Polish Catholic Mission in Sweden, who apart from its pastoral mission that is carried out among Polish emigrants, is also engaged in showing active love, Caritas, through collaboration with different organizations, foundations, orders, hospitals, schools and individual people. It's an activity that confirms the thesis that mature Christianity demands to be fulfilled through commitment to helping people in need, since it is a common imperative that has its source in the Christian values.

Nota o Autorze: ks. dr **MARIUSZ CHAMARCZUK SDB** – absolwent UKSW w Warszawie, kierownik Salezjańskiego Ośrodka Dokumentacji Duszpasterstwa w Szwecji, współpracownik Instytutu Badań nad Kulturą Polonijną w Monachium. Prowadzi badania nad procesami integracyjnymi współczesnej Europy oraz nad wpływem Kościoła katolickiego na procesy integracyjne.

Słowa kluczowe: Caritas, działalność charytatywna, solidarność międzyludzka.

KS. JAN NIEWĘGŁOWSKI SDB

KOŚCIÓŁ I WYCHOWANIE. ZARYS PROBLEMATYKI

WSTĘP

Zagadnienie kształtowanie człowieka stanowiło zawsze jeden z ważniejszych aspektów duszpasterskiej misji Kościoła. Przyjęcie tej rzeczywistości usprawiedliwia prawo Kościoła do zabierania głosu na temat wychowania młodego człowieka. Na przestrzeni wieków Kościół korzystał dość często z tego prawa. Wypowiadał się poprzez dokumenty oficjalne papieży, jak również poprzez zwyczajną działalność duszpasterską, katechetyczną i wychowawczą¹. Zarys poniższej refleksji nad wychowaniem w nauczaniu Kościoła dotyczy XIX i XX wieku. Intencją artykułu jest przybliżenie nauki Kościoła tym wszystkim, którym zależy na prawdziwym dobru młodego człowieka. Osiąga się to poprzez właściwe wychowanie.

1. WAŻNIEJSZE DOKUMENTY KOŚCIOŁA O WYCHOWANIU

Głównym zadaniem Kościoła jest uwielbianie Boga i prowadzenie człowieka do zbawienia. W tym celu Chrystus dał Kościołowi środki, jakimi są sakramenty. Kościół w ten sposób spełnia rolę pośrednictwa zbawczego, która zawiera w sobie wymiar pedagogiczny. Od początku Kościoła wychowawcza misja była szczególnym przedmiotem rozważań w katechezie. Jej istotą jest wychowanie w wierze dzieci, ludzi młodych, a także dorosłych².

Wychowawcza misja Kościoła za podstawę obiera sobie słowa Chrystusa: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28, 19). Na tej podstawie powstał Nauczycielski Urząd Kościoła, który strzeże depozytu wiary. Misji tej nie może przejąć żadna inna władza i urząd. Prawo to przysługuje jedynie Kościołowi.

¹ Por. S. Dziekoński, *Wychowanie w nauczaniu Kościoła*, Warszawa 2000, s. 11.

² Por. Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 35.

Rzeczywistość tę pojmował w ten sposób papież Leon XIII. Według niego wszelka prawda ma źródło w Bogu i w Jego Synu, Jezusie Chrystusie, który jest najlepszym Wychowawcą i Nauczycielem każdego człowieka. W tym dziele wychowania ma udział Kościół, żyjący prawdą Ewangelii i posiadający nawet prawo do nieomylności w zakresie wiary i postępowania. Władza świecka nie powinna utrudniać Kościołowi pełnienia misji w tym wymiarze³.

Podobnie wypowiada się papież Pius X, następca na Stolicy Apostolskiej Leona XIII. Wskazuje jasno na pochodzenie Boskie nauczycielskiej misji Kościoła. Jest ona nienaruszalna. Jednocześnie jest dla Kościoła obowiązkiem. Papież Pius X podkreśla ponadto uniwersalność nauczycielskiej misji Kościoła. Jest ona skierowana do wszystkich ludzi – do prostych i uczonych, biednych i bogatych, młodych i starych, chorych i zdrowych⁴.

Zagadnienie nauczycielskiej misji Kościoła rozważał w swoim nauczaniu papież Pius XI. Misję tę postrzegał najbardziej w kontekście wychowania młodzieży. Według niego troska o młodzież i jej przyszłość wiąże się bezpośrednio z misją Chrystusa przekazaną Kościołowi. Ten ostatni staje się w ten sposób depozytariuszem prawdziwej nauki i moralności, prawdziwym nauczycielem w kształtowaniu charakteru młodego człowieka. Papież Pius XI widzi w tym jeden z głównych atrybutów Kościoła.

Prawo do wychowania papież Pius XI postrzega w kontekście prawa rodziny i państwa. Na mocy prawa naturalnego i Bożego misja kształtowania człowieka należy przede wszystkim do rodziny i Kościoła. Tego prawa nie może się zrzec ani rodzina, ani Kościół. Żadna instytucja nie może też ich w tym zastąpić. Stąd państwo nie może zabraniać, ograniczać czy utrudniać Kościołowi sprawowania i spełniania misji nauczycielsko-wychowawczej⁵.

Pełne wyjaśnienie stanowiska Kościoła w tym względzie, przedstawił papież, Pius XI, w Encyklice *Divini illius Magistri*. Dokument papieski przypominał przede wszystkim wcześniej sygnalizowaną prawdę, że wychowanie człowieka jest misją Kościoła. Jest tak ze względu na tytuł, który otrzymał Kościół od samego Boga. „Pierwszy tytuł polega na wyraźnym posłannictwie i najwyższej powadze nauczycielskiej, danej Kościołowi przez Boskiego swego Założyciela”⁶. Podstawą takiego twierdzenia były słowa z Ewangelii św. Mateusza „Dana mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielajcie im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przekazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 19). W ten sposób Bóg uczynił Kościół najwyższym nauczycielem, który ma do tego nienaruszalne prawo i nie podlega żadnej

³ Por. S. Dziekoński, *Rozwój wychowawczej myśli Kościoła na przestrzeni ostatnich wieków*, Warszawa 2004, s. 17.

⁴ Por. tamże, s. 34.

⁵ Por. *Paideia chrześcijańska*, M. Malinowski (red.), część I, Warszawa 1991, s. 11.

⁶ Pius XI, *Divini illius Magistri*, Warszawa 1991, s. 30.

władzy świeckiej. Stwórca natomiast gwarantuje Kościołowi wolność od błędu. Odnosi się to, tak do przedmiotu wychowawczego, jak i również do środków koniecznych i potrzebnych do spełniania tej misji. W wymiarze wychowania Kościół ma prawo do korzystania z osiągnięć innych nauk i do orzekania, na ile są one potrzebne, użyteczne, konieczne, lub nawet szkodliwe w pracy z młodym człowiekiem. Kościół przypomina bowiem, że każda nauka powinna uwzględniać całego człowieka i cel jego egzystencji⁷. W konsekwencji przypomina papież Pius XI, że Kościół ma prawo do własnej działalności w zakresie szeroko pojętej kultury, a nawet zakładania i prowadzenia własnych szkół. Prawo do wychowania daje Kościołowi możliwość, a także przypomina o obowiązku do czuwania nad dziećmi i młodzieżą chrześcijańską, uczęszczającą do szkół publicznych czy szkół innych wyznań religijnych⁸.

Papież Pius XI zagadnieniu wychowawczej funkcji Kościoła poświęcił wiele miejsca i uwagi w innych swoich pismach i wystąpieniach. Kościół, wypełniając misję Chrystusa i pielęgnując tradycję ojców, uczynił wiele na polu wychowania. Papież podkreślał często kompetencję i autorytet Kościoła oraz apelował o pomoc i wsparcie jego wysiłków przez władze publiczne „Bóg, Pan wszechwiedzący - argumentował Papież – powierzając swemu Kościołowi Boży obowiązek nauczania wszystkich ludzi, uznał go, bez jakiegokolwiek wątpliwości, za nieomylną nauczycielkę Bożej prawdy i z tego powodu główną i najwyższą opiekunką wszelkiej ludzkiej wiedzy”⁹.

Obowiązkiem Kościoła jest nauczanie wszystkich ludzi prawd płynących z Objawienia. Papież Pius XI widział tutaj doskonale miejsce spotkania wiary i rozumu, immanencji i transcendencji. Rzeczywistości te nie wykluczają się nawzajem, wręcz przeciwnie mogą tworzyć doskonałą harmonię¹⁰.

Papież Pius XII, podobnie jak jego poprzednik, misję nauczycielską i wychowawczą Kościoła opierał na poleceniu Chrystusa: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28, 19). Chrystus w ten sposób ogłasza uroczyste prawo Kościoła do wychowania. „Misja nauczania i wychowywania dusz, jest Mu przyznana nie przez nakaz ludzki, ale Bożą wolę”¹¹. Wzorem tutaj jest Boski Mistrz, który mówi nam o sobie, że jest Droga, Prawdą i Życiem.

Obowiązki i prawa wypływające z Chrystusowego mandatu mają charakter uniwersalny. Oznacza to, że Kościół powinien wypełniać powierzoną mu misję względem wszystkich ludzi, którzy do niego przynależą. Szczególne uprawnienia ma Kościół w zakresie wiary i moralności, którą stanowią rdzeń Bożego Objawienia.

⁷ Por. tamże, s. 32.

⁸ Por. tamże, s. 33.

⁹ Por. S. Dziekoński, dz.cyt., s. 20.

¹⁰ Por. Pius XI, dz.cyt., s. 35.

¹¹ Cyt. za: S. Dziekoński, dz.cyt., s. 20.

wienia. Głosząc powyższe prawdy i wychowując człowieka, Kościół wyjaśnia te rzeczywistości, przybliża Boga i chroni ludzkość przed błędami¹².

Szczególne miejsce w nauczaniu Piusa XII zajmuje szkoła jako miejsce kształcenia i formacji dzieci i młodzieży. „Stąd też – stwierdza Papież – konieczne należy uwzględnić fakt, że Kościół katolicki będzie bronił aż do końca szkoły katolickiej i formacji nauczycieli, w celu zabezpieczenia integralności i dobra rodziny katolickiej”¹³. W kontekście szkoły Papież udzielał konkretnych wskazań wychowawcom i nauczycielom w aspekcie wychowania religijno-moralnego. Wychowawca powinien zmierzać do prawidłowego formowania sumienia wychowanka, to z kolei wymaga od niego postawy wielkiej delikatności, czujności, opieki i troski. Służy temu modlitwa i korzystanie z sakramentów, zwłaszcza z sakramentu pojednania i Eucharystii. Ponadto ma obejmować naukę Pisma Świętego, katechizmu i tradycji chrześcijańskiej. Nie należy także zapominać o wartości kultury narodowej, jako skarbcza wielowiekowej mądrości danego narodu¹⁴.

Kwestią wychowania zajmował się także papież Jan XXIII. Uczynił to między innymi w Encyklice *Mater et Magistra*. Sam tytuł dokumentu mówi o wychowawczej misji Kościoła katolickiego. Papież często powraca do tematu misji nauczycielsko-wychowawczej, jaką Chrystus dał swojemu Kościołowi. Kościół stara się realizować ją od początku swego istnienia. Jan XXIII postrzega Kościół jako Matkę i Nauczycielkę. W takich kategoriach rozpatruje również ówczesne problemy społeczne¹⁵.

Wychowawczą misją Kościoła zajęli się także ojcowie Soboru Watykańskiego II. Przywołany został przede wszystkim nakaz misyjny. To on przypomina dzisiejszemu Kościołowi o nakazie głoszenia wiary, przekazywania zasad katolickiej nauki społecznej, wspomagania ludzi dobrej woli w budowaniu tego wszystkiego co dobre, piękne i użyteczne dla ludzkości. Dokument zwraca uwagę, że skuteczność powyższych przedsięwzięć nie zależy tylko od Kościoła, ale także od szerokiej współpracy wszystkich organizacji¹⁶.

Jednym z ostatnich dokumentów Kościoła zasługujących na uwagę jest *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Jak mówi sam dokument jego celem jest „przedstawienie organicznego i syntetycznego wykładu istotnych i pozytywnych treści nauki katolickiej, obejmującej zarówno wiarę, jak i moralność w świetle Soboru Watykańskiego II i całości Tradycji Kościoła”¹⁷.

¹² Por. F. Adamski, *Człowiek współczesny wobec Transcendencji*, „Paedagogia Christiana” 2 (2001) 8, s. 21.

¹³ Cyt. za: S. Dziekoński, dz.cyt., s. 21.

¹⁴ Por. tamże, s. 22.

¹⁵ Por. Jan XXIII, *Mater et Magistra*, w: *Nauczanie społeczne Kościoła*, J. Skwara (red.), Warszawa 1984, s. 146.

¹⁶ Por. V. Sinistrero, *Il Vaticano II e l'educazione*, Torino 1970, s. 123.

¹⁷ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 13.

Katechizm przypomina, że Chrystusowe „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” (Mt 28, 19) jest ciągle aktualnym wyzwaniem i zadaniem dla Kościoła, jak również autorytatywnym punktem odniesienia. Nauczycielski Urząd Kościoła poddając Słowo Boże autentycznej interpretacji, pogłębia zmysł wiary wiernych, głosi normy moralne, dotyczące życia indywidualnego i społecznego.

Z analizy dokumentów Kościoła wynika jasno, że tytuł „Nauczycielki”, jaki mu przysługuje, jest źródłem wychowawczej inspiracji posłannictwa Kościoła. Tytuł ten płynie z mandatu misyjnego. Głównym zleceńodawcą i źródłem jest sam Bóg, który przez Chrystusa, powierzył tę misję ziemskiemu Kościołowi¹⁸.

2. WYCHOWANEK – PRZEDMIOT CZY PODMIOT WYCHOWANIA?

Jednym z podstawowych problemów w wychowaniu jest kwestia podmiotów wychowania. Osoby zaangażowane w proces kształtowania młodego człowieka zadają pytania: kto jest wychowywany, kto jest wychowawcą, kim jest wychowanek?

W tradycyjnym modelu wychowania, podmiotem wychowującym jest wychowawca, który decyduje o środkach i celach wychowania i organizuje cały proces. Wychowanek zaś z reguły postrzegany jest jako przedmiot wychowania. W przypadku, gdy pozycja wychowawcy ulega pewnej modyfikacji, a wychowanie staje się swobodnym rozwojem wychowania, wychowanek sam staje się głównym realizatorem wychowania¹⁹.

Analiza nauczania Kościoła w zakresie wychowania w XIX i XX wieku wskazuje jasno, że rola i miejsce wychowanka w procesie wychowania przechodziła różne stadia. W nauczaniu przedsoborowym język Kościoła używa określenia „urabianie” i postrzega wychowanka jako przedmiot wychowania. Widoczną ewolucję w tym względzie widać w nauczaniu Soboru Watykańskiego II, gdzie wychowanek staje się podmiotem wychowania i głównym jego protagonistą.

Jednym z papieży XIX wieku był Leon XII. Mówiąc o roli wychowanka w procesie wychowania, wskazuje na niego jako na przedmiot „urabiania”. Podobnie będzie wyrażał się papież Grzegorz XVI. Postrzega on dziecko jako przedmiot, którego należy nauczyć zasad chrześcijańskiej wiary i dobrych obyczajów.

W podobny sposób traktują wychowanka kolejni papieże. Pius IX zaleca, aby młodzież była przeniknięta bojaźnią Bożą, była kształtowana w cnotach i dobrych obyczajach. Należy ją ochraniać, zabezpieczać jej formację zdrową i katolicką. Pius X podkreśla rolę wychowawców i zobowiązuje ich do czuwania nad dobrym

¹⁸ Por. tamże, s. 11.

¹⁹ Por. B. Śliwerski, *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Kraków 2003, s. 68.

wychowaniem dzieci i młodzieży. Benedykt XV widzi młodego człowieka jako przedmiot „hodowania”²⁰.

Jeszcze wyraźniej wychowanek jest przedmiotem wychowania w wypowiedziach i pismach Piusa XI. Papież ten mówi wprost, że dziecko jest przedmiotem wychowania chrześcijańskiego. Należy je urabiać do cnoty i dobrego życia w tym celu już od najmłodszych lat i należy wykorzeniać w dziecku złe skłonności, a wspierać dobre. W sposób bardzo krytyczny podchodzi do ówczesnych systemów wychowawczych, które ograniczając rolę wychowawców, przypisują dziecku inicjatywę w procesie wychowania.

Należy jednak zaznaczyć, że Pius XI, chociaż widział dziecko jako przedmiot wychowania, to nakazywał wielki szacunek i poważne traktowanie wychowanka. Niektóre fragmenty jego pism wyraźnie wskazują na podmiotowe traktowanie dziecka, chociażby te, które mówią o współdziałaniu wychowawcy z wychowankiem²¹.

Następcy Piusa XI, papieże Pius XII i Jan XXIII, powtarzają jego naukę i poglądy. Mówiąc o wychowaniu, używają terminu „urabianie” wychowanka. Ponadto Pius XII rozumie wychowanie jako „modelowanie” wychowanka. Natomiast Jan XXIII widzi wychowanie jako przekaz wielkich ideałów. Jednocześnie pojawiają się coraz częściej akcenty mówiące o podmiotowym traktowaniu wychowanka.

Inne spojrzenie na dziecko ma Sobór Watykański II. Jest tam wiodący podmiotowy charakter roli wychowanka. Uwypukla to najbardziej *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*. Deklaracja ta podkreśla konieczność zdobywania przez wychowanka „coraz doskonalszego zmysłu odpowiedzialności w należyтым kształtowaniu własnego życia”. Ci zaś, którzy zostali ochrzczeni mają za zadanie stawać się „coraz bardziej świadomi otrzymanego daru wiary”. W ten sposób oni sami stają się odpowiedzialni za „własne życie wedle nowego człowieka w sprawiedliwości i świętości prawdy”. Spoczywa także na nich obowiązek dawania świadectwa wiary wobec innych. W taki sposób „stają się ludźmi doskonałymi na miarę pełności Chrystusowej i przyczyniają się do wzrostu Ciała Mistycznego”²². Poprzez zmianę własnego życia taki człowiek może przyczynić się do budowania dobra całej ludzkości.

Stanowisko Soboru Watykańskiego II w sprawach wychowania, dość znacząco różni się od tych, które rozpowszechnili papieże przedsoborowi. Zdaje się, że Kościół wziął pod uwagę ówczesne założenia i teorie pedagogiczne. Natomiast analiza dokumentów przedsoborowych dowodzi, że przedmiotową rolę wychowanka opierano na tradycyjnym modelu wychowania. W takim ujęciu wychowanek jest przedmiotem do „urabiania z zewnątrz”. Taki wniosek znajduje potwier-

²⁰ Por. S. Dziekoński, dz.cyt., s. 60

²¹ Por. Pius XI, dz.cyt., s. 47.

²² Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*, Poznań 2002, s. 315–316.

dzenie w Encyklice Piusa XI *Divini illius Magistri*, która podejmuje polemikę z nowymi prądami pedagogicznymi²³.

Od takiego modelu wychowania odchodzą autorzy Soboru Watykańskiego II. Przedstawiają oni wychowanka jako podmiot wychowania, odchodząc jednocześnie od dotychczas stosowanego heteronomicznego modelu wychowania. Ojcowie Soboru, uwzględniając ówczesne postulaty „nowego wychowania”, podkreślają znaczenie samowychowania i wymiaru antropologicznego w pedagogice.

Do takiego spojrzenia na wychowanka nawiązuje Jan Paweł II. Dla niego każdy człowiek jest autorem życia. Człowiek powinien kierować nim w sposób odpowiedzialny, świadomy i celowy. Obecny Papież podczas licznych spotkań z młodzieżą daje wyraźny znak, że traktuje ich bardzo podmiotowo. Dla niego każdy człowiek to osoba, a nie przypadkowy słuchacz. Jan Paweł II obdarza ludzi młodych dużym zaufaniem, widzi w nich podmiot ewangelizacji, odnowy społecznej i przyszłości świata. Częstym akcentem jego przemówień jest odpowiedzialność, jaka spoczywa na ludziach młodych. Jan Paweł II odczytuje ją w kategorii powołania, którą Bóg obdarzył każdą osobę. Proces ten realizuje się na drodze poszanowania prawdy, sprawiedliwości, pokoju i praw, które przysługują każdemu człowiekowi²⁴.

Podstawą koncepcją wychowania u Jana Pawła II jest „norma personalistyczna”. Rozumie ją on jako wielkość i godność każdej osoby. Godność tę ma z natury każdy człowiek. Wypływa ona z przykazania miłości Boga i człowieka. Miłość ta zakłada także poszanowanie wolności osobistej człowieka. Człowiek bowiem tylko wolny może odpowiadać na miłość Boga. Ten ostatni pozostawia człowiekowi wolny wybór. Człowiek może Boga przyjąć lub odrzucić. Takie rozumienie wolności Jan Paweł II przenosi także na obszar wychowania.

Jan Paweł II zwraca uwagę na czynniki przeszkadzające młodemu człowiekowi zrealizować w wychowaniu własną podmiotowość. Na pierwszym miejscu Papież stawia błędną koncepcję człowieka, która zredukowana jest do przedmiotu i pozbawiona jest relacji ze światem transcendentnym. Tak rozumiana osoba uniemożliwia uchwycenie istotnych właściwości charakteryzujących człowieka, jakimi są godność, wolność i podmiotowość²⁵.

²³ Por. Pius XI, dz.cyt., s. 48.

²⁴ Por. S. Ferfogli, *Jana Pawła II koncepcja wychowania religijnego*, „Paedagogia Christiana” 1 (2003) 11, s. 9.

²⁵ Por. S. Chrobak, *Koncepcja wychowania personalistycznego w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła*, Warszawa 1999, s. 15; E. Sienkiewicz, *Wolność wartość osoby*, „Społeczeństwo” 1 (2004), s. 124.

ZAKOŃCZENIE

Okres nauczania Kościoła, obejmujący ostatnie dwa wieki, nie jest długi, tym bardziej jeśli weźmie się pod uwagę dwutysięcletnią historię tej instytucji. Z łatwością można zauważyć ewaluację myśli wychowawczej, jaka powstała w Kościele u jego początków. Zjawisko to notujemy w sposób szczególny w XIX i XX wieku. Chociaż Kościół przywiązywał wielką wagę do tradycji i łatwo z niej nie rezygnował, to jednak był otwarty w dziedzinie pedagogiki i wychowania. Niekiedy używał innego języka, ale zawsze miał na celu dobro konkretnej jednostki.

THE CATHOLIC CHURCH AND EDUCATION.
AN OUTLINE OF THE SUBJECT MATTER

Summary

The spiritual growth and formation of man have always been one of the most important aspects of the ministry of the Catholic Church. If that is so: the Church's voice on the subject of educating the young is entirely justified. Throughout centuries it was the Catholic Church's privilege to do so. The subject of wide – spread education is not only present in the official teaching of the Catholic Church, but also in the day – to – day education of the young, catechism and ministry.

The subject matter of the study is focused on the teachings of the Catholic Church on education. In the first chapter of the study, the writer gives a broad outline of the most important Church's documents and popes' opinions in this matter. In the second chapter, the Church's relation with the pupil is portrayed. In the 19th century, and the beginning of the 20th the pupil was regarded as an object of education. The Vatican Council II changed that approach. Nowadays the Church – taking into consideration the fact of development of pedagogical thought – educates children subjectively and views them as protagonists of education.

Nota o Autorze: ks. dr JAN NIEWĘGŁOWSKI SDB – absolwent Wydziału Nauk Wychowania w *Pontificia Studiorum Universitas Salesiana* w Rzymie, adiunkt na Wydziale Humanistycznym UKSW w Warszawie. Zajmuje się historią wychowania oraz personalizmem chrześcijańskim.

Słowa kluczowe: wychowanie, dokumenty Kościoła, nauczanie papieskie, nauczanie Kościoła.

KS. STANISŁAW CHROBAK SDB

WSPÓŁCZESNA EDUKACJA – NOWE ZADANIA I WYZWANIA

WPROWADZENIE

Współcześnie jesteśmy świadkami i uczestnikami wielkiego przyspieszenia cywilizacyjnego, w którym edukacja pełni wiodącą rolę. Wiedza i dostęp do niej stały się dobrem rynkowym i pożądanym. Podstawowe zagrożenia, dostrzegane wyzwania i nadzieje, spodziewane szanse, które niesie współczesność i które łączymy z przyszłością, są wspólne edukacji i pedagogice. Co więcej – powinnością pedagogiki jest między innymi określanie wyzwań, jakie współczesność – owe nadzieje i zagrożenia – stawiają teorii i praktyce edukacyjnej. Dostęp do nowych źródeł informacji oznacza potrzebę stałego waloryzowania wiedzy. Pojęcie to zawiera w sobie uzupełnianie, wzbogacanie, weryfikowanie i przetwarzanie wiadomości. W działaniach tych nie czuje się granic politycznych. Dokonująca się na naszych oczach rewolucja edukacyjna nie jest wydarzeniem spektakularnym, dającym się „na żywo” transmitować w środkach masowego przekazu. Pomysłowość, innowacyjność, nowoczesność, mobilność idei i wiedzy to cechy, które nie dają się bezpośrednio obliczyć, ale stanowią o jakości czynnika ludzkiego i jego przewadze w bezpośredniej konfrontacji z zasobami materialnymi. Głównym celem staje się więc budowanie społeczeństwa opartego na wiedzy oraz wyznaczenie kierunków kształcenia ustawicznego. Presja na dostęp do studiów przez całe życie jest znakiem nowej tendencji, wynikającej z osobistej potrzeby zachowania konkurencyjności, jak i dostępu do najnowszej wiedzy. Wiedza jednakże nie jest przypisana tylko uczelni. Tradycyjne struktury uniwersyteckie, dotychczasowy sposób zarządzania uczelniami, jakość i efektywność kształcenia, zróżnicowanie wiekowe i środowiskowe studentów, oczekiwania gospodarek na kwalifikowanych pracowników – to wszystko wymaga nowego przemyślenia i opracowania¹.

¹ Por. J. Auleytner, *Edukacja bez granic*, „Edukacja Ustawiczna Dorosłych” 2003, nr 1 (40), s. 8–10.

Edukacja więc powinna stale przystosowywać się do zmian społecznych, nie zaniedbując przekazywania osiągnięć, podstaw i rezultatów ludzkiego doświadczenia. W okresie, gdy społeczeństwo informacyjne rozwija się, stwarzając różnorodne możliwości dostępu do danych i faktów, edukacja powinna wyposażyć każdego w umiejętność posługiwania się informacjami, ich gromadzenia, selekcjonowania, porządkowania, wykorzystywania, zarządzania nimi.

1. PRZEMIANY EDUKACYJNE

Od edukacji i to od edukacji powszechnej, masowej, dostępnej dla wszystkich warstw społecznych i dla każdego pokolenia, zależy ukształtowanie wzoru człowieka na miarę złożonych wyzwań współczesności. Nie bez racji więc, żegnano XIX wiek z nadzieją na tryumf rozumu, nauki i powszechnego oświecenia, z nadziejami na wieczny pokój i dobrobyt. Bardzo liczone, że młode pokolenia, porzuciwszy starą epokę i urządzenia gospodarcze, polityczne i kulturę, zbudują dla siebie i wszystkich „nowy wspaniały świat” Nic więc dziwnego, że zapowiedzią na XX wiek był manifest Ellen Key, *Stulecie dziecka*. W efekcie – był to wiek wojen, ludzkich tragedii, czas, w którym wypali się paradygmat pajdocentryzmu. Dopiero w latach siedemdziesiątych, po rewoltach młodzieżowych, odkryto, że wiek XX był epoką młodości. Młodości z jednej strony agresywnie pochłaniającej część dzieciństwa, a z drugiej – rozszerzającej się nieustannie na wczesną i dojrzałą dorosłość i starość. W konsekwencji, podstawowe potrzeby dzieciństwa (zwłaszcza potrzeba zabawy) i podstawowe potrzeby młodości (poszukiwania i próbowania tożsamości) stały się udziałem wszystkich pokoleń. Lata dziewięćdziesiąte poprzedniego stulecia były czasem niezmiernie istotnych, zasadniczych przemian w krajach Europy Środkowowschodniej. Kilka pierwszych lat czasu ustrojowej transformacji w pedagogice upłynęło na gorączkowych staraniach o określenie obszarów kryzysu teorii pedagogicznej, na pospiesznym rozrachunku z przeszłością, a także na poszukiwaniu nowego ujęcia własnej tożsamości oraz poszukiwaniu zagranicznych inspiracji – mających służyć kreowaniu pedagogiki polskiej końca stulecia, a zarazem początku ery nowoczesnego państwa i społeczeństwa demokratycznego. Trudności okresu przemian, które wystąpiły w tych latach w systemie oświaty w Polsce powiązane były z dążeniem do spełnienia czterech wielkich wyzwań:

- 1) cywilizacyjnych końca XX wieku;
- 2) specyficznych – endogennych zadań edukacyjnych związanych z przełamywaniem kryzysu oświaty i próbą wdrażania nowych idei pedagogicznych;
- 3) transformacyjnych;
- 4) wynikających z integracji europejskiej.

Formułując diagnozy i kreśląc prognozy, a także związane z nimi zadania, sięgamy do tradycji dorobku oraz doświadczeń z przeszłości. Tym samym ożywieniu uległy studia w zakresie filozofii edukacyjnej, systemów oświatowych,

aksjologii i teleologii edukacyjnej, metodologii nauk pedagogicznych. Pedagogika – szczególnie w naszym kraju – wkroczyła w fazę rozbijania monopolu jednej orientacji teoretycznej czy jednej ideologii pedagogicznej². Wśród współczesnych koncepcji wychowania, opartych na własnych założeniach antropologicznych, wyróżnić można następujące nurty:

- nurt personalistyczno-chrześcijański;
- nurt neo-illuminiistyczny (inaczej „laicki”);
- nurt marksistowski;
- nurt radykalno-emancypacyjny;
- nurt technologiczno-funkcjonalny;
- antypedagogikę;
- postmodernizm;
- pedagogikę montessoriańską;
- pedagogikę waldorfską³.

W odniesieniu do wymienionych kierunków wychowania, możemy mówić o różnych systemach wychowania, czy też o różnych pedagogiach. Publikacje i studia m.in. J. Deweya, S. Hessena, J. Piageta, L. Wygotskiego, L. Kohlberga czy S. Kunowskiego nie pozostawiają wątpliwości, że rozwój odbywa się indywidualnie i przy zapewnieniu korzystnych okoliczności, poprzez zadania trudne, poza i ponadosobiste, formułowane dziecku przez dorosłych (nauczyciela, wychowawcę, pedagoga) i w wyniku wytężonej jego samodzielnej pracy. O wadze tych zadań świadczy szereg zjawisk, do których należą:

- a) rozszerzenie się oddziaływań wychowawczych w dół i w górę życia ludzkiego;
- b) zmiana charakteru wychowania z indywidualnego na grupowe;
- c) powstawanie nowych instytucji wychowawczych;
- d) pedagogizacja wielu instytucji, dotychczas tradycyjnie nie zajmujących się wychowaniem;
- e) pedagogizacja starych instytucji wychowawczych, by uświadomić ich zadania i ulepszyć ich pracę;
- f) pedagogizacja duszpasterstwa w Kościele;
- g) zastosowanie najnowocześniejszej techniki do oddziaływania wychowawczego⁴.

² Por. Z. Kwieciński, *Edukacja wobec nadziei i zagrożeń współczesności*, w: *Pedagogika i edukacja wobec nadziei i zagrożeń współczesności. Materiały z III Ogólnopolskiego Zjazdu Pedagogicznego*, red. J. Gnitecki, J. Rutkowiak, Warszawa–Poznań 1999, s. 20–22; A. Bogaj, S.M. Kwiatkowski, M.J. Szymański, *Edukacja w procesie przemian społecznych*, Warszawa 1998, s. 8–10.

³ Por. M. Nowak, *Główne nurty współczesnej filozofii wychowania*, „Kultura i Edukacja” 1993, nr 2, s. 7–27; *Teoria wychowania. Wybrane zagadnienia*, red. T. Kukołowicz, Stalowa Wola 1996, s. 167–176; *Pedagogika – podręcznik akademicki*, t. I, red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, Warszawa 2003.

⁴ Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Łódź 1993, s. 20–21.

Spośród wielu definicji wychowania, podawanych przez współczesne nurty i teorie wychowania, wychowanie określić można jako: **całokształt sposobów i procesów pomagających istocie ludzkiej – zwłaszcza przez interakcję – urzeczywistniać swoje człowieczeństwo**. A zatem cel wychowania polegałby na stawianiu się człowiekiem, na „uczłowieczaniu” istoty ludzkiej. Po obu stronach procesu pedagogicznego stoją przede wszystkim nie tyle wychowawca i wychowanek, ile raczej człowiek wobec człowieka. Dlatego nie należy wysuwać na pierwsze miejsce roli wychowującego i wychowywanego, natomiast istotnym momentem pedagogicznym jest obustronny kontakt międzyludzki. Takie ujęcie nie osłabia bynajmniej autorytetu wychowawcy, ale umieszcza inny autorytet, przysługujący wychowanekowi. A skoro człowiekiem jest zarówno wychowawca, jak i wychowanek, a proces pedagogiczny zmierza do urzeczywistnienia człowieczeństwa, wówczas wychowują się oni wzajemnie. Wychowawcy bowiem nie przysługuje doskonałość z racji pełnionej przez niego roli. Ponosi on przede wszystkim odpowiedzialność, ale też wiele może i powinien nauczyć się od dziecka. Kierunek procesu pedagogicznego nie jest bowiem jedno-, lecz wielostronny⁵. W ten sposób – zdaniem S. Kunowskiego – przy użyciu słowa „wychowanie” myślimy o:

- 1) działaniu wychowawczym, czyli czynnościach wychowawców;
- 2) warunkach, okolicznościach i bodźcach, czyli sytuacjach wychowawczych;
- 3) wyniku, czyli wytworze wszystkich działań i warunków;
- 4) zachodzących zmianach, a więc o całkowitym procesie wychowawczego rozwoju człowieka.

Wszystkie wymienione elementy składają się na wychowanie jako długotrwały ciąg zmian, zachodzących w procesie wszechstronnego rozwijania człowieka, w czym biorą świadomy udział przez swą działalność wychowawcy, współdziałają przy tym różne okoliczności i warunki jako sytuacje wychowawcze oraz dążności samego wychowanka do osiągnięcia coraz większej pełni samodzielności umysłowej, moralnej i życiowej jako najdalszego wytworu wychowania. Skoro jest dwóch uczestników wychowania – osoba wychowująca i wychowywana, są również dwa podmioty działające w tym procesie. Działania obydwu podmiotów wychowania nie są jedynymi uwarunkowaniami wyników, działania bowiem wychowujących i wychowywanych dotyczą swoimi skutkami nie tylko ich osób, ale także innych podmiotów, które są w świecie zewnętrznym wobec nich. Zarówno działania wychowawców, jak i wychowanków w trakcie swego trwania, a także swoimi skutkami po ich zakończeniu, mogą zmienić coś w najbliższym otoczeniu ludzkim i

⁵ Por. J. Tarnowski, *Człowiek – Dialog – Wychowanie. Zarys chrześcijańskiej pedagogiki personalno-egzystencjalnej*, „Znak”, 1991, nr 9 (436), s. 69. „W ten sposób – jak stwierdza J. Maritain – zasadnicze zadania wychowania polega przede wszystkim na pomocy w dynamicznym rozwoju, przez który człowiek kształtuje się, by być człowiekiem, inaczej mówiąc, na przygotowaniu dziecka czy dorastającego do uczenia się przez całe życie”, J. Maritain, *Od filozofii człowieka do filozofii wychowania*, w: *Człowiek wychowanie kultura*, red. F. Adamski, Kraków 1993, s. 61.

materialnym⁶. Zatem kryterium słuszności, idei i koncepcji wychowawczych i warunków dopuszczenia ich na forum publiczne – i to zarówno w sferze upowszechnienia, jak i realizacji – nie jest ich siła przebiccia, względnie legitymizacja władzy, lecz stosowne odniesienie do całościowej prawdy o człowieku w jego wymiarze fizycznym i duchowym, osobowym i społecznym, przyrodzonym i nadprzyrodzonym. Żadna przeto grupa społeczna nie panuje nad wychowaniem: nie może go podporządkowywać dowolnym celom, nie może tworzyć własnej koncepcji dobra i prawdy, nie może monopolizować instytucji wychowania.

2. WYZWANIA I ZADANIA EDUKACYJNE

Na współczesnej scenie światowej rozgrywa się, czy tego pragniemy, czy nie, część naszej egzystencji. Współzależność planetarna wynikająca z otwarcia granic gospodarczych i finansowych pod presją teorii wolnej wymiany, wzmocniona rozpadem bloku sowieckiego, urzeczywistniana dzięki nowym technologiom informacji, coraz bardziej utrwala się na płaszczyźnie gospodarczej, naukowej, kulturalnej i politycznej. Mimo obietnic, jakie kryje wyłanianie się tego nowego świata, trudnego do odgadnięcia i jeszcze w większym stopniu trudnego do przewidzenia – początkowo odczuwane na płaszczyźnie gospodarczej i technologicznej – światowy spłot decyzji oraz akcji publicznych i prywatnych oddziałuje stopniowo na wiele innych obszarów działalności ludzkiej. Jego konsekwencje, na przykład dla środowiska, wykraczają daleko poza granice i można stwierdzić, że negatywne skutki industrializacji rozkładają się nierównomiernie, ponieważ kraje mniej rozwinięte często doświadczają ich najdotkliwiej. Inne przejawy tej „globalizacji” problemów mają wpływ na życie społeczeństw i bezpośrednio oddziałują na systemy edukacji⁷.

Jakie zadania i wyzwania edukacyjne wynikają z przewidywanych zmian i wyzwań XXI wieku? Raport Komisji Europejskiej **Biała Księga Kształcenia i Doskonalenia**⁸ jest dokumentem, który proponuje model społeczeństwa uczącego się – edukacja i kształcenie się przez całe życie. Edukacja – według tego dokumentu – jest podstawą rozwoju osoby i integracji społecznej, a tym samym wyzwania w zakresie edukacji to:

- a) początek społeczeństwa informacyjnego; stworzone zostały nowe technologie informacji, które zmieniają styl pracy ludzi i styl zarządzania nimi;

⁶ Por. S. Kunowski, dz.cyt., s. 166; W. Terlecka, *Formy wychowania*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 1, red. naukowy T. Pilch, Warszawa 2003, s. 1174.

⁷ Por. *Raport dla UNESCO Międzynarodowej Komisji do spraw Edukacji dla XXI wieku pod przewodnictwem Jacques'a Delorsa*, *Edukacja. Jest w niej ukryty skarb*. Warszawa 1998, s. 33–38.

⁸ Por. *Nauczanie i uczenie się. Na drodze do uczącego się społeczeństwa. Biała Księga Kształcenia i Doskonalenia*, Warszawa 1997.

b) rozwój cywilizacji naukowo-technicznej, co oznacza powstanie nowego modelu zdobywania wiedzy przez całe życie. Łączenie specjalizacji z kreatywnością;

c) globalizacja gospodarki oznaczająca powstanie globalnego rynku.

Wobec powyższego Biała Księga określiła pięć podstawowych celów w dziedzinie edukacji:

1) zachęcanie do zdobywania nowej wiedzy;

2) zbliżenie szkoły i sektora przedsiębiorstw;

3) walka ze zjawiskiem wykluczania – marginalizacji tych, którzy nie mają dostępu do wiedzy;

4) upowszechnienie biegłej znajomości trzech języków używanych we Wspólnocie – dwa oprócz ojczystego;

5) równorzędne traktowanie inwestycji materialnych i edukacyjnych.

Raport dla UNESCO *Edukacja. Jest w niej ukryty skarb* formułuje cztery zasadnicze filary edukacji, jakie stają przed oświatą u progu XXI wieku:

1) *uczyć się, aby wiedzieć* – postulat ten oznacza nadanie na powrót wiedzy charakteru wartości, rehabilitację wykształcenia (szczególnie ogólnego, szeroko-profilowego, humanistycznego);

2) *uczyć się, aby działać* – postulat ten oznacza akceptację skutecznego działania opartego na takich kompetencjach, jak: autonomiczność, odporność na stres, innowacyjność, racjonalność decyzji, komunikatywność, zdolność do pracy w zespole, umiejętności techniczne i profesjonalne;

3) *uczyć się, aby żyć wspólnie* – postulat ten oznacza zaangażowanie w budowanie solidaryzmu społecznego poprzez zaangażowanie w rozwiązywanie konfliktów, akceptację pluralizmu, tolerancji i zrozumienia „innego” i „inności”;

4) *uczyć się, aby być* – rozwój ma na celu pełny rozkwit człowieka, w całym bogactwie jego osobowości i w różnorodnych formach ekspresji i zaangażowania: jako osoby, członka rodziny i społeczeństwa, obywatela i producenta, wynalazcy techniki i twórcy marzeń.

Cele sformułowane w powyższym raporcie wskazują, że edukacja zarysowuje się jako pierwszoplanowy czynnik inspirowania, pobudzania i rozwijania osoby ludzkiej, której wartość decyduje w ostatecznej instancji o humanistycznym i kulturowym wymiarze rozwoju świata. Jest to troska o integralny rozwój osoby ludzkiej w procesach kształcenia formalnego, nieformalnego i samokształcenia. Propozycja czterech filarów nie ogranicza zadań i potrzeb współczesnej edukacji oraz jej rozwoju w XXI wieku⁹.

Koncepcja edukacji przez całe życie (*por. Biała Księga Kształcenia i Doskonalenia*) wykracza poza tradycyjny podział na edukację wstępną i edukację usta-

⁹ Por. *Raport dla UNESCO*, s. 85–98; T. Hejnicka-Bezwińska, *O zmianach w edukacji. Konteksty, zagrożenia i możliwości*, Bydgoszcz 2000, s. 56–57.

wiczną. Jest odpowiedzią na wyzwania szybko zmieniającego się świata. Według prognostyków P. Dalina i V.D. Rusta najważniejsze obszary zadań edukacyjnych to:

- 1) kształcenie na rzecz demokracji i wielokulturowości;
- 2) kształtowanie umiejętności krytycznego korzystania z mediów;
- 3) wychowanie do przetrwania (ekologizm, pacyfizm, prozdrowotność i walka z ubóstwem przez równość szans);
- 4) szkolnictwo wobec świata pracy;
- 5) kształcenie gustów estetycznych, rozwój zdolności;
- 6) kształcenie do pracy nad sobą w dobrych relacjach z innymi i przyrodą w poczuciu odpowiedzialności za świat bliski i globalny¹⁰.

Interesujące w tym względzie są również współczesne analizy w kontekście systemu prewencyjnego księdza Bosko. Wskazuje się tu na siedem zagadnień, których znajomość jest dzisiaj nieodzowna do zrozumienia sytuacji młodzieży oraz dla skutecznego działania wychowawczego. Są nimi:

- stan biedy i nierówności społecznej jako czynniki ograniczające, a nawet uniemożliwiające wychowanie;
- rozwój informatyki i komunikacji społecznej;
- właściwe rozumienie erotyzmu i miłości;
- rozwój technologiczny oraz związane z nim rodzenie się nowej kultury życia;
- dialog międzykulturowy, który niesie ze sobą nową perspektywę życia;
- dialog międzyreligijny oraz nowe doświadczenia kontaktu z Bogiem;
- skażenie środowiska i zagrożenie nuklearne, podejmowane w aspekcie uświadamiania sobie granic ludzkiej działalności¹¹.

Każda z tych kwestii niesie zarówno możliwości, jak i ograniczenia. Najważniejszym zadaniem edukacji staje się więc umożliwienie ludzkości kierowania swoim własnym rozwojem. Edukacja, przyjmując za podstawę rozwoju odpowiedzialne uczestnictwo osób i wspólnot, powinna umożliwić każdemu człowiekowi decydowanie o swoim losie, aby mógł przyczynić się do postępu społeczeństwa, w którym żyje. Ten odpowiedzialny rozwój wymaga spełnienia wstępnego warunku: należy wyposażać każdą osobę w „paszport do życia”, który pozwoli jej lepiej zrozumieć samą siebie, zrozumieć innych i w ten sposób uczestniczyć we wspólnym dziele i życiu w społeczeństwie.

3. NAUCZYCIEL WOBEC NOWYCH WYZWAŃ EDUKACYJNYCH

Omówione tendencje edukacyjne o tyle będą służyć wychowaniu właściwego społeczeństwa, o ile rozstrzygnie się filozofię edukacji. Wychowanie zakłada zawsze jakąś filozofię człowieka i staje wobec problemu: *Kim jest człowiek?* Różne nauki

¹⁰ Por. Z. Kwieciński, dz.cyt., s. 29–30.

¹¹ Por. J.E. Vecchi, *Strażnicy marzeń z palcem na myszce. Wychowawcy w dobie informatyki*, Warszawa 2001.

próbują dokonać charakterystyki człowieka i jego sytuacji egzystencjalnej. Jednak, jak stwierdza M.A. Krapiec¹², jedynie filozofia może udzielić odpowiedzi na pytanie o człowieka. S. Kamiński stwierdza, że „osoba ludzka jest istotą złożoną ontycznie, czyli spotencjalizowaną, rozumną i wolną, a więc zdolną do rozwoju (zwłaszcza w ramach życia społecznego), świadomą, samostanowiącą i odpowiedzialną. Taka determinacja godzi ontyczną jedność i niezmienną naturę ludzką ze zmiennością przystosowań się do warunków życia oraz z dwoistością dążeń i działań człowieka. A wreszcie umieszczenie człowieka (przygodnego, lecz wolnego) w ontycznej perspektywie Absolutu pozwala ustalić zasady samoaktualizacji i samodoskonalenia się osoby ludzkiej (jej religijno-moralny wymiar)”¹³. Z istoty osoby ludzkiej wynika więc to, że chce ona zawsze być pełniej sobą, formować się, doskonalić. Nigdy nie może powiedzieć o sobie, że jest w pełni „zaktualizowana”, ale powinna być świadoma tego, że ciągle jest w drodze. Osobowy rozwój człowieka wymaga bowiem świadomej działalności wychowawczej zarówno instytucjonalnie zorganizowanej, jak i polegającej na autokreacji w ciągu całego życia. Człowiek jako osoba odślania się w działaniu i poprzez to działanie się spełnia. W stawianiu tym jest autonomiczny, to znaczy sam jest „autorem” swojego życia. Fakt „być-osobą” sprawia, że człowiek nie może być uważany za środek do czegoś, lecz posiada on zawsze swoją własną wartość. Konsekwentne przyjmowanie w wychowaniu koncepcji człowieka jako osoby to przyjmowanie jej we wszystkich jej wymiarach – bezwarunkowej godności, wolności, odpowiedzialności, zorientowania na dobro, piękno i prawdę, spełniania się poprzez dobrowolny dar z siebie dla drugiego, solidarnego uczestnictwa w podstawowych wspólnotach ludzkich (rodzynie, narodzie, wspólnocie obywateli państwa, kulturze), zasługiwania na szacunek i miłość¹⁴. Wychowanie, w tym względzie, może być świadomą pomocą i wsparciem w kształtowaniu świadomości „być-osobą” w wychowaniu oraz kształtowaniem w nim poczucia indywidualnej tożsamości. Nauczyciele (wychowawcy, pedagodzy) odpowiedzialni za edukację muszą ponadto uwzględniać kontekst społeczny i zachodzące zmiany cywilizacyjne. Zdaniem K. Kloskowskiego w działaniach tych należy uwzględniać:

- 1) polityczność i samorządność poczynań edukacyjnych;
- 2) pluralizm instytucji, programów oraz systemu edukacyjnego;
- 3) nauczanie, wychowanie i samowychowanie;
- 4) edukację międzykulturową i nowoczesnych technologii;
- 5) integrację wokół idei i wartości;
- 6) nauczyciela jako wychowawcę i kreatora edukacji;
- 7) współpracę szkoły i innych instytucji wychowawczych¹⁵.

¹² Por. M.A. Krapiec, *Kim jest człowiek?*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, M.A. Krapiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, Lublin 1992, s. 269.

¹³ S. Kamiński, *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 289.

¹⁴ Por. A. Maryniarczyk, *Filozoficzne obrazy człowieka a psychologia*, w: *Człowiek – wartości – sens*, red. K. Popielski, Lublin 1996, s. 105–112; Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, Kraków 1997, s. 834.

¹⁵ Por. K. Kloskowski, *Zasady – edukacja – testament*, Olecko 2001, s. 153–157.

Społeczeństwo, które w procesie szybkich zmian ustrojowych domaga się prawa do określania kierunku wychowania i edukacji dzieci i młodzieży, nie rezygnuje z przypisywania nauczycielowi i szkole odpowiedzialności za wysoką jakość działań edukacyjnych. Doświadczenie przez człowieka świata życia, przeżywanie przez niego tego wszystkiego, co czyni, wskazuje, że człowiek istnieje i działa jako podmiot swego istnienia i działania. Biorąc zatem pod uwagę związek, jaki występuje między skutkiem działania a jego sprawcą, możemy mówić o odpowiedzialności¹⁶. Nauczyciel (pedagog, wychowawca), który nie potrafi lub nie chce wziąć odpowiedzialności za siebie, nie może być odpowiedzialny za innych. J. Homplewicz z wartości etycznych wyprowadził siedem zasad ogólnych, jakimi powinien kierować się w swoich oddziaływaniach każdy wychowawca. Są one następujące:

1. Zasada **prawdy** oznaczająca to, aby w tym wszystkim, co wychowawca mówi i czyni, również w jego własnej postawie życiowej, wyrażała się po prostu jego prawda, jego najlepsze rozeznanie, na jakie go stać i jego niestrudzone dążenie do prawdy, wreszcie jego świadectwo prawdzie, do której dziecko, wychowanek ma prawo, i jaką to dziecko, wychowanek sam stanowi.

2. Zasada **dobra dziecka** we wszystkich etapach i formach procesów wychowania. Oznacza ona, że interes, korzyść, własne dobro, bezpieczeństwo i wszechstronny rozwój dziecka staje się głównym i bezwarunkowym motywem oraz wskazówką działania wychowawcy.

3. Zasada **przykładu** jest wyrazem powszechnego przekonania, że wartości, ideały, treści, a także przekonania, postawy i umiejętności, jakie faktycznie ma czy prezentuje wychowawca, stają się normą i wartością, w tym faktyczną treścią procesów wychowania, jak i treścią przekazu. Ale te wartości i umiejętności trzeba samemu mieć, by móc przekazać.

4. Zasada **projekcji pedagogicznej**, w której chce się podkreślić, że wszelki kontakt i wpływ wychowawcy może faktycznie i z reguły zaistnieć dopiero w tym momencie, gdy na daną sprawę, kwestię, wartość, emocję i na samego wychowanaka wychowawca potrafi spojrzeć jak gdyby jego, dziecka czy wychowanaka oczyma.

5. Zasada **więzi emocjonalnej z wychowankiem**, tzn. nawiązywania i utrzymywania z nim bezpośredniego, osobistego, ciepłego i serdecznego kontaktu.

6. Zasada **poszanowania osobowości wychowanaka**, dostrzegania i doceniania jego niepowtarzalnej osobowości, wymagającej szacunku.

7. Zasada **profesjonalizmu w wychowaniu**, w opiece i nauczaniu, a wymaga ona, by w imię etyki zawodowej i skuteczności działań wszystko, co czyni wychowawca było zawodowo kompetentne, fachowe, umiejętne i dojrzałe. Od wychowawcy profesjonalnego również etycznie wymaga się kompetentności w działaniu¹⁷.

¹⁶ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 211–216.

¹⁷ Por. J. Homplewicz, *Etyka pedagogiczna*, Warszawa 1996, s. 77–79.

*

Godność osobista ucznia i nauczyciela (wychowawcy, pedagoga) wiążą się ściśle z podstawowym celem procesu dydaktyczno-wychowawczego, jakim jest ich wspólne poszukiwanie prawdy o otaczającym świecie i o nich samych. Zaniechanie poszukiwania i odkrywania prawdy w procesach edukacyjnych, tj. kształcenia, nauczania, wychowania i samowychowania, skazuje je na niepowodzenie, czy nawet na pewien rodzaj klęski. Nauczyciel odpowiadający za jakość procesu kształcenia i wychowania musi być przede wszystkim w oczach ucznia i jego rodziców człowiekiem godnym zaufania, któremu powierza się, bez większych obaw, wpływanie na rozwój intelektualny, moralny, estetyczny i fizyczny dorastających. Poszukiwanie i odkrywanie prawdy o świecie oraz o człowieku we wszystkich odmianach i formach edukacyjnych musi być dalekie od natrętnej agitacji czy propagandy. Odwołanie się do dialogu we wzajemnym poszukiwaniu prawdy o rzeczywistości i przenikających ją różnych prawach wartości czyni nauczyciela i ucznia wiarygodnymi uczestnikami procesów edukacyjnych.

CONTEMPORARY EDUCATION – NEW TASKS AND CHALLENGES

Summary

One point of similarity between education and pedagogy is that both have this same subject of interest: danger deal with social live, perceptible challenges and experiences, prospective chances for next generations. Furthermore, pedagogy should term the existing challenges of contemporary times. In that point of view, the main functions of education include the adapting of social changes and the passing of achievements and results of human knowledge. The configuration of human model, according to difficult challenges of contemporary times, depends on educations which have been reached a large number of social group. During the development of the informative society education should make a possibilities getting, accumulating, using, tidng the information. The most important assignment of educations is to permit a human being provide its own live. Education, accepting as a ground values of social development the responsible participation the member of society, should let a human being improve standard of living. This responsible Development depend on one condition: education have to give an ability to take part in social live to understand the other people, to give the hope that one change the world by capability and knowledge.

Translated by Magdalena Gronek

Nota o Autorze: ks. dr **STANISŁAW CHROBAK** SDB – adiunkt w Instytucie Pedagogiki im. św. Jana Bosko na Wydziale Nauk Humanistycznych UKSW. W swoich badaniach podejmuje problematykę z zakresu teorii wychowania i pedagogiki chrześcijańskiej.

Słowa kluczowe: edukacja ustawiczna, wiedza, umiejętności, wychowanie.

KS. JANUSZ MIERZWA

AKCEPTACJA WARTOŚCI PODSTAWOWYCH
PRZEZ MŁODZIEŻ SZKOLNĄ

WPROWADZENIE

Proces jednoczenia się kontynentu stał się impulsem do badań nad wartościami podstawowymi. Szczególną rolę w rozpoczęciu dyskusji nad tym problemem odegrała Republika Federalna Niemiec, a zwłaszcza Kościół niemiecki. Lata siedemdziesiąte XX w. ożywiły tę dyskusję w kręgach polityków, działaczy społecznych i naukowców. Zwrócono w niej uwagę na takie wartości, jak: godność osoby ludzkiej, prawa człowieka, wolność, życie (w tym także życie poczęte), równość, sprawiedliwość, solidarność i pokój. Te wartości nadają bowiem zarówno jednostkom, jak i społeczeństwom sens i identyfikację. Ponadto dostarczają tym podmiotom motywacji i legitymizacji do podejmowania decyzji i działań¹. Problem wartości, stojących na straży społecznego porządku przekonań, sprowadza się zatem do praw podstawowych, które są niezbędne w rozwoju jednostki i społeczeństwa².

W społeczeństwach pluralistycznych wartości podstawowe jednoczą ludzi w realizacji wspólnego dobra. Odnoszą się one do wszystkich grup społecznych i przez nie winny być szanowane i broniące. Odrzucenie wartości podstawowych prowadzi do deprawacji i alienacji społecznej³. W społeczeństwach socjalistycznych, do których należała Polska przez ostatnie prawie pół wieku, istniało pomieszczenie wartości podstawowych z wartościami ostatecznymi⁴. Wraz ze zmianą ustrojową sfera świadomości społeczeństwa polskiego uległa głębokim przemianom.

¹ Por. W. Piwowarski, *Młodzież a wartości podstawowe*, w: *Religia w dobie przelomu w Polsce*, red. L. Adamczuk, Warszawa 1991, s. 107.

² Por. K. Ryczan, *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego*, Lublin 1992, s. 168 n.

³ W. Piwowarski, *Państwo opiekuńcze: założenia i rzeczywistość*, „Roczniki Nauk Społecznych”, z. 1, s. 16.

⁴ Por. W. Piwowarski, *Wartości religijno-moralne młodzieży polskiej*, w: J. Mariański, W. Zdaniec, *Wartości religijne i moralne młodych Polaków*, Warszawa 1991, s. 223–227.

nom. Zmiany społeczno-ustrojowe w Polsce po 1989 r. spowodowały przejście od wartości ascetycznych, takich jak: dyscyplina, posłuszeństwo, wierność ideałom, gotowość do ofiary i poświęcenia, do wartości samorealizacyjnych, jak: rodzina, małżeństwo, zdrowie, zabezpieczenie społeczne, standard życia, niezależność czy rozrywka. Są to wartości związane z prywatnością jednostki i jej egoizmem. Niedociągnięcia w obrębie wartości podstawowych danego narodu mogą przynieść zgubne następstwa dla jego przyszłości⁵.

W niniejszym opracowaniu „wartościami podstawowymi” nazywa się te wartości, które są „akceptowane przez wszystkich lub przynajmniej przez większość członków społeczeństwa, opierając się na nich dochodzą oni do konsensusu, dialogu oraz podejmują pozytywną kooperację dla wspólnego dobra”⁶. Traktowane są jako „normatywny etos”, jednoczący wszystkie siły społeczne w realizacji dobra wspólnego, będącego celem państwa⁷.

W zamieszczonych poniżej analizach zostanie zaprezentowany poziom akceptacji wartości podstawowych przez młodzież szkół ponadpodstawowych, uczącą się w roku szkolnym 1996/97 w środowisku miejskim w Krośnie na Podkarpaciu. Charakteryzując tę zbiorowość, należy stwierdzić, że spośród 9410 uczniów większość stanowiły dziewczęta (57,4%), pochodzący ze wsi (61,3%) i częściej uczęszczający do szkół licealnych (42,3%) niż technicznych (30,2%) i zawodowych (27,5%). Generalnie jest to młodzież prawie w 100% ochrzczona w kościele rzymsko-katolickim, w 96% uczęszczająca na katechezę i w zdecydowanej większości wierząca i systematycznie praktykująca. Wyloniona z tej zbiorowości grupa reprezentatywna liczy 534 uczniów (5,7 % całej populacji), w tym: 122 uczniów z zasadniczych szkół zawodowych, 256 uczniów szkół licealnych i 156 uczniów, uczęszczających do szkół o profilu technicznym⁸. Badania zostały przeprowadzone przez autora opracowania od marca do maja 1997 r.

W pierwszym punkcie niniejszego opracowania zostaną omówione wartości uznawane i postulowane, w drugim – wartości odczuwane, a w trzecim zostanie poddany analizie konflikt w obszarze wartości podstawowych.

1. WARTOŚCI UZNAWANE I POSTULOWANE

Omawiając wartości podstawowe, S. Ossowski wyróżnił trzy kategorie. Do pierwszej zaliczył te, które aktualnie i bezpośrednio są atrakcyjne dla jednostki; do drugiej te, które nadal są atrakcyjne ze względu na wcześniejsze doznania; a w trzeciej umieścił wartości uznawane, ale nieodczuwane. Wartości podstawowe, które emocjonalnie angażują jednostkę i wydają się jej atrakcyjne lub mają w jej

⁵ Por. W. Piwowarski, *Młodzież...*, s. 108.

⁶ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 243.

⁷ Por. W. Piwowarski, *Młodzież...*, s. 107.

⁸ Podane liczby badanych są wielkościami stałymi, dlatego nie będą zaznaczane w tabelach.

ocenie duże znaczenie, nazywane są często wartościami odczuwanymi. Obok nich wyróżnia się wartości uznawane, czyli funkcjonujące w społeczeństwie i narzucone jednostce przez to społeczeństwo⁹. Wartości uznawane, ale nieodczuwane, są niewspółmierne z wartościami odczuwanymi, ale nieuznanymi. Są to dwie odrębne kategorie wartości, stwarzające sytuacje, w których człowiek je uznaje, ale nie odczuwa, lub gdy jednostka odczuwa coś jako wartość, ale jej nie uznaje. Takie sytuacje mogą prowadzić do konfliktów w obszarze wartości¹⁰.

Wartości uznawane przez osobę, nawet przez nią nieodczuwane, orientują jej życie według tych walorów, budząc w ten sposób szacunek i uznanie społeczne, a sama jednostka staje się wzorem postępowania, który pociąga innych. Uznając pewne wartości, człowiek postępuje według kryterium obowiązku, powinności i uczciwości nawet wówczas, gdy te wartości nie są dla niego atrakcyjne.

W przeprowadzonych badaniach zaproponowano młodzieży zestaw 11 wartości podstawowych, które badani mogli uzupełnić o własne. Proponowany katalog wartości podstawowych utworzono z trzech źródeł: z chrześcijaństwa i tradycji narodowej (religia, prawda, wolność, demokracja, tolerancja i patriotyzm), z socjalistycznej przeszłości narodu (ideały socjalistyczne, równość i sprawiedliwość społeczna) i z nowszych ruchów społecznych (niepodległość, godność osoby ludzkiej, prawa człowieka, życie i solidarność)¹¹. Młodzież miała określić, które z tych wartości podstawowych są obecne w życiu Polaków (tab. 1).

T a b e l a 1. Wartości podstawowe uznawane przez Polaków, w opinii respondentów

Kategorie odpowiedzi	Typ szkoły			Pochodzenie		Typ religijności				Razem
	ZSZ	Lic.	Tech.	Wieś	Miasto	Zaang.	Niezaang.	Nie-syst.	Pozostali	
Patriotyzm	59,0	46,1	46,8	52,7	44,3	51,1	48,8	59,0	41,9	49,3
Religia	86,1	66,4	75,0	77,7	66,0	83,7	72,3	77,1	65,0	73,4
Prawda	23,8	19,1	25,6	24,8	17,2	25,0	24,0	14,5	21,4	22,1
Wolność	73,0	72,3	75,6	74,9	70,9	70,7	75,2	72,3	72,7	73,4
Demokracja	55,7	73,4	76,9	72,1	68,5	76,1	69,8	62,7	72,7	70,4
Sprawiedliwość społeczna	23,0	19,9	19,9	22,9	17,2	17,4	21,5	18,1	23,1	20,6
Równość społeczna	20,5	26,6	30,8	27,0	24,6	20,7	28,1	25,3	28,2	26,4
Godność osoby ludzkiej	33,6	33,2	33,3	35,1	30,5	26,1	33,9	38,6	34,2	33,3
Prawa człowieka	54,9	58,6	62,2	60,8	55,7	53,3	61,2	59,0	58,1	58,8

⁹ Por. S. Ossowski, *Z zagadnień psychologii społecznej*, w: *Dziela*, t. III, Warszawa 1966, s. 73.

¹⁰ Por. S. Ossowski, *Konflikty niewspółmiernych skal wartości*, w: *Dziela*, t. III, Warszawa 1966, s. 99.

¹¹ Por. W. Piwowarski, *Socjologia...*, s. 241.

Solidarność	42,6	39,1	50,0	46,1	38,4	53,3	40,9	38,6	42,7	43,1
Idealy socjalistyczne	26,2	34,4	36,5	32,3	34,5	32,6	34,7	37,4	27,4	33,2
Inne	0,8	2,0	1,3	1,3	2,0	1,1	1,2	1,2	2,6	1,5
Trudno powiedzieć	0,8	0,8	0,6	0,6	1,0	0,0	0,8	2,4	0,0	0,8
Brak danych	3,3	3,9	2,6	3,1	3,5	1,1	3,3	2,4	6,0	3,4

Zebrane wyniki badań wskazują, że najczęściej uznawanymi przez młodzież wartościami podstawowymi, funkcjonującymi w życiu ogółu Polaków są: religia (73,4%), wolność (również 73,4%) i demokracja (70,4%). Duże uznanie w wyborach młodzieży znalazły również prawa człowieka (58,8%), patriotyzm (49,3%) i solidarność (43,1%). Co trzeci respondent był przekonany do obecności w polskim społeczeństwie takich wartości, jak godność osoby ludzkiej (33,2%) i ideały socjalistyczne (również 33,2%). Natomiast takie wartości, jak: równość społeczna (26,4%), prawda (22,1%) i sprawiedliwość społeczna (20,6%) są najrzadziej postrzegane przez młodzież, jako obecne w życiu Polaków.

Zestawiając powyższe wyniki z ogólnopolskimi wynikami badań z 1988 r.¹² oraz porównując je z wynikami podobnych badań przeprowadzonych na początku lat dziewięćdziesiątych przez K. Ryczana w południowo-wschodniej Polsce¹³, będzie można stwierdzić kierunek zmian w wyborach i preferencjach wartości podstawowych w środowisku szkolnym Krosna nad Wisłokiem. Badane środowisko jest bowiem porównywalne do średniego miasta (Przemyśl) ze wspomnianych badań, przeprowadzonych na Podkarpaciu. Kierunek tych zmian w deklaracjach badanych ukazuje, że niektóre wartości w okresie jednego dziesięciolecia (1988–1997) zyskały na znaczeniu, a inne straciły. Wartością ciągle wysoko cenną jest religia (60,1%; 67,1%; 73,4%) i wolność (42,9%; 60%; 73,4%). Natomiast w porównywalnym okresie można zauważyć duży wzrost znaczenia warto-

¹² Badania objęły 1200 osób, w tym 400 studentów i 800 uczniów. Wyniki na reprezentatywnej próbie uczniów (N=750) prezentują następującą kolejność wyborów: religia (60,1%), wolność (42,9%), patriotyzm (36%), prawa człowieka (35,6%), ideały socjalistyczne (34,8%), demokracja (26,9%), równość społeczna (24%), solidarność (22,4%), godność osoby ludzkiej (21,9%), prawda (16,3%), sprawiedliwość społeczna (15,3%). Za: W. Piwowarski, *Stosunek uczniów i studentów do podstawowych wartości społeczeństwa polskiego*, „Życie Katolickie” 9, 1990, nr 2, s. 63–68.

¹³ Badania przeprowadzono wśród uczniów szkół średnich i ich rodziców w trzech różnych miastach: w Rzeszowie (150 tys. mieszk.), w Przemyślu (66 tys.) i w Przeworsku (14 tys.). Wyniki z badań na reprezentatywnych grupach uczniów zostaną podane w analogicznej kolejności, jak wymienione wyżej nazwy miast. Młodzież dokonała następujących wyborów: religia (81,4%; 67,1%; 77,4%), wolność (54,3%; 60,0%; 56,5%), patriotyzm (52,9%; 57,1%; 45,2%), godność osoby ludzkiej (37,1%; 34,3%; 32,3%), prawda (41,4%; 32,9%; 22,6%), sprawiedliwość społeczna (24,3%; 34,3%; 35,5%), prawa człowieka (21,4%; 21,4%; 17,7%), demokracja (21,4%; 15,7%; 12,9%), solidarność (25,7%; 21,4%; 11,3%), równość społeczna (12,9%; 8,6%; 11,3%) i zabezpieczenie społeczne (5,7%; 14,3%; 8,1%). K. Ryczan, *Wartości...*, s. 173.

ści „demokracja”. Jeżeli w badaniach ogólnopolskich z 1988 r. co czwarty z badanych (26,9%) dostrzegł obecność tej wartości w życiu Polaków, a w czasie zmian ustrojowych (1989/90) co szósty (15,7%) – to w 1997 r. ponad dwie trzecie respondentów (70,4%) wskazuje na obecność tej wartości. W tym samym przedziale czasu zdewaluowała się przede wszystkim prawda (16,3%; 32,9%; 22,1%). Wzrost uznania dla tej wartości w dobie przemian (32,9%) może świadczyć o nadziei lepszego życia opartego na prawdzie, a postrzegana kilka lat później tendencja odwrotna (22,1%), może wskazywać na brak zaufania.

Obserwowane kierunki postrzegania obecności wartości podstawowych w życiu Polaków mogą przynieść zgubne skutki dla przyszłości narodu. Przy powszechnym braku rozumienia pojęcia „demokracja”, na którą powołuje się coraz więcej osób oraz wobec zaniku poczucia prawdy w życiu codziennym, może wystąpić niebezpieczeństwo manipulacji społeczeństwem, jego wyborami i zachowaniami. Rolę manipulatora mogą tu spełnić środki masowego przekazu. Kościół, realizując swoją misję głoszenia Słowa „aż po krańce ziemi”, mając na uwadze procesy globalizacji, powinien również uwzględnić te tendencje w swoim posłannictwie.

W obrębie świadomości respondentów, dotyczącej obecności wartości podstawowych uznawanych przez Polaków, występują duże różnicowania. Główną zmienną, różnicującą oceny badanych, jest „typ szkoły”. Ta zmienna różnicuje świadomość młodzieży w odniesieniu do takich wartości, jak: religia, demokracja i patriotyzm. Młodzież ucząca się w ZSZ (86,1%) znacznie częściej niż uczniowie szkół technicznych (75%) i licealnych (66,4%) stwierdza, że religia jest główną wartością uznawaną przez Polaków. Podobna kolejność wyborów występuje przy wskazaniu wartości „patriotyzm” (ZSZ – 59%, techn. – 46,8%, lic. – 6,1%). Z kolei uczniowie szkół maturalnych (techn. – 6,9%, lic. – 3,4%) znacznie częściej niż ich koledzy z zawodówek (55,7%) wskazują na obecność demokracji w polskim społeczeństwie.

Analiza różnicowań, wprowadzonych przez pozostałe zmienne, pozwala na wysunięcie wniosku, że młodzież pochodząca ze wsi znacznie częściej niż mieszkańcy miast docenia znaczenie wartości wywodzących się przede wszystkim z chrześcijaństwa i tradycji narodowej (religia, prawda, wolność i patriotyzm) oraz z nowoczesnych ruchów większościowych (godność osoby ludzkiej i prawa człowieka). Z kolei zaangażowani w życie religijne częściej niż pozostałe kategorie typu religijności podkreślali obecność religii, solidarności i demokracji.

Wartości uznawane pragniemy przekazywać innym lub oczekujemy, że będą one również uznawane przez innych ludzi. Nazywamy je wówczas wartościami postulowanymi (tab. 2).

T a b e l a 2. Wartości postulowane dla Polaków, w opinii respondentów

Kategorie odpowiedzi	Typ szkoły			Pochodzenie		Typ religijności				Razem
	ZSZ	Lic	Tech.	Wieś	Mia- sto	Zaang.	Nie- zaang.	Nie- syst.	Pozo- stali	
Patriotyzm	66,4	80,9	78,9	77,1	76,9	80,4	78,9	69,9	75,2	77,0
Religia	77,9	77,7	75,0	81,2	70,4	84,8	83,1	71,1	62,4	77,0
Prawda	86,1	93,4	89,1	90,9	90,6	90,2	91,7	92,8	86,3	90,5
Wolność	72,1	73,8	73,1	73,7	72,9	79,4	74,4	67,5	70,1	73,2
Demokracja	54,9	66,0	51,3	57,4	62,1	64,1	59,1	56,6	57,3	59,2
Sprawiedliwość społeczna	77,9	87,9	90,4	86,2	86,7	92,4	88,0	84,3	79,5	86,3
Równość społeczna	70,5	81,3	82,1	79,3	79,8	83,7	80,6	81,9	70,1	79,0
Godność osoby ludzkiej	77,9	84,8	85,3	84,3	82,3	92,4	83,1	77,1	81,2	83,3
Prawa człowieka	70,5	77,0	73,7	73,7	76,9	79,4	73,6	72,3	74,4	74,5
Solidarność	59,0	71,9	64,1	65,8	69,0	68,5	67,4	62,7	66,7	66,7
Ideale socjalistyczne	22,1	16,4	8,3	14,7	16,8	20,7	15,7	15,7	10,3	15,4
Inne	8,2	3,9	1,9	3,5	5,4	2,2	3,7	4,8	6,8	4,3
Trudno powiedzieć	0,8	0,0	1,3	0,3	1,0	0,0	0,4	1,2	0,9	0,6
Brak danych	1,6	1,2	1,9	0,9	2,0	1,1	1,2	0,0	3,4	1,5

Z danych zamieszczonych w tabeli 2 wynika, że hierarchia wartości postulowanych przez młodzież dla wszystkich Polaków jest diametralnie różna od porządku wartości uznawanych. Jeżeli wśród wartości uznawanych stwierdzono zanik prawdy w życiu społecznym, to propozycją zdecydowanej większości młodzieży (90,5%) jest postulat odnalezienia prawdy. Ta podstawowa wartość stoi na czele całej hierarchii wartości postulowanych. Kolejne wartości postulowane przez zdecydowaną większość uczestników badań dotyczą: sprawiedliwości społecznej (86,3%), godności osoby ludzkiej (83,3%), równości społecznej (79%), patriotyzmu (77%), religii (77%), praw człowieka (74,5%), wolności (73,2%) i ludzkiej solidarności (66,7%). Demokracja, która w hierarchii wartości uznawanych została oceniona przez młodzież na trzeciej pozycji, wśród wartości postulowanych znalazła się na dziesiątym miejscu (59,2%), a ideały socjalistyczne (15,4%) zajmują ostatnią lokatę w kafeterii postulowanych wartości¹⁴.

¹⁴ We wspomnianych wcześniej ogólnopolskich badaniach przeprowadzonych przez ZSR „Pallotinum” w 1988 r. wartości postulowane tworzyły następującą hierarchię: prawda (74,3%), sprawiedliwość społeczna (71,9%), godność osoby ludzkiej (70,4%), prawa człowieka (58,9%), wolność (57,9%), patriotyzm (57,3%), równość społeczna (56,3%), solidarność (50,9%), religia (47,6%), demokracja (46,3%) i ideały socjalistyczne (12,7%). W. Piwowarski, *Podstawowe wartości społeczeństwa polskiego*, w: *Socjologia...*, s. 247.

Porównując wyniki badań w zakresie wartości uznawanych i postulowanych, można zauważyć pewną zależność, mianowicie: im wyższy poziom świadomości wartości postulowanych, tym niższy wskaźnik postrzegania ich jako uznawane i funkcjonujące w społeczeństwie. Różnice tych wskaźników są bardzo duże i odnoszą się do większości wartości: prawdy (różnica 68,4%), sprawiedliwości społecznej (różnica 65,7%), równości społecznej (różnica 52,6%), godności osoby ludzkiej (różnica 50%), patriotyzmu (różnica 27,7%), solidarności (różnica 23,6%), praw człowieka (różnica 15,7%), i religii (różnica 3,6%). Pozostałe wartości takie, jak: wolność, demokracja i ideały socjalistyczne są postulowane w mniejszym stopniu niż postrzegane jako funkcjonujące w polskim społeczeństwie. Zebrane wyniki badań nad wartościami postulowanymi różnicują poszczególne zmienne społeczne.

„Typ szkoły” ujawnia, że pomiędzy maturzystami a uczniami szkół zawodowych istnieją znaczne różnice w poziomie akceptacji wartości postulowanych. Licealiści znacznie częściej postulowali takie wartości, jak: prawda, patriotyzm, solidarność i demokracja. Uczęszczający do szkół o profilu technicznym częściej zwracali uwagę na sprawiedliwość społeczną, godność osoby ludzkiej i równość społeczną, natomiast uczniowie z ZSZ częściej niż pozostali postulowali ideały socjalistyczne.

„Pochodzenie” respondentów ukazuje zróżnicowanie w poziomie dwóch wartości: religia i demokracja. Mieszkający na wsi (81,2%) częściej niż w mieście (70,4%) postulują większą obecność religii w życiu Polaków, z kolei młodzież miejska (62,1%) częściej niż wiejska (57,4%) twierdzi, że tą wartością powinna być demokracja.

„Typ religijności” wskazuje, że zróżnicowania w poziomie wartości postulowanych są uzależnione od częstotliwości praktyk religijnych. Uczniowie systematycznie praktykujący częściej podkreślali takie wartości, jak: godność osoby ludzkiej, sprawiedliwość społeczną, religię, równość społeczną i patriotyzm. Natomiast niesystematyczni częściej wybierali prawdę jako wartość postulowaną polskiemu społeczeństwu.

Podsumowując analizy badań w zakresie podstawowych wartości uznawanych przez Polaków, należy stwierdzić, że młodzież dostrzega zanik niektórych wartości, wywodzących się z tradycji i historii narodu, jak: prawda, godność człowieka i patriotyzm. Częściej postrzega je jeszcze młodzież wiejska, wśród której tradycja jest mocniej zakorzeniona niż w środowisku miejskim. Specyfika życia w mieście stwarza anonimowość, alienację i deregulację więzi społecznych. Wartości słabo odczuwane przez młodzież są częściej postulowane jako ważne w życiu całego polskiego społeczeństwa.

Potrzebę tych wartości powinny w większym stopniu zauważać instytucje wychowawcze. Jak zauważa W. Piwowski „organizacja oraz przyszłość jakiegogo społeczeństwa i państwa zależy od uświadomienia i urzeczywistnienia warto-

ści podstawowych. W Polsce, mimo świadomości społeczeństwa, politycy nie dostrzegają ani jednego, ani drugiego”¹⁵.

Jednostka ludzka, podobnie jak i ludzka społeczność potrzebuje sensu i tożsamości. Odnajdując je, człowiek ma poczucie „zakorzenienia” w swoim narodzie i jest z niego dumny. Zapytano młodzież, czy czuje się dumna z faktu bycia Polakiem (tab. 3).

T a b e l a 3. Duma z bycia Polakiem, w opinii respondentów

Kategorie odpowiedzi	Typ szkoły			Pochodzenie		Typ religijności				Razem
	ZSZ	Lic.	Tech.	Wieś	Mia- sto	Za- ang.	Nieza- ang.	Nie- syst.	Pozo- stali	
Tak	86,1	66,4	80,8	79,9	68,5	86,9	74,8	77,1	65,0	75,1
Nie	0,8	7,4	3,9	3,1	7,9	2,2	3,7	3,6	10,3	4,9
Trudno powiedzieć	11,5	23,8	14,7	15,4	22,1	9,8	19,0	18,1	23,9	18,3
Brak danych	1,6	2,4	0,6	1,6	1,5	1,1	2,5	1,2	0,8	1,7
	V = 0,143 p < 0,001			V = 0,145 p < 0,01		V = 0,132 p < 0,01				

Ponad trzy czwarte młodzieży (75,1%) odpowiedziało twierdząco, co dwudziesty respondent (4,9%) przecząco, a co piąty (20%) nie potrafił udzielić odpowiedzi na to pytanie (trudno powiedzieć i brak danych). Wyrażoną opinię istotnie różnicowały wszystkie zmienne. Dumę z bycia Polakiem najsłabiej odczuwają uczniowie szkół licealnych (66,4%), mieszkańcy miast (68,5%) i niewierzący (65%).

Polskie społeczeństwo przekształca się w ostatnim dziesięcioleciu XX w. ze „społeczeństwa losu” w „społeczeństwo wyboru”. Narzucony przez system totalitarny model społeczeństwa losu charakteryzował się brakiem alternatyw i perspektyw rozwoju. Odrzucając po 1989 r. ten typ społeczeństwa, wybrano pluralizm społeczny, charakteryzujący się szeroką możliwością opcji i wyborów. Niestety odpowiedzialni za transformację nie docenili wartości podstawowych, funkcjonujących w polskim społeczeństwie. Nie mieli tej świadomości ani „twórcy okrągłego stołu”, ani konstytucjonaliści, projektujący nową Konstytucję III RP. Wartości podstawowe nadal stanowią poważny i nierozwiązany problem w polskim społeczeństwie¹⁶.

¹⁵ Tamże, s. 250.

¹⁶ Por. tamże, s. 241 n.

2. WARTOŚCI ODCZUWANE

W życiu jednostek i społeczeństw wartości są głębiej zakorzenione niż światopoglądy i ideologie społeczne. Co więcej, wartości w znacznie mniejszym stopniu podlegają zmianom niż postawy i orientacje życiowe. Dlatego motywacji do działań dostarczają przede wszystkim wartości¹⁷. Te z nich, które angażują jednostkę, wydają się jej atrakcyjne lub mające dla niej duże znaczenie, nazywa się często wartościami odczuwanymi¹⁸. Akceptacja wartości zależy więc od ich atrakcyjności i emocjonalnego zaangażowania podmiotu wobec nich. Narzucone jednostce mogą z czasem stać się wartościami uznanymi, jeśli wzbudzą przekonanie o ich potrzebie czy konieczności¹⁹. Za wskaźnik dużego zaangażowania osobistego jednostki przyjęto gotowość narażenia własnego życia w obronie jakiejś wartości²⁰.

W celu uzyskania opinii młodzieży na temat wartości przez nich odczuwanych, postawiono pytanie: Czy warto narażać życie w obronie wartości podstawowych? W zestawie proponowanych odpowiedzi uczniowie mogli wybrać jedną z trzech możliwości: „tak” (warto narażać swoje życie), „nie” (nie warto) lub „trudno powiedzieć” w odniesieniu do 11 wartości: prawda, ojczyzna, sprawiedliwość, wolność, własne przekonania, równość społeczna, religia, pokój, godność osoby ludzkiej, idee socjalizmu, ludzkie życie. Zebrane wyniki badań zawierają kolejne tabele: od tab. 4 do tab. 14.

T a b e l a 4. Stosunek młodzieży do prawdy

Kategorie odpowiedzi	Typ szkoły			Pochodzenie		Typ religijności				Razem
	ZSZ	Lic.	Tech.	Wieś	Mia- sto	Za- ang.	Nieza- ang.	Nie- syst.	Pozo- stali	
Tak	70,5	59,4	62,2	66,8	56,7	67,4	66,5	57,9	54,7	62,7
Nie	4,1	7,4	3,8	4,7	6,9	2,2	3,3	8,4	11,1	5,6
Trudno powiedzieć	17,2	30,9	28,2	23,8	31,5	25,0	26,1	32,5	26,5	27,0
Brak danych	8,2	2,3	5,8	4,7	4,9	5,4	4,1	1,2	7,7	4,7
	V = 0,100 p < 0,05			V = 0,107 p ...		V = 0,122 p < 0,02				

¹⁷ Tamże, s. 242 n.

¹⁸ Por. S. Ossowski, *Z zagadnień...*, s. 73.

¹⁹ Por. T. Śmiech, *Akceptacja wartości religijno-moralnych w środowisku szkolnym*, Lublin 1997, [mps B KUL], s. 230.

²⁰ Por. K. Ryczan, *Wartości...*, s. 175.

T a b e l a 5. Obrona Ojczyzny w opinii młodzieży

Kategorie odpowiedzi	Typ szkoły			Pochodzenie		Typ religijności				Razem
	ZSZ	Lic.	Tech.	Wieś	Mia- sto	Za- ang.	Nieza- ang.	Nie- syst.	Pozo- stali	
Tak	85,2	73,4	82,1	85,0	69,5	82,6	83,1	74,7	69,2	78,7
Nie	4,9	6,7	5,8	3,1	9,8	1,1	4,6	8,4	11,1	6,0
Trudno powiedzieć	6,6	19,1	8,3	9,7	18,2	16,3	10,7	15,7	13,7	13,1
Brak danych	3,3	0,8	3,8	2,2	2,5	0,0	1,6	1,2	6,0	2,2
	V = 0,123 p < 0,01			V = 0,196 p < 0,001		V = 0,119 p < 0,05				

T a b e l a 6. Młodzież a konieczność obrony sprawiedliwości

Kategorie odpowiedzi	Typ szkoły			Pochodzenie		Typ religijności				Razem
	ZSZ	Lic.	Tech.	Wieś	Mia- sto	Za- ang.	Nieza- ang.	Nie- syst.	Pozo- stali	
Tak	74,6	66,0	67,3	72,4	62,1	73,9	69,4	68,7	61,5	68,3
Nie	1,6	6,3	5,8	4,4	5,4	4,3	3,3	3,6	10,3	5,1
Trudno powiedzieć	14,8	25,4	21,8	16,9	30,0	18,5	22,7	24,1	21,4	21,9
Brak danych	9,0	2,3	5,1	6,3	2,5	3,3	4,6	3,6	6,8	4,7
	V = 0,093 p ...			V = 0,152 p < 0,01		V = 0,100 p ...				

T a b e l a 7. Młodzież a wolność

Kategorie odpowiedzi	Typ szkoły			Pochodzenie		Typ religijności				Razem
	ZSZ	Lic.	Tech.	Wieś	Mia- sto	Za- ang.	Nieza- ang.	Nie- syst.	Pozo- stali	
Tak	85,2	81,3	84,0	85,0	80,3	82,6	83,9	84,3	80,3	83,0
Nie	2,5	1,9	2,5	2,5	2,0	1,1	2,1	4,8	1,7	2,2
Trudno powiedzieć	8,2	13,7	5,8	7,5	13,8	9,8	9,9	9,6	11,1	10,1
Brak danych	4,1	3,1	7,7	5,0	3,9	6,5	4,1	1,2	6,9	4,7
	V = 0,081 p ...			V = 0,102 p ...		V = 0,056 p ...				

Tabela 8. Młodzież a obrona własnych przekonań

Kategorie odpowiedzi	Typ szkoły			Pochodzenie		Typ religijności				Razem
	ZSZ	Lic.	Tech.	Wieś	Mia- sto	Za- ang.	Nie- zaang.	Nie- syst.	Pozo- stali	
Tak	48,4	58,6	52,6	53,3	56,2	56,5	53,3	49,4	59,0	54,5
Nie	11,5	13,7	18,0	15,0	13,8	10,9	14,9	14,5	16,2	14,4
Trudno powiedzieć	31,1	23,8	22,4	24,8	26,1	25,0	26,4	32,5	17,1	25,1
Brak danych	9,0	3,9	7,0	6,9	3,9	7,6	5,4	3,6	7,7	6,0
	V = 0,078 p ...			V = 0,025 p ...		V = 0,083 p ...				

Tabela 9. Młodzież a równość społeczna

Kategorie odpowiedzi	Typ szkoły			Pochodzenie		Typ religijności				Razem
	ZSZ	Lic.	Tech.	Wieś	Mia- sto	Za- ang.	Nieza- ang.	Nie- syst.	Pozo- stali	
Tak	41,8	41,0	34,6	39,2	39,4	50,0	36,4	41,0	35,9	39,3
Nie	5,7	14,1	10,3	8,2	16,3	5,4	12,4	10,8	12,8	11,1
Trudno powiedzieć	41,8	41,0	46,8	44,8	39,9	39,2	44,2	45,8	41,0	42,9
Brak danych	10,7	3,9	8,3	7,8	4,4	5,4	7,0	2,4	10,3	6,7
	V = 0,084 p ...			V = 0,126 p < 0,02		V = 0,085 p ...				

Tabela 10. Młodzież a religia

Kategorie odpowiedzi	Typ szkoły			Pochodzenie		Typ religijności				Razem
	ZSZ	Lic.	Tech.	Wieś	Mia- sto	Za- ang.	Nieza- ang.	Nie- syst.	Pozo- stali	
Tak	75,4	64,1	73,7	76,8	57,1	84,8	80,6	59,1	41,9	69,5
Nie	3,3	9,4	5,1	3,1	12,3	1,1	2,1	6,0	21,4	6,7
Trudno powiedzieć	15,6	23,8	17,3	15,7	28,1	13,0	14,0	33,7	28,2	20,0
Brak danych	5,7	2,7	3,9	4,4	2,5	1,1	3,3	1,2	8,5	3,8
	V = 0,104 p < 0,05			V = 0,249 p < 0,001		V = 0,298 p < 0,001				

Tabela 11. Młodzież a pokój

Kategorie odpowiedzi	Typ szkoły			Pochodzenie		Typ religijności				Razem
	ZSZ	Lic	Tech	Wieś	Mia- sto	Za- ang.	Nieza- ang.	Nie- syst.	Pozo- stali	
Tak	82,8	81,6	83,4	85,6	78,3	85,9	85,1	72,3	81,2	82,4
Nie	0,0	2,7	1,9	1,2	3,0	0,0	2,1	0,0	4,3	1,9
Trudno powiedzieć	9,8	13,3	9,6	9,1	15,3	11,9	9,9	19,3	8,5	11,4
Brak danych	7,4	2,4	5,1	4,1	3,4	2,2	2,9	8,4	6,0	4,3
	V = 0,067 p ...			V = 0,115 p < 0,05		V = 0,118 p < 0,05				

Tabela 12. Młodzież a godność ludzka

Kategorie odpowiedzi	Typ szkoły			Pochodzenie		Typ religijności				Razem
	ZSZ	Lic.	Tech.	Wieś	Mia- sto	Za- ang.	Nieza- ang.	Nie- syst.	Pozo- stali	
Tak	61,5	66,0	56,4	61,8	63,1	73,9	61,2	55,4	59,8	62,2
Nie	4,1	6,3	7,1	5,6	6,9	1,1	7,4	7,2	6,0	6,0
Trudno powiedzieć	23,0	23,1	28,2	24,1	26,1	20,7	25,6	30,2	21,4	24,5
Brak danych	11,5	4,7	8,3	8,5	3,9	4,3	5,8	7,2	12,8	7,3
	V = 0,058 p ...			V = 0,025 p ...		V = 0,096 p ...				

Tabela 13. Młodzież a idee socjalistyczne

Kategorie odpowiedzi	Typ szkoły			Pochodzenie		Typ religijności				Razem
	ZSZ	Lic.	Tech.	Wieś	Mia- sto	Za- ang.	Nieza- ang.	Nie- syst.	Pozo- stali	
Tak	11,5	4,7	1,9	5,0	3,9	6,5	4,5	6,0	6,0	5,4
Nie	21,3	54,3	55,8	42,0	56,2	37,0	50,4	45,8	49,6	47,2
Trudno powiedzieć	51,6	34,4	31,4	41,4	33,5	45,6	37,2	42,2	28,2	37,5
Brak danych	15,6	6,6	10,9	11,6	6,4	10,9	7,9	6,0	16,2	9,9
	V = 0,215 p < 0,001			V = 0,128 p < 0,02		V = 0,089 p ...				

T a b e l a 14. Młodzież a ludzkie życie

Kategorie odpowiedzi	Typ szkoły			Pochodzenie		Typ religijności				Razem
	ZSZ	Lic.	Tech.	Wieś	Mia- sto	Za- ang.	Nieza- ang.	Nie- syst.	Pozo- stali	
Tak	90,2	91,4	92,2	94,0	88,2	93,5	93,8	91,6	84,6	91,4
Nie	0,0	1,6	2,6	0,6	2,9	0,0	0,4	0,0	6,0	1,5
Trudno powiedzieć	4,1	5,1	2,6	1,9	6,9	2,2	2,9	6,0	6,8	4,1
Brak danych	5,7	1,9	2,6	3,5	2,0	4,3	2,9	2,4	2,6	3,0
	V = 0,066 p ...			V = 0,156 p < 0,01		V = 0,157 p < 0,001				

Na podstawie zebranych danych można jednoznacznie stwierdzić, że zdecydowana większość młodzieży (91,4%) gotowa jest narażać swoje życie w obronie ludzkiego życia. Czterech na pięciu badanych gotowych jest narażać swoje życie w obronie wolności (83,0%), pokoju (82,4%) i ojczyzny (78,7%), a prawie siedmiu z dziesięciu respondentów w obronie religii (69,5%) i sprawiedliwości (68,3%). Ponad trzy piąte młodzieży angażuje się w obronie prawdy (62,7%) i godności osoby ludzkiej (62,2%), a ponad połowa w obronie własnych przekonań (54,5%). Równość społeczna (39,3%) i idee socjalistyczne (5,4%) są słabo odczuwane przez młodzież jako wartości, za które warto się poświęcić²¹. Młodzież gotowa jest narażać swoje życie przede wszystkim w obronie ludzkiego życia, wolności, pokoju i ojczyzny. Natomiast młodzież nie odczuwa potrzeby obrony idei socjalistycznych (47,2%), własnych przekonań (14,4%), równości społecznej (11,1%), religii (6,7%), Ojczyzny (6%), godności (6%), prawdy (5,6%), sprawiedliwości (5,1%), wolności (2,2%), pokoju (1,9%) i ludzkiego życia (1,5%). Trudności z udzieleniem odpowiedzi badani wykazali wobec obrony równości społecznej (42,9%), idei socjalistycznych (37,5%), prawdy (27%), własnych przekonań (25,1%), godności ludzkiej (24,5%), sprawiedliwości (21,9%), religii (20%), Ojczyzny (13,1%), pokoju (11,4%), wolności (10,1%) i ludzkiego życia (4,1%).

Warto zwrócić uwagę na kategorię odpowiedzi „trudno powiedzieć”, w której wysokie wskaźniki procentowe mogą świadczyć o zachodzącym procesie przemian w sferze wartości, np. wysoki wskaźnik tej kategorii odpowiedzi (37,5%) przy ideałach socjalistycznych może świadczyć o reminiscencji propagandy o wyższości socjalizmu. Można tu dostrzec również pewną zależność: im starszy wiek, tym więcej niezdecydowania („trudno powiedzieć”).

²¹ Hierarchia wartości odczuwanych w ogólnopolskich badaniach z 1988 r. przedstawiała się następująco: „ludzkie życie” (94,2%), „wolność” (84,9%), „pokój” (84,5%), „Ojczyzna” (82,3%), „religia” (70,2%), „sprawiedliwość” (69,4%), „godność osoby ludzkiej” (64,5%), „prawda” (62,5%), „obrona własnych przekonań” (51,5%), „równość społeczna” (37,7%) i „idee socjalistyczne” (8,0%). Zob. W. Piwowarski, *Stosunek uczniów i studentów...*, s. 67.

Szczegółowa analiza korelacji zmiennych wykazała nieznaczną siłę związku między wyrażonymi opiniami a poszczególnymi zmiennymi (tab. 15).

T a b e l a 15. Wartości, za które warto oddać życie, w opinii respondentów
Współczynniki V Cramera

Kategorie wartości	Typ szkoły	Pochodzenie	Typ religijności	Płeć	Wiek
Prawda	0,100 p < 0,05	0,107 p ...	0,122 p < 0,02	0,188 p < 0,001	0,096 p ...
Ojczyzna	0,123 p < 0,01	0,196 p < 0,001	0,119 p < 0,05	0,129 p < 0,02	0,032 p ...
Sprawiedliwość	0,093 p ...	0,152 p < 0,01	0,100 p ...	0,075 p ...	0,026 p ...
Wolność	0,081 p ...	0,102 p ...	0,056 p ...	0,035 p ...	0,168 p < 0,001
Własne przekonania	0,078 p ...	0,025 p ...	0,083 p ...	0,191 p < 0,001	0,111 p < 0,05
Równość społeczna	0,084 p ...	0,126 p < 0,02	0,085 p ...	0,118 p < 0,05	0,031 p ...
Religia	0,104 p < 0,05	0,249 p < 0,001	0,298 p < 0,001	0,103 p ...	0,163 p < 0,01
Pokój	0,067 p ...	0,115 p < 0,05	0,118 p < 0,05	0,066 p ...	0,084 p ...
Godność osoby ludzkiej	0,058 p ...	0,025 p ...	0,096 p ...	0,146 p < 0,01	0,089 p ...
Idee socjalistyczne	0,215 p < 0,001	0,128 p < 0,02	0,089 p ...	0,222 p < 0,001	0,061 p ...
Ludzkie życie	0,066 p ...	0,156 p < 0,01	0,157 p < 0,001	0,098 p ...	0,062 p ...

Zmienna „typ szkoły” wprowadza różnice przy wartościach: obrona idei socjalistycznych ($p < 0,001$), Ojczyzny ($p < 0,01$), prawdy ($p < 0,05$) i religii ($p < 0,05$). We wszystkich tych kategoriach młodzież szkół zawodowych częściej niż młodzież szkół maturalnych deklarowała gotowość oddania swego życia w obronie wspomnianych wartości, czyli w obronie idei socjalistycznych (ZSZ – 11,5%, lic. – 4,7%, techn. – 1,9%), w obronie Ojczyzny (ZSZ – 85,2%, techn. – 82,1%, lic. – 73,4%), prawdy (ZSZ – 70,5%, techn. – 62,2%, lic. – 59,4%) i religii (ZSZ – 75,4%, techn. – 73,7%, lic. – 64,1%).

„Pochodzenie” badanych wprowadziło różnicowania istotne statystycznie w relacji do takich wartości, jak: Ojczyzna ($p < 0,001$), religia ($p < 0,001$), sprawiedliwość ($p < 0,01$), ludzkie życie ($p < 0,01$), równość społeczna ($p < 0,02$), idee socjalistyczne ($p < 0,02$) i pokój ($p < 0,05$). Młodzież pochodząca ze wsi częściej niż młodzież miejska gotowa była narażać własne życie w obronie następujących wartości: Ojczyzna (W – 85%, M – 69,5%), religia (W – 76,8%, M – 57,1%), sprawiedliwość (W – 72,4%, M – 62,1%), ludzkie życie

(W – 94%, M – 88,2%) i pokój (W – 85,6%, M – 78,3%). Mniejsze zróżnicowanie, chociaż istotne, dostrzega się przy wartościach równość społeczna (M – 39,4%, W – 39,2%) i idee socjalistyczne (W – 5%, M – 3,9%).

Zmienna „typ religijności” wnosi zróżnicowania istotne w poziom akceptacji następujących wartości: religia ($p < 0.001$), ludzkie życie ($p < 0.001$), prawda ($p < 0.02$), Ojczyzna ($p < 0.05$) i pokój ($p < 0.05$). Uczniowie zaangażowani w życie Kościoła częściej deklarowali gotowość poświęcenia się dla takich wartości jak: pokój (85,9%), religia (84,8%) i prawda (67,4%). Natomiast niezaangażowani religijnie uczniowie częściej niż inni podkreślali gotowość obrony ludzkiego życia (93,8%) i Ojczyzny (83,1%).

W podsumowaniu możemy stwierdzić, że badana grupa młodzieży w pierwszej kolejności preferuje obronę wartości, wyrosłych na gruncie historii, religii i polskiej tradycji (ludzkie życie, wolność, pokój, ojczyzna, religia, sprawiedliwość i prawda). Wydaje się jednak, że pewna część młodzieży, odczuwająca ludzkie życie jako naczelną wartość podstawową, ma jedynie na uwadze konkretnego – tu i teraz żyjącego – człowieka. Na wysunięcie takiego wniosku pozwalają nam zamieszczone wcześniej wyniki badań, które dotyczą aborcji i eutanazji. Nie wnikając w bardziej szczegółowe analizy, należy mieć nadzieję na dobrą prognozę obrony tej wartości. Od wychowawców i obiektywizmu mediów, przekazujących wiedzę medyczną zależeć będzie w dużej mierze faktyczne uznanie przez młode pokolenie ludzkiego życia od momentu poczęcia aż po naturalny kres. Można zauważyć również pewną zależność: im wyższa intensywność praktyk religijnych, tym wyższy poziom akceptacji i gotowości poświęcenia własnego życia za takie wartości, jak pokój, religia i prawda.

3. KONFLIKT W OBSZARZE WARTOŚCI PODSTAWOWYCH

Można zauważyć, gdy wartości uznawane wykazują dość wysoką stabilizację w życiu jednostki, to wartości odczuwane mogą podlegać zmianom, gdyż są przedmiotem naszych pragnień. Rozbieżność między tym, co się uznaje lub postuluje a tym, co się odczuwa, może prowadzić do konfliktów psychicznych, do sprzeczności i podziałów²². Generalnie konflikty pojawiają się w obszarze przekonań i wartości. „Chodzi o to – jak pisze W. Piwowarski – czy jednostka ma tak mocno ugruntowane przekonania, że gotowa byłaby oddać życie w obronie pewnych wartości”²³.

²² Por. T. Śmiech, *Akceptacja...*, s. 237.

²³ W. Piwowarski, *Młodzież a wartości...*, s. 128.

Najczęstszą przyczyną podziałów są tzw. wartości konfliktowe: moralność, polityka, ekonomia i kultura²⁴. W przeprowadzonych badaniach, opartych na ankiecie z ogólnopolskich badań zwrócono uwagę na dwa źródła konfliktu: „wiara i życie” oraz „nauka i życie”. Jednak przed rozpoczęciem szczegółowych analiz warto jeszcze raz odwołać się do opinii młodzieży, wyrażonej powyżej, o gotowości narażenia życia w obronie własnych przekonań i w obronie ludzkiego życia. Wyniki akceptacji tych wartości zawarte są w tab. 8 i w tab. 14.

Jeśli chodzi o przekonania (tab. 8), to ponad połowa badanych (54,5%) gotowa jest narazić swoje życie w ich obronie. Opinię taką częściej wyrażają licealiści niż uczniowie pozostałych typów szkół, są to częściej mieszkańcy miast niż wiosek i częściej niewierzący niż wierzący. Natomiast w przypadku życia jako wartości (tab. 14), zdecydowana większość respondentów (91,4%) wyraża gotowość narażenia własnego istnienia w obronie egzystencji innych. Taką opinię wyrażają w jednakowym stopniu uczniowie wszystkich typów szkół, częściej pochodzący ze wsi niż z miast, częściej wierzący i praktykujący nawet sporadycznie niż niewierzący. Z przytoczonego zestawienia wynika, że młodzież o wiele częściej gotowa jest narazić się w obronie życia niż przekonań. Może to rzucić pewne światło na dwa, bardziej szczegółowe problemy²⁵.

Pierwszy z nich dotyczy oceny historycznego faktu: „Od dawna ludzie różnią się w ocenie postępowania dwóch wielkich uczonych: Galileusza i Giordana Bruno. Obaj zostali postawieni przed sąd inkwizycji za głoszenie swych poglądów. Każdy z nich wybrał inną drogę postępowania. Galileusz odwołał swoje poglądy, co uratowało mu życie i umożliwiło dalszą pracę naukową. Giordano Bruno, mimo iż wiedział, że grozi mu śmierć, nie chciał odwołać swoich poglądów, w których słuszość wierzył i został stracony. Proszę powiedzieć, które postępowanie bardziej Pan(i) ceni?”

- a) wyżej oceniam postępowanie Galileusza,
- b) wyżej oceniam postępowanie Giordana Bruno,
- c) mam inne zdanie (jakie),
- d) trudno mi powiedzieć”.

W kategoriach moralnych postawę Galileusza należy uznać za pragmatyczną, a postępowanie Giordana Bruno należy zaliczyć do zachowań godnościowych²⁶. Poproszono, aby młodzież określiła, które z zachowań jest im bliższe: czy kom-

²⁴ Por. R. Rozsahazy, *Introduction historique a l'etude des valeurs*, w: *L'univers des Belges. Valeurs anciennes et nouvelles dans 80*, Louvain-la-Neuve 1984, s. 28 n.

²⁵ Por. W. Piwowarski, *Młodzież...*, s. 128.

²⁶ Por. K. Kiciński, *Godność, punitivność, autonomia jednostki*, w: *Wartości i ich przemiany*, red. A. Pawełczyńska, Warszawa 1992, s. 145.

promis w celu ratowania życia, czy wierność własnym poglądom aż po utratę życia (tab. 16).

T a b e l a 16. Preferencje wartości w sytuacji konfliktu między życiem a nauką

Kategorie odpowiedzi	Typ szkoły			Pochodzenie		Typ religijności				Razem
	ZSZ	Lic.	Tech.	Wieś	Mia- sto	Zaang.	Nieza- ang.	Nie- syst.	Pozo- stali	
Wyżej oceniam Galileusza	15,6	13,7	11,5	12,5	14,3	13,0	14,1	16,9	10,3	13,5
Wyżej oceniam G. Bruno	69,7	69,5	75,0	72,1	69,9	68,5	72,3	73,5	69,2	71,2
Mam inne zdanie	4,1	9,0	5,1	5,6	8,9	7,6	5,8	4,8	9,4	6,7
Trudno powiedzieć	9,8	7,0	7,1	8,2	6,9	9,8	7,0	4,8	9,4	7,7
Brak danych	0,8	0,8	1,3	1,6	0,0	1,1	0,8	0,0	1,7	0,9
	V = 0,075 p ...			V = 0,069 p ...		V = 0,062 p ...				

Zdecydowana większość młodzieży (71,2%) wyżej ocenia postępowanie Giordana Bruno, a więc człowieka, który wybrał śmierć, by ratować swoje przekonania naukowe. Jedynie 13,5% badanych wybrało życie (w przypadku konfliktu przekonań i życia). Innych rozwiązań szukało 6,7% respondentów, a 7,7% uczniów nie potrafiło rozwiązać tego konfliktu (brak danych – 0,9%). Poglądy młodzieży w tym zakresie są dość jednorodne.

Płaszczyzną konfliktu jest również konieczność wyboru między życiem doczesnym a wiecznym. Postawiono młodzież przed dylematem wyboru: „Gdyby nie chodziło, jak w poprzednim pytaniu o odwołanie poglądów naukowych, lecz o wyparcie się wyznawanej wiary religijnej przez człowieka głęboko wierzącego, to jaki rodzaj postępowania ocenił(a)by Pan(i) wyżej?

- a) wyparcie się wiary i zachowanie życia,
- b) wyznanie wiary i śmierć,
- c) mam inne zdanie (jakie),
- d) trudno powiedzieć”.

Zebrane odpowiedzi na to pytanie zawiera tab. 17.

Tabela 17. Preferencje wartości w sytuacji konfliktu między życiem a wiarą

Kategorie odpowiedzi	Typ szkoły			Pochodzenie		Typ religijności				Razem
	ZSZ	Lic.	Tech.	Wieś	Miasto	Zaang.	Niezaang.	Niesyst.	Pozostali	
Wyparcie się wiary	9,0	4,7	3,2	5,6	4,4	3,3	4,9	2,4	9,4	5,2
Wyznanie wiary i śmierć	85,3	79,3	84,0	86,2	75,4	84,7	86,8	78,3	72,6	82,0
Mam inne zdanie	1,6	5,8	0,6	1,9	5,9	3,3	2,5	3,6	5,1	3,4
Trudno powiedzieć	4,1	10,2	11,6	6,3	13,8	8,7	5,8	15,7	12,0	9,2
Brak danych	0,0	0,0	0,6	0,0	0,5	0,0	0,0	0,0	0,9	0,2
	V = 0,134 p < 0,01			V = 0,172 p < 0,01		V = 0,105 p < 0,05				

Analiza wyników badań dowodzi, że bardziej ostro rysuje się konflikt między „wiarą a życiem” niż między „nauką a życiem”. Ponad cztery piąte badanych (82%) gotowych jest ponieść śmierć, anizeli wyprzeć się wiary. Jedynie co dwudziesty respondent (5,2%) gotów jest ocalić życie doczesne kosztem wyrzeczenia się wiary. Innych rozwiązań poszukiwał co trzydziesty uczestnik badań (3,4%), a prawie co jedenasty (9,2%) nie potrafił rozwiązać tego konfliktu (brak danych – 0,2%).

Wszystkie zmienne różnicowały wyrażone przekonania młodzieży. Uczniowie zawodówek najczęściej prezentowali skrajne postawy. Za śmiercią, jako konsekwencją obrony wiary, optowało 85,3% (techn. – 84%, lic. – 79,3%) oraz za ratowaniem życia, kosztem wyrzeczenia się wiary (ZSZ – 9%, lic. – 4,7%, Techn. – 3,2%). Młodzież szkół maturalnych (lic. – 16%, techn. – 12,2%) częściej niż uczniowie szkół zawodowych (5,7%) poszukiwała innych rozwiązań, bądź nie potrafiła rozwiązać tego problemu. Podobnym radykalizmem postaw częściej odznaczali się uczniowie pochodzący ze wsi niż z miasta. Typ religijności ukazuje, że niezaangażowani w życie Kościoła (86,8%) częściej niż zaangażowani (84,7%), niesystematyczni (78,6%) i pozostali (72,6%) są gotowi ponieść śmierć, niż wyrzec się swojej wiary. Niesystematycznie praktykujący i pozostali stanowią najliczniejszy odsetek badanych, którzy nie potrafią rozwiązać tego konfliktu lub poszukują innego rozwiązania w takiej sytuacji.

Kolejnej ocenie młodzieży poddano następujący przykład: „Są dwie sekretarki w tym samym wieku, wykonujące praktycznie tę samą pracę. Jedna z sekretarek dowiaduje się, że druga zarabia więcej niż ona. Gdy pokrzywdzona poszła do szefa z pretensjami, usłyszała, że tamta sekretarka jest lepiej zawodowo przygotowana i bardziej pracowita. Czy twoim zdaniem jest słuszne, że w opisanej sytuacji lepiej płacono jednej z sekretarek?” (tab. 18).

Tabela 18. Ocena sprawiedliwej pracy i płacy

Kategorie ocen	Typ szkoły			Pochodzenie		Typ religijności				Razem
	ZSZ	Lic.	Tech.	Wieś	Mia- sto	Zaang.	Nieza- ang.	Nie- syst.	Pozo- stali	
Tak	23,8	41,0	34,0	30,4	42,9	29,4	33,5	32,5	44,4	35,0
Nie	55,7	39,5	51,3	50,2	40,9	50,0	48,8	51,8	35,9	46,6
Trudno powiedzieć	20,5	18,7	14,7	19,1	15,7	20,6	16,9	15,7	19,7	18,0
Brak danych	0,0	0,8	0,0	0,3	0,5	0,0	0,8	0,0	0,0	0,4
	V = 0,116 p < 0,01			V = 0,127 p < 0,02		V = 0,091 p ...				

Blisko połowa uczniów (46,6%) twierdzi, że jest to niesprawiedliwe, a ponad jedna trzecia uważa, że wyższe wynagrodzenie dla jednej z sekretarek jest słuszne. Prawie jedna piąta badanych (18%) nie potrafi wyrazić swojej opinii na ten temat („trudno powiedzieć”).

Za słuszością takiego wynagrodzenia opowiadali się głównie licealiści (41%) i pochodzący z miasta (42,9%), z czym nie zgadzali się przede wszystkim uczniowie szkół zawodowych (55,7%) i mieszkańcy wiosek (50,2%). Typ religijności nie różnicował istotnie statystycznie badanej młodzieży. Można przypuszczać, że młodzież oceniła zaistniałą sytuację kategoriami socjalistycznej równości społecznej, według której każdemu należy się taka sama zapłata za zleconą pracę.

Analiza konfliktów i sposobu ich rozwiązania ukazuje nam zakres zaangażowania młodzieży w wartości podstawowe. Wydaje się, że są one dość mocno zakorzenione w mentalności młodego pokolenia, które w przyszłości będzie tworzyć kulturę życia środowiska społecznego.

Podsumowując zaprezentowane analizy wyników badań w zakresie akceptacji wartości podstawowych, należy stwierdzić, że młodzież dość wysoko ceni sobie te wartości, mimo iż nie są one dostatecznie przez nią realizowane. Najczęściej postrzegane oczami młodych wartości obecne w życiu Polaków, jak: wolność, religia i demokracja, domagają się uzupełnienia wartościami postulowanymi przez młodzież takimi, jak: prawda, sprawiedliwość i godność osoby ludzkiej. W postawach młodzieży częściej przeważa chęć obrony ludzkiego życia, wolności, pokoju i ojczyzny nawet z narażeniem własnego życia; a w sytuacjach konfliktu między życiem a wiarą, znacznie częściej przeważa opinia o wyznaniu wiary i obrony własnych przekonań niż ich kosztem ratowania życia doczesnego.

Zadaniem Kościoła i państwa powinna być troska o realizację wartości podstawowych: uznawanych, postulowanych i odczuwanych przez młode pokolenie. Młodzież bowiem jest przyszłością każdego narodu. Wychowaniem w tym zakresie winni zająć się katecheci, pedagodzy, politycy i naukowcy. Powinny je rozwijać podmioty zajmujące się procesem socjalizacji i wychowaniem, a więc: rodzina, szkoła, środowiska zawodowe, partie polityczne, Kościoły oraz środki maso-

wego oddziaływania²⁷. Globalizm edukacyjny w tym zakresie, oparty na ideałach prawdy, wolności, sprawiedliwości i demokracji powinien przygotować do przyjęcia tych wartości, które będą bronić ludzkie życie przed degradacją²⁸.

ACCEPTATION OF FUNDAMENTAL VALUES BY YOUTH STUDENTS

Summary

The process of unification of the continent has become a stimulus for researches on fundamental values. In multinational societies these fundamental values cause that people unite to struggle for their common right. All social groups are concerned with these values and all groups should respect and defend them. Ignorance of fundamental values causes social alienation and depravation.

In the article presented above, the level of recognition of fundamental values by High School students has been presented, on the example of one of the schools in Krosno in Podkarpacie Province in the years of 1996 and 1997. In the first point, the values recognized and postulated by students were presented, in the second one-realized values are described and in the third point a conflict in the area of fundamental values were analyzed.

The analysis of the research shows that students recognize and prize these values, although they are not fully recognized. Most recognized values such as: freedom, religion and democracy need to be completed by students' own values as truth, justice and dignity of human being. The students usually are willing to defend human life, freedom, peace involving even the eagerness of devoting their own life. As far as the conflict between life and faith is concerned, the opinion of defending the faith is prevailing.

Translated by Marzena Brejta

Nota o Autorze: ks. dr JANUSZ MIERZWA – wykładowca w Instytucie Teologiczno-Pastoralnym w Rzeszowie oraz w Wyższej Szkole Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie.

Słowa kluczowe: wartości podstawowe, młodzież, wartości, Krosno.

²⁷ Por. W. Piwowarski, *Młodzież...*, s. 132 n.

²⁸ Por. Z. Łomny, *Aksjologiczny kanon edukacyjnej doktryny globalnej*, Warszawa 1994, s. 24.

KS. PIOTR MARCHWICKI SDB

MECHANIZMY OBRONNE W UJĘCIU PSYCHODYNAMICZNYM

WPROWADZENIE

W minionych trzech dziesięcioleciach mechanizmy obronne¹ stały się przedmiotem refleksji teoretycznej oraz badań empirycznych, które znacznie poszerzyły wiedzę psychologiczną dotyczącą tych procesów i ich roli w życiu psychicznym człowieka. Zamierzeniem niniejszego opracowania jest przedstawienie wyników podjętych prac badawczych prowadzonych w ramach nurtu tzw. psychiatrii psychodynamicznej, reprezentującej podejście psychoanalityczne do procesów obronnych. Stąd też nie zostanie tu poruszona problematyka związana z koncepcjami poznawczymi mechanizmów oraz z koncepcją nawiązującą do teorii uczenia się.

Po wyjaśnieniu samego pojęcia mechanizmu obronnego zostaną omówione zagadnienia dotyczące liczby i klasyfikacji procesów obronnych. Następnie zostaną przedstawione wyniki badań nad rozwojem mechanizmów, ich związkami z zaburzeniami psychicznymi oraz relacją zachodzącą między stosowaniem mechanizmów obronnych a takimi zmiennymi, jak: płeć, pochodzenie etniczne i klimat rodzinny.

1. POJĘCIE MECHANIZMU OBRONNEGO

Pierwszy, który opisał nieświadome operacje ludzkiej psychiki mające na celu ochronę jednostki przed konfliktami, myślami i emocjami, był Z. Freud, ojciec psychoanalizy. Odkrył on także dużą część mechanizmów, o których mówi się

¹ Niektórzy autorzy na określenie procesów psychicznych nazywanych generalnie „mechanizmami obronnymi” stosują również inne terminy, np. „zachowania” lub „modele” (obronne), „procesy obronne”, „style obronne”. W niniejszym opracowaniu termin „mechanizmy obronne” będzie stosowany zamiennie z terminem „procesy obronne”.

dzisiaj, oraz zidentyfikował ich najważniejsze własności². Pojęcie mechanizmu obronnego stało się od czasów Z. Freuda jednym z najważniejszych pojęć psychoanalizy i chociaż pozostałe aspekty teorii psychoanalitycznej były i są krytykowane, mechanizmy zostały szeroko zaakceptowane także przez inne nurty psychologiczne. Zostało również uznane znaczenie, jakie mają one w rozwoju jednostki, do zrozumienia osobowości, do przystosowania, a ponadto w psychologii klinicznej i w psychoterapii³. Powodem, dla którego mechanizmy obronne znalazły tak szerokie przyjęcie w kręgach psychologicznych i psychoterapeutycznych, jest prawdopodobnie fakt, że mogą one być obserwowane bezpośrednio w sytuacji klinicznej lub w życiu codziennym i nie jest konieczny duży stopień inferencji, aby rozpoznać je jako fenomen psychologiczny⁴.

Obecnie, chociaż nie brakuje różnic między różnymi autorami w ujmowaniu mechanizmów obronnych, istnieje pewna zgoda co do tego, że są one procesami psychicznymi, których zadaniem jest dokonanie mediacji między „popędami, uczuciami i procesami poznawczymi z jednej strony i uwewnętrznionymi zakazami lub rzeczywistością zewnętrzną z drugiej”⁵.

V. Lingiardi i F. Madeddu podają następującą definicję mechanizmu obronnego: „mechanizmy obronne są automatyczną indywidualną odpowiedzią na sytuacje wewnętrzne lub zewnętrzne stresu; ich działanie jest zasadniczo automatyczne i dokonuje się bez świadomego wysiłku, często także poza świadomością jednostki; poszczególne osoby wykazują tendencję do pewnego rodzaju »specjalizacji«, polegającej na używaniu tych samych mechanizmów obronnych w podobnych sytuacjach; mechanizmy obronne rozwijają się wzdłuż wymiaru przystosowanie-nieprzystosowanie”⁶. Powyższa definicja przystaje do określenia mechanizmów obronnych podanego w *Defensive Functioning Scale*, zamieszczonej w Załączniku B do DSM-IV: „mechanizmy obronne są działającymi automatycznie procesami psychologicznymi, które chronią jednostkę przed niepokojem i przed świadomością tak zewnętrznych, jak i pochodzących z wewnątrz niebezpieczeństw lub czynników wywołujących stres; jednostka jest często nieświadoma tych procesów, gdy one działają; mechanizmy obronne warunkują reakcję jednostki na konflikty emocjonalne oraz wewnętrzne lub zewnętrzne źródła stresu;

² Por. G.E. Vaillant (1992a). The historical origins of Sigmund Freud's concept of the mechanism of defense. W: G.E. Vaillant (red.). *Ego mechanism of defense: A guide for clinicians and researchers*. Washington: American Psychiatric Press, s. 3–5.

³ Por. R. Plutchik (1995). A theory of Ego defenses. W: H.R. Conte, R. Plutchik (red.). *Ego defenses: Theory and measurement*. New York: Wiley, s. 13.

⁴ Por. P. Buckley (1995). Ego defenses: A psychoanalytic perspective. W: H.R. Conte, R. Plutchik (red.). *Ego defenses: Theory and measurement*. New York: Wiley, s. 38.

⁵ S.T. Hauser (1986). Conceptual and empirical dilemmas in the assessment of defenses. W: G.E. Vaillant (red.). *Empirical studies of ego mechanisms of defenses*. Washington: American Psychiatric Press, s. 91.

⁶ V. Lingiardi, F. Madeddu (1994). *I meccanismi di difesa: Teoria clinica e ricerca empirica*. Milano: Cortina, s. 8.

poszczególne mechanizmy obronne dzielą się teoretycznie i empirycznie na grupy zwane poziomami obronnymi⁷.

Zadaniem mechanizmów obronnych jest dostarczenie jednostce iluzji, że kontroluje ona problematyczną sytuację, wtedy gdy kontrola rzeczywista jest z różnych względów niemożliwa. Iluzoryczna kontrola daje ten sam wynik, co kontrola rzeczywista, to jest zmniejsza niepokój spowodowany przez stres oraz przywraca jednostce na nowo równowagę psychiczną⁸. Istnieją różne formy owej iluzorycznej kontroli dokonywanej przez mechanizmy obronne. Jednostka może zniekształcić rzeczywistość, wykluczając myśli, wspomnienia i emocje ze swojej świadomości (np. zaprzeczanie, reakcja upozorowana), może zmienić znaczenie postrzeganego niebezpieczeństwa (np. racjonalizacja), może przesunąć źródło niebezpieczeństwa, które istnieje w niej samej, na jakiś obiekt zewnętrzny (np. projekcja) bądź na odwrót, z obiektu zewnętrznego na nią samą (np. zwracanie się przeciwko sobie) lub też z jednego obiektu zewnętrznego na inny obiekt zewnętrzny (np. przeniesienie). Jednostka może też zidentyfikować się ze źródłem zagrożenia, jak w mechanizmie zwanym identyfikacją z napastnikiem⁹.

2. LICZBA

Nie istnieje jedna lista mechanizmów akceptowana bez zastrzeżeń przez wszystkich autorów. D. Ihilevich i G.C. Gleser proponują prawdopodobnie najmniejszą liczbę, wyróżniając tylko pięć stylów obronnych: agresja wobec obiektu (identyfikacja z agresorem, przemieszczenie), projekcja, odwoływanie się do zasad (intelektualizacja, izolacja, racjonalizacja), zwracanie się przeciwko sobie, odwrócenie (reakcja upozorowana, zaprzeczanie, negacja, wypieranie)¹⁰. E.V. Semrad i in. proponują dziewięć mechanizmów obronnych¹¹, N. Haan – dziesięć¹², a A.M. Jacobson i in. –

⁷ American Psychiatric Association – APA (1994). *DSM IV. Diagnostic and statistical manual of mental disorders*. Washington: APA, s. 751.

⁸ Por. K. Polacek (1996). I meccanismi di difesa nel contesto educativo. W: *Orientamenti Pedagogici*, 43, s. 1009.

⁹ Por. D. Ihilevich, G.C. Gleser (1986). *Defense Mechanisms: Their classification, correlates, and measurement with the Defense Mechanisms Inventory*. Owosso: DMI Associates, s. 6.

¹⁰ Por. D. Ihilevich, G.C. Gleser (1995). The Defense Mechanisms Inventory: Its development and clinical applications. W: H.R. Conte, R. Plutchik (red.). *Ego defenses: Theory and measurement*. New York: Wiley, s. 224–225. W nawiasach podane są nazwy tzw. klasycznych mechanizmów obronnych, które odpowiadają danemu stylowi obronnemu.

¹¹ Por. E.V. Semrad, L. Grinspoon, S.E. Feinberg (1973). Development of an Ego Profile Scale. W: *Archive of General Psychiatry*, 28, s. 71–72. Mechanizmy obronne wymieniane przez E.V. Semrada i in. zostały wyszczególnione niżej w par. 3 niniejszego opracowania.

¹² Por. N. Haan (1977). *Coping and defending: Processes of self-environment organisation*. New York: Academic Press, s. 35. Mechanizmy obronne wymieniane przez N. Haan zostały wyszczególnione niżej w par. 3 niniejszego opracowania.

dwanaście¹³. G. E. Vaillant rozróżnia 18 mechanizmów obronnych¹⁴, a M. Bond i in. wymieniają ich 24¹⁵. W zamieszczonej w DSM – IV *Defensive Functioning Scale* (DFS) wymienionych jest 31 mechanizmów¹⁶. Największą liczbę osiągnął prawdopodobnie J.C. Perry, który rozróżnia 42 różne mechanizmy obronne, według niego wszystkie potwierdzone empirycznie¹⁷, chociaż jego *Defense Mechanism Rating Scales* (DMRS) mierzy tylko 27 mechanizmów¹⁸. Jako porównanie, w pismach Z. Freuda można znaleźć 16 zidentyfikowanych przez niego mechanizmów obronnych¹⁹, a jego córka, A. Freud, wymienia ich 15²⁰.

Kiedy czyta się listy i definicje mechanizmów obronnych, proponowane przez różnych autorów, można zauważyć różnorodność stosowanego nazewnictwa. Na przykład niektóre nazwy mechanizmów są używane tylko przez jednego autora i nie znajdują się u innych. Zdarza się także, że różni autorzy definiują w nieco odmienny sposób mechanizmy, którym dają tę samą nazwę lub na odwrót, używają odmiennych nazw podobnie zdefiniowanym procesom obronnym. G.E. Vaillant uważa, że różnice w liczbie i nazewnictwie mechanizmów wynikają z faktu, iż mechanizmy są jedynie metaforami i ich identyfikacja wymaga, podobnie jak przy rozpoznawaniu twarzy lub interpretacji przysłów, wyższego poziomu uogólnienia²¹. R. Plutchik sądzi natomiast, że różnice te są wynikiem niezdawania sobie sprawy przez wielu autorów z faktu nakładania się na siebie różnych, wymienianych przez nich mechanizmów²².

¹³ Por. A.M. Jacobson i in. (1992b). *Ego Defense Mechanisms Manual*. W: G.E. Vaillant (red.). *Ego mechanism of defense: A guide for clinicians and researchers*. Washington: American Psychiatric Press, s. 261–278. Mechanizmy obronne wymieniane przez A.M. Jacobsona i in. zostały wyszczególnione niżej w par. 3 niniejszego opracowania.

¹⁴ Por. G.V. Vaillant (1971). *Theoretical hierarchy of adaptive Ego mechanisms. A 30-year follow-up of 30 men selected for psychological health*. W: *Archive of General Psychiatry*, 24, s. 111. Mechanizmy obronne wymieniane przez G.E. Vaillanta zostały wyszczególnione niżej w par. 3 niniejszego opracowania.

¹⁵ Por. M. Bond, S.T. Gardner, J. Christian, J. Sigal (1983). *Empirical study of self-rated defense styles*. W: *Archive of General Psychiatry*, 40, s. 336. Mechanizmy obronne wymieniane przez M. Bonda i in. zostały wyszczególnione niżej w par. 3 niniejszego opracowania.

¹⁶ Por. American Psychiatric Association – APA (1994). *Dz.cyt.*, s. 751–753. Mechanizmy obronne wymieniane w DMS-IV zostały wyszczególnione niżej w par. 3 niniejszego opracowania.

¹⁷ Por. J.C. Perry (1993). *Defenses and their effects*. W: N.E. Miller i in. (red.). *Psychodynamic treatment research: A handbook for clinical practice*. New York: Basic Books, s. 277.

¹⁸ Por. J.C. Perry (1994). *Scala di valutazione dei meccanismi di difesa* [tłum. włoskie Defense Mechanisms Rating Scales. Fifth edition]. W: V. Lingiardi, F. Madeddu. *I meccanismi di difesa: Teoria clinica e ricerca empirica*. Milano: Cortina, s. 117–198. Mechanizmy obronne wymieniane w DMRS zostały wyszczególnione niżej w par. 3 niniejszego opracowania.

¹⁹ Por. G.E. Vaillant (1992a). *Art.cyt.*, s. 8–20.

²⁰ Por. A. Freud (1997), *Ego i mechanizmy obronne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

²¹ Por. G.E. Vaillant (1992b). *The need for a uniform nomenclature for defenses*. W: G.E. Vaillant (red.). *Ego mechanism of defense: A guide for clinicians and researchers*. Washington: American Psychiatric Press, s. 45.

²² Por. R. Plutchik (1995). *Art.cyt.*, s. 29.

Innym powodem wspomnianych różnic są też rozbieżności między różnymi autorami w ujmowaniu samego zasięgu procesów psychicznych, dla których można stosować nazwę „mechanizmu obronnego”. I tak, G.E. Vaillant oraz inni autorzy nawiązujący do zapoczątkowanej przez niego tradycji badawczej, zaliczają do procesów obronnych również tzw. mechanizmy dojrzałe (np. altruizm, humor, antycypacja i in.)²³, podczas gdy inni autorzy, m.in. N. Haan, odrzucają to rozwiązanie, argumentując, że tzw. mechanizmy dojrzałe, jako procesy przeważnie świadome i mające dużą wartość w przystosowaniu, nie mogą być zaliczone do mechanizmów obronnych, które w myśl klasycznej koncepcji psychoanalitycznej reprezentują raczej negatywne i mało pożądane sposoby funkcjonowania psychiki. Mechanizmy dojrzałe powinny być raczej zaliczane do osobnej kategorii stylów radzenia sobie z trudnościami (tzw. *coping styles*)²⁴.

Poniżej zostały zamieszczone definicje ważniejszych mechanizmów obronnych. Pochodzą one z *Defense Mechanism Rating Scales* (DMRS) C.J. Perry’ego²⁵ i zasadniczo odpowiadają określeniom mechanizmów obronnych w *Defensive Functioning Scale* (DFS) w DSM-IV²⁶. Definicje te można traktować jako wyraz pewnego kompromisu lub zgody między badaczami należącymi do nurtu psychiatrii psychodynamicznej w odniesieniu do definiowania poszczególnych procesów obronnych.

Afiliacja – jednostka stawia czoło konfliktom emocjonalnym oraz wewnętrznym lub zewnętrznym źródłom stresu, szukając wsparcia u innych osób; może w ten sposób zwierzyć się ze swoich problemów, przez co nie czuje się pozostawiona sama sobie ze swoim konfliktem lub problemem; pozwala jej to również uzyskać rady lub konkretną pomoc od osób, u których szuka wsparcia.

Altruizm – jednostka zajmuje się potrzebami innych osób, żeby w ten sposób częściowo zaspokoić własne potrzeby; częściowe zaspokojenie własnych potrzeb poprzez altruizm dokonuje się albo w sposób zastępczy, albo jako uzyskanie życzliwości ze strony innych ludzi.

Sublimacja – jednostka kanalizuje uczucia lub impulsy potencjalnie groźne dla przystosowania w zachowania akceptowane społecznie (np. kanalizowanie agresji w uprawianie sportu).

Thumienie – jednostka świadomie odkłada na jakiś czas myślenie o niepokojących ją problemach, pragnieniach, uczuciach lub doświadczeniach.

Intelektualizacja – jednostka ucieka się nadmierne do myślenia abstrakcyjnego w celu uniknięcia kontaktu z niepokojącymi ją uczuciami lub doznaniem.

Izolacja – jednostka nie potrafi doświadczyć jednocześnie elementów emocjonalnych i poznawczych danego przeżycia i wyklucza elementy emocjonalne ze swojej świadomości; w wyniku tego procesu traci kontakt z uczuciami związa-

²³ Por. G.E. Vaillant (1971). Art.cyt., s. 111.

²⁴ Por. N. Haan (1977). Dz.cyt., s. 34–36.

²⁵ Por. J.C. Perry (1994). Art.cyt., s. 125–197.

²⁶ Por. American Psychiatric Association – APA (1994). Dz.cyt., s. 755–757.

nymi z danym wydarzeniem (np. wypadkiem lub innym wydarzeniem traumatycznym), pozostaje jednak świadoma elementów poznawczych (np. pewnych szczegółów opisowych).

Unieważnianie własnego poprzedniego działania – jednostka wykonuje działania, których celem jest symboliczne naprawienie lub zanegowanie poprzednich myśli, uczuć lub działań.

Dysocjacja – jednostka stawia czoło konfliktom emocjonalnym oraz wewnętrznym lub zewnętrznym źródłom stresu przez czasową alterację funkcji integracyjnych świadomości lub tożsamości; dane uczucie lub impuls, którego jednostka sobie nie uświadamia, działa w jej życiu poza jej świadomością.

Przeniesienie – jednostka kieruje na jakiś obiekt zewnętrzny (np. na jakąś osobę), postrzegany jako mniej groźny, negatywne uczucia lub agresywne zachowania skierowane pierwotnie ku innemu obiektowi (np. ku innej osobie), postrzeganemu jako bardziej niebezpieczny; jednostka jest w pełni świadoma swoich uczuć i zachowań, nie jest jednak świadoma faktu ich przeniesienia z jednego obiektu na drugi.

Reakcja upozorowana – jednostka zastępuje własne myśli lub uczucia (np. w stosunku do jakiejś osoby), których nie jest w stanie zaakceptować (z reguły chodzi o nastawienia wrogie lub negatywne), myślami, uczuciami lub zachowaniami diametralnie przeciwnymi.

Wypieranie – jednostka stawia czoło konfliktom emocjonalnym oraz wewnętrznym lub zewnętrznym źródłom stresu w ten sposób, że nie jest w stanie przypomnieć sobie niepokojących ją pragnień, doznań, myśli lub doświadczeń.

Dewaluacja – jednostka przypisuje sobie lub innym wyolbrzymione cechy lub właściwości negatywne.

Idealizacja – jednostka przypisuje sobie lub innym wyolbrzymione cechy lub właściwości pozytywne.

Omnipotencja – jednostka zachowuje się jak gdyby miała szczególne uzdolnienia, możliwości, władzę, siłę itd. w stopniu wyższym niż inni ludzie.

Projekcja – jednostka mylnie przypisuje innym osobom własne myśli, uczucia lub impulsy, które są dla niej źródłem zagrożenia i których nie rozpoznaje jako własne.

Racjonalizacja – jednostka wynajduje różnego rodzaju uspokajające ją lub korzystne dla niej wyjaśnienia w celu wytłumaczenia własnego zachowania lub zachowań innych osób; wyjaśnienia te jednak nie odpowiadają rzeczywistości.

Zaprzeczanie – jednostka nie rozpoznaje pewnych aspektów rzeczywistości zewnętrznej lub własnego doświadczenia, które dla innych ludzi są ewidentne.

Rozszczepienie – jednostka postrzega samą siebie lub inne osoby jako całkowicie złych albo jako całkowicie dobrych i nie potrafi zintegrować cech pozytywnych i negatywnych w spójne wyobrażenia; często ta sama osoba jest więc idealizowana lub deprecjonowana.

Acting out – jednostka wyraża w sposób niekontrolowany uczucia, pragnienia lub impulsy, nie przejmując się przy tym możliwymi negatywnymi konsekwencjami zarówno na poziomie osobistym, jak i społecznym.

Agresja bierna – jednostka wyraża w sposób niebezpośredni i bierny agresję wobec innych osób; fasada pozornej gotowości do współdziałania, udzielenia pomocy itd. maskuje ukryty opór lub niechęć.

3. KLASYFIKACJA

W stosunku do mechanizmów obronnych zostały podjęte różne próby ich klasyfikacji lub hierarchicznego uporządkowania. Wydaje się, że najczęściej wykorzystywane są w tym celu następujące dwa kryteria: dojrzałość-niedojrzałość i zdrowie psychiczne-patologia²⁷.

- Dojrzałość-niedojrzałość. Kryterium to może być definiowane w sensie czasowym. Mechanizmy są wtedy porządkowane ze względu na chronologię ich pojawiania się w odniesieniu do procesu rozwoju jednostki od dzieciństwa do wieku dorosłego. Może też być definiowane niezależnie od czasu lub wieku pojawiania się mechanizmów, które są wtedy klasyfikowane ze względu na posiadane przez nie cechy jakościowe, np. stopień złożoności, poziom abstrakcji itd. W pierwszym przypadku kryterium dojrzałość-niedojrzałość ma charakter poziomy, w drugi zaś – hierarchiczny. W praktyce wielu autorów utożsamia dojrzałość czasową z dojrzałością definiowaną niezależnie od czasu, przyjmując, że mechanizmy, które pojawiają się wcześniej, są jednocześnie bardziej prymitywne (mniej złożone), reprezentują niższy poziom abstrakcji itd.
- Zdrowie psychiczne-patologia (stopień patologii). Mechanizmy są klasyfikowane hierarchicznie ze względu na ich związek z bardziej lub mniej poważnymi zaburzeniami psychicznymi. Wielu autorów uważa, że kryterium to pokrywa się zasadniczo z kryterium dojrzałość-niedojrzałość, przyjmując, że mechanizmy mniej dojrzałe wykazują związek z poważniejszymi zaburzeniami psychicznymi.

Poniżej zostaną przedstawione ważniejsze, potwierdzone empirycznie klasyfikacje (hierarchie) mechanizmów obronnych. Składającą się z trzech poziomów hierarchiczną klasyfikację, na każdym poziomie po trzy kategorie zachowań obronnych, zaproponowali E.V. Semrad i in. w opracowanej przez nich *Ego Profile Scale*: 1) zachowania narcystyczne: modele zaprzeczania, modele projekcji, modele

²⁷ Por. V. Lingiardi, F. Madeddu (1994). Dz.cyt., s. 8, 15–16; K. Polacek (1996). Art.cyt., s. 118. Inne stosowane kryteria: rzeczywistość – iluzja – porządkuje mechanizmy ze względu na stopień zniekształcania przez nie rzeczywistości (wydaje się, że kryterium to pokrywa się z kryterium stopnia patologii, ponieważ można zakładać, iż mechanizmy, które w większym stopniu zniekształcają rzeczywistość, są jednocześnie bardziej patologiczne); stopień głębokości – klasyfikuje mechanizmy ze względu na mniejszą lub większą trudność, z jaką jednostka może sobie uświadomić ich działanie.

zniekształcania; 2) zachowania afektywne: zachowania kompulsywno-obsesyjne, zachowania hipochondryczne, zachowania neurasteniczne; 3) zachowania neurotyczne: modele dysocjacji, modele somatyzacji, modele alarmującego niepokoju (*anxiety alert patterns*). Klasyfikacja ta powstała na podstawie obserwacji pacjentów psychiatrycznych i wykorzystuje kryterium stopnia patologii: procesy obronne na wyższych poziomach wykazują związek z mniej poważnymi zaburzeniami²⁸. Podobną, składającą się również z trzech poziomów hierarchię, opartą na kryterium stopnia patologii pokrywającym się z kryterium dojrzałość-niedojrzałość, zaproponowali A.M. Jacobson i in. w *Ego Defense Mechanisms Manual*: 1) mechanizmy niedojrzałe: acting out, unikanie, przeniesienie, projekcja, zwracanie się przeciwko sobie; 2) mechanizmy pośrednie: zaprzeczanie, racjonalizacja, wypieranie; 3) mechanizmy dojrzałe: altruizm, ascetyzm, intelektualizacja, tłumienie²⁹.

Jedną z najważniejszych klasyfikacji mechanizmów obronnych jest hierarchia zaproponowana przez G.E. Vaillanta. Ma ona korzenie psychoanalityczne i wykorzystuje kryterium dojrzałość-niedojrzałość oraz nakładające się na nie kryterium stopnia patologii. G.E. Vaillant wyróżnia cztery poziomy mechanizmów o wzrastającej dojrzałości i jednocześnie o zmniejszającym się stopniu patologii: 1) mechanizmy narcystyczne: psychotyczne zaprzeczanie, projekcja delirująca, zniekształcanie rzeczywistości; 2) mechanizmy niedojrzałe: fantazjowanie, projekcja, agresja bierna, hipochondria, acting out; 3) mechanizmy neurotyczne: intelektualizacja, wypieranie, reakcja upozorowana, przeniesienie, dysocjacja; 4) mechanizmy dojrzałe: altruizm, tłumienie, humor, antycypacja, sublimacja³⁰. Klasyfikacja G.E. Vaillanta powstała jako model teoretyczny, ale otrzymała wiele potwierdzeń empirycznych. Jej rozwinięciem jest siedmiopoziomowa hierarchia mechanizmów w *Defense Mechanism Rating Scales* (DMRS) J. C. Perry'ego: 1) mechanizmy działania: acting out, agresja bierna, hipochondria; 2) mechanizmy borderline: rozszczepianie, identyfikacja projekcyjna; 3) mechanizmy zaprzeczania: zaprzeczanie, projekcja, racjonalizacja; 4) mechanizmy narcystyczne: omnipotencja, idealizacja, dewaluacja; 5) inne mechanizmy neurotyczne: wypieranie, dysocjacja, reakcja upozorowana, przeniesienie; 6) mechanizmy obsesyjne: izolacja, intelektualizacja, unieważnianie własnego poprzedniego działania; 7) mechanizmy dojrzałe: afiliacja, altruizm, antycypacja, humor, samoafirmacja, samoobserwacja, sublimacja, tłumienie³¹. Z klasyfikacją reprezentowaną przez DMRS J.C. Perry'ego pokrywa się w zasadzie klasyfikacja mechanizmów w *Defense Functioning Scale* (DFS), zamieszczonej w DMS-IV. Zostało jednak wprowadzonych kilka zmian: mechanizmy neurotyczne i obsesyjne ze skali J.C. Perry'ego zostały połączone w DFS w jeden poziom obronny, który otrzymał nazwę poziomu zahamowań psy-

²⁸ Por. E.V. Semrad, L. Grinspoon, S.E. Feinberg (1973). Art.cyt., s. 71–72.

²⁹ Por. A.M. Jacobson i in. (1992b). Art.cyt. W: G.E. Vaillant (red.). *Ego mechanism of defense: A guide for clinicians and researchers*. Washington: American Psychiatric Press, s. 261–278.

³⁰ Por. G.E. Vaillant (1971). Art.cyt., s. 111.

³¹ Por. J.C. Perry (1994). Art.cyt., s. 124.

chicznych (lub formacji kompromisu); poniżej poziomu mechanizmów działania został dodany nowy poziom rozregulowania obronnego, w którego skład weszły trzy nowe mechanizmy: projekcja delirująca, psychotyczne zaprzeczanie i psychotyczne zniekształcanie rzeczywistości; ponadto, do mechanizmów działania dodany został nowy mechanizm apatycznego odwracania się od rzeczywistości (*apathetic withdrawal*)³².

Do tradycji badawczej zapoczątkowanej przez G. E. Vaillanta należy również czynnikowa klasyfikacja mechanizmów obronnych M. Bonda i in. Autorzy ci poddali analizie czynnikowej wyniki administracji (n=209) opracowanego przez nich *Defense Style Questionnaire*. Otrzymano cztery czynniki, nazwane następnie stylami obronnymi, obejmujące 14 spośród 24 mierzonych przez DSQ mechanizmów: styl 1 – *maladaptive action defenses*: acting out, agresja bierna, regresja, odwracanie się od rzeczywistości, zahamowanie, projekcja; styl 2 – *image-distorting defenses*: omnipotencja-dewaluacja, prymitywna idealizacja, rozszczepianie; styl 3 – *self-sacrificing defenses*: pseudoaltruizm, reakcja upozorowana; styl 4 – *adaptive defenses*: humor, tłumienie, sublimacja. Pozostałe dziesięć mechanizmów mierzonych przez DSQ: zachowania „jak-gdyby” (*as-if behavior*), lgnięcie (*clinging*), zaprzeczanie, przeniesienie, dysocjacja, identyfikacja, intelektualizacja, wypieranie, somatyzacja, zwracanie się przeciwko sobie³³.

Hierarchia G.E. Vaillanta i nawiązujące do niej klasyfikacje zakładają, że mechanizmy na niższych poziomach są mniej dojrzałe i równocześnie bardziej patologiczne, to jest wykazują związek z poważniejszymi zaburzeniami psychicznymi. V. Lingardi i F. Madeddu zauważają jednak, że może to być prawda zasadniczo dla osób dorosłych, ponieważ dzieci i młodzież w wieku dorastania stosują różne mechanizmy obronne w różnych fazach ich rozwoju psychicznego. Na przykład stosowanie niedojrzałego mechanizmu obronnego przez dziecko (np. zaprzeczania) należy inaczej oceniać niż stosownie tego samego mechanizmu przez osobę dorosłą. Wynika z tego, że praktycznie dla każdej fazy rozwoju psychicznego, szczególnie w pierwszych fazach rozwojowych, należałoby opracować różne hierarchie procesów obronnych opierających się na kryteriach dojrzałość-niedojrzałość i stopień patologii³⁴.

Odmienne od przedstawionych podejście do klasyfikacji mechanizmów obronnych reprezentuje N. Haan, która zamiast hierarchicznie uporządkowanych poziomów obronnych rozróżnia trzy rodzaje procesów Ja: procesy radzenia sobie z trudnościami (*coping*), procesy obronne i procesy fragmentacji. Do procesów obronnych autorka ta zalicza: izolację, intelektualizację, racjonalizację, wątpienie, projekcję, regresję, zaprzeczanie, przeniesienie, reakcję upozorowaną i wypieranie³⁵.

³² Por. Psychiatric Association – APA (1994). Dz.cyt., s. 751–757.

³³ Por. Bond, S.T. Gardner, J. Christian, J. Sigal (1983). Art.cyt., s. 333–338.

³⁴ Por. V. Lingardi, F. Madeddu (1994). Dz.cyt., s. 12–15.

³⁵ Por. N. Haan (1977). Dz.cyt., s. 34–41.

4. STOSOWANE METODY POMIAROWE

Przy pomiarze mechanizmów największą trudność stanowi rozpoznanie samego faktu ich działania, czyli tego, czy są one w ogóle w akcji. Ponieważ mechanizmy obronne są z definicji konstruktami teoretycznymi, mogą być one rozpoznane tylko pośrednio na podstawie analizy widzialnych zachowań i treści komunikacji słownych danej osoby³⁶.

Zasadniczo w badaniach nad mechanizmami obronnymi wykorzystywane są dwa rodzaje metod pomiarowych: skale do oceny materiału zebranego w czasie rozmowy klinicznej oraz kwestionariusze do samooceny³⁷. Zaletą pierwszej z nich jest bogactwo dostarczanych danych, dzięki czemu można uchwycić bardzo subtelne aspekty procesów obronnych, które chociaż obecne, mogą znajdować się poza świadomością danej osoby. Problemem jest jednak osiągnięcie zadowalającego poziomu zgody między oceniającymi ekspertami, duża różnorodność danych wynikająca ze stylu rozmowy klinicznej i stosowanej metody obserwacji, czasochłonność procesu oceny oraz wymóg odpowiedniego przygotowania ekspertów. Metoda wykorzystująca kwestionariusze do samooceny omija problem osiągnięcia zadowalającej zgody między ekspertami, skraca wydatnie czas i koszt badania. Jej wadą jest jednak to, że osobie wypełniającej kwestionariusz zostaje przedstawiona jedynie ograniczona liczba standaryzowanych twierdzeń, a uzyskane wyniki mogą zawierać pewne zniekształcenia, np. zniekształcenie powodowane przez lęk osoby badanej przed negatywną opinią badacza³⁸.

W związku z pomiarem mechanizmów obronnych za pomocą kwestionariuszy do samooceny nasuwa się pytanie: w jaki sposób za pomocą tej metody można ująć przeważnie nieświadome procesy, jakimi są mechanizmy obronne? Udzielając odpowiedzi na to pytanie, M. Bond przedstawia dwa założenia, na których opiera się pomiar mechanizmów metodą testu. Po pierwsze, w pewnych sytuacjach stosowane przez daną osobę mechanizmy mogą chwilowo zawieść. Osoba staje się wówczas świadoma nieakceptowanych przez siebie impulsów i swoich zwyczajnych sposobów obrony przed nimi. Po drugie, często inni ludzie mogą wskazać danej osobie stosowane przez nią mechanizmy, np. wypowiadając się głośno na temat jej zachowania³⁹.

³⁶ Por. R. Plutchik (1995). Art.cyt., s. 14.

³⁷ Rzadziej stosowane są też testy projekcyjne, np. *Test Apercepcji Tematycznej* (TAT).

³⁸ Por. A.M. Jacobson, W. Beardslee, E. Gelfand, S.T. Hauser, G.G. Noam, S.I. Powers (1992a). An approach to evaluation adolescent ego defense mechanisms using clinical interview. W: G.E. Vaillant (red.). *Ego mechanism of defense: A guide for clinicians and researchers*. Washington: American Psychiatric Press, s. 183; A.W. Safyer, S.T. Hauser (1995). A developmental view of defenses: Empirical approaches. W: H.R. Conte, R. Plutchik (red.). *Ego defenses: Theory and measurement*. New York: Wiley, s. 122–123.

³⁹ Por. M. Bond (1992). An empirical study of defensive styles: The Defense Style Questionnaire. W: G.E. Vaillant (red.). *Ego mechanisms of defense: A guide for clinicians and researchers*. Washington: American Psychiatric Press, s. 131.

Do najbardziej znanych skal do oceny materiału zebranego w czasie rozmowy klinicznej należą: *Ego Defense Mechanisms Manual* A.M. Jacobsona i in. oraz *Defense Mechanism Rating Scale* J.C. Perry'ego. Natomiast najbardziej znane kwestionariusze do samooceny, to: *Defense Mechanisms Inventory* D. Ihilevicha i G.C. Glesera, *Defense Style Questionnaire* M. Bonda i in. oraz *Ego Profile Scale* E.V. Semrada i in.⁴⁰.

5. PRZEGLĄD WAŻNIEJSZYCH BADAŃ NAD MECHANIZMAMI OBRONNYMI

Większość badań empirycznych nad mechanizmami obronnymi pochodzi z ostatnich trzydziestu lat. Dotyczą one zmian, jakie zachodzą w ich stosowaniu na przestrzeni życia ludzkiego, związku z zaburzeniami psychicznymi oraz z takimi zmiennymi, jak: płeć, pochodzenie etniczne i jakość klimatu rodzinnego w dzieciństwie.

5.1. Rozwój mechanizmów obronnych

Podstawą koncepcji rozwoju mechanizmów obronnych jest przekonanie, że niektóre z nich są bardziej prymitywne lub niedojrzałe, inne natomiast są bardziej złożone lub dojrzałe. Stąd też przyjmuje się, że analogicznie do innych funkcji psychicznych, jak np. funkcje poznawcze lub osąd moralny, mechanizmy obronne bardziej prymitywne lub niedojrzałe pojawiają się w pierwszej kolejności w młodszych fazach rozwojowych, natomiast mechanizmy bardziej złożone lub dojrzałe pojawiają się później⁴¹.

Niektórzy autorzy z kręgu psychoanalizy łączą rozwój pierwszych mechanizmów obronnych z różnymi rodzajami funkcjonowania biologiczno-refleksologicznego małego dziecka, np. uważa się, że fizjologicznym prekursorem mechanizmu zaprzeczania jest zamykanie oczu, projekcji – wymiotowanie, introjekcji – połykanie pożywienia. Każdy mechanizm obronny miałby więc swoją historię naturalną, która poprzez ciągle wewnętrzne restrukturyzacje tworzyłaby continuum od poziomu biologicznego do poziomu społecznego⁴².

A.W. Safyer i S.T. Hauser dokonali krótkiego zestawienia badań nad rozwojem mechanizmów w pierwszych fazach rozwojowych. Rozpatrywano w nich stosowanie różnych mechanizmów obronnych przez różne grupy wiekowe lub grupy rozwoju poznawczego. Badania te wydają się potwierdzać pewną hierar-

⁴⁰ Wśród znanych kwestionariuszy do samooceny przeznaczonych do pomiaru mechanizmów obronnych należy wymienić również *Life Style Index* R. Plutchika i in. Kwestionariusz ten reprezentuje jednak nie psychodynamiczne, ale socjobiologiczne podejście do mechanizmów obronnych.

⁴¹ Por. P. Cramer (1987). The development of defense mechanisms. W: *Journal of Personality*, 55, s. 598.

⁴² Por. V. Lingiard, F. Madeddu (1994). Dz.cyt., s. 19.

chę rozwojową mechanizmów obronnych, przynajmniej w odniesieniu do zaprzeczania, projekcji i identyfikacji. Mechanizmem najbardziej prymitywnym, charakterystycznym dla wczesnego dzieciństwa, jest zaprzeczanie. Projekcja, mechanizm bardziej dojrzały, jest najczęściej widoczny u dzieci w wieku szkolnym i w pierwszej fazie adolescencji. Identyfikacja, najbardziej dojrzała spośród trzech wymienionych, jest charakterystyczna dla okresu późnej adolescencji⁴³.

Wśród badań nad rozwojem mechanizmów obronnych u osób dorosłych na szczególną uwagę zasługują prace G.V. Vaillanta, w których zostały wykorzystane dane podłużne obejmujące okres ponad trzydziestu lat (dorośli, psychicznie zdrowi mężczyźni). Autor ten porównał stosowanie mechanizmów objętych jego hierarchicznym modelem przez te same osoby w różnych okresach życia: w późnej adolescencji (wiek poniżej 20 lat), w wieku od 20 do 35 lat i w wieku średnim (powyżej 35 lat). Porównanie to wykazało, że wraz ze wzrostem wieku zwiększa się stosowanie mechanizmów określanych w jego hierarchii jako dojrzałe, maleje natomiast stosowanie mechanizmów niedojrzałych. Nie zostały natomiast zaobserwowane istotne zmiany w stosowaniu mechanizmów neurotycznych⁴⁴.

G.V. Vaillant prowadził też obserwacje kliniczne zmian w stosowaniu mechanizmów w wyniku rozwoju psychicznego i procesu zdrowienia z zaburzeń psychicznych. Rodzaj tych zmian świadczy jego zdaniem raczej o ewolucji od mechanizmów bardziej prymitywnych i patologicznych do bardziej dojrzałych i mniej patologicznych niż o zastępowaniu jednych przez drugie. Stwierdził on ponadto, że można zaobserwować pewne ścieżki rozwojowe procesów obronnych, gdzie dany mechanizm ewoluuje w pewne formy bardziej dojrzałe, ale nie w inne (np. zaprzeczanie – wypieranie lub dysocjacja – tłumienie, zaprzeczanie lub zniekształcanie rzeczywistości – projekcja – intelektualizacja)⁴⁵. Zdaniem G.V. Vaillanta do czynników wspomagających ewolucyjne przejście od mechanizmów mniej dojrzałych do bardziej dojrzałych należą procesy dojrzewania psychobiologicznego oraz bliskie relacje z osobami, które mogą służyć za pozytywne modele zachowania (np. żona, mąż, terapeuta itd.) oraz wsparcie ze strony innych osób⁴⁶.

M. Bond i in. zbadali związek czterech stylów obronnych mierzonych przez *Defense Style Questionnaire* z miarami rozwoju i siły ego. Najsilniejszy negatywny związek z wysokim poziomem rozwoju i siły ego wykazał styl *maladaptive action defenses*, nieco słabszy związek negatywny – style *image-distorting defenses* i *self-sacrificing defenses*. Istotny związek pozytywny wykazał natomiast styl *adaptive defenses*. Zdaniem autorów otrzymane wyniki wskazują na istnienie rozwoju od mechanizmów bardziej prymitywnych lub niedojrzałych w kierunku mechanizmów

⁴³ Por. A. W. Safyer, S. T. Hauser (1995). Art.cyt., s. 128–130.

⁴⁴ Por. G.E. Vaillant (1976). Natural history of male psychological health. V. The relation of choice of Ego mechanisms of defense to adult adjustment. W: *Archive of General Psychiatry*, 33, s. 543.

⁴⁵ Por. tenże (1971). Art.cyt., s. 112–115.

⁴⁶ Por. tenże (1976). Art.cyt., s. 544.

bardziej dojrzałych. Ponadto, rozwój ten zachodzi równolegle do rozwoju zdolności konstruktywnego radzenia sobie z sytuacjami życiowymi określanej przez poziom rozwoju i siłę ego⁴⁷. Podobne rezultaty uzyskali A.M. Jacobson i in., stosując *Ego Defense Mechanisms Manual* dla młodzieży w wieku dorastania: mechanizmy z poziomów mniej dojrzałych wykazywały związek z niskim poziomem rozwoju ego, natomiast mechanizmy dojrzałe - z wysokim poziomem rozwoju ego⁴⁸.

Podsumowując, można stwierdzić, że przeprowadzone do tej pory badania potwierdzają koncepcję, według której w ramach ogólnego procesu dojrzewania psychicznego dokonuje się również bardziej specyficzny proces dojrzewania mechanizmów obronnych. W trakcie tego procesu formy bardziej prymitywne lub niedojrzałe zostają stopniowo zastępowane przez formy bardziej złożone lub dojrzałe. Proces ten zachodzi nie tylko w pierwszych fazach rozwojowych dzieciństwa i adolescencji, ale również w okresie życia dorosłego. Nie jest jednak pewne, czy w toku dojrzewania do mechanizmów mniej dojrzałych po prostu dołączają się mechanizmy bardziej dojrzałe, które potem przy normalnym rozwoju są stosowane coraz częściej, czy też formy bardziej pierwotne ewoluują w kierunku form późniejszych.

5.2. Związek mechanizmów obronnych z zaburzeniami psychicznymi

Jednym z ważniejszych zagadnień dotyczących mechanizmów obronnych jest problem ich związku z zaburzeniami psychicznymi. Problem ten można sprecyzować w postaci następujących pytań: czy mechanizmy obronne są zawsze patologiczne? Czy może tylko niektóre mechanizmy są patologiczne, natomiast inne nie są takie? Czy też może żaden mechanizm obronny nie jest sam w sobie patologiczny, ale każdy może być stosowany w sposób sprzyjający powstawaniu zaburzeń⁴⁹. Pytania te dotyczą przede wszystkim tych mechanizmów, które nie podpadają pod kategorię tzw. mechanizmów dojrzałych, co do których istnieje zgoda, poparta także badaniami, że pełnią one zasadniczo pozytywną rolę w zakresie zdrowia psychicznego.

Przeprowadzono szereg badań nad związkami mechanizmów z zaburzeniami psychicznymi. Procesy obronne zostały skonfrontowane między innymi z takimi zmiennymi, jak: ogólny poziom przystosowania, ogólny poziom zdrowia psychicznego, poziom dojrzałości psychospołecznej, subiektywne poczucie szczęścia lub zadowolenia z życia, poziom zadowolenia z pożycia małżeńskiego, stabilność

⁴⁷ Por. M. Bond, S. T. Gardner, J. Christian, J. Sigal (1983). Art.cyt., s. 336.; zob. też. M. Bond (1992). Art.cyt.; tenże (1995). *The Development and properties of the Defense Style Questionnaire*. W: H.R. Conte, R. Plutchik (red.). *Ego defenses: Theory and mesurment*. New York: Wiley, s. 202–220.

⁴⁸ Por. A.M. Jacobson, W. Beardslee, E. Gelfand, S.T. Hauser, G.G. Noam, S.I. Powers (1992a). Art.cyt., s. 190.

⁴⁹ Por. V. Lingiardi, F. Madeddu (1994). Dz.cyt., s. 20.

pożycia małżeńskiego, sukces zawodowy lub poziom zadowolenia z pracy, subiektywny i obiektywny poziom zdrowia fizycznego, siła ego, otyłość, ekstremistyczne postawy polityczne, problemy z alkoholem i narkotykami, diagnozowane zaburzenia osobowości, różne rodzaje zaburzeń psychicznych (m.in. depresja) i in.⁵⁰. Ze względu na wielość badań ich wyniki nie będą tutaj omawiane szczegółowo, ale zostaną zebrane i przedstawione wynikające z nich wnioski ogólne. Ponieważ większość badań została przeprowadzona w odniesieniu do omówionych wyżej w par. 3 hierarchicznych klasyfikacji mechanizmów obronnych, które generalnie zakładają, że kryterium dojrzałość-niedojrzałość pokrywa się z kryterium stopnia patologii – wnioski te zostaną sformułowane w odniesieniu do poziomu dojrzałości mechanizmów.

- Różne mechanizmy obronne łączą się w różnym stopniu z zaburzeniami psychicznymi. Mechanizmy bardziej dojrzałe (to jest na wyższych poziomach klasyfikacji, zbliżających się do poziomu mechanizmów dojrzałych) wykazują mniejszy związek z zaburzeniami psychicznymi w porównaniu z mechanizmami mniej dojrzałymi (to jest usytuowanymi na niższych poziomach).

⁵⁰ Zob. S.L. Ablon, G.A. Carlson, F.K. Goowin (1974). Ego defense patterns in manic-depressive illness. W: *American Journal of Psychiatry*, 131, s. 803–807; M. Bond, J. Sagala-Vaillant (1986). An empirical study of the relation between diagnosis and defense style. W: *Archive of General Psychiatry*, 43, s. 285–288; H.R. Conte, A. Apter (1995). The Life Style Index: A self report measure of Ego defenses. W: H.R. Conte, R. Plutchik (red.). *Ego defenses: Theory and measurement*. New York: Wiley, s. 179–201; A.M. Jacobson, W. Beardslee, E. Gelfand, S.T. Hauser, G.G. Noam, S.I. Powers (1992). An approach to evaluation adolescent ego defense mechanisms using clinical interview. W: G.E. Vaillant (red.). *Ego mechanisms of defense: A guide for clinicians and researchers*, Washington: American Psychiatric Press, s. 181–194; R.F. Morrissey (1977). The Haan model of Ego functioning: An assessment of empirical research. W: N. Haan (red.). *Coping and defending: Processes of self-environment organisation*, New York: Academic Press, s. 250–279; J.C. Perry, S.H. Cooper (1989). An empirical study of defense mechanisms. W: *Archive of General Psychiatry*, 46, s. 444–452; P.R. Sammallahiti, M.J. Holi, E.J. Komulainen, V.A. Aalberg (1996). Comparing two self-reported measures of coping: The Sense of Coherence Scale and the Defense Style Questionnaire. W: *Journal of Clinical Psychology*, 52, s. 517–524; E.V. Semrad, L. Grinspoon, S.E. Feinberg (1973). Development of an Ego Profile Scale. W: *Archive of General Psychiatry*, 28, s. 70–77; G.E. Vaillant (1971). Theoretical hierarchy of adaptive Ego mechanism: A 30-year follow-up of 30 men selected for psychological health. W: *Archive of General Psychiatry* 24, s. 107–118; tenze (1976). Natural history of male psychological health. V. The relation of choice of Ego mechanisms of defense to adult adjustment. W: *Archive of General Psychiatry* 33, s. 535–545; G.E. Vaillant, R.E. Drake (1985). Maturity of Ego defenses in relation to DSM III axis II personality disorders. W: *Archive of General Psychiatry*, 42, s. 597–601; G.E. Vaillant, C.O. Vaillant (1992). Empirical evidence that defensive styles are independent of environmental influence. w: G.E. Vaillant (red.). *Ego mechanisms of defense: A guide for clinicians and researchers*, Washington: American Psychiatric Press, s. 105–126; G.E. Vaillant, M. Bond, C.O. Vaillant (1986). An empirically validated hierarchy of defense mechanisms. W: *Archive of General Psychiatry*, 43, s. 786–794.

- Osoby o wyższych wskaźnikach zdrowia psychicznego cechuje częstsze stosowanie mechanizmów dojrzałych w porównaniu z osobami o niższych wskaźnikach zdrowia psychicznego⁵¹.
- Częste stosowanie mechanizmów mniej dojrzałych koreluje pozytywnie z obecnością różnego rodzaju zaburzeń psychicznych. W niektórych badaniach otrzymano korelacje między konkretnymi mechanizmami a diagnozowanymi zaburzeniami psychiatrycznymi, między innymi zaburzeniami osobowości. Wydaje się jednak, że na razie z faktu stosowania przez daną osobę konkretnych mechanizmów obronnych nie można bezbłędnie wnioskować o obecności konkretnego zaburzenia lub syndromu psychiatrycznego.
- Chociaż mechanizmy mniej dojrzałe mają zasadniczo mniejszą wartość dla zdrowia psychicznego, to mogą mieć pozytywne znaczenie w niektórych fazach rozwojowych (np. w dzieciństwie i w wieku dorastania), a także w sytuacjach szczególnie stresujących, które przewyższają poziom odporności psychicznej danej osoby. Niemniej, w tym ostatnim przypadku przedłużanie się sytuacji stresującej i przedłużanie się stosowania niedojrzałych mechanizmów obronnych może okazać się na dłuższą metę negatywne, np. u osób chorych na raka lub na AIDS zauważa się stosowanie prymitywnego i niedojrzałego mechanizmu zaprzeczania w pierwszej fazie choroby. Mechanizm ten pełni wówczas funkcję ochronną, pomaga przygotować się choremu, stopniowo i zgodnie z jego własnym rytmem, na nową i straszną dla niego sytuację, jaką jest niebezpieczeństwo śmierci. Należy jednak zauważyć, że obsesyjne zaprzeczanie może okazać się dla chorego szkodliwe, jeśli przyczynia się do unikania przez niego leczenia.

5.3. Mechanizmy obronne a niektóre zmienne personalne

Mechanizmy a płeć. Problem, który przyciągnął szczególną uwagę badaczy, dotyczy istnienia ewentualnych różnic w stosowaniu mechanizmów obronnych przez kobiety i mężczyzn. Wyniki przeprowadzonych badań wskazują, że różnice takie można już zaobserwować u dzieci i u młodzieży w okresie adolescencji: chłopcy stosują w większym stopniu mechanizmy skierowane na zewnątrz (np. projekcja), a dziewczęta – mechanizmy skierowane do wewnątrz (np. zwracanie się przeciwko sobie). Różnice te są jeszcze bardziej wyraźne u osób dorosłych⁵².

Wydaje się jednak, że stosowanie mechanizmów skierowanych na zewnątrz lub do wewnątrz uzależnione jest bardziej od męskiego lub kobiecego psychospołecznego komponentu osobowości niż od płci biologicznej. Na przykład P. Cramer i T. Carter oraz S.J. Frank i in., którzy prowadzili badania przy zastosowaniu *De-*

⁵¹ Został również stwierdzony pozytywny związek między stosowaniem mechanizmów dojrzałych i lepszym poziomem zdrowia fizycznego. Związek ten zanika jednak od około 65 roku życia.

⁵² Por. A.W. Safyer, S.T. Hauser (1995). Art.cyt., s. 130–131.

fense Mechanisms Inventory D. Ihilevicha i G.C. Glesera, stwierdzili, że mężczyźni z cechami kobiecymi otrzymują wyższe wyniki na skalach mierzących mechanizmy skierowane do wewnątrz (zwracanie się przeciwko sobie, odwoływanie się do zasad) i niższe wyniki na skali mierzącej projekcję w porównaniu z mężczyznami z cechami męskimi. Podobnie kobiety z cechami męskimi otrzymują wyższe wyniki na skalach mierzących mechanizmy skierowane na zewnątrz (agresja wobec obiektu i projekcja) w porównaniu z kobietami z cechami kobiecymi⁵³.

Mechanizmy a pochodzenie etniczne. G.E. Vaillant i C.O. Vaillant zajęli się zagadnieniem związku między kulturą pochodzenia a stosowanymi mechanizmami obronnymi. Autorzy ci porównali stosowanie mechanizmów obronnych w grupie osób, których rodzice urodzili się we Włoszech oraz w grupie osób, których rodzice urodzili się w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie i Wielkiej Brytanii (tzw. WASP – *White Anglo-Saxon Protestant*). Zasadniczo nie zostały stwierdzone różnice w stosowaniu mechanizmów obronnych przez osoby należące do dwóch wymienionych grup etnicznych. Jedyna różnica dotyczyła mechanizmu dysocjacji używanego przez istotnie większy procent WASP⁵⁴.

Mechanizmy a atmosfera rodzinna w dzieciństwie. Zmienna ta była konfrontowana z mechanizmami obronnymi w badaniach podłużnych przeprowadzonych przez wielu autorów, którzy starali się odpowiedzieć na pytanie, czy ciepły klimat rodzinny w dzieciństwie wykazuje związek ze stosowaniem bardziej dojrzałych mechanizmów w okresie życia dorosłego? Generalnie, został stwierdzony tylko niewielki związek między ciepłą atmosferą rodzinną w dzieciństwie i stosowaniem mechanizmów bardziej dojrzałych w wieku dorosłym oraz między chłodną atmosferą rodzinną i stosowaniem mechanizmów mniej dojrzałych⁵⁵.

* * *

Przedstawione wyniki badań nad mechanizmami obronnymi, a szczególnie nad ich rozwojem oraz związkami z zaburzeniami psychicznymi, sprawiają, że diagnoza stosowanych przez daną osobę procesów obronnych nabiera szczególnego znaczenia w psychologii klinicznej, psychoterapii oraz w wychowaniu dzieci i młodzieży. Znajomość mechanizmów stosowanych przez daną osobę może

⁵³ Por. P. Cramer, T. Carter (1978). The relationship between sexual identification and the use of defense mechanisms. W: *Journal of Personality Assessment*, 42, s. 70–72; S.J. Frank, A.M. McLaughlin, A. Crusco (1984). Sex role attributes, symptom distress, and defensive style among college men and women. W: *Journal of Personality and Social Psychology*, 47, s. 185–188.

⁵⁴ Por. G.E. Vaillant, C.O. Vaillant (1992). Empirical evidence that defensive styles are independent of environmental influence. W: G.E. Vaillant (red.). *Ego mechanism of defense: A guide for clinicians and researchers*. Washington: American Psychiatric Press, s. 122–124.

⁵⁵ Por. G.E. Vaillant (1976). Art.cyt., s. 544; G.E. Vaillant, R.E. Drake (1985). Maturity of Ego defenses in relation to DSM III axis II personality disorders. W: *Archive of General Psychiatry*, 42, s. 600–601; G.E. Vaillant, C.O. Vaillant (1992). Art.cyt., s. 119–120.

stanowiąc szczególnie cenną informację w procesie wychowania lub psychoterapii. Wychowawca lub terapeuta mogą dokonać oceny adekwatności stosowanych mechanizmów w stosunku do stadium rozwojowego, na którym dana osoba się znajduje. Na bazie tej oceny możliwa jest następnie modyfikacja mechanizmów mniej właściwych dla danego wieku i promocja mechanizmów bardziej dojrzałych. Zmiana mechanizmów w kierunku ich większej dojrzałości i większej wartości dla zdrowia psychicznego może przyczynić się do polepszenia wzajemnych stosunków między ludźmi, może okazać się też ważnym elementem w zapobieganiu nieprzystosowania i patologii⁵⁶.

DEFENSE MECHANISMS IN THE PSYCHODYNAMIC APPROACH

Summary

In the last thirty years many empirical studies on defense mechanisms have been carried out which considerably increased our knowledge concerning this aspect of the psychic life. The purpose of the present paper is to outline main directions of theoretical reflection and empirical research conducted in the psychodynamic psychiatry research tradition where psychoanalytical conception of defenses is assumed. Because of that there are not discussed here problems connected to cognitive or learning theory conceptions of defense processes. After explanation of the concept of defense mechanism the issues of number and classification of defenses and principal methods of measurement are discussed. Subsequently, the results of studies concerning development and connections to mental illnesses of defense mechanisms, and relation of defenses to such personal variables as sex, ethnical background and family climate in childhood are presented.

Nota o Autorze: ks. dr PIOTR MARCHWICKI SDB – wykładowca psychologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie. Zajmuje się psychologią kliniczną i osobowości oraz psychologią religii.

Słowa kluczowe: mechanizmy obronne, procesy obronne, psychiatria psychodynamiczna.

⁵⁶ Jeśli chodzi o samą możliwość modyfikacji mechanizmów obronnych, D. Ihilevich i G.C. Gleser opracowali strategię mającą na celu zmianę mechanizmów mierzonych przez ich *Defense Mechanisms Inventory*. Według tych autorów można zredukować np. stosowanie mechanizmów agresywnych, pomagając danej osobie zdać sobie sprawę z tego, że stosuje je ona w niewłaściwy sposób w celu wzmocnienia poczucia własnej wartości lub żeby bronić się przed odrzuceniem ze strony innych ludzi. Zob. D. Ihilevich, G.C. Gleser (1991). *Defense mechanisms: Their classification, correlates and measurement with the Defense Mechanisms Inventory*. Owosso: DMI Associates.

KS. ALDO GIRAUDO SDB

WOKÓŁ ŻYCIA DOMINIKA SAVIO NAPISANEGO PRZEZ
KSIĘDZA JANA BOSKO.
INTENCJE AUTORA I SPOSOBY INTERPRETACJI

UWAGU WSTĘPNE

Ksiądz Bosko opublikował *Życie młodego chłopca Dominika Savio* w kwietniu 1859 r. jako dodatek do miesięcznika *Czytanki katolickie*, w jego szóstym roku ukazywania się¹. Z wydaniem tego małego, lecz bardzo ważnego dzieła, można zamknąć pierwszy okres działalności pastoralnej i wychowawczej Świętego. Kilka miesięcy później, dokładnie 18 grudnia, ukonstytuuje się oficjalnie Towarzystwo Salezjańskie i rozpocznie się nowy okres w życiu ks. Bosko, w którym będzie on postrzegany przede wszystkim jako założyciel rodzin zakonnych.

Aby uzmysłwić sobie rangę pedagogiczną i duchową omawianego dzieła, powinniśmy powiązać je z doświadczeniem wychowawczym ks. Bosko, które ponadto wtapia się w szerokie zjawisko potrzeb społecznych młodzieży w społeczeństwie Europy połowy XIX wieku.

I. SYTUACJA SPOŁECZNO-KULTURALNA, W KTÓREJ PISAŁ KS. BOSKO

Od 1841 r., w którym otrzymał święcenia kapłańskie, do 1859 r. ks. Bosko działał jako kapłan diecezji turyńskiej, wychowawca i duszpasterz młodzieży. Najpierw pośród chłopców ulicy, w szkołach i w instytucjach dobroczynnych należących do miasta, a następnie w swoim Oratorium. W 1846 r. wyszukał dla swojego dzieła stare zabudowania gospodarcze wraz ze skromnym budynkiem mieszkalnym (tzw. szopa Pinardiego), leżące na Valdocco, peryferyjnej dzielnicy

¹ Pełen tytuł brzmiał: *Vita del giovanetto Savio Domenico allievo dell'Oratorio di San Francesco di Sales per cura del Sacerdote Bosco Giovanni*, Torino, Tipografia G.B. Paravia e Comp., 1859 („Letture Cattoliche” rok VI, tom XI). Osobiście ks. Bosko redagował również kolejne pięć wydań tego dzieła (1860, 1861, 1866, 1878, 1880), za każdym razem dokonując różnych poprawek.

miasta. Dom ten znajdował się w odległości zaledwie kilkuset metrów od dwóch innych ważnych dzieł społecznych, zbudowanych około 15 lat wcześniej: *Małego Domu Opatrzności Bożej* dla ubogich, chorych, osób starych i niepełnosprawnych, założonego przez św. Józefa Cotelengo (1786–1842) oraz *Schroniska*, dzieła wychowawczego i resocjalizacyjnego, stworzonego przez markizę Julię Falletti-Barollo (1785–1864) dla dziewcząt z ulicy, upośledzonych lub porzuconych, jak i tych, które wychodziły na wolność z więzienia.

Powyższe instytucje były wyrazem swoistej wrażliwości społecznej całej Europy katolickiej, która pobudzała duchownych i świeckich w XIX i pierwszej połowie XX wieku, do działalności charytatywnej, łącząc ją z pewną nową wizją działalności pastoralnej. Postępujące uprzemysłowienie oraz wybuchające konflikty i wojny owocowały nowymi obszarami ubóstwa socjalnego i kulturowego. Istniała potrzeba zorganizowanego i systematycznego działania na tym polu, zwłaszcza w dziedzinie opieki zdrowotnej, dobroczynności, odnowy moralnej i resocjalizacji społeczeństwa, a także prewencji wychowawczej, nauczania i formacji duchowej. W tym samym czasie, poczynając od krajów francuskojęzycznych i obszaru języka niemieckiego, pojawiał się ruch współpracy pomiędzy duchownymi i świeckimi, który kładł podstawy pod ten katolicyzm społeczny, który rozkwitnie w następnym stuleciu. Podkreślamy tu, że u podstaw tych i innych inicjatyw stały przeżywane doświadczenia konkretnych osób, wdrażających innowacyjne metody pastoralne, społeczne i wychowawcze. Ponadto, jak to było w przypadku trzech wymienionych dzieł na Valdocco, wytworzyły się specyficzne szkoły duchowości i pojawiły się nowe rodziny zakonne, które dzięki silnemu ruchowi misyjnemu, charakterystycznemu dla Kościoła katolickiego na przełomie XIX i XX wieku, rozpowszechniły na cały świat model katolicyzmu operatywnego, który stworzyły. Należy również podkreślić, iż zwróciły uwagę na działalność pastoralną specjalistyczną w odniesieniu do poszczególnych kategorii społecznych lub sytuacji życiowych: młodzieży, chorych, niepełnosprawnych, więźniów, prostytutki, służących, robotników, studentów, żołnierzy, ludzi starszych. Rozwijały się również duchowości specyficzne, zdolne do zaproponowania osiągnięcia cnoty świętości dla każdego w jego konkretnej sytuacji społecznej i osobistej.

Począwszy od 1846 r. ks. Bosko gromadził w skromnej kaplicy, na korytarzu i w kilku pokojach domu Pinardiego, w dni świąteczne i wolne od pracy, młodych robotników sezonowych oraz chłopców z najbiedniejszych rodzin z miasta, głównie w celach katechetycznym i religijnym, które wraz z biegiem miesięcy coraz bardziej się dookreślały. Wraz z asystencją pastoralną, rozpoczął on całą serię innych, towarzyszących jej inicjatyw i działań o charakterze dobroczynnym i edukacyjnym: szkoła świąteczna i wieczorowa dla analfabetów, nauczanie początkowe (podstawowe), nauczanie zawodu; gry i zabawy faworyzujące rozwój organizmu i sprzyjające we współżyciu koleżeńskim; śpiew, muzyka i teatr formujące umysł i serce; troska o prawa społeczne wraz z poszukiwaniem uczciwych

pracodawców; pomoc dobroczynna w przypadkach skrajnych, zapewnienie pożywienia, ubrania i noclegu dla najbardziej potrzebujących.

Oddając należny szacunek podobnym inicjatywom powstającym w mieście – jak na przykład ta ks. Giovanni Cocchi (1813–1895), twórcy pierwszego Oratorium w Turynie, pod wezwaniem Anioła Stróża, a później założyciela *Istituto Artigianelli* – w którym praktykowano te same działania asystenckie, ludowe i formacyjne, dzieło ks. Bosko było charakterystyczne i rozpoznawalne od pierwszego kontaktu, z powodu swojej dobrze przemyślanej i wyrażonej specyfiki i niepowtarzalnej metodologii wychowawczej przesiąkniętej postawą ojcowskiej troski i zainteresowania, współuczestniczeniu wychowanków w codziennym życiu, w atmosferze wzajemnego zaufania, w formacji duchowej i kształceniu umysłowym, w klimacie twórczego entuzjazmu i radosnej animacji. Ta swoistego rodzaju metodologia jest bardziej zrozumiała w powiązaniu z dynamicznym modelem dojrzałego kapłana w środowisku diecezji turyńskiej w okresie przejściowym między *Ancien Règime*, Imperium Napoleońskim i Restauracją. Modelem jest tu osoba i szkoła św. Józefa Cafasso (1811–1860), kierownika duchowego Konwiktu kościelnego, instytucji założonej w celu formacji teologicznej i pastoralnej dla nowo wyświęconych księży. Program duchowy dla tych księży wyrażał się w starożytnym motto *Caritas Christi urget nos* oraz *Da mihi animas, caetera tolle*, które w powiązaniu z dobrze rozumianą rzeczywistością pastoralną swoich czasów dawały umiejętności operacyjne na tym polu.

Księdza Bosko odnajdujemy w tej rzeczywistości w pełnym wymiarze. Rozwój jego dzieła, który od pierwszych lat wydawał się obserwowanym z zewnątrz „nadzwyczajny”, może być rozumiany tylko w całym kontekście jego działalności. Składają się na nią okoliczności społeczne i ekonomiczne, przemiany polityczne i prawne, emigracje regionalne i światowe, entuzjazm dla rozwoju nauk połączony z niepokojami wobec obawy niebezpieczeństwa rewolucji liberalnej, dechrystianizacji i rozkładu społecznego i etycznego, jego osobisty wymiar umysłowy, wrażliwość duchowa i kulturowa. Wewnątrz tego makrosystemu osobista wrażliwość świętego, wzbogacana duchowością kapłańską w której został uformowany, spotkała się z warstwą chłopską i robotniczą, z ubogą młodzieżą i pozostawionymi samym sobie przybyszami do miasta, z którego byli podmiotem wyzysku. Szczególnie wstrząsające było zderzenie z okrutną rzeczywistością więzienia, w którym przebywało wielu ludzi w młodym wieku, oraz przekonanie się o pustce pastoralnej i edukacyjnej wśród tej młodzieży. Wszystko to spowodowało szybką reakcję osobistą, która była odpowiedzią praktyczną na zaistniałe potrzeby. Jednocześnie była to reakcja przemyślana i pogłębiona, ponieważ u jej podstaw leżały zdolności intelektualne i głębokie motywacje wewnętrzne osobowości, ukierunkowanej na cele formacyjne, biorące pod uwagę odbudowywanie solidnych postaw chrześcijańskich w społeczeństwie.

Wszystkie inicjatywy podjęte przez ks. Bosko przedstawiały się w jego rozumieniu nie tylko jako dodatkowe metody do nauczania i do praktykowania

religijnego. Uważał on je za fundamentalne części całościowego modelu formacyjnego obywatela i chrześcijanina, który jak przypuszczał powinno się wypracować zarówno jako natychmiastową odpowiedź na potrzeby młodzieży pochodzącej z warstwy ubogiej, jak i odpowiedzi na potrzeby ówczesnego społeczeństwa obywatelskiego i nowego spojrzenia na obecne w nim społeczeństwo chrześcijańskie.

Ksiądz Bosko, zorientowawszy się, iż wysiłek wychowawczy i pastoralny mógłby dać większe owoce, gdyby przy Oratorium znajdowało się miejsce, które mogłoby służyć chłopcom także jako mieszkanie, zwłaszcza tym, którzy nie mieli rodziców lub byli zmuszeni odejść z domu w poszukiwaniu pracy lub możliwości nauki, najpierw wynajął wszystkie pokoje w domu Pinardiego, a później kupił ten dom na własność. W 1849 r. w domu tym zamieszkało 24 chłopców. Byli to młodociani robotnicy lub uczniowie. Ich wiek mieścił się w granicach od 11 do 21 lat². Te odważne decyzje, które ks. Bosko przy każdej sposobności przedstawiał opinii publicznej i miejscowym władzom cywilnym w celu otrzymania aprobacji i ewentualnego wsparcia ekonomicznego, spowodowały, iż zyskał sobie ciągle rosnącą sympatię zarówno ze strony katolików świeckich, jak i ze strony różnych instytucji miejskich. W 1849 r. ukazały się w gazetach turyńskich pierwsze artykuły na temat Oratorium św. Franciszka Salezego, w których nie poprzestawano na przedstawianiu dzieła młodego księdza i jego zdolności, ale wychwalano również jego gorliwość pastoralną oraz zauważono jego specyficzną metodę wychowawczą³. Należy pamiętać, że w tym samym roku, w trakcie wojny przeciwko Austrii, władze zajęły na szpital wojskowy budynki seminarium w Turynie. To i inne wydarzenia stworzyły napięcia z arcybiskupem Turynu Luigi Fransonim (1789–1862), które wkrótce doprowadziły do wygnania go z kraju w 1850 r. i razem z ciężkim kryzysem społeczno-ekonomicznym spowodowały zmniejszenie powołań kapłańskich. Ksiądz Bosko, w odpowiedzi na zamknięcie seminarium, przyjął niektórych kleryków do siebie. Wydarzenie to zorientowało go również w jego działalności na troskę o powołania kapłańskie wśród jego wychowanków, co otworzyło kolejny ważny wymiar jego dzieła.

Z czasem kaplica-szopa stała się niewystarczająca dla około 400 młodzieńców, którzy zbierali się w dni świąteczne. Dlatego między 1851 a 1852 r. ks. Bosko zbudował prawdziwy kościół, pw. św. Franciszka Salezego, z dwoma ołtarzami bocznymi poświęconymi Maryi Dziewicy i św. Alojzemu Gonzadze. Realizacja tego kosztownego przedsięwzięcia stała się możliwa dzięki pomocy ekonomicznej władz i przedsiębiorczości samego ks. Bosko, który z pomocą grupy świeckich zorganizował z dużym powodzeniem loterię, która uzyskała aprobatę

² Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia economica e sociale (1815–1870)*, Roma, LAS, 1980, 177.

³ Artykuły ukazały się w konserwatywnym dzienniku katolickim „L'Armonia” (2 IV i 4 V 1849 r.), w „Conciliatore Torinese”, organie katolików liberalnych (7 IV 1849 r.), oraz w piśmie pedagogów Królewskiego Uniwersytetu Turyńskiego zatytułowanym „Giornale della Società d'Istruzione e d'Educazione” (maj 1849).

Ministerstwa Finansów. Po zakończeniu tej inwestycji, rozpoczął przebudowę starego domu Pinardich, zakończoną w lutym 1854 r., gdzie można było zakwaterować nowych chłopców. W momencie przybycia Dominika Savio (jesień 1854 r.), wspólnota młodzieżowa mieszkająca na stałe liczyła 76 uczniów młodych rzemieślników. W 1856 r. dokonano kolejnej rozbudowy i w ten sposób liczba zamieszkujących na stałe przekroczyła 200 osób. W tym samym czasie ks. Bosko zorganizował na terenie swojego domu szkoły zawodowe i gimnazjalne, które prowadził przy pomocy niektórych rzemieślników i młodych współpracowników. Zachęcony osiągniętymi wynikami w swoim środowisku wychowawczym i pognaglany ciągle rosnącą liczbą próśb chłopców o przyjęcie na zamieszkanie, w przyszłości będzie kontynuował rozbudowę budynków.

Przygoda Dominika Savio z Oratorium miała miejsce w decydujących o jego rozwoju latach, czyli pomiędzy 1854 a 1857 r. W tym właśnie czasie ks. Bosko zdecydował o powiększeniu swojego dzieła. Dojrzało w nim przekonanie, że nadszedł moment przejścia od opieki nad chłopcami opuszczonymi z peryferii Turynu, których gromadził w Oratorium świątecznym, do bardziej szerokiej i systematycznej formy opieki i wychowania na rzecz chłopców z rodzin wiejskich i miejskich, potrzebujących wsparcia materialnego i formacji duchowej w ich procesie dojrzewania ludzkiego i chrześcijańskiego. Był przekonany, że w ten sposób zaistnieje szansa aktywnego włączenia się w procesy społeczne i kulturowe oraz tworzenia solidnych podstaw religijnych wśród ludności.

W 1859 r., kiedy zostało założone Zgromadzenie Salezjańskie i kiedy ukazało się pierwsze wydanie *Życia* Dominika Savio, liczba chłopców mieszkających na terenie Oratorium wynosiła około 400. Wspólnota wychowawcza salezjanów składała się z dwóch księży, ks. Bosko i ks. Vittorio Alasonattiego (1812–1865), dwóch diakonów, Giovanniego Cagliari (1838–1926) i Michała Rua (1837–1910) i około 15 kleryków, którzy poza asystencją wśród chłopców mieli za zadanie katechizować dodatkowo 400 chłopców, którzy uczęszczali do Oratorium w niedziele.

W 1859 r. miało miejsce kolejne ważne wydarzenie, które znacząco wpłynęło na dzieło salezjańskie. W listopadzie tegoż roku zostały opublikowane przez ministra nauczania publicznego Gabrio Casatiego (1798–1873) nowe przepisy szkolne, reformujące nauczanie w Piemontcie. Prawo to sankcjonowało kontrolę centralną ze strony państwa nad szkołą podstawową i gimnazjalną, ale dawało także możliwość, pod określonymi warunkami, na otwieranie szkół prywatnych. Z jednej strony liczba chętnych do uczęszczania do szkoły rosła w bardzo szybkim tempie i państwo nie było w stanie zapewnić wszystkim możliwości uczęszczania do szkół prowadzonych przez organy sobie podległe, z drugiej strony podstawy liberalne, które kierowały rządem, pobudzały go do faworyzowania wolnej konkurencji w dziedzinie kształcenia.

Turyn tego okresu był miastem wielu wydarzeń pedagogicznych. Już od lat trzydziestych istniały tam przedszkola dla dzieci z aktywną obecnością wychowawców katolickich. W latach czterdziestych ruch pedagogiczny w Turynie zain-

spirował się ideami opata Ferrante Aportiego (1792–1857) i na terenie Uniwersytetu powstała specjalna *Scuola di Metodo*, mająca duży wpływ na częściową reformę szkoły powszechnej w 1848 r. Katolicy turyńscy byli zaangażowani w szerzenie szkolnictwa, uważali bowiem, że nauczanie idzie w parze z wychowaniem: „jedno jest celem drugiego, i jeśli nie pamięta się o tym, to działanie nie będzie przynosić prawdziwych owoców”⁴. Wzrastające oczekiwania ze strony społeczeństwa, połączone z zaniepokojeniem niektórych elit rządowych, przyspieszyły całościową reformę systemu nauczania. W ten sposób, przy utrzymujących się jednocześnie napięciach między Państwem a Kościołem, z 1859 r. otwierają się duże możliwości dla katolików w szkolnictwie. Mieli oni świadomość wzrastającej liczby instytucji edukacyjnych wpływających na przemiany społeczne nowego Królestwa Włoch, utworzonego w 1861 r. Wzrastała liczba dobrze prosperujących burs i szkół, niższych seminariów i kolegiów, oratoriów i klubów młodzieżowych. Sam ks. Bosko już w 1855 r. wprowadził na Valdocco eksperymentalnie pierwszą klasę ogólnokształcącą. Stopniowo powstały kolejne klasy aż do pełnego cyklu gimnazjalnego z własnymi nauczycielami (w wielu wypadkach byli to jego wychowankowie, którzy uzyskali dyplomy uniwersyteckie). Po 1863 r. ks. Bosko otworzył kolegium wraz z bursą, poszerzając w ten sposób swoją propozycję edukacyjną.

2. ŻYCIE DOMINIKA SAVIO W KONTEKŚCIE PISARSKIM KS. BOSKO

W kontekście swojej aktywności wychowawczej i pastoralnej ks. Bosko coraz częściej myślał o przyszłości. Był przekonany, że należy rozszerzyć horyzonty swojego przedsięwzięcia. Rozumiał konieczność zaproponowania swoim wychowankom i wychowawcom swoistego modelu formacyjnego, odpowiedniego dla nowych potrzeb, pociągającego i możliwego do naśladowania. W tym kontekście podzielał głosy tych, którzy zachęcali go do napisania i opublikowania *Życia* swojego młodego wychowanka.

Należy pamiętać, że autor *Życia* nie był nowicjuszem w przedsięwzięciach publikacyjnych. Już w 1844 r. zadebiutował skromną biografią, ukazującą życie przyjaciela z lat seminaryjnych w Chieri, Alojzego Comollo (1817–1839). Od 1845 r., działając jako kapelan dzieł markizy Julii Barollo i poświęcając się swojemu nowemu Oratorium, zajmował się opracowywaniem książeczek pobożnościowych dla młodzieży i warstw ludowych, nauczaniu szkolnemu i religijnemu, katechezom o charakterze apologetycznym, dziełom o charakterze hagiograficznym i biograficznym, zawierającym opowiadania o treści historycznej i przedsta-

⁴ Było to przekonanie grupy księży turyńskich zaangażowanych w działalność pastoralną wśród „chłopców ulicy”, wyrażone m.in. w *Regulaminie Oratorium Aniola Stróza* przez dwóch przyjaciół ks. Bosko, ks. Giovanni Cocchi i teologa Roberto Murialdo i przedstawiona w periodyku „L’Educatore” 3(1847) 762.

wienia sceniczne. W 1853 r., przy współpracy z Luigi Moreno (1800–1878), biskupem Ivrei, włączył dużą grupę współpracowników świeckich i zainicjował wydawanie miesięcznika *Czytanki katolickie*, charakteryzujące się przystępną narracją o treści historycznej i religijnej. Poparcie biskupów i spora liczba dystrybutorów w terenie, dały tej nowej propozycji i jej dyrektorowi dużą popularność. Dzięki temu z nakładu miesięcznego wynoszącego 3000 egz. w 1853 r. sukcesywnie w latach sześćdziesiątych osiągnięto nakład rządu 12 000 egz. miesięcznie.

Książd Bosko nigdy nie ustawał w swojej działalności jako pisarz, wydawca i propagator czytelnictwa. Podtrzymywały go w takiej postawie przede wszystkim motywy pastoralne. Był przekonany, że przepowiadanie Dobrej Nowiny poprzez druk może być tą służbą, w której może konkurować, dając wyraz swojemu powołaniu kapłana-wychowawcy w służbie młodzieży i ludu⁵. W czasie, kiedy rozpoczął spisywanie fragmentów biograficznych o Dominiku Savio, miał na swoim koncie opublikowanych ponad 30 książek i dzieł⁶. Jego aktywność edytorska i pisarska rozgrywała się na kilku poziomach, jak zauważa to P. Stella: „Jeśli ks. Bosko nie zostałby pisarzem i wydawcą, jego dzieło wychowawcze nabrałoby innego kierunku od tego, w którym się potoczyło. Gdyby on sam nie zaangażował się w pisanie książek typu *Młodzieniec zaopatrzony*, *Historia święta*, *Historia*

⁵ Na temat aktywności wydawniczej i publicystycznej ks. Bosko patrz: P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. I, *Vita e opere*, Roma, LAS, 1979, 229–248; tenże, *Don Bosco nella storia economica e sociale*, Roma, LAS, 1980, 327–368; tenże, *Don Bosco*, Bologna, Il Mulino, 2001, 23–37, 71–90.

⁶ Dzieła te wylicza P. Stella, *Gli scritti a stampa di S. Giovanni Bosco*, Roma, LAS, 1977. Przedstawiamy je tutaj, aby pokazać szerokie zainteresowania ks. Bosko jako pisarza: *Cenni storici sulla vita del chierico Luigi Comollo* (1844); *Il divoto dell'Angelo Custode* (1845); *Storia ecclesiastica ad uso delle scuole* (1845); *Le sei domeniche e la novena di san Luigi Gonzaga* (1846); *Esercizio di divozione alla misericordia di Dio* (1847); *Il giovane provveduto* (1847); *Storia sacra per uso delle scuole* (1847); *Il cristiano guidato alla civiltà e alla virtù secondo lo spirito di san Vincenzo de' Paoli* (1848); *Il Sistema metrico decimale ridotto a semplicità preceduto dalle quattro prime operazioni dell'aritmetica* (1849); *La Chiesa cattolica-apostolica-romana è la sola vera Chiesa di Gesù Cristo* (1850); *Avvisi ai cattolici* (1852); *Il cattolico istruito nella sua religione* (1853); *Notizie storiche intorno al miracolo del SS. Sacramento* (1853); *Una disputa tra un avvocato ed un ministro protestante* (1853); *Vita di santa Zita serva e di sant'Isidoro contadino* (1853); *Cenni sulla vita del giovane Luigi Comollo* (1854); *Conversione di una valdese* (1854); *Conversazioni tra un avvocato e un curato di campagna sul sacramento della confessione* (1855); *La forza della buona educazione* (1855); *Vita di san Martino vescovo di Tours* (1855); *La storia d'Italia raccontata alla gioventù* (1855); *La chiave del paradiso in mano al cattolico che pratica i doveri di buon cristiano* (1856); *Vita di S. Pancrazio martire* (1856); *Vita di san Pietro principe degli apostoli e primo papa* (1856); *Due conferenze tra due ministri protestanti ed un prete cattolico intorno al purgatorio e intorno ai suffragi dei defunti* (1857); *Vita di san Paolo apostolo dottore delle genti* (1857); *Vita dei sommi pontefici S. Lino, S. Cleto, S. Clemente* (1857); *Vita dei sommi pontefici S. Anacleto, S. Evaristo, S. Alessandro I* (1857); *Vita dei sommi pontefici S. Sisto, S. Telesforo, S. Igino, S. Pio I* (1857); *Vita dei sommi pontefici S. Aniceto, S. Sotero, S. Eleutero, S. Vittore e S. Zeffiro* (1858); *Il mese di maggio consacrato a Maria SS. Immacolata* (1858); *Porta teco cristiano ovvero avvisi intorno ai doveri del cristiano* (1858); *Vita del sommo pontefice S. Callisto* (1858).

Włoch i życie papieży, nie odczuwałby potrzeby wycofania się w ciągu tygodnia w ciszę Konwiktu dla księży i czytania książek, poszukiwania fragmentów, które dawały mu inspirację. [...] Gdyby ks. Bosko nie zaangażował się w rozwój i obronę *Czytanek katolickich*, prawdopodobnie nie miałby możliwości w 1858 r. zaprezentowania się Piusowi IX jako dyrektor serii wydawniczej skierowanej do ludu, popieranej przez biskupów i kler w diecezjach państwa sabaudzkiego. *Czytanki katolickie* i książki, których ks. Bosko był autorem, często pomagały również w naborze chłopców do Oratorium⁷.

Życie Dominika Savio jest jednym z jego dzieł bardziej osobistych, które odbiło się szerokim echem. Już w 1860 r. ukazało się drugie, a w 1861 r. trzecie wydanie. Kolejne lata wydań to 1866, 1878, 1880. Co do pierwszych trzech wydań znamy również liczbę wydanych egzemplarzy: 3000 w pierwszym wydaniu, 5000 w drugim i trzecim wydaniu, co daje łącznie 13 000 egzemplarzy w ciągu trzech lat. Był to ogromny sukces, wzięwszy pod uwagę czasy i warunki. W następnych latach święty wychowawca zaangażował się w pisanie podobnych dzieł, w których prezentował inne wzory do naśladowania wzięte z doświadczeń wśród swoich chłopców⁸, inne natomiast ukazane zostały w formie małych powieści pedagogicznych⁹. Należy podkreślić, iż *Życie Dominika Savio* oraz *Młodzieniec zaopatrzony*¹⁰ i *Wspomnienia z Oratorium*¹¹, to książki które w swoim czasie najbardziej wpłynęły na świadomość i tradycję świata salezjańskiego i zainspirowały jego praktykę pastoralno-wychowawczą.

⁷ P. Stella, *Don Bosco nella storia economica e sociale*, dz.cyt., 327.

⁸ Są dwa „życia” ważne do zrozumienia celów pedagogii i duchowości ks. Bosko: *Cenno biografico del giovanetto Magone Michele allievo dell’Oratorio di S. Francesco di Sales*, Torino, Tip. G.B. Paravia, 1861; *Il pastorello delle Alpi, vita del giovane Besucco Francesco*, Torino, Tipografia dell’Oratorio, 1864.

⁹ *Valentino o la vocazione impedita episodio contemporaneo*, Torino, Tipografia dell’Oratorio, 1866; *Severino ossia avventure di un giovane alpigiano raccontate da lui medesimo*, Torino, Tipografia dell’Oratorio, 1868; *Angelina o l’orfanella degli Appennini*, Torino, Tipografia dell’Oratorio, 1869. Tworzenie tego typu opowiadań wychowawczych rozpoczęło się już podczas pobytu Dominika Savio na Valdocco od dzieła: *La forza della buona educazione. Curioso episodio contemporaneo*, Torino, Tipografia Paravia e comp., 1855.

¹⁰ G. Bosco, *Il giovane provveduto per la pratica de’ suoi doveri, degli esercizi di cristiana pietà, per la recita dell’uffizio della Vergine e de’ principali vespri dell’anno coll’aggiunta di una scelta di laudi sacre*, Torino, Tipografia Paravia, 1847. Ta książka, osobiście poprawiana przez ks. Bosko i salezjanów, stała się oficjalnym podręcznikiem modlitwy dla wychowanków w szkołach i oratoriach salezjańskich. Ukazało się dziesiątki wydań na przestrzeni ostatniego wieku (ostatnie wydanie włoskie jest z 1961) i wiele tłumaczeń, por.. P. Stella, *Valori spirituali nel “Giovane provveduto” di san Giovanni Bosco*, Roma, Scuola Grafica Borgo Ragazzi di Don Bosco, 1960, 3–20.

¹¹ Książka Bosko napisał tę autobiografię między 1873 a 1875 r., chcąc, aby pozostała rzeczą prywatną. Wydana została po raz pierwszy w 1946 r. Wcześniej była wielokrotnie używana przez pierwszych biografów życia ks. Bosko, stała się źródłem studiów jego osobowości. Dzisiaj jest do dyspozycji wydanie krytyczne: G. Bosco, *Memorie dell’Oratorio di san Francesco di Sales dal 1815 al 1855*. Wstęp, przypisy i opracowanie pod red. A. da Silva Ferreira, Roma, LAS, 1991.

Trzeba także podkreślić, iż dzieło to tak się rozpowszechniło, ponieważ zostało dobrze napisane. Jeśli porównamy je z pierwszymi dziełami autora, widzimy, że ks. Bosko z czasem nabył dużej wprawy narracyjnej. Wydały owoc zasady studiowane w traktatach retoryki w szkole w Chieri i podczas kursu „świętej wymowy” w konwiktie dla księży. W jednym z listów napisanym 10 lat później do ks. Giovanni Battista Lemoyne (1839–1916), zaznaczył ważność brania pod uwagę „użyteczności i celu” konkretnego dzieła, konieczność „usunięcia lub przynajmniej ukrócenia zapędów poetyckich” i wszystkiego tego, „co jest tylko opisywaniem”. Zaprasza go do „myślenia, że pisze się prozą historyczną i dlatego też moralność będzie tu podobna do dodatku w opowiadaniu, a nie jako treść oddzielona”¹². W *Życiu* Dominika Savio wszystko to jest już obecne, razem z płynnym i wyrazistym stylem, o charakterze umiarkowanym i przejrzyście.

By dokładnie poznać i właściwie interpretować *Życie*, powinniśmy być świadomi ważności różnych czynników. W szczególności należy brać pod uwagę czynniki kulturowe i społeczne danej epoki, w której powstał omawiany dokument, fakty historyczne z życia Dominika Savio, misję i działalność ks. Bosko oraz przesłanie, które autor dzieła chciał przekazać swoim czytelnikom. Szczególnie ten ostatni czynnik został wzięty pod uwagę przy opracowywaniu niniejszego artykułu.

3. CZYTELNIK PRZEWIDYWANY PRZEZ KS. BOSKO I INTENCJE AUTORA

Życie Dominika Savio, jak każde opowiadanie, jest uwarunkowane określonymi intencjami autora, warunkami, w których powstało oraz typem czytelników. Idąc dalej, należy wziąć pod uwagę pewną serię „zasad” charakterystycznych dla tego typu dzieła, dostarczającego swoistego obrazu odniesień, w którym jest umieszczona sylwetka bohatera i jego koleje życia oraz przekazane przesłanie. Zawarte w nim treści o charakterze formacyjnym, wychowawczym i moralnym są bogate. Pomimo tego, dzieło to okazuje się zwięzłe o przystępnej treści. Ksiądz Bosko mówi o tym we wstępie: *Oto przedstawiam wam jego życie opisane w sposób krótki i wprost, które wiem, że wam się spodoba*¹³. Zwięzłość leży u podłoża samej natury opowiadania. Autor nie powinien mówić wszystkiego, jest zmuszony do intensyfikacji przeżyć Dominika, aby móc następnie uwypuklić niektóre wydarzenia, mające wyjątkowe znaczenie. Późniejsza konfrontacja między uży-

¹² List z 3 listopada 1869 in G. Bosco, *Epistolario. Introduzione, testi critici e note a cura di F. Motto*, vol. III: (1869–1872), Roma, LAS, 1999, 150, (tłum. własne).

¹³ Autor artykułu (Aldo Giraudo) korzystał z tekstu ostatniej edycji opracowanej przez ks. Bosko: *Vita del giovanetto Savio Domenico allievo dell'Oratorio di S. Franc. di Sales con appendice sulle grazie ottenute per sua intercessione per cura del Sac Giovanni Bosco*. VI Edizione, Torino, Tipografia e Libreria Salesiana, 1880, 5. Cytacje odnoszące się do tego wydania (z tłum. Z. Formella) znajdziemy w przypisach pod hasłem *Vita*.

tymi źródłami a tekstem literackim potwierdza, że autor nie miał zamiaru powiedzieć wszystkiego¹⁴. Wybrał tylko to, co uważał za nieodzowne, aby móc przekazać intencję, która nim kierowała i przesłanie, jakie pragnął zamieścić w proponowanym wzorcu do naśladowania, pozostawiając czytelnikowi zintegrowanie rzeczy niedopowiedzianych czy brakujących, czyniąc użytek z kompetencji, które semiotyka tekstów narracyjnych nazywa „encyklopedią”, a które nam, tak odległym historycznie i mentalnie od tych wydarzeń, stwarza ryzyko bycia w dużym stopniu niezauważonym¹⁵.

W tekście mamy podanych wiele faktów, wiadomości, opisanych zwyczajów czy odczuć, które zostały założone przez autora jako oczywiste, miały bowiem na uwadze czytelnika współczesnego. Czytelnik dzisiejszy natomiast może je poznać, czy też zrozumieć dopiero po dokładnym poszukiwaniu w dokumentach, lub z pomocą dobrego warsztatu historycznego, albo przy załączonym odpowiednim komentarzu.

Wiele z tych wiadomości ma znaczenie drugorzędne, wzięwszy pod uwagę zasadniczy cel przekazu. Z drugiej jednak strony mogą mieć one istotną wagę, a ich poznanie lub nie, może spowodować niemożliwość zrozumienia znaczącej części zjawiska, postawionego wniosku, anegdoty lub niektórych elementów biorących pod uwagę mentalność, czy też psychikę tamtej młodzieży. Jako przykład możemy tu wymienić: ich niepokoje o zbawienie wieczne czy strach przed potępieniem, skłonność do religijności emocjonalnej (która wyrażała się w porywach uczuć, częstych i długo trwających nawiedzeniach kościołów, mnożeniu różnego typu praktyk pobożnościowych i aktach strzelistych, różnych umartwieniach i poświęceniach), dramaturgię osobistą grzechu i swoiste wyobrażenie Boga jako ojca miłosiernego i jednocześnie strasznego sędziego, specyficzną pobożność maryjną, świętość i mistycyzm znaczenia Eucharystii, zafascynowanie powołaniem kapłańskim, chęć i pragnienie uczenia się, tendencję do czynów heroiczych, poświęcenia siebie. Te i inne elementy o charakterze historycznym i antropologicznym są brane pod uwagę przy interpretacji *Życia* Dominika Savio.

¹⁴ Por. np. przypadek opisany przez P. Stella, *Sant'Aventino, san Domenico Savio e alcune questioni di storia*, w: J. M. Prellezo (red.), *L'impegno dell'educare. Studi in onore di Pietro Braido*, Roma, LAS, 1991, 361–373.

¹⁵ Encyklopedia jest wyrazem-kluczem w teorii Umberto Eco (por. U. Eco, *Sei passeggiate boschi narrativi*, Harvard University, Norton Lectures 1992–1993, Milano, Bompiani, 1994, 91–143). W innym dziele Eco pisze: „Tekst jest więc naszpikowany białymi plamami, przestrzeniami do wypełnienia, a ten kto go napisał przewidywał, że miejsca te będą wypełnione i zostawiał je takimi z dwóch powodów. Przede wszystkim dlatego że tekst kieruje się mechanizmami ekonomicznymi, ukierunkowanymi na pobudzenie czytelnika [...]. I po drugie dlatego że stopniowo przechodzi od funkcji dydaktycznej do estetycznej, gdzie tekst pozostawia jego lektorowi inicjatywę interpretacyjną, nawet jeżeli zwykle interpretuje się go jednoznacznie. Tekst chce, aby ktoś go ożywił” (tenże, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Milano, Bompiani, 1998, 52), tłum. własne.

3.1. Odbiorcy *Życia* w zamierzeniu autora

Aby zrozumieć intencje autora i zasadnicze przesłanie *Życia* powinniśmy przede wszystkim wziąć pod uwagę odbiorców współczesnych, konkretnych czytelników, których miał w zamyśle ks. Bosko przed zredagowaniem dzieła, podczas jego tworzenia w 1859 r. i pięciu kolejnych redakcji. Jest tam mowa o „najdroższych chłopcach” z Oratorium, którzy byli towarzyszami Dominika i świadkami większej części spraw opowiedzianych, jak zostało to przedstawione we wstępie¹⁶. W świadomości jednakże autora (nabywa się takiego przekonania w trakcie czytania dzieła) odbiorcy jego dzieła sięgali o wiele szerzej. Było to grono czytelników *Czytanek katolickich*, młodzież i dorośli z warstw ludowych, duszpasterze i nauczyciele związani z tym środowiskiem. Widzimy, iż strategia narracji nieprzerwanie umieszcza ich w polu zainteresowań raz jako świadków i relacjonujących, innym razem jako rozmówców Dominika lub jako samego Dominika, a wreszcie jako odbiorców tych opowiadań. Tych odbiorców przewidzianych przez autora musimy brać pod uwagę, czytając i interpretując sam tekst dzieła. Wydania z lat 1866, 1878 i 1880 były czytane w większości przez wychowanków kolegiów katolickich i salezjańskich, małych seminariów, parafialnych stowarzyszeń młodzieżowych. Była to publiczność nieprzewidywana w momencie powstawania dzieła, ale jeszcze duchowo podobna do tej pierwotnej.

Dla nich autor przedstawił świat z jego cechami dobrze zdefiniowanymi. Świat ze szkołami w wioskach i w miastach, w którym wychowawcy i nauczyciele inspirowali się niepodlegającymi dyskusji wartościami religijnymi. Uprzywilejowani odbiorcy są zatem, w pewien sposób także protagonistami opowiadania, mogą się w nim odnaleźć i rozpoznać. Są to chłopcy z warstw ludowych, którzy każdego dnia, podobnie jak Dominik, idąc do szkoły, pokonywali niejednokrotnie samotnie lub w towarzystwie podobnych im kolegów wiele kilometrów wiejskich dróg i ścieżek lub ulic Turynu. Byli narażeni na różne niebezpieczeństwa i niespodzianki. Uczyli się w przepelnionych salach szkolnych, uczestniczyli codziennie w praktykach religijnych i w lekcjach katechizmu, grali w gry dla nas już dzisiaj nieznanne, a w ciepłych miesiącach kąpali się w rzekach lub strumieniach bez przestrzegania reguł bezpieczeństwa. Ci sami chłopcy jednocześnie odnajdywali siebie we wrażliwości romantycznej, w świecie bohaterów ich marzeń, jak oni żyli w pragnieniu realizowania wielkich ideałów, pośród zaangażowania uczuciowego i religijnego, wylewa-

¹⁶ We wstępie autor zwraca się bezpośrednio do nich: „Wielokrotnie prosiłście mnie, ukochani chłopcy, bym napisał wam coś o waszym koleździe Dominiku Savio i ja zrobiłem, co mogłem, by uczynić zadość waszemu zbożnemu pragnieniu. [...] Duże trudności towarzyszyły opublikowaniu tej pracy; pierwsza – to krytyka, z którą często spotyka się osoba pisząca o sprawach posiadających jeszcze wielu żyjących świadków. Te trudności, sądzę przezwyciężyłem, starając się opowiedzieć wyłącznie o wydarzeniach przez was i przeze mnie widzianych i prawie wszystkich zapisanych i podpisanych własnoręcznie” (cyt. za: Jan Bosko, *Życie świętego Dominika Savio*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2002, s. 5). W artykule cytujemy, powołując się na to wydanie tekstu.

li swoje uczucia w praktykach religijnych, zbliżając się do sakramentów pośród swoich radości i smutków, z pragnieniem stosowania umartwień i pokut, pogłębiali przyjaźnię i solidarność duchową. Opowiadanie, nawet jeśli umiarkowane, ubogaca ich dialogi, pozwala zbliżyć się do własnych marzeń, niepokojów i uczuć najbardziej intymnych, pośród surowej rzeczywistości, wypełnionej obowiązkami, naznaczonej chorobami i śmiercią, podpartą pragnieniem wyzwolenia społecznego, nadziejami niebieskimi poprzez wzywane „łaski” od mocy ponadnaturalnych. Jest tu zaprezentowane w sposób bogaty społeczeństwo ze swoją kulturą, mentalnością i stylem życia, obrzędowością i relacjami typowymi dla danego obszaru geograficznego w określonym okresie historycznym, umieszczonym w szerszym kontekście społecznym i religijnym. W tym scenariuszu przyszli czytelnicy odkrywali zwyczaj, sposoby rozumowania i wrażliwość dla nas już prawie całkowicie obce.

Dobrze jest pamiętać, że w tamtych latach pozycja uczniów, choć ich liczba gwałtownie rosła, była jeszcze uprzywilejowana, dostępna tylko niektórym. Kontynuowali także swoje działanie, mając respekt dla całej przeszłości, tradycyjni wychowawcy, jak kapelani-nauczyciele osad wiejskich, czy też przedmieść oraz kapłani-nauczyciele w szkołach publicznych, których opowiadanie ks. Bosko przywołuje na scenę, a którzy nadawali szczególny kierunek nauczaniu i formacji szkolnej. Aż do reformy Casattiego nauczycielami szkoły gimnazjalnej w Piemontcie byli w większości kapłani. Fakt ten wynikał z powszechnego przekonania o silnym związku pomiędzy nauczaniem a wychowaniem i przekonaniem, że jest to misja uświęcona.

Ksiądz Bosko, podobnie jak inni wychowawcy omawianego czasu i środowiska, od lat wyraźnie domagał się konieczności połączenia nauczania z wychowaniem i przywrócenia jako podstawy wychowania „religii”¹⁷. Podejmował w tym kierunku również konkretne działania. Klimat zdecydowanie liberalny i antyklerykalny, który zaczynał szerzyć się w społeczeństwie i w szkole, podkopując wartości religijne i pozycję kleru, w połączeniu z postępującym dookreślanem się oblicza społecznego i kulturalnego, żądał adekwatnego rozpoznania sytuacji i postawienia możliwych hipotez i rozwiązań. Stawały się pilnie potrzebne odpowiednie rozwiązania na terenie wychowania i duszpasterstwa. Oczekiwano działań o charakterze prewencyjnym i pozytywnym, które zaproponowałyby młodzieży uczącej się, pochodzącej w zdecydowanej części ze środowisk kulturowych jeszcze tradycjonalistycznych, nowe modele i wzorce. Wszystkie te powody leżały u podstaw napisania

¹⁷ W *Programie* zamieszczonym w pierwszym numerze „*L'Amico della gioventù*”, czasopiśmie założonym przez grupę księży turyńskich zaangażowanych w oratoriach, dla których ks. Bosko był „wodzem”, czytamy: „Gorące pragnienie uczenia się i kształtowania poprzez czytanie obecne we wszystkich klasach społecznych jest znakiem rozpoznawczym obecnego pokolenia [...] Liczne są czasopisma pośród nas, które proponują troskę o dobro ludu, ale żadne z nich, o ile wiadomo, nie ma za cel podstawowy ten wzrost dobra ludu, czyli szczerze i nienaruszalne przywiązanie do naszej Katolickiej Religii połączone z prawdziwym i solidnym wychowaniem chrześcijańskim w obecnych potrzebach ludu, a przede wszystkim młodzieży” („*L'Amico della Gioventù*”, 21 ottobre 1848, 1).

Życia Dominika Savio i przenikały jego strony, dając propozycję świętości prostej i radosnej, pełnej życia i aktywnie obecnej w środowisku Oratorium.

Powyższe obserwacje pozwalają dostrzec w *Życiu*, jak obok konwersacji z młodymi czytelnikami podtrzymywanej na pierwszym planie, prowadzi się na drugim planie równoległy dialog, zwrócony do wychowawców i duszpasterzy młodzieży. Jeśli niektórzy z nich zostali przywołani na scenę jako świadkowie wydarzeń, to dlatego że chce się ich przedstawić jako kategorię uprzywilejowanych rozmówców. W pierwszych siedmiu rozdziałach mamy głosy opowiadające o rodzicach Dominika, o kapelanie z Murialdo, o nauczycielach z Castelnuovo i Mondonio. Później są zamieszczone świadectwa prof. Carlo Giuseppe Bonzanino, ks. Matteo Picco, proboszcza w Mondonio, oraz ojca Dominika. Jednak głos dominujący w tym chórze to głos autora, który w narracji, między rozdziałami VII a XXIV, rozdziela się i przedstawia siebie samego, przyjmując rolę świadka i uważnego formatora, ale także stanowczego, jeżeli chodzi o kierownictwo duchowe owocności rozwoju wewnętrznego Dominika. Ksiądz Bosko opowiada o sobie, akcentując zażyłość swoich relacji z młodym wychowankiem. Ukazuje klimat spotkań osobistych, podkreśla styl wzajemnego zaufania wyrażający się w dialogach. Ujawnia wiele szczegółów użytych przez siebie w przedstawieniu programu w swoim środowisku wychowawczym. Wszystko to, razem z licznymi konotacjami pedagogicznymi, obecnymi w opowiadaniu, ukazuje ciągły dialog z odbiorcami drugiego stopnia, czyli wychowawcami i duszpasterzami. Dialog ten, który raz nakłada się na siebie, innym razem jest wyraźnie oddzielony, splata się umiejętnie z przesłaniem kierowanym do młodych czytelników. Dwa modele, ten młodego świętego i ten idealnego wychowawcy, nierozzerwalnie jednoczą się ze sobą w tym bogatym tekście, który dzięki temu może uchodzić za dzieło z duchowości i pedagogiki narracyjnej.

Dwa typy interlokutorów można wytłumaczyć, wychodząc od historii, którą się opowiada. Należy podkreślić, że właśnie na poziomie tekstu, mistrz i uczeń, wychowanek i wychowawca, są nierozdzielni. Jeden pobudza do wzrostu drugiego we wzajemnej interakcji. Narrator pozostaje bardzo zdziwiony, widząc głębokie działanie łaski Bożej w tym młodym sercu¹⁸, ale i „młodzieniec” nie boi się powierzyć całkowicie w ręce przełożonego z całą serdecznością, z całym rozmachem i dokładnością, tak że lepiej już nie można¹⁹. Dyrektor Oratorium zaprasza młodych, aby „obchodzić z czcią i pożytkiem duchowym” święto Niepokalanej z okazji ogłoszenia tego dogmatu. Dominik, kierowany niepowstrzymanym pragnieniem wewnętrznym, prosi o zgodę na uczynienie ofiary z samego siebie, która wyraża jego dojrzałość wewnętrzną na zaproszenie „aby powierzyć siebie Bogu”, o którym przeczytał w *Młodzieńcu zaopatrzonym*²⁰. Mistrz ogłasza apel o dążenie do świętości w

¹⁸ Por. *Życie*, 32–33.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ *Życie*, 34–35. W pierwszej części *Młodzieńca zaopatrzonego*, zatytułowanej *Rzeczy potrzebne młodemu człowiekowi, aby być świętym*, Dominik mógł przeczytać: „jeśli rozpoczniecie staranie się o to, aby być dobrymi w młodości, pozostaniecie takimi do końca życia, otrzymując na

radości życia, uczeń natomiast uderzony wewnętrznie tym apelem odpowiada z równą determinacją, która wprawia w zdumienie samego mistrza i prowadzi go do odkrycia nieznanych wcześniej poziomów świętości młodzieńczej i do wypracowania nowych kierunków w sztuce prowadzenia dusz²¹. Wychowawca trwa przy konieczności modlitwy, aby osiągnąć wieczne zbawienie, uczeń pogrąża się tak bardzo w atmosferze modlitwy, że „nawet wśród najbardziej hałaśliwego zamieszania” jest w stanie zebrać swoje myśli i „ze słodkim uczuciem wznieść je do Boga”²². Pierwszy naucza o umartwieniu ponieważ „z trudnością młodzieniec jest w stanie zachować niewinność bez wyrzeczeń”²³, drugi posuwa się z miłości do Boga do aktów bardzo świetlistych, do ducha „pokuty, miłosierdzia i umartwienia wszystkich swoich zmysłów” w takiej intensywności, że ta domaga się jej powstrzymania i przeorientowania²⁴. Rezultaty tego działania są tak niezwykle, iż autor uważa za konieczne „uprzedzenie czytelnika” i zapewnienie go, że pisze „dokładnie i sumiennie tylko prawdę”²⁵.

3.2. Zamierzony charakter formacyjny *Życia*

Wyrosły w szkole pastoralnej ks. Cafasso, karmiony lekturami ascetycznymi, ale przede wszystkim ubogacony piętnastoma latami kontaktu bezpośredniego z wrażliwością i mentalnością chłopców i młodzieży ze środowisk ludowych, uważny na ich dynamikę psychologiczną, na wydarzenia społeczne i kulturowe, ks. Bosko stopniowo wypracowywał swój osobisty model odpowiadania na potrzeby i wyzwania ze strony młodzieży. Z napisaniem *Życia* jego punkt widzenia staje się bardziej czytelny, przekonania i praktyka wychowawcza dobrze zaznaczona, a propozycja duchowa dojrzała. Przebyte doświadczenia wywołały u ks. Bosko przekonanie o konieczności zaproponowania uczniom z warstw ludowych odpowiedniego modelu rozwoju duchowego. Chodziło tu o propozycję szerszą niż tylko dla wychowanków jego Oratorium. Podobnie jak we wcześniejszych publikacjach, także i w tej cel podstawowy zostaje przedstawiony narracyjnie, wydobywa określony ideał formacyjny, poprzez przedstawienie życia powszechnie znanego jako cudowne²⁶. Analiza zmian dokonanych przez autora w pięciu kolejnych wydaniach pokazuje przewagę tego wymiaru budującego model pedagogiczny i formacyjny Dominika nad elementami biograficznymi jego życia. Ukazuje przede wszystkim Domi-

koniec wieniec chwały szczęścia wiecznego [...] Odwagi więc. Moi drodzy, poświęćcie wasz czas na nabywanie cnót, a zapewniam was, że będziecie mieli zawsze serce radosne i zadowolone i poznacie jak jest słodko służyć Panu” (G. Bosco, *Il giovane provveduto*, 12–13).

²¹ *Vita*, 40–42.

²² *Vita*, 54.

²³ *Vita*, 64.

²⁴ *Vita*, 65–66.

²⁵ *Vita*, 93.

²⁶ *Por*, *Życie*, 6.

nika i jego osobisty wkład w propozycję wychowawczą Oratorium, dokumentując jego osobliwość duchową.

Wybór czytelników, do których opowiadanie jest kierowane i postawa wewnętrzna od nich oczekiwana w podejmowanej lekturze, są pierwszym ważnym sygnałem danym przez sam tekst, aby zrozumieć jego intencje (*intentio auctoris*)²⁷. Od samego początku ks. Bosko objawia swoje intencje i ukierunkowuje oczekiwania czytelników w sposób jasno sprecyzowany: „Zacznijcie korzystać z tego, co wam napiszę i w waszym sercu powiedzcie to, co mówił św. Augustyn: *Si ille, cur non ego?* Jeśli jakiś kolega, w tym samym wieku co ja, w tym samym miejscu, wystawiony na te same, a może większe niebezpieczeństwa, znalazł czas i sposób, by wiernie naśladować Jezusa Chrystusa, dlaczego nie mogę uczynić podobnie? Pamiętajcie dobrze, że religia prawdziwa nie polega na samych słowach; trzeba przejść do czynów. A więc znajdując coś godnego podziwu, nie zadowalajcie się, mówiąc: To jest piękne! To mi się podoba! Powiedzcie raczej: chcę usilnie czynić podobnie to, co przeczytałem o innych i co wzbudza mój podziw”²⁸.

A zatem, nie tylko zostały wskazane cele dzieła, przez wskazanie stylu życia chrześcijańskiego i pobudzanie do jego naśladowania, ale sam czytelnik został zaproszony do wejścia w głęboką dynamikę wewnętrzną Dominika. Ta moc wewnętrzna jest tą samą, którą ma ks. Bosko, a o której tak pisze: „Niechaj Bóg daje wam i wszystkim czytelnikom tej książeczki, zdrowie i łaskę, byście mogli wynieść pożytek z tego, co przeczytacie, a Najświętsza Panna, której młody Savio był gorącym czcicielem, niechaj sprawi, byśmy stali się jednym sercem i jedną duszą, aby kochać naszego Stwórcę, jedynie godnego być kochanym ponad wszystko i któremu trzeba wiernie służyć w ciągu wszystkich dni naszego życia”²⁹. Powyższe stwierdzenie miało być wskazaniem do bezpośrednich adresatów tekstu. Nam natomiast, czytelnikom współczesnym, nieprzewidzianym w trakcie pisania *Życia*, ma służyć jako zaproszenie do ustanowienia poziomów lektury i hipotez interpretacyjnych, respektujących intencje, którymi kierował się autor, horyzonty, schematy mentalne i religijne, w których się znajdował, oraz pomogą w zebraniu późniejszych ukierunkowań, których zawichość tekstu obficie dostarcza.

Także analiza formalnego „zorganizowania” *Życia* pozwala nam sądzić, iż ks. Bosko chciał przede wszystkim dać ją jako pewien model formacyjny, zaprezentowany w cnotliwym i świętym życiu Dominika, a nie tylko jako jego biografię. Ma-

²⁷ Umberto Eco twierdzi, iż w tekstach narracyjnych występuje pewne odróżnienie między *intentio auctoris* (intencja, z powodu której autor pisze), *intentio lectoris* (intencja, z którą czytelnik podchodzi do tekstu, ze swoją mentalnością i kulturą, z pytaniami i oczekiwaniami, które ma w stosunku do tekstu, przez to często ryzykuje się niezrozumienie w sposób dogłębny tekstu lub jego wypaczenie) i *intentio operis* (intencja dzieła, czyli wszystko to, co zawiera tekst sam w sobie, także niezależnie od intencji autora czy też czytelnika); por. U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani, 1990, 22–25.

²⁸ *Życie*, 6–7.

²⁹ *Życie*, 7.

my tu do czynienia ze strukturą składającą się z czterech poziomów. Rozpoczyna się, w pierwszych 8 rozdziałach, od *narracji chronologicznej* okresu od narodzenia Dominika do jego wstąpienia do Oratorium. Przechodzi się następnie, po uprzedzeniu czytelnika³⁰, do *potraktowania tematu*, który ze względu na liczbę stron i bogactwo treści, zawiera jądro dzieła i ukazuje model formacyjny w swoim bogactwie (rozdziały IX–XXII). Powraca się ponownie do *rejestracji chronologicznej* poprzez opis wydarzeń i zachowań związanych z pogarszaniem się stanu zdrowia i przykładnej śmierci Dominika (rozdziały XXIII–XXV). Całość zostaje zamknięta *mową końcową*, umiejętnie wplecioną w rozdziały XXVI i XXVII, która podsumuje podwójny przekaz dzieła; pierwszy zawarty w przemowie pogrzebowej wygłoszonej przez prof. Matteo Picco (Dominik jest wzorem do naśladowania we wzorowym życiu i w dokładności spełniania swoich obowiązków³¹); drugi został ukazany poprzez gremialne uczestnictwo kolegów, ojca i samego narratora (Dominik jest świętym, do którego można się zwracać „jako niebieskiego opiekuna” i pośrednika wielu łask³²). To ostanie przesłanie będzie wzmocnione w kolejnych wydaniach z załącznikiem: *Wykaz łask otrzymanych od Boga przez wstawiennictwo Dominika Savio*. Mówi on nam dużo na temat odbioru *Życia* i reakcji jego czytelników, na temat mentalności odbiorców autora, perspektyw „ponadnaturalnych”, które ks. Bosko ciągle pogłębiał, ukazując swoje dzieło i owoce, jakie ono przynosiło.

Struktura retoryczna tekstu została skompletowana w ostatnim rozdziale, w przemowie skierowanej do „przyjaciela czytelnika”. W ten sposób zostają przedstawione serdeczne motywacje pisarza, które ofiarowuje czytelnikom bezpośredni klucz interpretacyjny, będący zaproszeniem do wejścia na poziom narracyjny przesłania religijnego, do kontemplacji życia „radosnego, cnotliwego i niewinnego” Dominika z zaangażowaniem osobistym, od podziwiania do naśladowania:

„Teraz, o drogi czytelniku, ponieważ łaskawie przeczytałeś to, co napisałem o tym pełnym cnót młodzieńcu, chciałbym, byś doszedł ze mną do pewnej konkluzji, która może okazać się użyteczna dla mnie, dla ciebie i dla wszystkich, którym zdarzy

³⁰ „Doszedłszy do tego miejsca w opisie postępowania młodego Savio, widzę przed sobą zespół faktów i cnót, które zasługują na szczególną uwagę tak tego, kto to pisze, jak i tego, kto to czyta. Dla większej jasności uważam, że lepiej będzie przedstawić rzeczy nie tyle zgodnie z analogią faktów, posiadających między sobą specjalne powiązania, albo dotyczących tej samej sprawy. Podzielę więc materiał na odpowiednie rozdziały, zaczynając od nauki łaciny, która była głównym powodem przyjęcia Dominika do tego domu na Valdocco” (*Życie*, 35).

³¹ „Ukochani młodzi, życie jest najcenniejszym darem, jaki Bóg nam uczynił, dając nam możliwość uzyskania zasług dla nieba. Tak się stanie, jeśli wszystko, co czynimy, można będzie ofiarować Najwyższemu Dawcy; tak właśnie czynił nasz Dominik. [...] Posłuchajcie jeszcze mojego życzenia, którym kończę te moje słowa. Jeśli zauważę, że moi uczniowie swym postępowaniem udowodnią znaczną poprawę, jeśli zobaczą, że odtąd dokładniej będą wypełniać swoje obowiązki, lepiej rozumieć będą znaczenie prawdziwej pobożności, uwierzę, jest to efekt świętego przykładu naszego Dominika i uznam to za łaskę z nieba, uproszoną przez jego modlitwy w nagrodę za to, że byliście przez krótki czas jego kolegami, a ja jego nauczycielem” (*Życie*, 128–129).

³² *Życie*, 130–135.

się okazja przeczytania tej książeczki. Chciałbym, byśmy starali się zdecydowanie naśladować młodego Savio w tych cnotach, które dają się pogodzić z naszym stanem. W swych skromnych warunkach przeżył życie najbardziej pogodnie, pełne cnót i niewinne, ukoronowane świętą śmiercią. Naśladujmy go w sposobie życia, a uzyskamy podwójną gwarancję, że upodobnimy się do niego w jego śmierci”³³.

Kolejna uwaga czytelników zostaje skierowana na jedną z dominujących praktyk pastoralnych ks. Bosko, odpowiadających wrażliwości młodych czytelników, należących do klimatu swojej kultury: „na uczęszczanie do sakramentu spowiedzi”, na konieczność przybliżenia się do niego, na ważność rewizji „za każdym razem, kiedy zbliżamy się do tego samego”, na „spowiedzi odbyte, aby upewnić się, że były dobre i jeśli odczuwamy potrzebę, zaradzić brakom, które przez przypadek mogły zaistnieć”. Zatem, aby uzyskać skuteczność przekonującą (argument przekonujący) ks. Bosko kończy się krótkim *wnioskiem poruszającym*, który dotyka problemu bardzo istotnego (osobistego, drogiego) dla autora:

„Wydaje mi się, że jest to środek najpewniejszy, aby przeżyć dni szczęśliwe wśród smutków życia, na koniec którego i my zobaczymy ze spokojem zbliżanie się *chili merci*, i wówczas z pogodną twarzą, ze spokojem serca, pójdziemy na spotkanie z naszym Panem Jezusem Chrystusem, który łaskawie nas przyjmie, by osądzić według swego wielkiego miłosierdzia i by zaprowadzić nas – jak ufam – mnie i ciebie czytelniku, z udręki życia do wiecznej szczęśliwości, aby chwalić i błogosławić Go przez wszystkie wieki. Amen”³⁴.

Semiotyka tekstów narracyjnych używawa kategorii *Czytelnik Model*, nazywając go „typowym czytelnikiem, do którego tekst zostaje skierowany jako do współpracownika, ale także ten tekst próbuje tworzyć ten typ czytelnika”. Odwołuje się do *Autora Modelu*, rozpoznawanego w całej serii pouczeń i wskazań tekstowych, podsuwanych czytelnikowi do wzięcia pod uwagę. Rozpoznajemy go jako oryginalnego poprzez swój styl – jasny, niepowtarzalny, wyraźnie obecny, który możemy dostrzec również w innych dziełach tego samego autora³⁵. W pewnym stopniu podobnie można powiedzieć o ks. Bosko, autorze *Życia* Dominika Savio i innych dzieł, szczególnie tych o życiu Michele Magone, Francesco Besucco i *Wspomnienia z Oratorium*. Autor jest ciągle ten sam i jest dobrze rozpoznawalny poprzez ton, treść i poruszaną problematykę.

Wsluchanie się w ten głos narracyjny pomaga w byciu otwartym jednocześnie na dwa podstawowe poziomy lektury. Pierwszy z nich jest tym, który wprowadza w znajomość niektórych dynamik podstawowych z życia duchowego Dominika Savio. Drugi pozwala wejść na głębszy poziom zrozumienia ks. Bosko jako autora i jego horyzontów wewnętrznych, jego ukierunkowań wychowawczych i pastoralnych, jego sposobu postrzegania i przeżywania świętości. Są to

³³ *Życie*, 134.

³⁴ *Życie*, 134–135.

³⁵ Por. U. Eco, *Lector in fabula*, 50–66; tenże, *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, 1–31.

poziomy, na których można odkryć głębię struktury tego dzieła, ukrytą w opowiadaniu, podobnie jak w innych tekstach ks. Bosko, aby zgłębić jego tajniki wewnętrzne, jego sposób postrzegania problemów, postrzegania życia i jego znaczenia. Jest to struktura bardzo żywotna i czyni wszystko, aby pozostać wolną od ścisłego zaszeregowania chronologicznego, czy też tematycznego, od bycia ściśle uzależnionym od technik narracyjnych i podziału na rozdziały.

4. TRUDNOŚCI INTERPRETACYJNE I RESPEKT DO INTENCJI AUTORA

Biorąc pod uwagę wznowienia i opracowania *Życia* dokonane w XIX wieku, można wyciągnąć wniosek, iż wraz z upływem czasu od opisywanych wydarzeń i zmian, jakie nastąpiły w wymiarze kultury, w której to dzieło było osadzone, zwiększa się trudność odkrycia i zrozumienia wielu znaczeń zamierzonych przez autora. Znane są liczne świadectwa o zafascynowaniu się i popularności tego dzieła w drugiej połowie XIX i pierwszej połowie XX wieku. Wielu podkreślało, iż czuli się pobudzeni wewnętrznie do naśladowania tego, co przeczytali w *Życiu* i że znaleźli tam moc wewnętrzną do wzrostu we własnym powołaniu. Ilu współcześnie mogłoby dać podobne świadectwo?

Różnorodność odczuć kulturowych między nami a bezpośrednimi odbiorcami tekstu jest zrozumiała, przede wszystkim kiedy napotykamy na sformułowania, które odbieramy jako dysonans z językiem, do którego jesteśmy przyzwyczajeni. Niektórzy ujęliby chętnie w nawias wyrażenie *Raczej śmierć niż grzech* oraz podobne mu wyrażenia i zapisali na konto sentymentów religijnych. Inni czują się zakłopotani wobec opisu pragnienia czynienia pokuty i praktyk pobożnościowych. Podobnie stało się i tym razem, gdy *Życie świętego Dominika Savio* zostało potraktowane z pewną nieufnością, czy też odczytane w sposób selektywny. W rzeczywistości nie jest to tylko skutek dziewiętnastowiecznych wyrażen językowych, które kładą się przeszkodą pomiędzy nami a omawianym tekstem. Występują tu głębsze różnice natury antropologicznej i kulturowej.

Pomimo zarysowanych różnic nie jest trudno pozwolić przemówić temu cennemu dziełu we wszystkich swoich wymiarach. Wystarczy prześledzić w szczególności sposób pracy autora i wejść uważnie w jego tekst, biorąc pod uwagę wskazania, które on sam ofiaruje. Wystarczy także nabyć podstawowych wiadomości historycznych, aby zapobiec przerzucaniu w ten sposób kategorii antropologicznych, schematów kulturowych i osądzeń, typowych dla współczesnej mentalności. Powinniśmy również, na ile to jest możliwe, wczuć się w sytuację psychologiczną pierwotnych odbiorców, uczynić wysiłek, wchodząc w logikę ich rozumowania, w horyzonty wyznaczone poprzez nauczanie katechizmu tamtych czasów, w propagowane wówczas ideały i w gorące pragnienia duchowe, które nimi kierowały. Było to przede wszystkim pragnienie wyzwolenia się z biedy i ignorancji, obecnej na ich drogach życia i rzucającej się szarym cieniem na ich

przyszłość. W ten sposób być może zdarzy się również i nam poczuć zaskoczenie i zafascynowanie osobiste przedstawioną osobą i samym przesłaniem ks. Bosko.

Ten rodzaj współpracy z intencjami „całego” ks. Bosko, całym bagażem środków i informacji, które znajdują się w jego dziełach, ułatwia zrozumienie tekstu *Życia*. Dzieła naszego świętego uzupełniają się między sobą i tłumaczą się nawzajem. Tym razem, sygnalizuje je autor wprost jedno w drugim. W *Życiu* Dominika np. wspomina się, że w *Czytankach katolickich* jest mowa o życiu Luigi Comollo i cytowany jest również *Młodzieniec zaopatrzony*³⁶. W profilu biograficznym Michele Magone, wydrukowanym w 1861 r., opowiada się o jego „niepokojnym” pragnieniu przeczytania *Życia* Dominika Savio, aby w końcu dołożyć starań „z całych swoich sił go naśladować”³⁷. Jest także udokumentowany pozytywny wpływ *Życia* Savio i Magone na Francesco Besucco³⁸. Najpierw jednak należy pamiętać, że wiele wydarzeń, opisanych zachowań czy postaw wspomnianych w *Życiu* Dominika Savio to tłumaczenie praktyczne tego, co możemy przeczytać w regulaminach, małych rozważaniach lub w praktykach pobożnych zawartych w *Młodzieńcu zaopatrzonym*: harmonia w miłości do Boga, która zapobiega wszystkiemu temu, co go obraża; zaangażowanie w nabywanie cnót, aby mieć „zawsze serce radosne i zadowolone” i poznanie „jak słodko i przyjemnie jest służyć Panu”³⁹; prymat cnoty posłuszeństwa⁴⁰; szacunek dla kościołów i

³⁶ „Dobrze, teraz muszę sprawdzić, czy masz wystarczające zdolności do nauki; weź tę książeczkę (była to broszura *Czytanek katolickich*)” (*Życie*, 31); „My, Savio Dominik i (następują nazwiska innych kolegów), aby zapewnić sobie za życia i w momencie śmierci opiekę Najświętszej Maryi Panny i aby poświęcić się Jej świętej służbie całkowicie [...], przed Jej ołtarzem zapewniamy naszą synowską i stałą cześć, za aprobatą naszego kierownika duchowego, że chcemy naśladować, na ile pozwolą nam nasze siły, Alojzego Comollo” (tamże, 78); „Dyrektor Oratorium rzeczywiście przeczytał powyższy regulamin i po uważnym przeanalizowaniu zatwierdził pod następującymi warunkami: [...]. 7. Przed przyjęciem kogokolwiek należy dać mu do przeczytania życiorys Alojzego Comollo” (tamże, 85); „Mój drogi tatusiu, już czas; weźcie mego *Giovane provveduto* i odczytajcie mi modlitwę o dobrą śmierć [...]

³⁷ „Wśród tych spośród was, drodzy młodzi, którzy z niepokojem oczekiwali na opublikowanie życiorysu Dominika Savio, był również Magone Michele. On to w przemyślny sposób zbierał różne wycinki opowiadające o ciekawych wydarzeniach życia chrześcijańskiego; dokładając starań natępnie, aby ze wszystkich swoich sił wcielać je w życie; pragnął także gorliwie, aby zostały zebrane i poznane cnoty tego, którego chciałby mieć za swojego mistrza” (G. Bosco, *Cenno biografico del giovanetto Magone Michele*, 3).

³⁸ „Kilka miesięcy później, została mu подарowana książeczka o życiu Savio Domenico i druga o Michele Magone, Szczególnie czytając życie tego drugiego, mówił z radością: *Znalazłem prawdziwy wzór moich dywagacji*; [...] I tu narodziła się – kontynuuje Proboszcz – niezwykła myśl naśladowania tego młodzieńca. I to jest główny owoc, który nasz Franciszek wyczytał z lektury tych pożytecznych książeczek” (G. Bosco, *Il pastorello delle Alpi*, 30); „Przeczytał w życiu Magone Michele, że rozpoczęciem swojej nauki zawsze mówił: *Maryjo, stolico mądrości, módl się za mnie*” (tamże, 96); „Przeczytał on w życiu Domenico Savio, jak ten pewnego razu w sposób nieostrożny w zimniej porze roku nie przykrył się odpowiednio w łóżku. Besucco chciał go naśladować” (tamże, 148).

³⁹ G. Bosco, *Il giovane provveduto*, 6, 9–13.

⁴⁰ Tamże, 13–16.

wszystkiego, co zawarte jest w modlitwie⁴¹; czytanie duchowne i uważne słuchanie katechizmu i kazań⁴²; unikanie próżnowania, złego towarzystwa, rozmów i osób skandalizujących⁴³; stała uwaga na pokusy⁴⁴; przynależność do jakiegoś „stowarzyszenia” lub Oratorium, troska o „synowskie zaufanie wobec Dyrektora”⁴⁵; pobożność maryjna, aby otrzymać szczególnie trzy łaski 1) „nie popełnić nigdy grzechu śmiertelnego w życiu”; 2) „zachowywać w sobie świętą i cenną cnotę czystości”, unikając „jakiegokolwiek zażyłości z dziewczętami”; 3) „unikać złego towarzystwa”⁴⁶; naśladowanie świętego Alojzego Gonzagi w poświęceniu Panu własnej młodości⁴⁷; odmawianie modlitw porannych i wieczornych⁴⁸; uczestniczenie pobożne i świadome we mszy świętej⁴⁹; systematyczne przystępowanie do spowiedzi i Komunii świętej⁵⁰; nawiedzanie Najświętszego Sakramentu, odmawianie różańca do Najświętszej Dziewicy i inne praktyki pobożne⁵¹; miesięczne ćwiczenie „dobrej śmierci”⁵².

Lektura synoptyczna dzieł ks. Bosko ofiaruje nam wystarczającą liczbę wskazówek do zebrania podstawowych współrzędnych, dzięki którym skonstruował on swój model formacyjny i do zrozumienia jego uporczywych podkreśleń i powtórzeń.

Biorąc pod uwagę powyższe wiadomości, możliwe jest również podjęcie studiów nad *Życiem świętego Dominika Savio* w poszukiwaniu innych występujących tam elementów, obok tych planowanych w pierwszej fazie powstawania dzieła. W rzeczywistości w dziele narracyjnym *intentio operis* przedstawia się zawsze szerzej od *intentio auctoris*. Jest to rzecz, którą w przeszłości zdołał uczynić ks. Alberto Caviglia, przez swój bogaty komentarz, w połowie drogi pomiędzy interpretacją aktualizującą, objaśnieniem egzegetycznym, rekonstrukcją historyczno-filologiczną i celowym wyolbrzymianiem przy odblokowywaniu procesów beatyfikacyjnych⁵³. Tekst ten może być studiowany także i w innych kierunkach. Powody, które poruszają każdego poszczególnego czytelnika, powstające pytania, problemy, które go nękają obecnie, użytek, jaki zamierza uczynić z tekstu, są tymi samymi pobudkami,

⁴¹ Tamże, 16–18.

⁴² Tamże, 18–19.

⁴³ Tamże, 20–26.

⁴⁴ Tamże, 26–29.

⁴⁵ Tamże, 29–31.

⁴⁶ Tamże, 51–54.

⁴⁷ Tamże, 55–73.

⁴⁸ Tamże, 76–83.

⁴⁹ Tamże, 84–92.

⁵⁰ Tamże, 93–105.

⁵¹ Tamże, 106–137.

⁵² Tamże, 138–142.

⁵³ Por., A. Caviglia, *Savio Domenico e don Bosco. Studio*, in *Opere e scritti editi ed inediti di “Don Bosco” nuovamente pubblicati e riveduti secondo le edizioni originali e manoscritti superstiti*, vol. IV, Torino, SEI, 1942.

które mogą dać początek różnorodnym podejściom. Przykładowo, fakt, iż strategia narracyjna zawiera częste odniesienia do wychowawców kieruje uwagę na wyraźny trop pozostawiony przez liczne ślady o charakterze pedagogicznym (różne podkreślenia i komentarze na marginesie toczącej się akcji), na opisanie i przywołanie interakcji wychowawczych w środowisku rodzinnym, szkolnym i oratoryjnym, na przedstawieniu postaw, na nauczaniu interwencji formatora, na odcieniach i stopniach, w których przejawia się asystencja wychowawcza, od strategii poczynionych aby podbudować motywację uczniów, wyrażonych w trójmianie „Rozum, Religia, Miłość wychowawcza”, od oceny współpracy wychowawczej młodzieży. Tego typu spojrzenie powinno pomóc dostrzec horyzonty kulturowe i propozycje formacyjne zaznaczone w opowiadaniu narracyjnym⁵⁴.

Aby uporządkować kulturę, wrażliwość autora i jego religijność pomocne będzie przyjrzeć się, które rozdziały zawierają opóźnienia narracyjne najbardziej widoczne, zebrać te motywy podstawowe i ich główne twierdzenia. Można też szukać argumentów powtarzających się i ich wariacji na określony temat oraz ich paraleli w innych dziełach ks. Bosko. Można również zejść na poziom antropologii kultury, czyniąc poszukiwania na temat stylu życia, sposobów myślenia i wyrażania się, stereotypów i sformułowań, zwyczajów społecznych i rytuałów, rytmów codziennych, miejsc i obszarów⁵⁵. Również można zatrzymać się nad uwagami, które autor daje w sposób bezpośredni lub pośredni (np. poprzez opinie zawarte w tekście) na aspekt fizyczny i na postawy zewnętrzne i wewnętrzne Dominika⁵⁶.

Takie działania domagają się jednakże spokojnej i pogłębionej lektury *Życia* i innych dzieł ks. Bosko, „otwartego” umysłu, wolności wewnętrznej i pokory. Domagają się przede wszystkim wzniesienia się na poziom uważnych studiów międzydyscyplinarnych i nabycia wiedzy oraz informacji historycznych, przez posługiwanie się odpowiednimi instrumentami (wydania krytyczne, wprowadzenia historyczne, tłumaczenia, opracowania).

Tylko pod tymi warunkami możliwa jest próba przemyślenia hermeneutycznego treści i wydobycia głębokich inspiracji pastoralnych i wychowawczych. W ten sposób można zapobiec podwójnemu niebezpieczeństwu: lekturze powierzchownej, która utrudnia zrozumienie dzieła lub je odkłada jako niewiele znaczące, oraz równie poważnemu zagrożeniu, jakim jest wywnioskowanie z tekstu tego, czego się nie zamierzało w nim powiedzieć.

⁵⁴ Jako przykład można zobaczyć wykaz alfabetyczny imion i nazwisk osób występujących w *Życiu*, opracowany przez P. Braidó, *Il sistema preventivo di don Bosco*, Zurich, PAS-Verlag, 1964; tenże, *Prevenire non reprimere. Il sistema educativo di don Bosco*, Romal LAS, 2000; tenże, *Don Bosco prete dei giovani nel secolo della libertà*, tom I, Roma, LAS, 2003, 323–327.

⁵⁵ Wiadomości na ten temat znajdują się w: P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, tom II: *Mentalità religiosa e spiritualità*, Roma, LAS, 21981.

⁵⁶ Por. *Il servo di Dio Domenico Savio, allievo del Ven. Giovanni Bosco*. Torino, Tipografia Salesiana, 1908. Ilustracje zostały wykonane przez Giovanni Battista Carpanetto (1863–1928).

Jako spadkobiercy ks. Bosko nie możemy nic nie czynić w celu poznania tych świadectw udokumentowanych, w których przedstawiona jest w sposób narracyjny jego duchowość i jego praktyka wychowawcza i troska pastoralna. Pamięć wspólnoty salezjańskiej i własny styl tworzyły się także, wychodząc od tych książek, od tych opowiadań, od tych małych i cennych obrazów, do których możemy jeszcze powracać w poszukiwaniu nowych inspiracji.

tłum. i oprac. *Zbigniew Formella*

ON THE *LIFE* OF DOMINIC SAVIO WRITTEN BY FATHER JOHN BOSCO.
THE AUTHOR'S INTENTIONS AND THE WAYS OF INTERPRETATION

Summary

Don Bosco wrote the biography of the youngster Dominic Savio in 1859 as a booklet for a monthly series *Letture Cattoliche* publication in his sixth year. With the publication of this brief but important booklet, the first period of the pastoral and educative action of the Saint can be considered closed. In fact, after a few months, precisely on 18th December of the same year, Don Bosco officially founded the Salesian Society and thus initiated the new phase of his life as founder of religious families, consolidator and propagator of the work that from Turin will spread throughout the world with ever growing success.

To comprehend the pedagogical and spiritual importance of this biography, one needs to situate this small booklet within the educative experience of Don Bosco which in turn, needs to be placed within the vast sociological phenomenon of the emergence of youth as a category in the European society of the eighteen hundred and fifties.

Nota o Autorze: ks. prof. **ALDO GIRAUDO** SDB, wykładowca Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie. Autor książki: *Clero, Seminario e società. Aspetti della Restaurazione religiosa a Torino*, Roma, LAS 1993 oraz wielu artykułów, współredaktor kilku pozycji książkowych podejmujących tematykę prewencyjnego systemu wychowawczego św. Jana Bosko, a także historii i duchowości salezjańskiej. Obecnie pracuje nad krytycznym wydaniem *Życia* Dominika Savio i redakcją angielskiej wersji *Wspomnień z Oratorium*.

Słowa kluczowe: Dominik Savio, świętość, formacja, wychowanie, duchowość salezjańska, salezjanie.

KS. MAREK WOŚ SDB

SALEZJAŃSKI SYSTEM WYCHOWANIA A SOCJOLOGIA WYCHOWANIA FLORIANA ZNANIECKIEGO

1. FLORIAN ZNANIECKI – ŻYCIE I TWÓRCZOŚĆ

Florian Witold Znaniecki¹ urodził się 15 stycznia 1882 r. w Świątnikach, pod Włocławkiem (zabór rosyjski). W latach młodości (1882–1903) był bardzo wrażliwym człowiekiem, interesował się poezją, sam również tworzył. Interesował się także geografią i etnologią, później botaniką i zoologią, następnie historią i filozofią², w zakresie daleko wykraczającym poza program nauczania. W 1904 r. wyjechał do Szwajcarii z mocnym postanowieniem penetracji losów ludzkich, przyjęcia tzw. „twardej szkoły życia”, w służbie dla Polski i całej ludzkości³. W 1907 r. przenosi się z Uniwersytetu Genewskiego do Zurychu, gdzie przez rok kontynuuje studia⁴, obejmujące przede wszystkim filozofię. Liczne zagadnienia i założenia poruszane później przez Znanieckiego w pracach filozoficznych zachowują pełną aktualność w okresie jego twórczości socjologicznej⁵. Pracuje jednocześnie jako bibliotekarz, w Muzeum Narodowym Polskim w Raperswilu. Tu zaczyna studia nad polską emigracją⁶.

Bardzo owocny, choć dość krótki późniejszy pobyt w Paryżu, objawia zainteresowanie Znanieckiego socjologią, a nawet w efekcie kontaktów naukowych, udziałów w konwersatoriach i seminariach, owocuje dysertacją doktorską pt.:

¹ J. Szacki, *Znaniecki*, Warszawa 1986, s. 7.

² *Florian Znaniecki redaktor „Wychodźcy Polskiego”*, Z. Dulczewski (opr.), Warszawa 1982, s. 13.

³ Z. Dulczewski, *Florian Znaniecki życie i dzieło*, Poznań 1984, s. 38.

⁴ J. Szacki, dz.cyt., s. 21.

⁵ Według J. Szackiego w pracach filozoficznych Znanieckiego znajduje się *in nuce* określona teoria socjologiczna, tamże, s. 58–59.

⁶ Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Wydział Filozoficzny 478–1910. Akta doktoratu Floriana Znanieckiego.

*Idea honoru u szlachty francuskiej*⁷, opublikowaną później jako artykuł pt.: *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych*⁸.

W 1909 r. Florian Znaniecki pojawia się na Uniwersytecie Jagiellońskim⁹. Nie widząc szans na karierę uniwersytecką w Krakowie, udaje się do Warszawy, gdzie pracuje w zalegalizowanym przez władze Towarzystwie Opieki nad Wychodźcami. Praca ta ma wpływ na socjologiczną stronę jego działalności naukowej, z uwagi na specyfikę załatwionych na gruncie tegoż Towarzystwa problemów społecznych.

Działal również aktywnie w Polskim Towarzystwie Filozoficznym i Polskim Towarzystwie Psychologicznym. Należał do współpracowników „Przeglądu Filozoficznego”. Dwa lata po promowaniu na doktora filozofii w 1912 r. ogłosił swoją programową książkę *Humanizm i poznanie*¹⁰. Cały czas marzył o karierze uniwersyteckiej. W tym czasie Florian Znaniecki ma dostęp do danych statystycznych, umożliwiających mu tworzenie hipotez dotyczących jednostki i społeczeństwa. To podłoże umożliwiło mu stworzenie m.in. innymi teorii makrosocjologicznej.

W 1913 r. spotyka się w Warszawie z Williamem I. Thomasem¹¹, amerykańskim antropologiem, psychologiem społecznym i socjologiem, z którym dyskutuje na tematy imigracji do Stanów Zjednoczonych¹². W lipcu 1914 r. Znaniecki opuszczają Polskę. Wyjeżdżając do Ameryki¹³, do Chicago¹⁴, Znaniecki liczy na karierę akademicką w USA. W Ameryce oddaje do druku dzieło pt. *Chłop polski w Europie i Ameryce*¹⁵, przy współpracy i współautorstwie Williama I. Thomasa. Dzieło to w dziejach socjologii jest wydarzeniem przełomowym, ze względu na połączenie społecznej teorii z empirycznymi badaniami na niespotykaną dotychczas skalę¹⁶.

Pięć lat później, w 1919 r., wobec niespełnionych pragnień co do pobytu w Ameryce, podejmuje decyzję powrotu do Polski¹⁷. Po przyjeździe podejmuje pra-

⁷ Z powodu śmierci promotora nie doszła do skutku obrona doktoratu pt.: *Idea honoru u szlachty francuskiej*, J. Szacki, dz.cyt., s. 21.

⁸ Z. Dulczewski, dz.cyt., s. 45.

⁹ Rozprawa doktorska z filozofii pt.: *Zagadnienie wartości w filozofii*, stała się jego debiutem książkowym, J. Szacki, dz.cyt., s. 21.

¹⁰ Tamże, s. 22.

¹¹ Znaniecki jako wydawca pisma „Wychodźca Polski” był dla Thomasa, amerykańskiego badacza, dobrym informatorem i nieodzownym przewodnikiem; dla Znanieckiego zaś Thomas stwarzał szansę zaistnienia za granicą w świecie naukowym, tamże, s. 60.

¹² Tamże, s. 23–24.

¹³ Rosja nie wchodziła w rachubę z przyczyn patriotycznych.

¹⁴ Ważne centrum amerykańskiego pragmatyzmu.

¹⁵ W.I. Thomas i F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. I, Warszawa 1976. Dzieło to zawiera materiał opisowy i refleksyjny, który odnosi się do jednej grupy współczesnego autorowi społeczeństwa, w całej złożoności jego życia.

¹⁶ Tamże, s. 63.

¹⁷ „W porównaniu z życiem europejskim amerykańskie życie społeczne nie było dla mnie atrakcyjne”. Intelektualna Ameryka – napisał Europejczyk, „Kultura i Społeczeństwo”, 1977, t. XXII, s. 42.

cę na Uniwersytecie Poznańskim, a 1 marca 1920 r. otrzymuje tytuł profesora nadzwyczajnego tej uczelni. 1 września 1921 r. otrzymał nominację na profesora zwyczajnego Uniwersytetu Poznańskiego, na którym pozostawał prawie do rozpoczęcia II wojny światowej.

Pobyty w Poznaniu jest bardzo owocnym etapem w jego życiu. Jak stwierdza J. Szacki, okres ten mniej obfitujący w wydarzenia i doniosłe decyzje życiowe, wypełniony jest twórczą pracą oraz rosnącym autorytetem naukowym w kraju i za granicą. Znanięcki zaczął tworzyć i rozbudowywać swój system socjologiczny, kładąc podwaliny instytucjonalne pod socjologię polską¹⁸. Swoje stanowisko sformułował we *Wstępie do socjologii*, kładąc fundament pod własny system socjologiczny¹⁹, będąc jedynym rzecznikiem socjologii humanistycznej, pozostawiającym nietkniętą naturalistyczną koncepcję nauki i metody naukowej²⁰. Jego zasługi znane są również dzięki programowi badawczemu zamieszczonemu w książce *The Method of Sociology*, gdzie wskazuje, iż dla niego nie jest ważny wybór źródeł, lecz pogląd na wzajemny stosunek wszelkich danych empirycznych i teorii socjologicznej²¹.

W sierpniu 1942 r. Florian Znanięcki został obywatelem amerykańskim²², a w latach 1953–1954 przewodniczącym Amerykańskiego Towarzystwa Socjologicznego²³.

Dorobek naukowy, żywotność i możliwość porównania sytuacji życiowych, kulturowych, emocjonalnych różnych części Europy i świata stanowią o bogactwie też Floriana Znanięckiego, które nie są ograniczone terytorialnie. Dlatego też studiując życie i dorobek naukowy Floriana Znanięckiego, nie wolno stawiać granic nacji, narodu czy terytorium. Jest on wnikliwym obserwatorem rzeczywistości, z jaką stykają się ludzie w maksymalnie zróżnicowanych pod każdym względem warunkach. Prawdopodobnie m.in. z tego względu Florian Znanięcki jest uznany za twórcę socjologii wychowania, którego spostrzeżenia, uwagi i doświadczenia osiągają rangę międzynarodową. W swojej pracy socjologicznej nastawiony był także na budowanie pomostów między skrajnymi poglądami, łagodzenie opozycji, poszukiwanie stanowisk, które pozbawiały sensu zadawnione spory teoretyczne. Opierając się na tych stwierdzeniach, uznać należy, że Florian Znanięcki jest teoretykiem, którego wyjątkowo trudno jest zakwalifikować do jednego kierunku socjologii, ponieważ w swojej teorii przyjął kilka różnych układow odniesienia. Dlatego też jego socjologia jest próbą²⁴ bilansu i syntezy²⁵.

¹⁸ J. Szacki, dz.cyt., s. 28–29.

¹⁹ Tamże, s. 87.

²⁰ Tamże, s. 156.

²¹ Tamże, s. 158.

²² Tamże, s. 32.

²³ J. Szacki, dz.cyt., s. 33.

²⁴ Między innymi w *Chłopie polskim w Europie i Ameryce* próbuje zbudować pomost między socjologią teoretyczną i empiryczną.

²⁵ J. Szacki, dz.cyt., s. 161.

Od przekonania o konieczności spełnienia obowiązku, do poczucia spełnionego obowiązku mieści się u Floriana Znanickiego filozofia czynu, bytu, godnej egzystencji. Stosunek jednostki do wypełnienia tej filozofii stanowi o wartości jednostki – indywiduum, która ma wpływ na społeczeństwa, będąc integralną jego częścią.

Florian Znanicki zmarł w Urbanie 26 marca 1958 r. i tam został pochowany. W czasie ostatnich lat przed swoją śmiercią nie skupiał już wokół siebie uczniów, co według Z. Dulczewskiego – wynikało z chęci całkowitego poświęcenia się wyłącznie pracy naukowej²⁶.

2. JAN BOSKO – ŻYCIE I TWÓRCZOŚĆ

Jan Bosko urodził się 16 sierpnia 1815 r. w Becchi²⁷, koło Turynu, w ubogiej rodzinie chłopskiej²⁸. Ojciec jego zmarł, kiedy Jan miał dwa lata. Chłopiec wychowywał się w trudnych warunkach, które przygotowały go do lepszego rozumienia odbiorców przyszłego swojego posłannictwa. 25 października 1835 r. wstąpił do seminarium w Chieri, gdzie studiował przez 6 lat: 2 lata filozofii i 4 lata teologii. W 1841 r., w wieku 26 lat, przyjął święcenia kapłańskie²⁹.

Działalność Jana Bosko zaczęła się 8 grudnia 1841 r. w Turynie³⁰. Rozpoczynając pracę z chłopcami, szybko spostrzegł, że istnieje potrzeba zorganizowania dla nich nauki, chociaż początkowo miał na myśli jedynie naukę katechizmu. Pierwsze doświadczenia pracy z młodymi ludźmi stały się przyczyną otworzenia Oratorium świątecznego: spotkania z nauką katechizmu i zabawy. Dzieło to stało się szeroko rozbudowanym przedsięwzięciem wychowawczym, które służyło społeczeństwu. Potrzebna była bowiem tego typu inicjatywa, która by w szczególności zajęła się opuszczoną młodzieżą, przybywającą do Turynu z całego Piemontu. Całe przedsięwzięcie podejmowane przez niego na rzecz tej młodzieży stało się koniecznością chwili³¹, konkretną odpowiedzią na bezpośrednie zagrożenie młodych ludzi³². Miasta powiększały się w dużym tempie z racji procesu industrializacji. Jan Bosko powoli uświadamiał sobie, że młodzieży może pomóc ktoś, kto zrozumie jej sytuację i znajdzie odpowiednią metodę, aby do niej trafić.

²⁶ Z. Dulczewski, *Wstęp do: Florian Znanicki – redaktor „Wychodźcy Polskiego”*, Warszawa 1982, s. 31.

²⁷ L. von Matt i H. Bosco, *Książd Bosko*, Warszawa 1994, s. 9; R. Weinschenk, *Podstawy pedagogiki Księdza Bosko*, Warszawa 1996, s. 15.

²⁸ A. Świda, *Praca nad sobą, w: Ojciec i nauczyciel młodzieży*, pod red. W. Kołyszko, Warszawa 1988, s. 11.

²⁹ W. Nigg, *Święty naszych czasów*, Warszawa 1989, s. 29.

³⁰ T. Bosco, *Książd Bosko wychowawca*, Warszawa 1990, s. 83–86.

³¹ S. Kosiński, *Dzieła salezjańskie w życiu ks. Bosko*, „Seminare” 9 (1987–1988), s. 12–13.

³² J. Niewęglowski, *Salezjanie i szkolnictwo*, „Seminare” 13 (1997), s. 193.

Opracowując własną metodę działania, zmierzał do wypracowania jasnych celów wychowania³³.

Wypracował swój własny system, zwany prewencyjnym, który oparł na wierze, rozumie i miłości³⁴. Różnorodność dzieł wychowawczych, które były zainicjonowane oraz prowadzone przez Jana Bosko jest bardzo szeroka. Zaczyna się bowiem od ośrodków pedagogiczno-socjalnych, przechodzi przez szkoły humanistyczne i kończy na szkołach zawodowych. Najważniejszym celem jego wychowania jest integralny rozwój młodego człowieka, realizowany w relacjach interpersonalnych.

W młodym człowieku dostrzegał moc dobra oczekującego na wyzwolenie. Doskonale znając wartość wychowawczą zabawy, włączał w pracę wychowawczą wszelkiego rodzaju gry³⁵. Jego pedagogika osadzona jest w realiach życia³⁶. W jego systemie nie znajdujemy żadnych teoretyczno-systematycznych refleksji na temat celów wychowawczych, choć w pozostawionej przez siebie literaturze odważnie i jasno przedstawił swoje pojęcie celu³⁷.

Jan Bosko był prekursorem przygotowania młodego człowieka do zawodu. Aby umożliwić swoim wychowankom zdobycie odpowiedniej pozycji społecznej, przyczynił się do powstania nowych chrześcijańskich szkół zawodowych³⁸, jednocześnie opracował dla nich odpowiednie podręczniki³⁹. Nauczanie dotyczyło wielu różnorodnych dziedzin, szczególny nacisk kładziono na praktyczne umiejętności życiowe. Założył dla młodzieży w Oratorium różne pracownie: krawiecką i szewską, introligatorską, stolarską, drukarską, ślusarską. Od 1855 r. prowadził w Oratorium lekcje, by cztery lata później móc otworzyć gimnazjum z 200 uczniami i nauczycielami przez siebie przygotowanymi⁴⁰. Był także „bohaterem pracy”, jednym z najaktywniejszych członków swej epoki, pisarzem, założycielem pism i wydawnictw⁴¹. Jego wychowanie, prowadzące do pełnego rozwoju młodego człowieka, obejmuje nie tylko jego formację duchowo-moralną, ale i intelektualną oraz sprawność fizyczną⁴². Dokonując oceny całej jego działalności, trzeba szczególnie podkreślić osiągnięcia na polu wychowawczym, albowiem

³³ Tamże, s. 194.

³⁴ Szerzej na temat podstawowych zasad wychowania prewencyjnego zob. K. Misiaszek, *Główne idee systemu prewencyjnego św. Jana Bosko*, „Seminare” 9 (1987–1988), s. 46–55; L. Cian, *Wychowanie w duchu ks. Bosko*, Warszawa 1990, s. 185–209.

³⁵ M. Lewko, *Książd Bosko i jego teatrzyk*, „Seminare” 9 (1987–1988), s. 67–68.

³⁶ L. von Matt, dz.cyt., s. 129.

³⁷ K. Misiaszek, dz.cyt., s. 60–61.

³⁸ I. Vígano, *Książd Bosko – 88. List okólny Przełożonego Generalnego Salezjanów*, Kraków 1988, s. 9.

³⁹ S. Kosiński, dz.cyt., s. 13–14.

⁴⁰ Tamże, s. 13; S. Prus, *Zgromadzenie Salezjańskie w świecie*, „Seminare” 9 (1987–1988), s. 191.

⁴¹ Tamże, s. 11.

⁴² S. Prus, dz.cyt., s. 191.

stworzenie takich struktur jak: oratoria, szkoły, hospicja i laboratoria, stanowiło punkt wyjścia bezpośredniej pracy wychowawczej⁴³.

Jan Paweł II napisał w 1998 r. o ks. Bosko w liście do Przełożonego Generalnego Salezjanów, że w ciągu 73 lat swego życia był on świadkiem głębokich i złożonych przemian politycznych, społecznych i kulturalnych: ruchów rewolucyjnych, wojen i masowej migracji ludzi wiejskiej do miast. To one wycisnęły piętno na warunkach życia ludności, którzy stłoczeni na peryferiach miast stają się przedmiotem wyzysku lub padają ofiarą bezrobocia. Młodzi ludzie czują się niepewni i zagubieni. Wobec tego wszystkiego bezradnie stanął tradycyjny sposób wychowania. Nowym potrzebom usiłowali zatem sprostać różnego rodzaju filantropi, wychowawcy, duchowni⁴⁴. Największym z nich był ks. Jan Bosko. Twórca systemu prewencyjnego zmarł 31 stycznia 1888 r.⁴⁵.

3. WYBRANE ZAGADNIENIA SYSTEMU WYCHOWANIA SALEZJAŃSKIEGO ORAZ SOCJOLOGII WYCHOWANIA F. ZNANIECKIEGO

Ranga i rola autorytetu rodziców jest często wypierana przez społeczne uwarunkowania. W obliczu kryzysu ekonomicznego najmniejsza komórka społeczna, jaką jest rodzina, według Floriana Znanieckiego, ojca socjologii humanistycznej w Polsce, „woła o pomoc”. Socjalne problemy egzystencjalne, dotycząc rodziny, powodują zacieranie się w niej więzi międzyludzkich. Jan Bosko, Założyciel Towarzystwa Salezjańskiego – twórca systemu wychowawczego uprzedzającego – tę pomoc ofiarowuje. Zna wartość rodziny. Nie zawsze jest to jednak rodzina w pełnym tego słowa znaczeniu. Członkowie rodzin rozbitych, patologicznych mają jednak szansę, według Jana Bosko, stworzyć własne, nowe, zdrowe „organizmy” zastępujące rodzinę.

Brak zainteresowania starszych problemami młodzieży przyczynia się do powstania grup rówieśniczych przyjmujących role opiekuńczo-wychowawcze, gdzie prawa są ustanawiane spontanicznie i egzekwowane w sposób rygorystyczny. Jan Bosko, mówiąc o grupach rówieśniczych w koncepcji wychowania i współdziałania, wspominał również o aspekcie moralnym każdej grupy, zauważył pozytywy, nie akceptował jednak pewnych jej posunięć. Zobowiązywał dorosłych wychowawców do asystencji, bezsprzecznie obciążając ich odpowiedzialnością za reguły powstające wewnątrz grup osób niedojrzałych.

Według Znanieckiego, przynależność do grupy zależy od osobistych przekonań jednostki. Bosko natomiast uważa, że ta przynależność jest konsekwencją

⁴³ J. Niewęglowski, dz.cyt., s. 193.

⁴⁴ *List Ojca świętego Jana Pawła II do umiłowanego syna Egidio Vigano Przełożonego Generalnego Towarzystwa Salezjańskiego w setną rocznicę śmierci św. Jana Bosko*, w: *Współczesny wychowawca w stylu księdza Bosko. Materiały z sympozjum z okazji 100-lecia pracy Salezjanów w Polsce*. Katolicki Uniwersytet Lubelski 16–17 IV 1998 r., red. J. Wilk, Lublin 1998, s. 235.

⁴⁵ L. von Matt, dz.cyt., s. 215; R. Weinschenk, dz.cyt., s. 21.

realizowania powinności wobec ludzi i konsekwencji wynikających z głębokiej wiary. Rezultat jest niemalże ten sam, gdyż prowadzi do świadomego, konsekwentnego przyjmowania przez młodego człowieka obowiązków i dostrzegania celowości i słuszności swego działania w danej grupie.

Konsekwencja, stosowanie się do wzorów obyczajowych, przestrzeganie reguł, to główne zasady współpracy w grupie. Obaj wychowawcy (Znaniński jak i Bosko) – w przypadku odejścia od nich – nie znajdują żadnego usprawiedliwienia.

Kultura duchowa i zasadność jej zachowywania, to jeden z warunków ubogacania się i dowartościowywania narodu, którego jest się członkiem. Według Znanińskiego, obowiązek zachowania kultury duchowej znajduje centralne miejsce w toku nauczania. Taką samą rolę u Jana Bosko, w procesie edukowania, spełnia szkoła.

Prewencja u Znanińskiego jest sposobem egzekwowania posłuszeństwa. Jan Bosko w odniesieniu do prewencji także nie pozostaje obojętny. Jednak u niego prewencja to asystencja, czyli stała kontrola niedopuszczająca do nieposłuszeństwa w zakresie, w jakim jest to możliwe. Proces wychowawczy, według myślenia Floriana Znanińskiego, ma szansę pozytywnego przebiegu, jeśli opiera się na wstępnej typologii osobniczej nie pozostającej bez wpływu na wychowanie obyczajowo-estetyczne. Takie szczególne kształtowanie odpowiedniego stosunku do życia, refleksyjne odbieranie uroku społecznego i szacunek dla obyczajowości stanowią wykładnię procesu wychowawczego Jana Bosko, przy okazji procesu, którego efektywność poprzez asystencję jest oceniana na bieżąco, dając tym samym w toku praktyki możliwość systematycznej korekty.

Wychowawca, który u Bosko zobowiązany jest do nieustannej obecności, u Znanińskiego ma być wzorem, który jest w stanie spowodować pozytywne zainteresowanie wychowanka dziedziną, jakiej się poświęca. Efektem jest wspólna wypadkowa dla człowieka, który ma być swego rodzaju wzorem, nie ideałem.

Szacunek dla indywidualności, to u Bosko szacunek dla człowieka, wartości niepodważalnej, u Znanińskiego dla jednostki – wartości niepowtarzalnej, twórczej. Asystencja w salezjańskiej metodyce wychowania zawiera się dokładnie w dziewięciu dążnościach Floriana Znanińskiego. W każdym przejawie salezjańskiej asystencji można znaleźć odniesienie do teorii dążności społecznych Znanińskiego. Spełnienie tych uwarunkowań, bez względu na nazewnictwo, przynosi praktyczną gwarancję wychowawczego sukcesu, przy ważnym założeniu, że człowiek zostanie potraktowany jako indywidualum, nie jako część składowa tłumu, w którym się znajduje.

Socjalizacja poprzez przymus jest negatywna. To wspólny wniosek wypływający z praktyki Jana Bosko i teorii Floriana Znanińskiego. Błędy w postępowaniu wychowanka postrzegane są jako rezultaty błędów popełnionych przez wychowawcę, w toku procesu wychowawczego, polegają na nieodpowiedniej reakcji wychowawcy – czyli reakcji w nieodpowiednim miejscu i czasie. Stąd asystencja u Bosko lub poczucie odpowiedzialności u Znanińskiego skutecznie wydają się eliminować wszelkie negatywne posunięcia, tak ze strony wychowawców, jak i wychowanków. Porozumienie między wychowawcą a wychowankiem

powinno być oparte na wzajemnym poszanowaniu, rozumnej współzależności, dążeniu do realnego, wysoko postawionego celu.

Istota polega na zrozumieniu i zaakceptowaniu celu. Przy pełnej bowiem klarowności dążeń istnieje realnie możliwe, refleksyjne, w miarę postępowania pełne samokrytyki osiągnięcie wytyczonego celu, bez względu na poziom trudności drogi, jaką wychowanek musi przejść, a wychowawca wytyczyć.

Bosko i Znaniecki w całym przejawie szacunku dla człowieka są niesłuchanie podobni. Całkowicie zgodni, bez względu na zaangażowanie w zasady, które dyktuje wyznaczenie. Etyka życia i człowiek będący żywym świadectwem wpajania zdrowych zasad teje etyki to główne wyznaczniki socjologii wychowania Floriana Znanieckiego i salezjańskiego procesu wychowania Jana Bosko. Najważniejszą jednak cechą tych procesów jest ich sprawdzalność i użyteczność w czasach nam współczesnych, które stawiają przed każdym wychowawcą bardzo wysokie wymagania.

3.1. Szacunek dla indywidualnej jednostki społecznej

„Wychowawca osobiście może pragnąć jedynie dobra wychowywanej jednostki; lecz jednostka ta nie może wszak żyć w odosobnieniu, przeznaczona jest na to, aby być człowiekiem pewnych grup społecznych i tylko w przynależności do społeczeństwa „dobro” jej w jakiegokolwiek postaci zrealizowane być może”⁴⁶.

„Poświęciłem całe moje życie młodzieży przekonany o tym, że od dobrego jej wychowania zależy dobro całego narodu”. „Jeśli chcemy mieć zdrowe społeczeństwo musimy wyteńczyć wszystkie siły, aby wychować młodzież w duchu chrześcijańskim”⁴⁷.

Tylko odpowiednia forma wychowania jednostki warunkuje odpowiedni poziom funkcjonowania społeczeństwa. Jednostka u Znanieckiego i u Bosko ma priorytetową pozycję przy rozważaniu metodyki wychowania. Człowiek oddziałuje na wszystkich, którzy go otaczają. Jeśli jest silną jednostką, wówczas ma pełne szanse na przeistoczenie się w pewnego rodzaju wzorzec i przywódcę grupy. Jeśli nie jest wystarczająco silny, pozostaje pozycja podporządkowania się innym, zdecydowanie pewniej ustawionym osobnikom.

Praca wychowawcza jest u Znanieckiego i u Bosko dziełem tworzenia. Cel i środki wychowawcze tak są dobierane, by po najmniej skomplikowanej drodze dostępu do człowieka edukowanego osiągnąć ogólnie oczekiwane „dobro” społeczne. Stąd Znaniecki proponuje wstępną i według niego nieodzowną typologię osobowościową. Bosko natomiast w tym momencie proponuje studium duszy. Są to drogi podobne, ale Znaniecki nieco inaczej doprowadza do ostatecznego celu. Tworząc typologię osobowości, zaszeregowuje tym samym wiele indywidualno-

⁴⁶ F. Znaniecki. *Socjologia wychowania. Wychowujące społeczeństwo*, t. I, Warszawa 1973, s. 20.

⁴⁷ Zob. G. Lemoyne, A. Amadei, E. Ceria, *Memorie Biografiche di San Giovanni Bosco*, San Benigno Canavese–Turyn 1898–1948, t. XVII (odtąd MB), s. 150.

ści w przedziale zainteresowań czy uzdolnień, w celu efektywniejszego wykorzystania tychże umiejętności w procesie kształcenia. Ta droga w pewnym sensie eliminuje bezowocną pracę w dziedzinach, do których jednostka nie ma przekonania. Jan Bosko poprzez studium duszy, tzn. poprzez duchowy kontakt z wychowankiem jest w stanie poznać jego ułomności, obawy, słabości i wszelką niechęć, a przy okazji w efekcie szczerej i częstej rozmowy wyłonić to wszystko, co ożywia jego uwagę, a tym samym spokojnie może stanowić wypadkową do skupienia się na tym, co dla tejże jednostki może stać się najważniejsze.

Cel jest zdecydowanie jeden – skupienie uwagi na wychowanku jako pojedynczej ważnej osobie. Mimo różnych przesłanek, z jakich wychodzą Znaniecki i Bosko, oraz faktu, iż drogi do osiągnięcia tegoż celu są może trochę odmienne w swej wymowie, to bliskie jest obu przeświadczenie o wartości i szacunku należnym jednostce powierzonej opiece wychowawcy. Podobne jest również przekonanie, iż rola wychowawcy nie jest wykonywaniem zadania, ale wyzwaniem do dzieła, szczególnie misją dla dobra przyszłych pokoleń.

Wyjątkowość jednostek składa się na wyjątkowość grup⁴⁸.

3.2. Społeczna pozycja rodziny i wpływ czynników socjalnych na poziom jej rozwoju

Socjologia nie wyrzeka się wspomaganiania innych dziedzin, wertując dogłębnie te wszystkie kontakty międzyludzkie, które następstwem swoim emanują na szerokie kręgi społeczne. W każdym też przypadku, bez względu na sposób interpretacji i z góry narzucony zakres badań socjologicznych, chodzi o prawdę obiektywną, zinternalizowaną. Specyficzną bowiem cechą pracy socjologów jest ich powinowactwo względem jednostki, jako części składowej grupy, na którą, owa jednostka ma dodatni bądź ujemny, mniejszy bądź większy wpływ⁴⁹.

Problemy rodziny, która jest podstawową komórką społeczną, są dla socjologii priorytetowe. W istocie rodziny leży wzajemna relatywność więzi między małżonkami, a w efekcie tejże między rodzicami i ich dziećmi. Z rodziny wywodzą się sytuacje pozostające nie bez wpływu na wychowanie w szkole, na wszelkie próby ukierunkowywania systemów wychowawczych i postaw wychowawców. Socjologia współczesna, w związku z tym nie omija rodziny, zauważa postępujący jej kryzys.

Rodzina u Znanieckiego jest bardzo ważną formą życia społecznego. Daje podstawy zdrowego funkcjonowania społeczeństwa, stanowi odpowiedni fundament budowy nowych, przyszłych rodzin. To na wzorcu rodziny opiera się każdy sukces wychowawczy. Florian Znaniecki zaznacza wyjątkowo wyraźnie, iż zanim rozpocznie się proces wychowawczy na bazie szkoły, jako tego miejsca, które w sposób szczególnie jest do tego procesu przystosowane, należy liczyć się z wpły-

⁴⁸ F. Znaniecki, *Socjologia wychowania...*, t. I, s. 73.

⁴⁹ J. Szczepański, *Zagadnienia socjologii współczesnej*, Warszawa 1965, s. 42.

wem, jaki już od samego początku istnienia wywarła na wychowanka moc rodziny. Wszelkie bowiem próby przekształcenia wartości przyniesionych na grunt szkoły z gruntu rodziny spotykają się z nieuchronnym sprzeciwem nie tylko ze strony owych rodzin, ale przede wszystkim wychowanków, którym zasady były wpojone. Jest to naturalne zjawisko i dlatego szacunek dla zdrowych, dobrze funkcjonujących rodzin powinien w metodyce wychowania zajmować pierwsze miejsce. Florian Znaniecki bardzo ubolewał nad faktem pogarszających się warunków społeczno-ekonomicznych, prowadzących w efekcie końcowym do rozpadu rodziny. Jest to tzw. efekt domina, kiedy rodzina nie może liczyć na utrzymanie wszystkich swoich członków, podejmuje kroki desperackie, prowadzące niestety do jej rozpadu.

Jan Bosko, dostrzegając widoczne ślady rozpadu wielu rodzin, postanawia zając się „szczętkami tych rodzin”, czyli wałęsającymi się dziećmi, które ze względów ekonomicznych muszą stać się nagle dorosłymi. Przygarniając wielu chłopców pozostających bez dachu nad głową, bez środków do życia, daje im gwarancję zdobycia wykształcenia, wyuczenia zawodu, osiągnięcia pewnej pozycji społecznej, tym samym chroniąc przed masowymi rozbojami, kradzieżami czy śmiercią.

„Tam gdzie zejdzie się rzeczywista miłość małżeńska i rodzicielska, odpowiednio usposobienie u dzieci oraz pomyślnie warunki zewnętrzne, mała rodzina dzisiejsza może osiągnąć poziom nie tylko równy, lecz wyższy niż dawniej”⁵⁰ – mówił Znaniecki.

Należy otoczyć rozumną miłością tych wszystkich, którym tego uczucia zabrakło – sugeruje Bosko. Taki też tok postępowania obiera, tworząc nową „rodzinę”. Nie jest to dokładnie to samo, ale jest to sposób na godne wypełnienie luki, z którą młody człowiek nie może normalnie funkcjonować. Autorytet, którego nie można odbierać rodzicom, trzeba w wyniku ich braku uzupełnić w taki sam sposób – twierdzi Jan Bosko. Bez środowiska rodziny młody, nieukształtowany człowiek pozbawiony jest nie tylko tradycji swego rodu, ale i podłoża całej sfery duchowej, która daje jego istnieniu pewność na praktykowanych przez niego i jego rodzinę zasad, dowodzi Znaniecki⁵¹.

Znaniecki eliminuje wszelkie niedogodności, które stanowią przeszkodę w metodyce wychowania, a Bosko, zauważając niedogodności, przystępuje do działania. Rozumiejąc przyczyny zastanych warunków społeczno-ekonomicznych, nie wychodzi z założenia, iż należy je eliminować. Środowisko, w którym zdecydował się na swoją działalność, zmuszało do akceptacji rzeczywistości i podejmowania prób przywrócenia normalności życia, w celu przyszłego, bezkonfliktowego funkcjonowania wychowanków w społeczeństwie.

⁵⁰ F. Znaniecki, *Socjologia wychowania...*, t. I, s. 116.

⁵¹ Tamże, s. 123.

3.3. Opiekuńczo-wychowawcza rola środowiska

Środowisko przyjmuje rolę opiekuńczo-wychowawczą, kiedy brakuje rozumnej opieki starszego pokolenia. Takiej opieki brakowało wychowankom Jana Bosko, w chwili gdy znaleźli się pod opieką wychowawców salezjańskich zobowiązanych do asystencji. Florian Znaniecki dla odmiany dokładnie opisuje studium wcześniejsze, z którym styka się młodzież. Ranga wychowawców jest ogromna, tym bardziej że związana jest z osądem zewnętrznym. Ludzie opiekujący się młodzieżą poddawani są osądowi i kontroli środowiska. Sprawdzone są każdorazowo posunięcia przynoszące krytykę bądź pochwałę otoczenia. „Każda normalna jednostka zaś pragnie być jak najczęściej przedmiotem przychylniej uwagi swego sąsiedzkiego otoczenia, dąży do tego, aby o niej mówiono wiele z uznaniem”⁵².

To wszystko, o czym mówi Znaniecki, jest również przedmiotem troski Jana Bosko. Działając w świetle opiekuńczej miłości, rozumnego przyjmowania i akceptowania życia, uczy poprzez asystencję odpowiedzialności za czyny, przy czym nie odpowiedzialności jednorazowej, skutkowej, ale perspektywicznej, podbudowanej zdrowymi, głębokimi zasadami wiary, rozumu i zaufania. Znaniecki mówi, iż człowiek młody nie pozostaje tak naprawdę społecznie osamotniony. Szuka sobie środowiska, które go zaakceptuje, albo sam, wyzbywając się własnych marzeń, postanawia dostosować się do reguł, jakie środowisko, grupa, do której chce się przyłączyć, narzuca. „Tam uprzytamnia sobie, że pewne postęпки są społecznie pożądane, inne niepożądane, nie na zasadzie decyzji starszych, której racji zwykle nie rozumie lub nie podziela, lecz naprzód, dlatego że budzą u innych i u niej samej podobną reakcję pozytywną lub negatywną, potem zaś na wyższym szczeblu zastanowienia, ponieważ okazują się zgodne lub niezgodne z warunkami społecznego współżycia”⁵³.

Znaniecki mówi o szkole życia. Nie jest ona na szczęście dla wszystkich młodych ludzi standardem, ale w wielu przypadkach występuje. Nie należy wyrywać zdań z całości kontekstu, ale przytoczone myśli Znanieckiego mówią o codzienności, która bez kontroli starszego pokolenia sprowadza otoczenie do roli wychowawcy. Sugeruje, iż chęć imponowania rówieśnikom eliminuje kłamliwość, pochlebstwo, bo cechy te jakoby automatycznie stają się przedmiotem szyderstwa i pogardy rówieśników.

Jan Bosko nie czeka na rozwiązania. Nie uważa, by szkoła życia była dobrą szkołą na przetrwanie, na ustosunkowanie się do życia. W świecie, gdzie przemoc rządzi posunięciami związanymi z koniecznością zapewnienia sobie bytu, nie widzi jako wychowawca pozytywnych stron uczenia się samodzielności, bez opieki dorosłych. Zobowiązuje dorosłych do asystencji, tym samym czyniąc ich odpowiedzialnymi za grupowe układy, powiązania i współdziałanie między ludźmi młodymi. Blokują tym samym formę tzw. samosądu i dochodzenia do

⁵² Tamże, s. 130.

⁵³ Tamże, s. 148.

podstawowych praw na zasadzie prób i błędów. W zamiarze przekazuje opiekuńczą miłość, żądając zaufania, konsekwencji i współpracy.

Mamy tu do czynienia z dwojakim środowiskiem młodzieżowym. Ludzi odrzuconych, trudnych, zdanych na siebie, bez opieki i środków do życia z jednej strony, oraz ludzi pochodzących z różnych środowisk, mających różne rodziny, bezpieczeństwo, które zapewnia im otoczenie – z drugiej strony. Pierwsza grupa to wychowankowie Jana Bosko, druga, to grupa społeczna Floriana Znanięckiego. Nieuniknioną formą doświadczenia obu grup jest próba usamodzielnienia się. Tu zarówno Znanięcki, jak i Bosko proponują wychowawcę bez względu na „zaplecze społeczne” wychowanków. Taką obecność według Znanięckiego imponującą, a według Bosko asystującą, obaj postrzegają jako zdecydowanie konieczną i sukcesywnie chroniącą przed brutalną szkołą życia, jakiej poddani zostaną ci wszyscy, którzy nie znajdą swojego miejsca. Z grupami ludzi młodych, pozbawionych opieki, mamy do czynienia również współcześnie i może właśnie przez taką perspektywę patrząc, możemy refleksyjnie odnieść się do toku myślenia Jana Bosko i Floriana Znanięckiego, niezaprzecalnie widząc, że grupy owe nie tylko stanowią trudny problem wychowawczy, ale przede wszystkim są widocznym i smutnym dowodem społecznej bezradności.

Zacierają się granice między dobrem a złem i w ostateczności to ostatecznie zdecydowanie zwycięża. Zaznaczam ten problem, dlatego że wydaje mi się, szczególnie współcześnie, bardzo groźny, a metodyka wychowania Bosko i Znanięckiego daje dość aktualne wskazówki, godne i dziś.

3.4. Przymus i drogi jego zastępowania

Jan Bosko i Florian Znanięcki zgodnie przyznają, iż przymus jest najgorszą formą wywierania wpływu wychowawczego w procesie kształtowania świadomości, uczenia odpowiedzialności i wychowania w ogóle. Przymus, zdaniem jednego i drugiego, wzbudza uczucie buntu, nie prowadząc tym samym do ochotnego realizowania wyznaczonych celów. Przymus rozumiany pozytywnie to presja, w swoim negatywnym obliczu jest represją. Socjalizacja za pomocą przymusu jest negatywna.

Florian Znanięcki, jak to już ujmowałem wcześniej, jasno wskazuje, że wszystkie te cele, które jakoby poprzez przymus zostały wcielone w życie, mają pełną szansę w przyszłości ujawnić się ponownie, nie jako refleksyjna strona dobrze pojętego nakazu, ale jako konieczność spóźnionego odreagowania. Jest to nieodzowna, naturalna konsekwencja wymuszonego poprzez przymus działania. Co za tym idzie, wszelkie konsekwencje takiego postępowania nie mają również żadnych pozytywnych stron odbioru zamysłu, który w swej początkowej fazie może i przejawiał dobre założenia. Realizacja jednak zdecydowanie przyczyni się do zniweczenia wszelkich pozytywnych stron dzieła, jeśli założymy, że będzie ono realizowane li tylko poprzez przymus. Dla porównania Jan Bosko o wychowaniu młodzieży mówi: „Zachęcamy ją do wytrwałości słowami pełnymi miłości, a skoro tylko zauważy się, że któryś zaniedbuje swoje obowiązki, przypominamy

mu je w łagodny sposób i doprowadzamy do poprawy. Słowem, używamy wszelkich sposobów, jakie podsuwa nam miłość chrześcijańska, aby postępowali dobrze i unikali zła, kierując się oświeconym i umocnionym wiarą sumieniem”⁵⁴.

Przymus egzekwujący zostaje u Jana Bosko zastąpiony jednoznacznym wyrzutem obwiniającym, możliwym wszakże tylko przy w pełni refleksyjnym podejściu do dobrze rozumianego celu. Stąd ta niesprawdzalność w jakimś niewielkim procentowo udziale, podyktowana niedojrzałością emocjonalną wychowanków, nie zawsze idącą z niedojrzałością wiekową zainteresowanych. Są to już jednak problemy natury bardziej psychologicznej aniżeli socjologicznej.

Należy tu jednak bardzo mocno podkreślić, iż Florian Znaniecki sugeruje, iż w miejsce przymusu należy postawić przykład wewnętrzny wychowawcy, ewentualnie trafne znalezionej sferę zainteresowań wychowanka, w której mógłby się bezproblemowo, bez przymusu, a z czystej chęci wykazać. Znaniecki w swoich dążeniach do osiągnięcia sukcesu mówi o bardzo różnych potrzebach wychowanka, które winny być realizowane na bazie owych dążeń. Zamykają się one wszystkie w podstawowych obowiązkach wynikających z asystencji u Jana Bosko. Spełnienie ich wszystkich daje gwarancję sukcesu wychowawczego bez użycia przymusu czy to w formie presji, czy jeszcze skrajniej – represji.

Dobrze pojęty model nauczyciela-wychowawcy, poprawnie zinterpretowany, staje się więc niejako automatycznie wzorem i celem poszukiwań wychowanka.

Tylko z wzorców odgórnych, nie z przymusu biorą się satysfakcjonujące obie strony rezultaty. Mają one też podwójne znaczenie. Są nie tylko pozytywnym dowodem rozwoju wychowanka, ale jednocześnie powodem satysfakcji wychowawcy, widzącego odzwierciedlenie własnych pasji w osobach mu powierzonych. Przy takim toku myślenia nie może więc być mowy o zaistnieniu przymusu. Jeśli w sporadycznych przypadkach miałby jakiś swój wymiar, okazać by się mógł jedynie nakazem związanym z regułami przebywania we wspólnocie, w której zresztą przymusu przebywania nie było.

3.5. Prewencja

Prewencja, czyli swego rodzaju wstępna ochrona przed ewentualnym zagrożeniem z zewnątrz. Prewencją obejmuje swych członków rodzina, szkoła lub zakład wychowawczy po to, by stworzyć odpowiednią atmosferę pewności co do zachowania indywidualnego bezpieczeństwa każdego członka grupy. Florian Znaniecki w ramach prewencji rozumie szereg kar, mających na celu egzekwowanie posłuszeństwa, a tym samym obowiązkowe zachowywanie reguł narzuconych odgórnie przez grupę.

⁵⁴ MB V, s. 52–53; Ks. *Bosko do Pomocników i Pomocnic w Savi Benigno Canavese*, Turyn 4 VI 1881 r., „Wiadomości Salezjańskie”, lipiec 1881r., s. 171.

Jan Bosko na prewencji osadza cały swój system wychowawczy. Prewencja przekłada się u niego nie tyle na cały zakres wymagań, ile na asystencję. Bosko i Znaniecki są jednak i w kwestii prewencji styczni. Obaj bowiem uznali za nieodzowną stałą kontrolę nad jednostką czy to w ramach przepisów, czy w ramach personalnego stałego kontaktu, zwanego asystencją, gdyż tylko stałość może przynieść pozytywne efekty.

Tradycyjne zakłady prewencyjne to zazwyczaj zakłady zamknięte, które uniemożliwiają dostęp do podopiecznych o każdej porze. Wspólnoty, organizowane z inicjatywy Jana Bosko nie mają form zakładów zamkniętych, przez co właśnie opieka sprawowana nad wychowankami jest stała, otwarta, a nie jest formą nadzoru wychowawczego typowego dla zakładów zamkniętych.

Odpowiedzialność moralna wiąże się u Znanieckiego z prewencją w takim samym stopniu, jak odpowiedzialność jednostki za siebie i grupę u Bosko. Wszystko oparte jest na stopniu świadomości wychowanków co do oczekiwań związanych z ich osobami. Różny jest zakres tych oczekiwań, bo z różnymi typami osobowościowymi wychowawcy mają do czynienia. Jednak samokontrola przy pełnej świadomości wymagań jest na pewno na dużo wyższym poziomie aniżeli wówczas, gdy jedynie suche reguły rządzą zachowaniem, bez motywowania, uświadamiania i przykładu.

Jan Bosko w przypadku przy temacie prewencji kładzie duży nacisk na religię, daje do zrozumienia, że religia jest podstawą, która umacnia wiarę i ułatwia dostosowywanie się do narzuconych w dobrym zamyśle reguł. W religii szukał „złotego środka” do przeprowadzenia procesu wychowawczego. W zaufaniu i wierze, w modlitwie i pracy Florian Znaniecki również widział siłę. Kościół oceniał jako autorytet, który istnieje i wiele zdziałać może, ale niestety w bardzo małych środowiskach, raczej wiejskich niż miejskich.

Salezjański system wychowania i socjologia wychowania Floriana Znanieckiego zgodnie wskazują, że każda działalność oparta na ustalonych zasadach musi się wesprzeć o autorytet. Takim autorytetem dla Znanieckiego w ramach szkoły był wychowawca, w ramach środowiska – rodzice. Takim autorytetem dla Jana Bosko był Bóg, zasady wiary, w ramach środowiska – odpowiedzialność za drugiego człowieka.

Zarówno prewencja Znanieckiego, jak i asystencja Bosko jest formą opieki twórczej wychowawcy – nauczyciela. U Znanieckiego wychowawca zobowiązany jest wymagać, a dając przykład swoim postępowaniem i dobierając sobie drogi przekonywania wychowanka, realizować wyznaczone cele. U Jana Bosko zdanie na temat prewencji jest znamienne: „Do próśb i różgi trzeba uciekać się, jeśli nie korzysta się z pomocy, jaką można mieć w religii”⁵⁵.

Wychowawca musi mieć gruntowne podłoże moralne, zdecydowaną orientację etyczną, by cel, który chce osiągnąć wydawał się łatwy również dla tych, których

⁵⁵ Ks. Bosko, *Pastuszek alpejski...*, Turyn 1931, s. 28.

proceedi. Dzieło takie można uwieńczyć pomyślnie tylko na bazie religii, czyli wiary, miłości i szczególnego zaufania. Może właśnie dlatego metodyka wychowania salezjańskiego do czasów współczesnych odnosi sukcesy. O pełnej satysfakcji mówić byłoby niedogodnie, lecz wyniki poczynionych badań wykazują zdecydowaną większość pozytywnych stron stosowania systemu we współczesnym świecie.

3.6. Znaczenie wzorców obyczajowych

Wzorce obyczajowe stanowią bogactwo grupy, narodu. Są namacalnym dowodem istnienia historycznego podłoża danej grupy. Szacunek dla korzeni tradycji stanowi bardzo silną podbudowę przyszłości. Kultura duchowa, o jakiej mówi Znaniecki, jest bazą wyjściową wzorców tworzonych przez pokolenia. Wszystko, co składa się na kulturę duchową, stanowi bogactwo narodu, któremu należy okazać troskę i szczególny szacunek przez wzgląd na przeszłe pokolenia, które miały udział w tworzeniu tego bogactwa⁵⁶.

Dlatego Florian Znaniecki, wskazując na ważność jedności grupy, za istotne uważał to wszystko, co tę jej jedność i potęgę stanowi, przy okazji szczególną wagę przykładając do stałej pielęgnacji kultury duchowej. Uważał, że kultura języka jest motorem nie tylko porozumiewania się grupy, ale i przekazu myśli twórczej, która stanowi bazę wyjściową, dzięki której grupa zaistniała w ogóle. Uważam, że powyższa myśl zaczerpnięta z *Socjologii wychowania* Znanieckiego⁵⁷ jest najlepszym łącznikiem w rozumieniu spójności myśli obu twórców.

Tak odnosi się do przekazu myśli, Florian Znaniecki i niczym w poglądach dotyczących tego samego tematu nie różni się od filozofii Jana Bosko, który uważa, że tam gdzie nie ma już nic, wszelkie wartości zostały zabrane, zniszczone bądź zapomniane i człowiek staje bezradny, bo ograbiony ze swego wnętrza, tam jako kamień węgielny pod nową budowę staje Bóg.

Jan Bosko podwaliny swego systemu oparł na Bogu. Uznał, że wiara, rozum i miłość są w stanie z niczego utworzyć wielkie dzieło. Wiara jest bowiem tym bogactwem, które nie da się zmaterializować, a zatem nie jest łatwo człowieka jej pozbawić. Jeśli zaś jest umocniona za pomocą rozumu, to nie jest tylko ślepym zawierzeniem, ale rozumnym pojmowaniem dzieła nadprzyrodzonego i praktykowana z miłością przynosi pozytywne efekty w drodze do zbawienia.

Nie możemy tu zapomnieć, że Jan Bosko był kapłanem i bez względu na sposób, w jakim zdecydował się na dzieła pomocy dla opuszczonej młodzieży, jego celem było ostateczne zbawienie jako uwieńczenie wszelkich wysiłków.

Nas interesuje sposób, droga, którą prowadził młodzież, tym samym wyznaczając konkretną formę metodyki wychowania, znamiennej dla salezjanów. Nie można zapominać, że właśnie przez fakt, iż był salezjaninem, droga ta jest oparta

⁵⁶ F. Znaniecki, *Socjologia wychowania...*, t. I, s. 304.

⁵⁷ Tamże, s. 314.

w głównej mierze na zawierzeniu Opatrzności i to nie tylko samego twórcy systemu wychowania, ale w równej mierze wszystkich jego współpracowników oraz wychowanków.

THE SALESIAN SYSTEM OF EDUCATION AND FLORIAN ZNANIECKI'S SOCIOLOGY OF EDUCATION

Summary

John Bosco's educational system so widely and successfully applied in practice is indeed of lasting value and one could only wish that it would exist in the global process of education. It is only the harmonious and comprehensive development of a student which can bring the awaited results in both educational and didactic processes.

Paradoxically, sociology places the social order as the outset or departure point according to which all the phenomena present in society should be explained.

However, human being, despite their great uniqueness, is far from the point from which it would be easy to confine many phenomena within suitable rules typical for particular moments.

Florian Znaniecki the forerunner of the Polish sociological school placed student in the center from which he/she is influenced by the environment. A student is for him, as for a sociologist, the most important and unique entity. A similar and inasmuch strong approach was presented by John Bosco, not at all a sociologist but an educator. He claimed that a student is the most important creature, with whom one should be in a continuous dialogue strengthening his/her faith, enriching their knowledge by approaching them with love. According to the principle of Christian religion love is neither the form of perversion nor force but the form of renouncement resulting from being empathic towards another person in order to do everything to achieve happiness and social law and order. In this perspective it is the strive after reaching satisfaction from the good fulfillment of the duties regarding God and people with whom educators are to cooperate.

One should also remember that an education of a socially conscious entity is a time-consuming and sophisticated process. Despite the fact that from the outside it does not look like a process of learning but more like a method of trials, it is consistently realized line of thinking of generations tendentiously directed towards the views in the way significant for their tribe. It is similar to the behavior of organized groups which intend to instruct individuals in order to provide continuation either of a profession or belief.

I show here the main important similarities and dissimilarities between Florian Znaniecki and John Bosco in order trying to make readers reflex on the way in searching new solution connected with education and societies who nowadays and in the nearest future have to take part in.

Nota o Autorze: ks. dr **MAREK WOŚ SDB** – absolwent UKSW, dyrektor Liceum i Gimnazjum Salezjańskiego w Rumi. Prowadzi badania w zakresie socjologii wychowania.

Słowa kluczowe: Florian Znaniecki, św. Jan Bosko, wychowanie, salezianie.

KS. BOGDAN STAŃKOWSKI SDB

ZACHOWANIA RYZYKOWNE MŁODZIEŻY. FORMY PREWENCJI W SZKOLE SALEZJAŃSKIEJ W ŚWIETLE BADAŃ ANKIETOWYCH

I. ROZWAŻANIA WSTĘPNE

Rozporządzenie MENiS z 26 lutego 2002 r. nakłada na dyrektorów szkół i nauczycieli obowiązek wejścia w sposób gruntowny w zagadnienia profilaktyki na terenie środowiska i szkoły. W wielu szkołach realizowana jest profilaktyka, konstruowane są szkolne programy wychodzące naprzeciw realnym potrzebom młodych ludzi wyjścia z sytuacji zagrożenia. Poniższe rozważania pozwolą przybliżyć i pokrótce rozpoznać czynniki powodujące sytuację ryzyka w życiu młodych ludzi, a na dalszym etapie wypracować i podjąć działania chroniące przed zachowaniami mogącymi wywołać sytuację zagrożenia.

1. Koncepcja „zachowania ryzykownego”

Współczesna młodzież coraz częściej w sposób mniej kontrolowany wchodzi w kontakt z tytoniem i alkoholem. Nadto wczesna inicjacja seksualna, zachowania agresywne i przestępcze uniemożliwiają prawidłowy rozwój młodego człowieka. Tego typu zachowania są postrzegane jako nadzwyczaj ryzykowne, mające swoje negatywne reperkusje w sferze psychologicznej, społecznej i zdrowotnej¹.

Cechą charakterystyczną zachowań ryzykownych jest to, że jedne pociągają za sobą inne, np. picie alkoholu często może towarzyszyć używanie ków². Jedną z najistotniejszych przyczyn pojawienia się szkodliwych uzależnień,

¹ A.E. Kazdin, *Zdrowie psychiczne młodzieży w okresie dorastania*, „Nowiny Psychologiczne”, nr 2 (1996), s. 43.

² Zob. Raport: *Zdrowie młodzieży szkolnej w Polsce. Palenie tytoniu*, Katedra Biomedycznych Podstaw Rozwoju i Wychowania. Wydział Pedagogiczny Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2000, s. 28–29.

jest utrata kontaktu danego osobnika z własnym organizmem. Brak świadomości własnego ciała, powoduje zanik informacji o istniejącym zagrożeniu lub dysfunkcji. Inną bezpośrednią przyczyną, która skłania młodych do podejmowania zachowań ryzykownych, jest ciekawość, manifestowanie swojej niezależności, presja grupy, chęć zaimponowania, czy też obawa przed faktem odrzucenia przez grupę. Wszystkie te cechy jednostki i środowiska, które sprzyjają podejmowaniu zachowań ryzykownych, można nazwać czynnikami ryzyka. Jednakże w tym miejscu trzeba również poruszyć problem czynników, które zwiększają odporność młodego człowieka na ryzyko. Mowa jest o czynnikach chroniących, które wg J. Sakowskiej są określane następująco: a) dobre stosunki z rodzicami oparte na więzi emocjonalnej; b) zaangażowanie w szkole; c) zdrowe podejście do praktyk i problemów związanych z religią; d) szacunek dla autorytetów, norm i wartości³.

2. Zachowania ryzykowne zdrowotne młodzieży: rzeczywistość polska

Trzeba przyznać, że badania empiryczne dotyczące rozmiarów niedostosowania społecznego dzieci i młodzieży przed 1989 r. były prowadzone w Polsce dość rzadko⁴. Przemiany polityczno-społeczno-ekonomiczne, które zaistniały po 1989 r. oraz postępujący proces globalizacji stwarza coraz większe zagrożenia dla ludzi młodych. Nasila się proces rozpowszechniania zachowań ryzykownych dla zdrowia takich, jak: palenie tytoniu, picie alkoholu, używanie substancji psychoaktywnych czy przedwczesna inicjacja seksualna.

Palenie papierosów

W celu lepszego zobrazowania problemu, posłużę się wynikami badań przeprowadzonych na młodzieży, gdzie próbuje się zaobserwować tendencje zmian w okresie od 1990 do 1998. W 1998 r. próby palenia podjęło 43% młodych w wieku 11–15 lat. Porównując te dane z 12 innymi krajami w Europie, Polska zajmuje środkową pozycję. W Szwecji sytuacja jest nieco lepsza (38%), natomiast Czechy borykają się ze swoimi 53% młodzieży sięgającej po nikotynę. W 1998 r., w Polsce 16% młodzieży w wieku 11–15 lat deklarowało przywiązanie do papierosów w sposób notoryczny. W latach dziewięćdziesiątych stwierdzono w Polsce wzrost

³ Por. J. Sakowska, *Szkola dla rodziców i wychowawców*, Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej Ministerstwa Edukacji Narodowej, Warszawa 1999, s. 5.

⁴ Z badań ogólnopolskich przeprowadzonych w 1986 r., wskaźnik zagrożenia dzieci i młodzieży niedostosowanej wynosił od 1,5 do 2% całej populacji, czyli wg badań ok. 129 774 młodych ludzi wymagało pracy terapeutycznej, resocjalizacyjnej i wychowawczej. Zob. Raport Komitetu Ekspertów do spraw Edukacji Narodowej, *Nieprzystosowanie społeczne dzieci i młodzieży*, Warszawa–Kraków 1989, s. 9.

częstości palenia, szczególnie wśród dziewcząt (w 1990 r. – 7%, a już w osiem lat później liczba palaczek wzrosła do 13%)⁵.

W 1998 r. zbadano opinie uczniów w wieku 15 lat odnośnie do najbliższych planów względem nałogu palenia papierosów. Otóż połowa młodzieży w sposób zdecydowany zaprzecza i nie planuje palenia w przyszłości. Blisko druga połowa nie jest pewna swoich decyzji. Wydaje się dziwne, ale wbrew potocznej opinii, tylko co dziesiąty młodzieniec uważa palenie tytoniu za przejaw dorosłości. Większość młodzieży wie, jakie są konsekwencje tego nałogu od strony zdrowotnej i liczy się ze zdaniem swoich najbliższych⁶.

Nadużywanie alkoholu i narkotyków

Formą negatywnych zachowań, która należy do zjawiska „ryzykownego” i świadczy o niedostosowaniu społecznym, jest alkoholizm⁷.

Jeśli chodzi o próby picia alkoholu to w 1998 r. 76% młodzieży w przedziale od 11 do 15 roku życia sięgało po tego typu napoje. Ciekawe, że odsetek młodzieży, która próbowała napojów alkoholowych był w Polsce zbliżony do średniego odsetka 78% dla 29 krajów⁸.

Z badań nad problemem alkoholizmu wynika, iż bardzo często ma on swoje korzenie i jest „zapożyczony” od rodziców czy opiekunów. Istnieje zatem pokaźny stopień korelacji alkoholizmu rodzicielskiego z nadużywaniem alkoholu i przestępczymi zachowaniami dzieci i młodzieży⁹.

Reklama alkoholu jest wg wielu autorów przyczyną wzrostu jego spożycia wśród młodzieży. Imprezy organizowane masowo i sponsorowane przez wielkie browary (EB, Lech), negatywnie wpływają na przekonanie młodzieży jakoby picie było normalnym i stałym elementem kultury młodego pokolenia¹⁰.

Skutki nadużywania alkoholu pojawiają się najczęściej po upływie kilku lat. Jednakże pewne zmiany czy to w sferze fizjologicznej, czy psychospołecznej są

⁵ Zob. B. Woynarowska, J. Mazur, *Zachowania zdrowotne i zdrowie młodzieży szkolnej w Polsce i innych krajach. Tendencje zmian w latach 1990–1998*, Katedra Biomedycznych Podstaw Rozwoju i Wychowania, Wydział Pedagogiczny Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2000, s. 35–36.

⁶ Idem, s. 36–37.

⁷ Z badań S. Kawuli wynika, że znaczny odsetek młodzieży szkolnej sporadycznie lub systematycznie pije alkohol. Zauważa się również obniżanie się granicy wieku pijących (przypadki pijanych 9-latków). Ponadto zjawisko picia alkoholu zdecydowanie w większym stopniu zauważa się poza terenem szkoły. Por. S. Kawula, *Rozdroża i szanse wychowania*, Olsztyn 1986, s. 63–78.

⁸ Zob. B. Woynarowska, J. Mazur, *op.cit.*, s. 37–38.

⁹ Zob. M. Ochmański, *Nadużywanie alkoholu przez ojców a sytuacja domowa i szkolna dzieci*, Lublin 1993, s. 99–136.

¹⁰ Por. *Alkohol a zdrowie. Profilaktyka i rozwiązywanie problemów alkoholowych w Polsce w 1997 r. Sprawozdanie z realizacji ustawy o wychowaniu w trzeźwości i przeciwdziałaniu alkoholizmowi w okresie 1 stycznia–31 grudnia 1997 r.*, Wydawnicza Państwowa Agencja Rozwiązywania Problemów Alkoholowych, Warszawa 1998, s. 49.

zauważalne w krótkim odstępie czasu. Poza objawami typu biegunka, wymioty, bóle głowy, przejściowa utrata pamięci, osoby nadużywające alkoholu często tracą poczucie rzeczywistości i możliwość jej obiektywnej oceny¹¹.

W kwestii używania przez młodzież substancji psychoaktywnych, trzeba stwierdzić, że w Polsce w latach dziewięćdziesiątych nastąpiła istotna zmiana w zakresie podaży. Substancje te poprzez dealerów znalazły się w bezpośrednim zasięgu dzieci i młodzieży w szkołach, w dyskotecy czy na innych imprezach typu prywatka¹².

3. Źródła potencjalnego ryzyka

Rodzina

Rodzina zawsze odgrywała i odgrywa doniosłą rolę w kształtowaniu postaw zarówno dziecka, jak i dorastającego człowieka. Determinuje w znacznym stopniu jego sposób zachowania w środowisku pozarodzinnym. Kreuje nadto sposób widzenia otaczającej rzeczywistości, pomaga w formowaniu sądów o otaczającym go świecie, wpływa na powstawanie różnego rodzaju wyobrażeń, planów, które będą realizowane w późniejszym życiu nastolatka. Rodzina „wypracowuje” więc zespół wspólnych idei, wartości, przekonań, upodobań, wzorów zachowań i postaw moralnych, które stają się jej ideałem i przewodnikiem. Można powiedzieć, że społeczność rodzinna jest rzeczywistą ramą przeżywania wartości moralno-społeczno-religijnych, co oznacza, że tworzy cały ich system w wyniku wspólnych doświadczeń, wyznacza zasadnicze ich preferencje, narzuca swoim członkom wzory moralnego i społecznego postępowania, wskazuje, co jest moralnie pożądane, a co niewłaściwe i dyrektywy te opatruje specjalnymi sankcjami¹³.

W społeczeństwie uprzemysłowionym Europy Zachodniej, a w Polsce po 1989 r., zwykło się mocno ubolewać nad kryzysem i rozpadem rodziny. W ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat liczba rozwodów powiększyła się kilkakrotnie. W tej sytuacji, wzięwszy pod uwagę również problem alkoholizmu i przemocy, rodzina przestaje gwarantować swoim dzieciom poczucie bezpieczeństwa. Nadto nie chroni przed lękiem i niejednokrotnie nie zapewnia tej przestrzeni działania, która istnieje w rodzinach prawidłowo funkcjonujących. Rodziny przeżywające kryzys są niejednokrotnie osamotnione w świecie społecznym z powodu wstydu. Izolacja

¹¹ J.J. McWhirter, et all., *Zagrożona młodzież. Ujęcie kompleksowe dla pracowników poradni, nauczycieli, psychologów i pracowników socjalnych*, Państwowa Agencja Rozwiązywania Problemów Alkoholowych, Warszawa 2001, s. 199–200.

¹² Obszerne badania analizujące sytuację młodzieży a narkotyki, czytelnik może znaleźć w publikacji B. Fatyga, J. Rogala-Oblędowska, *Style życia młodzieży a narkotyki. Wyniki badań empirycznych*, Instytut Spraw Publicznych, Warszawa 2002.

¹³ Por. Cz. Murawski, *Teologia małżeństwa i rodziny w nauczaniu biskupów polskich 1945–1980. Studium dogmatyczno-pastoralne*, Sandomierz 1988, s. 68–78.

i ucieczka przed innymi zapewne nie przyczynia się do wytworzenia satysfakcjonujących więzi z wszystkimi członkami rodziny¹⁴. Nieuchronnie nastolatek stawiany jest w sytuacji konfliktowej między chęcią uniezależnienia się od rodziców a ciągle silną potrzebą opieki i wsparcia, którego *notabene* często nie otrzymuje ze strony rodziny¹⁵.

Grupa rówieśnicza i szkoła

Wpływ rodziców na nastolatka w okresie dorastania w znacznym stopniu maleje, a około 12 lat dziecko coraz częściej poza domem poszukuje nowych kontaktów społecznych. Najczęściej są to jego rówieśnicy, z którymi coraz więcej czasu spędza poza domem. Grupa rówieśnicza nabiera coraz większego znaczenia i bycie w niej jest jednym z najważniejszych celów młodego człowieka¹⁶. Sporadyczne głosy młodzieży mówią, że rówieśnicy nie mają żadnego wpływu na ich życie. Zdecydowana jednak większość ulega w pewnym stopniu otoczeniu czy to na skutek rozmowy, czy na widok postępowania członków grupy. Wpływ kolegów czy koleżanek na zachowanie rówieśników może być zarówno pozytywny, jak i negatywny. Przynależność do grupy jest okupiona lękiem, że zostanie się wykluczonym, wyśmianym lub straci się dotychczasową pozycję. Jednocześnie potrzeba bycia w grupie jest tak silna, że nastolatek nie chce rezygnować z tej formy afirmacji własnej osobowości. Znosi więc często poniżenia, sięga po papierosy czy alkohol, na które w normalnych okolicznościach nie wyrażałby zainteresowania. Przynależność do grupy to również okazja do uwypuklenia pozytywnych elementów osobowości, okazja to zmiany zachowania, dowartościowania, uwierzenia w swoje możliwości. To właśnie dobry przykład rówieśników zachęca do wyzbycia się „obciachu”, poruszając problemy natury religijnej, uczy zaangażowania w pracę na rzecz innych, czy też poprawnych zachowań w społeczeństwie¹⁷.

Bez wątpienia również szkoła w ostatnim dziesięcioleciu uległa znacznej transformacji. Stała się źródłem i miejscem zachowań ryzykownych młodzieży.

¹⁴ Por. W. Sztander, *Problem alkoholowy a rodzina*, w: Strona internetowa: <http://www.sluzbaздrowia.com.pl>. Data wejścia: 15 XI 2003.

¹⁵ Do dalszych gruntownych rozważań na temat rodzina a młodzież szkolna odsyłam do rozprawy habilitacyjnej T.B. Kulik, *Profilaktyka niedostosowania społecznego młodzieży szkolnej*, Instytut Medycyny Wsi, Lublin 1996.

¹⁶ Zob. A. Samson, *Mit szczęśliwego dzieciństwa*, Warszawa 2000, s. 107–110.

¹⁷ Por. E. Oćwieja-Pytel, *Koleżeństwo w oczach młodzieży*, w: J. Stala, *Dzisiejsza młodzież. Stan aktualny i wyzwania*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2001, s. 229–233. Powyższe stwierdzenia zostały opracowane na podstawie ankiety przeprowadzonej wśród młodzieży szkół średnich między 15 a 18 rokiem życia. Ponieważ w badaniach wzięła udział młodzież deklarująca się jako wierząca i praktykująca (poza małymi wyjątkami), to z pewnością nie neguje to faktu, iż wspomniane mechanizmy zachodzące wśród nastolatków mają miejsce również wśród tych, którzy nie są czynnie zaangażowani w życie religijne.

Fakt ten jest również podkreślany przez badaczy z Europy Zachodniej¹⁸. Postrzegają oni szkołę jako środowisko nie tylko silnie selektywne, bezradne, jeśli chodzi o pomoc słabszym, ale także szkoła widziana jest jako fabryka produkująca osoby nieprzystosowane do życia. Szkoła współczesna, chcąc odegrać rolę priorytetową w wychowaniu młodzieży, musi wypracować taki styl i klimat kulturowy, który byłby zdolny do przekazania zarówno potrzebnej wiedzy, jak również pewnych punktów odniesienia do wartości etycznych i społecznych¹⁹.

II. WYNIKI BADAŃ ANKIETOWYCH

1. Cel badań

Tematem przeprowadzonych badań ankietowych był problem istnienia i ewentualnego wyodrębnienia źródeł zachowań ryzykownych wśród młodzieży Salezjańskiego Liceum Ogólnokształcącego z Czarnego Dunajca. Chodziło głównie o pierwszy sondaż i analizę sytuacji, w której znajduje się młodzież szkolna, przez uwypuklenie jednocześnie ewentualnych problemów i źródła powstawania zachowań ryzykownych wychowanków.

Do badań ankietowych został użyty kwestionariusz składający się z 28 pytań zamkniętych, podzielony na kilka sfer: 1) informacje ogólne; 2) sfera szkolno-formacyjna; 3) sfera szkoła-świat pracy; 4) moja rodzina; 5) moje relacje z kolegami/przyjaciółmi; 6) sfera wartości.

2. Hipotezy badawcze

Problemy młodych związane z nadużywaniem alkoholu, narkotykami łączą się bezpośrednio z sytuacjami problemowymi w rodzinie, z nieukończoną osobowością młodego człowieka, z trudnościami wynikającymi z niepowodzeń szkolnych, jak również z braku zdrowych relacji ze środowiskiem, w którym wzrasta. Hipotyzuje się więc, iż prawdopodobieństwo pojawienia się niekorzystnych psychologicznych i społecznych konsekwencji jest spowodowane niedostatecznym zainteresowaniem się problemami dorastającego człowieka przez rodzinę i szkołę. Zostały ponadto wysunięte niektóre hipotezy szczegółowe:

a. Przyczyną zachowań ryzykownych młodych ludzi jest brak wzorców osobowych, które mogłyby stanowić punkt odniesienia w budowaniu własnej osobowości.

¹⁸ T. Bandini et al., *Criminologia. Il contributo della ricerca alla conoscenza del crimine e della reazione sociale*, Giuffrè, Milano 1991.

¹⁹ Cfr. D. Olivieri (a cura di), *Giovani e disagio giovanile. Risultati di un'indagine svolta fra studenti*, Il Segno, Verona 1992, s. 27–28.

b. Zaistnienie zachowań ryzykownych w młodym człowieku związane jest z bezpośrednim wpływem środowiska, w którym żyje, jak również z brakiem miejsc służących do wspólnych spotkań, gdzie następowałby proces prawidłowego dorastania.

c. Zakłada się, iż problemy związane z nauką, problemy wynikające z braku umiejętności rozwiązywania swoich trudności osobistych, wpływają na wzrost zachowań ryzykownych.

d. Niedocenywanie bądź jawne odrzucanie wartości fundamentalnych nie faworyzuje zjawiska zmniejszenia się zachowań ryzykownych u młodzieży.

e. Jasna i konkretna wizja swojej przyszłości, swojego miejsca w społeczeństwie może spowodować wzrost w sferze motywacyjnej ucznia i w konsekwencji obniżyć prawdopodobieństwo zachowań ryzykownych.

f. Zbytne przywiązanie do dóbr materialnych, niewłaściwe ich gospodarowanie bądź przesadne hołdowanie środkom pieniężnym, w sposób zdecydowany wpływa na zaistnienie sytuacji zachowania ryzykownego w młodym człowieku.

3. Opis grupy badanej

W Salezjańskim Liceum Ogólnokształcącym w Czarnym Dunajcu w 2003 r. uczyło się 104 uczniów²⁰. Wśród ankietowanych było 29 uczennic i 15 uczniów z klas od I do IV w wieku od 16 do 18 lat²¹. Pod względem wykształcenia rodziców dominowali: uczniowie, których rodzice mieli wykształcenie zawodowe – 18 (ojciec), 15 (matka); średnie – 13 (ojciec), 12 – matka; wyższe – 9 (ojciec), 11 (matka). Są również rodzice uczniów z wykształceniem podstawowym – 2 (ojciec), 5 (matka).

Badani uczniowie mieszkali przede wszystkim na wsi (27 uczniów), w miasteczku (11), i w mieście (5).

4. Szkoła w oczach młodzieży

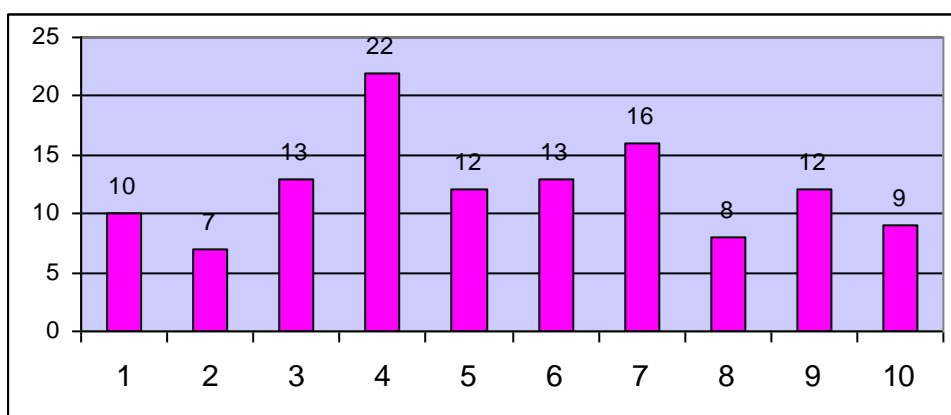
Młodzież szkolna pewnie i zdecydowanie wypowiedziała się w kwestii roli, jaką ma do spełnienia ich szkoła. Zadowolający jest fakt, iż połowa badanych widzi ją w kategoriach *banku, w którym można zainwestować, ponieważ przyszłość zależy od tego, jak przygotowujemy się do niej już dziś*. Nadto jest ona postrzegana jako coś wyjątkowego, jako sposób na to, by skompletować swoje wy-

²⁰ Badania przeprowadzono metodą losową. Kwestionariusz został zaaplikowany przez autora we wszystkich klasach szkoły średniej w grudniu 2003 r. Próbkę reprezentatywną stanowiło 44 badanych. Nawet jeśli chodzi tutaj o badania przeprowadzone w jednej szkole, to jednak mogą one posłużyć jako materiał do dalszych poszukiwań komparatywnych w środowisku szkół ponadgimnazjalnych na Podhalu i w Polsce.

²¹ Najlepiej reprezentowana była klasa I (21 uczniów), następnie klasa II (13) i klasa IV (10).

kształcenie (36%). Szkoła w oczach młodzieży jest również przyrównywana do rodziny, gdzie razem wzrasta się i dojrzewa (29% badanych). Tyleż samo respondentów ma wrażenie, że szkoła jest podobna do *gitary bez strun*, która na dzień dzisiejszy nie funkcjonuje. Zastanawia fakt, iż tylko 15% uczniów postrzega swoją szkołę jako placówkę, gdzie nauczyciele i uczniowie żyją w doskonałej harmonii i tylko 20% młodzieży znajduje w szkole przyjaciół, gdzie ma również okazję, aby w jej murach rozwijać swoje zainteresowania i odnaleźć wartości konieczne w życiu (por. graf. 1).

Grafik 1. Czym dla młodzieży jest szkoła



Wartości absolutne. N=44. Możliwość udzielenia max. 3 odpowiedzi

Legenda

1 – groch z kapustą; 2 – parlament; 3 – rodzina; 4 – bank; 5 – czymś koniecznym; 6 – gitara bez strun; 7 – czymś wyjątkowym; 8 – samochód ferrari; 9 – orzeźwiająca puszka coca coli; 10 – czek bankowy

5. Młodzież a rodzina: koncepcja i funkcje rodziny

W badaniach nie wyłoniła się w sposób jednoznaczny jedna koncepcja rodziny. Przeważa wizja rodziny jako miejsca, gdzie można nauczyć się żyć²². Podobny procent młodzieży postrzega rodzinę jako *gniazdo przepojone miłością* (26%) i jako miejsce rozwoju własnej osobowości (14%). Dla takiego samego odsetka badanych rodzina przypomina schronisko, gdzie można czuć się bezpiecznym. Niepokoi natomiast fakt, iż dla 9% uczniów rodzina kojarzy się z hotelem i tyleż samo młodych ludzi twierdzi, że ich rodzina przypomina przystanek kolejowy.

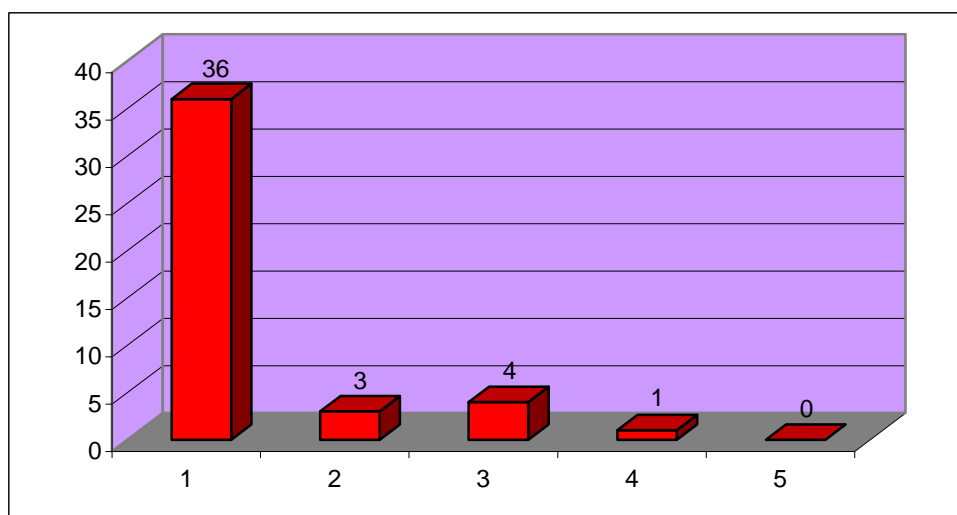
Ogólny klimat w rodzinie zależy od wzajemnych relacji między wszystkimi jej członkami. Dobre relacje między rodzicami mają istotny wpływ na takie cechy

²² Ponad ¼ respondentów.

osobowości, jak np. poczucie sensu życia, typ relacji, frustracje, odporność psychiczną²³.

W badaniach szkolnych PSLO uzyskano informacje wskazujące na poprawność stosunków rodzice – dzieci²⁴. Aż 81,8% młodzieży określa swoje relacje z rodzicami jako przyjazne. Chłodny, sporadyczny kontakt z rodzicami ma 9% młodzieży. Niewiele ponad 6% uczniów określa, iż rodzice *pozwalają na wiele*. Sytuację konfliktową w domu deklaruje tylko jedna osoba badana. Żadna z osób nie narzeka na zupełny brak kontaktu z rodzicami (por. graf. 2).

Grafik 2. Młodzież i jej relacje z rodzicami



Wartości absolutne. N=44. Możliwość udzielenia max. 1 odpowiedzi

Legenda

1 – przyjazne; 2 – pozwalają mi na wiele; 3 – chłodne, sporadyczny kontakt; 4 – konfliktowe; 5 – zupełny brak kontaktu z rodzicami

Powyższe dane wydają się potwierdzone przez odpowiedzi na pytania dotyczące rozwiązywania problemów przez młodzież (por. graf. 3). I tak najczęściej, bo 43% uczniów rozwiązuje problemy, wcześniej konsultując się z rodzicami²⁵. Jednak trzeba przyznać, że znaczna liczba badanych owe problemy rozwiązuje poza

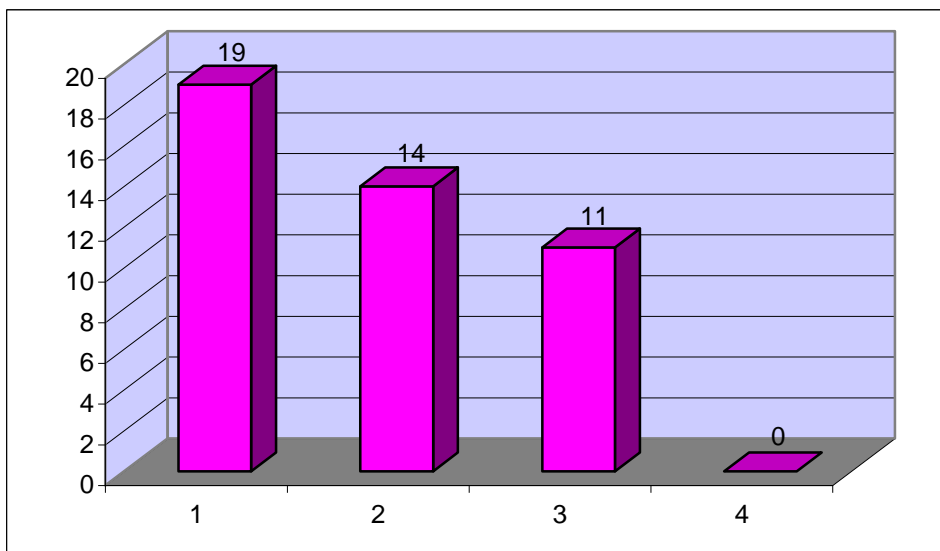
²³ Por. M. Łobocki, *Trudności wychowawcze w szkole*, UMCS, Lublin 1987, s. 26–52.

²⁴ Należy zwrócić uwagę, iż aż 12 spośród 15 chłopców nastolatków nie ma problemów w stosunkach: rodzic-dziecko.

²⁵ W tym względzie dziewczęta wydają się bardziej zżyte z rodzicami, gdyż blisko 80% ucieka się do ich pomocy, natomiast trochę więcej niż 50% chłopców znajduje w rodzicach osoby, które mogą pomóc w rozwiązywaniu problemów.

rodziną²⁶. Z pomocy przyjaciół korzysta 25% młodzieży. Buduje fakt, iż wszyscy uczniowie deklarują gotowość stawiania czoła narastającym problemom bez *chowania głowy w piasek*.

Grafik 3. Z kim młodzież rozwiązuje własne problemy



Wartości absolutne. $N=44$. Możliwość udzielenia max. 1 odpowiedzi

Legenda

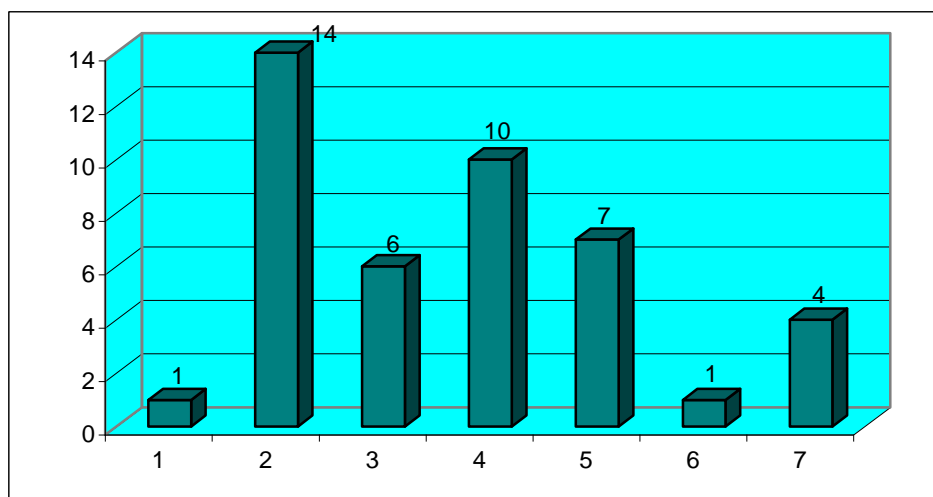
1 – rozmawiam z rodzicami; 2 – nie konsultuję się z nikim, sam rozwiązuję problem; 3 – rozmawiam z przyjaciółmi; 4 – nie wychodzę naprzeciw powstałym problemom

Kuriozalna sytuacja zaistniała przy analizie wyników pytania dotyczącego reakcji młodego człowieka w chwili osamotnienia i niezrozumienia ze strony środowiska. W tej sytuacji priorytetowa wydaje się nie funkcja rodziców, ale kolegów/przyjaciół, z którymi niejako można *poszaleć*, poszukując silnych wrażeń (32,5%). Pokażny procent uczniów w tego typu sytuacjach po prostu zamyka się we własnym świecie (23%). Rodzice, zdaniem uczniów, w tym względzie mają niewielką rolę do spełnienia, ponieważ tylko 13,9% ankietowanych pragnie z nimi rozmawiać (por. graf. 4)²⁷.

²⁶ 31,8%

²⁷ Zastanawia fakt, iż w oczach młodzieży nauczyciele praktycznie nie odgrywają żadnej roli w kwestii przeżywania młodzieńczych problemów (2%).

Grafik 4. Reakcje młodzieży w chwili osamotnienia i niezrozumienia



Wartości absolutne. $N=43$. Możliwość udzielenia max. 1 odpowiedź

Legenda

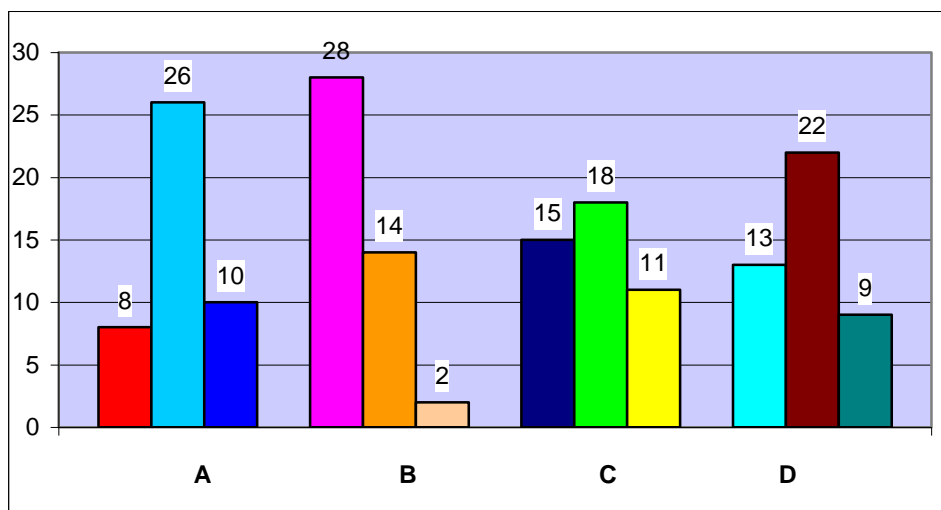
1 – przywołuję uwagę rodziców; 2 – wychodzę z przyjaciółmi w poszukiwaniu silnych wrażeń; 3 – rozmawiam z rodzicami; 4 – zamykam się w sobie, nie rozmawiając z nikim; 5 – wszystko i wszyscy mnie denerwują; 6 – rozmawiam z nauczycielem; 7 – rozmawiam z kimś, kto dla mnie jest ważny

Nastawienie rodziców do dzieci zostało ocenione przez uczniów dość pozytywnie, gdyż 63,6% respondentów uważa, iż rodzice próbują zrozumieć swoje dzieci i poszukują wraz z nimi rozwiązań na zaistniałe problemy. Sytuacja jest nieco odmienna, jeśli chodzi o stanowisko rodziców w kwestii bezspornego osiągnięcia swoich racji i oczekiwania posłuszeństwa względem dzieci. Wyniki w tym względzie są mniej jednoznaczne, tzn. 34% badanych uważa, iż to prawda, że rodzice są zawsze przeświadczeni o swojej racji i oczekują od swoich dzieci ciągłego posłuszeństwa²⁸. W kwestii swobodnego wyrażania swoich myśli w domu w obecności rodziców tylko 29,5% respondentów szczydzi się takim „komfortem”. Aż 50% uczniów uważa, iż jest *po części prawdą* to, że rodzice pozwalają im w sposób nieskrępowany na wyrażanie swoich myśli i dążeń²⁹ (por. graf. 5).

²⁸ 40,9% uważa, iż sugerowane zachowanie rodziców jest *po części prawdą*, natomiast 25% udzielających odpowiedzi nie zgadza się z tym stwierdzeniem.

²⁹ 20,4% badanych twierdzi, że w ich domu brakuje prawdziwej swobody wyrażania swoich myśli.

Grafik 5. Zachowania rodziców względem dzieci



Wartości absolutne. $N=44$. Możliwość udzielenia 1 odpowiedzi pomiędzy zaproponowanymi: „prawda”, „po części prawda”, „nieprawda”.

Legenda

A – Rodzice myślą, że dobrem dla ich dzieci jest to, co oni chcą, aby dzieci robiły; **B** – Próbuje zrozumieć swoje dzieci i poszukują rozwiązań na zaistniałe problemy razem z nimi; **C** – Rodzice są przeświadczeni, że mają zawsze rację i oczekują od swoich dzieci ciągłego posłuszeństwa; **D** – Pozwalają, aby dzieci wyrażały w sposób nieskrępowany swoje myśli i dążenia

6. Formy wykorzystania wolnego czasu przez młodzież

Na podstawie badań, trzeba stwierdzić, że wszyscy respondenci dysponują własnym wolnym czasem. Najwięcej, bo 61% uczniów, deklaruje, iż w ciągu dnia ma od 2 do 5 godzin czasu wolnego³⁰.

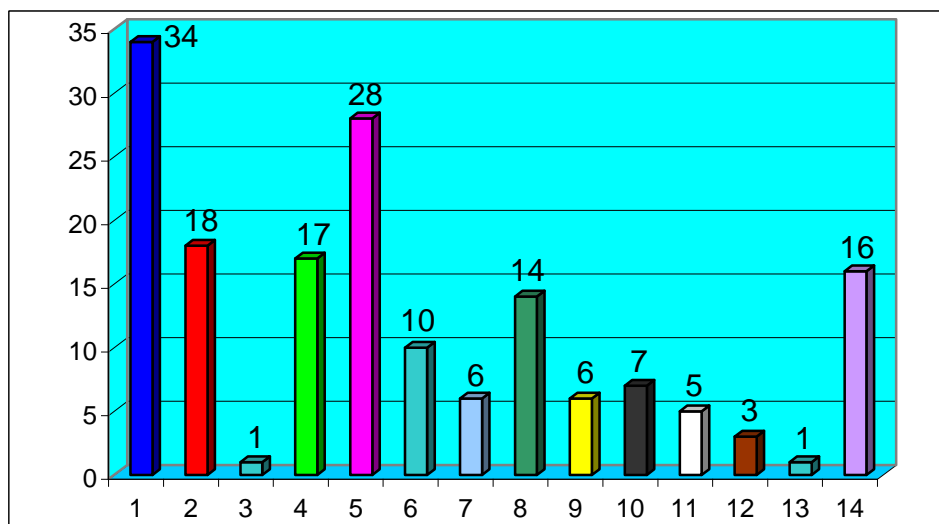
W pytaniu dotyczącym sposobu wykorzystania wolnego czasu młodzież szkolna deklaruje, iż spędza ten czas przede wszystkim ze swoimi przyjaciółmi (77% badanych). Głównym wolnym czasem uczniowie poświęcają również na oglądanie telewizji czy słuchanie muzyki (63,6%)³¹. Pokażna liczba uczniów spędza swój wolny czas w domu, rozwija swoje hobby, czy też uprawia sport (odpowiednio:

³⁰ Mniej niż 2 godz. ma 25%, a ponad 5 godz. czasu wolnego deklaruje 13,6% badanych.

³¹ Odpowiedź tę potwierdza pytanie odnośnie do preferencji w oglądaniu programów TV. Bliżko 80% uczniów wskazuje muzykę jako główny program TV oglądany przez nich. Inne programy cieszące się dużą popularnością u młodzieży to: teleturnieje, wiadomości, filmy przygodowe i programy sportowe. Zdecydowanie programy o tematyce politycznej nie znajdują zainteresowania w oczach młodych uczniów (tylko 3 głosy).

40,9, 38,6, 36,3%). Blisko 32% badanych czyta książki, codzienne gazety, a ponad 1/5 młodzieży chętnie używa komputera do swych gier czy nawigacji internetowych. Do dyskoteki w swym wolnym czasie uczęszcza niecałe 16% badanych. Dalszym zainteresowaniem cieszą się takie zajęcia, jak: udzielanie się społecznie, pójście do kina czy na widowisko sportowe (każde po 13%). Uczniowie zdecydowanie zaprzeczają jakoby nie mieli własnej koncepcji spędzenia wolnego czasu³² (por. graf. 6).

Grafik 6. Wykorzystanie czasu wolnego przez młodzież szkolną



Wartości absolutne. N=44. Możliwość udzielenia max. 4 odpowiedzi

Legenda

1 – Przebywam z przyjaciółmi; 2 – Przebywam chętniej w domu; 3 – Nie wiem, co mam robić z moim wolnym czasem; 4 – Rozwijam swoje hobby; 5 – Oglądam TV, słucham muzyki; 6 – Gram w gry komputerowe, nawiguję w internecie; 7 – Udzielam się społecznie (pomagam bezinteresownie, pracuję dla oazy, wolontariatu itp.); 8 – Czytam książkę, prasę; 9 – Idę do kina; 10 – Idę do dyskoteki; 11 – Idę na mecz, widowisko sportowe; 12 – Krążę tu i tam; 13 – Chodzę do sali gier; 14 – Uprawiam sport

7. Relacje młodzieży z rówieśnikami

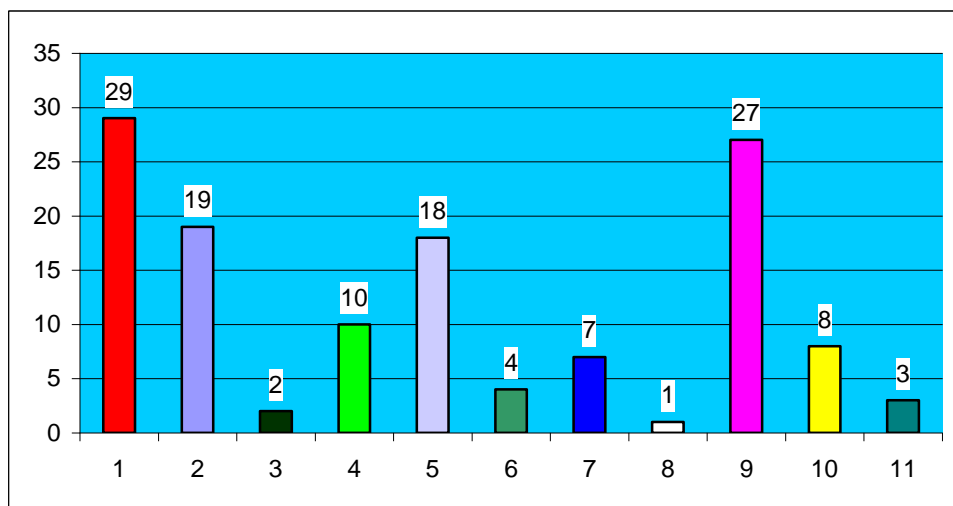
7.1. Miejsce spotkań młodych ludzi

Najstarszym miejscem spotkań młodzieży, biorącej udział w badaniach, ze swoimi kolegami/przyjaciółmi jest szkoła (65,9%), a następnie dom prywatny (61%). Dla ponad 43% respondentów, miejscem spotkania z kolegami pozostaje

³² Tylko 1 osoba nie wie, co zrobić ze swym wolnym czasem.

również bar i dyskoteka. Blisko 22% uczniów spotyka się bezpośrednio na ulicy czy na placu przykościelnym. Zdecydowanie sala gier i kafejka zdaniem młodzieży nie jest miejscem odpowiednim do spotkań towarzyskich (odpowiednio 1 i 2 głosy) (por. graf. 7).

Grafik 7. Miejsce spotkań młodzieży z kolegami/przyjaciółmi



Wartości absolutne. $N=44$. Możliwość udzielenia max. 3 odpowiedzi

Legenda

1 – Szkoła; 2 – Bar/pub; 3 – Kafejka; 4 – Ulica; 5 – Dyskoteka; 6 – Oratorium/oaza; 7 – Boisko/sala gimnastyczna; 8 – Sala gier; 9 – Dom prywatny; 10 – Plac przykościelny po mszy św.; 11 – Inne

7.2. Tematyka rozmów

Tematem najczęściej poruszonym w rozmowach młodych ludzi są relacje chłopak – dziewczyna (79,5% respondentów). Ponad 61% badanych przyznaje, że problemy związane ze środowiskiem szkolnym są ważnym elementem ich rozmów. Trzecim co do ważności tematem wiodącym rozmów jest przyszłość uczniów (56,8%). Dość duży procent młodzieży rozmawia również na tematy niedawno obejrzanego filmu, porusza kwestie trudności w relacjach z nauczycielami oraz wymienia poglądy na tematy sportowe (41%).

Na uwagę zasługuje fakt, iż częściej rozmawia się na temat mody niż o problemach w rodzinie (27% i 20%). Na podstawie analizy danych śmiało również można stwierdzić, że kwestia narkomanii czy alkoholizmu nie odgrywa znaczącej roli w rozmowach między młodymi (15% i 13%). Praktycznie niewielkim powodzeniem cieszą się rozmowy o tematyce społeczno-politycznej (6%).

8. Wartości w życiu młodych ludzi

8.1. Czyny akceptowane bądź odrzucane przez młodzież

Z przeprowadzonych badań dość klarowny jawi się obraz wartości akceptowanych, bądź też odrzucanych przez młodzież ankietowaną (por. tab. 1). Napawa optymizmem fakt, iż w kwestii używania narkotyków *grubszego kalibru*, uczniowie zdecydowanie odrzucają taką możliwość (80%). Sytuacja jest nieco odmienna, jeśli chodzi o używanie substancji odurzających („tylko” 52% zdecydowanie odrzuca taką możliwość). W kwestii picia alkoholu (dosłownie zdanie brzmi: „upić się”), młodzież ankietowana jest już bardziej liberalna, gdyż zdecydowanie odrzuca taki czyn tylko 40%, a 20% uważa, że powyższe zachowanie jest w stanie zaakceptować. Podobna sytuacja, jeśli chodzi o palenie papierosów. Ponad połowa wyklucza takie postępowanie, niemniej 16% uczniów przychylnie jest ustosunkowanych do nikotyny i tyleż samo uważa, iż „być może” papierosy staną się czymś normalnym w ich życiu.

Uczniowie zdecydowanie są również przeciwko aktom wandalizmu (57%) czy kradzieży (59%). Zauważa się pozytywny stosunek do biednych (73%). Niemniej pozostaje dość niepokojący akcent, iż 19% badanych dopuszcza myśl o próbie samobójstwa.

T a b e l a 1. Czynności akceptowane bądź odrzucane przez młodzież

Items	TAK	Być może	Nie	Zdecydowanie nie
a. Wziąć coś ze sklepu bez wcześniejszej zapłaty	0	11	30	59
b. Używanie substancji odurzających np. w dyskotecce	11	16	21	52
c. Używać wulgarnych słów pod adresem biedniejszych, słabszych	2	14	32	52
d. Wdać się umyślnie w bijatykę	2	16	41	43
e. Palić trawkę	4	16	12	68
f. Używać narkotyków <i>grubszego kalibru</i>	0	4	16	80
g. Pozwolić sobie na czyny wandalizmu	2	16	25	57
h. Palić papierosy	16	16	14	54
i. Upić się alkoholem	20	30	10	40
j. Próbować popełnić samobójstwo	5	19	10	66
k. Lekceważyć osoby pochodzące z rodzin biedniejszych	0	0	27	73

N=44. Wartości wyrażone w %.

8.2. Świat wartości w życiu młodzieży

Generalnie trzeba przyznać, że dorastająca młodzież ma właściwą hierarchię wartości. W odpowiedziach uczniów można zauważyć, że na pierwszym planie stawiane są takie wartości, jak: miłość, przyjaźń, zaangażowanie uczuciowe z drugą osobą czy zwykła ludzka uczciwość³³. Analiza danych pozwala na stwierdzenie, iż młodzież wyczulona jest na los drugiego człowieka.

Jeśli chodzi o aspekt materialny, to śmiało można wysunąć tezę, że młodzież nie przypisuje nadmiernej wartości środkom pieniężnym czy dobrom materialnym ($M=2,27$ i $M=2,31$). Z drugiej jednak strony można zauważyć, że respondenci nie mają też wygórowanych aspiracji, jeśli chodzi o nabycie kompetencji profesjonalnych ($M=2,27$).

8.3. Komu młodzież zawdzięcza swoje wartości

Zdecydowana większość badanych twierdzi, że wartości, które mają zapożycyli przede wszystkim od swoich rodziców³⁴. Ponad 50% owe wartości zawdzięcza przyjaciom, czy też osobom dorosłym, odgrywającym znaczącą rolę w ich życiu. Mimo dużego oddziaływania na młodego człowieka, jakie ma radio, TV czy prasa, to jednak zdaniem respondentów powyższe media nie odgrywają determinującej roli w nabywaniu przez nich wartości³⁵. Nauczyciele jako tacy dla 38% młodzieży są źródłem, z którego można czerpać wartości, będące punktem odniesienia.

8.4. Wizja siebie i kontakty z innymi osobami

Młodzież szkolna, ustosunkowując się do niektórych wyrażeń zaproponowanych przez badacza, potwierdziła wcześniejsze już wyniki uzyskane na podstawie ankiety. W dalszym ciągu zauważamy wielkie uznanie i autorytet, jakim obdarzają uczniowie swoich rodziców³⁶ (por. graf. 8). Również relacje z przyjaciółmi zostały ocenione nie mniej wysoko ($M=4,31$). Potwierdzona została również teza o pozytywnym nastawieniu do słabych i biednych³⁷. Średnią nieco powyżej 3,5 zauważamy w relacji młodzież – kontakt z Bogiem.

³³ Wszystkie zaproponowane wyrażenia są bliskie 1, czyli stanowią *dużą wartość* dla respondenta.

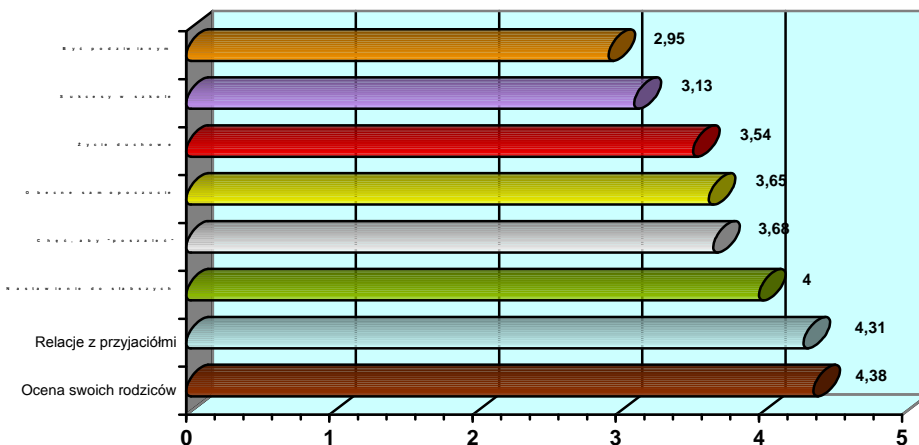
³⁴ 42 respondentów na 43 udzielających odpowiedzi.

³⁵ Nieco ponad 10% badanych.

³⁶ $M=4,38$ w skali od 1 do 5.

³⁷ $M=4,0$.

Grafik 8. Wizja siebie i nastawienie do innych osób



N=44. Wartości wyrażone w M. Możliwość wyboru odpowiedzi od 1 do 5.

Wydaje się, że dość obiektywnie zostały przytoczone wyniki uczniów osiągnięte w szkole, które oscylują na pograniczu $M=3,1$ w skali od 1 do 5. Nie zauważa się u młodzieży wypaczonego mniemania o sobie, tzn. uczniowie raczej nie są skłonni do tego, aby ich podziwiano ($M=2,95$).

8.5. Problemy, na jakie napotyka młodzież w swoim środowisku

Mimo, iż dorastająca młodzież nie zetknęła się jeszcze z problemami bezrobocia w sposób bezpośredni, to jednak w ankiecie, jako największy mankament środowiska jest sugerowany brak perspektyw na przyszłość, brak pracy, czy też zniechęcenie sytuacją ekonomiczną kraju (65%). W sposób zasadniczy młodzież sygnalizuje również zubożenie względem drugich jako zjawisko niepokojące w środowisku, w którym żyją (54%), jak również przemoc, która zdaniem ponad połowy ankietowanych należy do głównych mankamentów najbliższego otoczenia. W badaniach ujawniono, iż obecność narkotyków w miejscu zamieszkania nie jest wysuwana na czołowe miejsce wśród palących problemów środowiska³⁸. Przeważa natomiast odsetek młodzieży uskarżającej się na brak miejsca do spotkań z przyjaciółmi oraz na trudności wynikające z procesu wejścia w dorosłe życie³⁹.

³⁸ 34% badanych upatruje zagrożenie ze strony narkotyków we własnym środowisku.

³⁹ Po 39%.

WNIOSKI

1. Młodzież szkoły licealnej nie wykazuje objawów typowych dla uczniów nieprzystosowanych społecznie. Wiele zachowań jest postrzeganych przez nastolatków jako negatywne i zostało zakwalifikowanych do ryzykownych (np. używanie substancji odurzających, upijanie się alkoholem czy palenie papierosów).

2. Ocena rodziny dokonana przez uczniów pozwoliła na wyeksponowanie doniosłej roli, jaką ma rodzina w życiu respondentów. Młodzież zwraca uwagę na takie zachowania, jak: zaufanie, odpowiedzialność, zainteresowanie się młodym człowiekiem. Zdecydowana większość uważa, iż rodzice próbują zrozumieć swoje dzieci i poszukują wraz z nimi rozwiązań na zaistniałe problemy. Są dla nich pewnym wzorcem zachowań, co pozwala budować własną osobowość opartą na solidnym punkcie odniesienia. Rozwiązywanie trudnych sytuacji osobistych czy rodzinnych zdaniem młodzieży nie zawsze następuje w kontakcie z rodzicami (często preferowani są koledzy/przyjaciele), niemniej rodzice wykorzystują swoje możliwości w kontakcie z dziećmi, nawiązując z nimi dialog i proponując wyjście z sytuacji.

3. Młodzież oceniła szkołę dość przychylnie. Upatruje w niej szansę własnego rozwoju intelektualnego. Niepokoi jednak fakt, iż szkoła nie jest miejscem nawiązywania nowych przyjaźni. Uczniowie wyczuwają również, że nie ma w niej doskonałej harmonii między nauczycielami a uczniami. Ci pierwsi do pewnego tylko stopnia są autorytetem dla wychowanków. Nauczyciele i wychowawcy niekoniecznie są podstawowym źródłem pochodzenia wartości potrzebnych w ich życiu.

4. W sferze wartości uczniowie opowiadają się za takimi, które są fundamentalne w ich życiu np. miłość, przyjaźń, poszanowanie drugiego człowieka, założenia rodziny. Z otrzymanych ankiet można wywnioskować, że obecnie nie cieszą się dużym poparciem takie postawy, jak: zostać liderem, stać się ekspertem w swojej profesji czy też dysponować dużymi środkami pieniężnymi.

Środowisko nakreślone przez badanych jest nacechowane brakiem perspektyw rozwoju dla młodych ludzi. Pewne zubożenie względem drugich i objawy przemocy to główne mankamenty otoczenia, w którym przyszło żyć naszym podopiecznym. Wydaje się, że problem narkotyków i konsumpcyjnego stosunku do życia nie jest główną bolączką ich środowiska.

RISKY BEHAVIOR OF YOUTH. THE FORMS OF PREVENTION
IN THE SALESIAN SCHOOL IN THE LIGHT OF EMPIRICAL RESEARCH

Summary

The article approaches the situation of Salesian secondary school from pedagogical perspective in the new society which faces the drug abuse, alcoholism, problems related to “non formal” teenage groups. The author presents the main findings of his empirical research on the reasons which lead young people to disturbed behavior at school. The questionnaire was delivered to secondary school students in 2003. The author of the article has tried to investigate the role of the catholic school in the new social context. It was attempted to ask secondary school students about their attitude to school as an institution, to family, to values. It emerged that the students’ attitude was positive in many aspects. It was found that family and school presents many opportunities for personal upgrade and the acceptance of positive values in young peoples’ life. However, it was found that a rural surroundings does not provide adequate perspectives for intellectual and professional development. In addition, it seems that drug problems are not the main issue for the moment in this area.

Nota o Autorze: ks. dr **BOGDAN STAŃKOWSKI SDB** – absolwent Pontificia Studiorum Universitas Salesiana w Rzymie, wykładowca w WSD TS w Krakowie, pedagog szkolny w Salezjańskim Liceum Ogólnokształcącym w Czarnym Dunajcu. Podejmuje badania w zakresie: pedagogiki szkolnej oraz prewencji w szkole.

Słowa kluczowe: szkoła ponadgimnazjalna, zachowania ryzykowne młodzieży, prewencja, badania ankietowe.

Metafizyka w filozofii. Zadania współczesnej metafizyki 6, A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, ss. 497.

Książka jest zbiorem referatów wygłoszonych podczas międzynarodowego sympozjum, które odbyło się 11 grudnia 2003 na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Organizatorami sympozjum były Katedra Metafizyki KUL oraz Polski Oddział Międzynarodowego Towarzystwa Tomasza z Akwinu.

Zamierzeniem organizatorów sympozjum było podjęcie dyskusji na temat koncepcji i roli metafizyki realistycznej w dziejach filozofii. Intelktualny wkład filozofów przybyłych z wielu ośrodków naukowych z kraju i z zagranicy (z Uniwersytetu Szczecińskiego, Uniwersytetu Adama Mickiewicza z Poznania, Uniwersytetu Wrocławskiego, Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Università di Venezia oraz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego) zaowocował w postaci wielostronnego ujęcia zagadnienia rozumienia i roli metafizyki w filozofii.

Podział sympozjum na trzy części został zachowany również w układzie książki. W pierwszej części zatytułowanej *O rozumienie metafizyki* prelegenci przedstawili specyfikę realistycznej filozofii, która w szczególności wyraża się w specyficznym przedmiocie i specyficznej metodzie poznania. Metafizyka zajmuje się bowiem wyjaśnianiem konkretnych, realnie istniejących przedmiotów, rzeczy, posługując się przy tym realizmem poznawczym, wyrażanym w afirmacji poznawczej aktu istnienia bytu oraz konstruowaniu znaków poznawczych rzeczy poznawanych w aktach spontanicznego poznania. Metafizyka bytu – zdaniem Mieczysława Alberta Krąpca – „to racjonalne, uzasadnione, intelektualnie sensowne, sprawdzalne poznanie istniejącej rzeczywistości bytów konkretnych – poznawanie aż do granic afirmacji Bytu absolutnego, który jest istnieniem sam przez się, będąc zarazem pierwszym źródłem istnienia całej rzeczywistości – istot duchowych i materialnych”. Tego rodzaju sposób poznania rzeczywistości kierowany naukotwórczym pytaniem „dlaczego”, pozwala na osiągnięcie takiego stanu poznania bytu, przy którym dalsze stawianie pytania „dlaczego”, staje się bezzasadne. Poznanie polegające na wskazaniu ostatecznych racji zaistnienia danego bytu lub zajścia jakiegoś zdarzenia kończy definitywnie proces dociekania.

Analiza treści artykułów części pierwszej niniejszej książki pozwala wyciągnąć wniosek, że metafizyka klasyczna wypracowana przez Arystotelesa i Tomasza, a następnie uprawiana w niektórych współczesnych ośrodkach filozoficznych pełni doniosłą rolę w wyjaśnianiu świata i człowieka. Oczywiście tak pojęta metafizyka pełni doniosłą rolę tylko dla tych podmiotów poznających, które nie poprzestają na poznaniu najbliższych racji danych rzeczy czy zjawisk, ale poszukują narzędzia (metody poznania), którego zastosowanie do badania rzeczywistości pozwoliłoby doprowadzić do sytuacji, w której dalsze stawianie pytań „dlaczego” utraciłoby zasadność. Tę część stanowią trzy artykuły: Mieczysława Alberta Krąpca OP pt. *Specyfika realistycznej metafizyki*, Henryka Kieresia pt. *Spór o koncepcję poznania metafizycznego*, Andrzeja Maryniarczyka SDB pt. *Spór o przedmiot metafizyki realistycznej*.

Treść artykułów drugiej, najobszerniejszej części książki tworzy swego rodzaju panoramę dziejów metafizyki realistycznej, które zaowocowały jej esencjalizacją, ontologizacją, antropologizacją i ideologizacją. W tym zbiorze referatów autorzy zaprezentowali wybrane koncepcje metafizyki, począwszy od koncepcji metafizyki Parmenidesa do koncepcji metafizyki hermeneutycznej

interpretacji. Artykuły można podzielić na dwie grupy: jedne prezentują tylko wybrane zagadnienie, drugie prócz tego podejmują polemikę. Autorzy tych ostatnich bronią prezentowanych koncepcji metafizyki nieklasycznych przed stawianymi im zarzutami o deformowanie realistycznej metafizyki. Uzasadniają, że prezentowane przez nich koncepcje metafizyk nieklasycznych nie dają się zamknąć w ramy któregoś z czterech kierunków rozwoju metafizyki (esencjalizacji, ontologizacji, antropologizacji, ideologizacji) wyodrębnionych z punktu widzenia filozofii klasycznej. Tę część książki stanowią cztery sekcje. Sekcję zatytułowaną *Problem esencjalizacji metafizyki* tworzą artykuły: Mariana Wesołego pt. *Parmenides z Elei – „physikos” i „Parmenides” Platona – „dialektikos”*. *Ku diaporetycznej wykładni metafizyki Arystotelesa*, Edwarda I. Zielińskiego pt. *Jana Dunsza Szkota rozumienie metafizyki i jej przedmiotu*, Romana Majerana pt. *Nominalistyczny konkretyzm jego źródła i konsekwencje* oraz wprowadzenie do dyskusji Piotra Jaroszyńskiego. Do sekcji zatytułowanej *Problem ontologizacji metafizyki* zostały włączone artykuły: Bogusława Pazia pt. *Geneza i teoria nowożytnej metafizyki reprezentacji (od św. Augustyna do Ch. Wolffa)*, Jana Czerkawskiego pt. *Metafizyki nowożytne a metafizyka klasyczna. Od Kartezjusza do Kanta*, Honoraty Jakuszko pt. *Krytyka metafizyki tradycyjnej i perspektywy nowej metafizyki w pismach Immanuela Kanta* oraz Przemysława Guta wprowadzenie do dyskusji. Zawartość sekcji zatytułowanej *Problem antropologizacji metafizyki* stanowią artykuły: Jarosława Jagiełły pt. *Martina Heideggera ontologia fundamentalna jako próba stworzenia filozofii pierwszej*, Wojciecha Chudego pt. *Hegla metafizyka pojęcia absolutnego*, Zofii Majewskiej pt. *Metafizyka „obiektywistycznego irrealizmu” (Edmund Husserl)* oraz Zofii J. Zdybickiej USJK wprowadzenie do dyskusji. Drugą część książki zamyka sekcja zatytułowana *Problem ideologizacji metafizyki* zawierająca artykuły: Tadeusza Szubki pt. *Metafizyka schematów pojęciowych*, Piotra Gutowskiego pt. *Metafizyka zdarzeń i procesów*, Pawła Bytniewskiego pt. *Metafizyka hermeneutycznej interpretacji*, a wprowadzenie do dyskusji przygotowała Agnieszka Lekka-Kowalik.

W trzeciej części zatytułowanej *Perspektywy filozofii* zamieszczono podsumowanie dyskusji panelowych oraz referat Vittorio Possentiego pt. *Filozofia po nihilizmie*, w którym autor podjął krytykę nihilizmu i wykazał aktualność filozofii realistycznej. Autor uważa, że współczesna myśl, tzn. myśl postmodernistyczna naznaczona piętnem nihilizmu, jest przejawem kryzysu ludzkiej myśli, a tym samym filozofii. Tak pojęta filozofia już nie realizuje swojego programu, który został wyrażony przez Kanta w czterech pytaniach, „Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Czego mogę oczekiwać? Kim jest człowiek?” Ponieważ nihilizm jest w swej istocie antyrealizmem przejawiającym się w zapomnieniu o bycie, kryzysem pojęć prawdy, dobra i piękna, odrzuceniem tego, co niezmiennie, pojawia się konieczność przewyciężenia sposobu myślenia, które nie jest w zgodzie z porządkiem rzeczy.

Vittorio Possenti dostrzega możliwość przewyciężenia nihilizmu wraz z jego negatywnymi konsekwencjami dla kultury i wskazuje na filozofię realistyczną, wypracowaną przez Tomasza z Akwinu, a współcześnie uprawianą i rozwijaną przez spadkobierców Tomaszowej spuścizny, jako sprawne narzędzie w realizacji tego celu. Twierdzi, że „powołaniem filozofii jest badanie całej rzeczywistości w jej różnych wymiarach i wypracowanie koncepcji bytu, która wychodzi poza wysuwany przez różne nury filozofii zakaz: *quod super nos, nihil ad nos* (to, co ponad nami, nie ma dla nas znaczenia)”.

Czytelnik niniejszej książki zetknie się z rezultatami badań powstałymi na podstawie zgromadzonego przez wieki ogromnego potencjału wiedzy na temat metod dochodzenia do rozumienia rzeczywistości. Przejrzystość prezentowanych koncepcji oraz jasność ich wykładu czynią je zrozumiałymi również dla kogoś, kto nie zajmuje się filozofią *ex professo* i pozwalają dokonać wyboru takiego sposobu poznania, którego zakres dociekań i charakter pytań kierujących tym poznaniem sprostają zainteresowaniom czytelnika.

ks. Wojciech Gretka SDB

Marie-Dominique Philippe, *Pielgrzymowanie filozoficzne. List do przyjaciela*, tłum. K. Kaczmarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, ss. 271.

W starożytnej kulturze europejskiej wypracowano model kształcenia, wedle którego człowiek nakierowany był na osiągnięcie mądrości. Taką ideę wychowania człowieka realizowano jeszcze przez wiele stuleci. Jednakże w czasach współczesnych osiąganie mądrości przestało już być celem szczególnych zabiegów w procesie edukacji. Obecnie większym zainteresowaniem niż mądrość cieszy się wiedza, szczególnie ta, o charakterze praktycznym, służąca coraz bardziej skutecznemu panowaniu nad światem przyrody, zapewniająca postęp techniczny i zaspokajanie ludzkich potrzeb w zakresie życia na coraz wyższym poziomie materialnym. Marie-Dominique Philippe dostrzega zjawisko marginalizacji mądrości we współczesnej kulturze, przestrzega przed jego negatywnymi skutkami i proponuje metodę przezwycięzenia tego problemu. Proponuje czytelnikowi, który zechce uczynić jego książkę przedmiotem studium, wziąć udział w „pielgrzymowaniu filozoficznym”. „Pielgrzymowanie filozoficzne”, jak każde inne pielgrzymowanie, jest nakierowane na wzniosły cel. W tym wypadku chodzi o osiągnięcie mądrości, o odkrycie prawdy o świecie, a przede wszystkim o człowieka. Tytuł książki nie jest przypadkowy, albowiem odzwierciedla jej układ, który jest tak pomyślany, by prowadzić myśl czytelnika do głębszego zrozumienia świata i siebie samego. Tego rodzaju poszukiwanie mądrości nie jest w istocie czymś nowym, wiecie ono czytelnika starym traktem wytyczonym przez Arystotelesa i św. Tomasza, ale ostatnimi czasy niemal zupełnie zapomnianym. Kto chciałby jednak osiągnąć komplementarne rozumienie siebie i świata, ten odnajdzie i przemierzy ów zapomniany trakt, czytając książkę *Pielgrzymowanie filozoficzne*.

W książce można wyróżnić dwie najważniejsze części (nie jest to podział wynikający ze spisu treści, ale ze względu na etapy „filozoficznego pielgrzymowania”). W pierwszej części autor podejmuje analizę trzech najważniejszych – jego zdaniem – rodzajów doświadczenia ludzkiego życia, na których opiera się filozofia człowieka: doświadczenie pracy, doświadczenie miłości-przyjaźni, doświadczenie współpracy.

Doświadczenie pracy, czyli przekształcania materii, towarzyszy człowiekowi od dzieciństwa i już wtedy jest przezeń nabywane podczas zabawy, choć w sposób nieświadomiony. W kontekście pracy, tworzenia w zakresie sztuki i wytwarzania przedmiotów użytecznych wyłania się rozróżnienie na materię i formę, a więc na takie czynniki, dzięki którym coś jest z czegoś i jest tym, czym jest (czymś oryginalnym). Autor zwraca uwagę na to, że praca o tyle doskonali człowieka, o ile wieńczy ją dzieło. Jeżeli człowiek jest traktowany instrumentalnie jako jedno z wielu ogniw taśmowego procesu produkcji, wówczas jego praca traci wymiar doskonalący. Doświadczenie miłości przyjaźni, zdaniem Marie-Dominique Philippe, pozwala odkryć drugiego człowieka jako osobiste dobro zdolne mnie udoskonalić. Analiza tego typu doświadczenia pozwala wyodrębnić różne rodzaje miłości, a także pozwala odkryć wymagania właściwe ludzkiemu działaniu, postępowaniu moralnemu. Ostatnim spośród wymienionych przez autora doświadczeń jest doświadczenie współpracy. Dotyczy ono wspólnotowego przedsięwzięcia, które ma na celu osiągnięcie jakiegoś wspólnego dobra. Analiza tego doświadczenia odsłania złożone mechanizmy działania wspólnotowego i ukazuje rodzaje osiągniętych tą drogą dóbr wspólnych.

Doświadczenia pracy, miłości przyjaźni oraz współpracy pełnią rolę punktów wyjścia refleksji filozoficznej o charakterze praktycznym. Rezultaty tej refleksji nie stanowią jeszcze pełnego filozoficznego ujęcia człowieka i świata. Stąd autor wprowadza czytelnika do drugiego etapu „filozoficznego pielgrzymowania”, opartego na głębszym metafizycznym fundamencie. Analiza doświadczenia pracy ujawniła przemienność bytu i jego wewnętrzne złożenie. Refleksja metafizyczna przeprowadzona przez Marie-Dominique Philippe wyjaśnia czytelnikowi strukturę bytu, jego dynamizm, a więc wszelkiego rodzaju zmiany, ruch, jakiemu podlega byt. Porusza także zagadnienie celowości, miejsca i czasu. Refleksja nad miłością przyjaźni również inicjuje głębszą problematykę, a miano-

wicie zagadnienie żyjącego podmiotu miłości wraz z jego różnymi czynnościami życiowymi. Człowiek jest bowiem taką istotą żyjącą, która porusza się, odżywia, oddycha, widzi, słyszy, odczuwa smaki i zapachy, poznaje, myśli, kocha. Wszystkie czynności, jakie wylania z siebie człowiek, tworzą trzy poziomy życia: wegetatywny, zmysłowy i duchowy. Analiza naszych różnorodnych ludzkich działań skłania nas do uznania, że jesteśmy wyposażeni w jakieś źródło, z którego wszystkie one wypływają. Tym jedynym i niepowtarzalnym źródłem życia, które od wewnątrz organizuje sobie ciało na potrzeby bytu ludzkiego, jest dusza rozumna.

„Pielgrzymowanie filozoficzne” nie kończy się jednak w tym momencie, lecz trwa nadal i wiedzie czytelnika do zrozumienia koncepcji osoby ludzkiej. Ażeby osiągnąć ten zamiar, Autor zwraca najpierw uwagę na doświadczenie istnienia, które jest fundamentalnym doświadczeniem i wyprzedza wszelkie inne doświadczenia. Każde bowiem doświadczenie zakłada istnienie tego, co doświadczane, jak i doświadczającego. Posługując się teorią aktu i możliwości oraz koncepcją substancji, autor wyjaśnia, czym jest byt, po to, by na tle ogólnej teorii bytu ukazać, kim jest osoba ludzka, substancja szczególnego rodzaju, w której w jedno splatają się duch i materia.

Filozoficzne wyjaśnianie świata i osoby ludzkiej wraz z jej wielorakimi działaniami – a więc osiągnięcie mądrości o charakterze praktycznym i teoretycznym – nie zamyka i tym razem „filozoficznego pielgrzymowania”. Marie-Dominique Philippe zwraca uwagę czytelnika na fakt istnienia rzeczywistości i stawia pytanie o rację tego faktu. Poszukując odpowiedzi na to pytanie, autor wprowadza nas w obszar mądrości teologicznej, albowiem istniejący świat, który sam w sobie nie ma racji swojego istnienia, skłania do uznania istnienia Bytu Pierwszego – Boga będącego Stworzycielem tego wszystkiego, co jest. Byt Pierwszy – Akt czysty sam jest istnieniem i poza sobą nie ma jakiegokolwiek przyczyny swego istnienia. W swej strukturze jest bytem prostym, doskonałym nie zawierającym żadnego wewnętrznego złożenia, a przez to niezmiennym. Świat i człowiek stworzony z miłości przez Osobę Najwyższą partycypuje w Jej istnieniu, trwa utrzymywany Jej aktem istnienia. Bóg otacza świat Opatrznością, rządząc nim we właściwy sobie sposób bez naruszenia wolności stworzeń obdarowanych tym przymiotem.

Główne etapy dociekań filozoficznych zamyka refleksja krytyczna poświęcona intelektualnym czynnościom filozoficznego poznania oraz refleksja nad logiką pojętą jako narzędzie myśli filozoficznej.

ks. Wojciech Gretka SDB

Virginia Kerns, *Scenes from the High Desert: Julian Steward's Life and Theory*, University of Illinois Press 2003, ss. XIV + 414

Virginia Kerns – autorka książki *Scenes from the High Desert: Julian Steward's Life and Theory* (*Widoki z wyżynnej pustyni: życie i twórczość Juliana Stewarda*) jest absolwentką Uniwersytetu Illinois w Urbana-Champaign, gdzie w 1977 r. uzyskała doktorat z antropologii. Obecnie jest profesorem na Wydziale Antropologii w College of William and Mary w Williamsburgu w stanie Virginia. Chronologicznie ujmując, jest to druga uczelnia założona na terenie Stanów Zjednoczonych i jedna z najbardziej prestiżowych. Główne pole zainteresowań Virginii Kerns to zagadnienia związane z płcią i jej wpływem na pełnione w życiu role. Szczególnie zaś interesuje ją wpływ płci antropologów na wybór badanych przez nich zagadnień oraz tworzenie dorobku uprawianej dyscypliny naukowej.

Virginia Kerns jest autorką kilku książek, z których najbardziej znane to: *Daughters bring in: Ceremonial and social organization of the Black Carib of Belize* (1977); *In Her Prime: A New View of Middle-Aged Women* (Bergin & Garvey: 1985, drugie wydanie University of Illinois Press: 1992) oraz *Women and the Ancestors: Black Carib Kinship and Ritual* (University of Illinois Press: 1983; drugie wydanie 1997).

Jej książka *Scenes from the High Desert: Julian Steward's Life and Theory* stanowi intelektualną biografię sławnego amerykańskiego antropologa Juliana Haynesa Stewarda – twórcy ekologii kulturowej. Książka ta została nagrodzona na Southern Methodist University nagrodą Williama P. Clementsa za najlepszą nie-fantastyczną książkę 2003 r. na temat południowego zachodu USA. Natomiast Uniwersytet Stanowy Utah przyznał Virginii Kerns za biografię Juliana H. Stewarda (byłego pracownika tego uniwersytetu) Evans Biography and Handcart Awards. Widać więc, że pozycja ta została zauważona i dobrze przyjęta w środowisku amerykańskich antropologów.

Scenes from the High Desert składa się ze wstępu, dwunastu rozdziałów, zakończenia, listy wykorzystanych przez Autorkę pozycji bibliograficznych oraz indeksu imion i haseł tematycznych. Zamieszczono w niej zdjęcia i ilustracje, które znajdują się na końcu rozdziału piątego s. 122nn i rozdziału dziewiątego, s. 234nn. Książka ma układ chronologiczny. Kerns przedstawia równoległe biografię Stewarda i jego twórczość naukową, akcentując wpływ doświadczeń życiowych na kierunki poszukiwań naukowych.

Rozdział pierwszy *Dzieciństwo na Wschodzie* (*An Eastern Childhood*) opisuje pierwsze lata życia Juliana spędzone w Waszyngtonie – począwszy od jego urodzin 31 stycznia 1902 roku aż do roku 1918. Rozdział ten opisuje także ówczesną sytuację rodzinną Stewardów oraz rozpad małżeństwa jego rodziców. Kerns wskazuje na pewne kwestie, które towarzyszyły Julianowi Stewardowi przez całe życie, a miały swe korzenie w dzieciństwie: głęboką niechęć do religii i polityki oraz miłość do środowiska naturalnego. Źródła niechęci wobec wszelkich zagadnień związanych z religią, Autorka dostrzega w przekonaniach religijnych jego matki, gorliwej wyznawczyni Kościoła scjentologicznego. Prawdopodobnie właśnie jej wiara była główną przyczyną rozpadu małżeństwa Stewardów oraz tego, że jej syn przez całe swe życie żywił głęboką awersję do wiary i religii, utożsamiając je z dogmatyzmem i irracjonalnością. Uprawiając naukę, Julian Steward zawsze przeciwstawiał religię i naukę, twierdząc, że „wewnętrzny porządek moralny wszechświata jest filozoficzną fikcją”. Drugą kwestią, której przyczyn Autorka szuka w dzieciństwie Stewarda, jest jego zainteresowanie środowiskiem naturalnym. O ile stosunek matki do religii wpłynął bardzo negatywnie na relację jej syna do wiary, o tyle jej upodobanie do wycieczek krajoznawczych i ukochanie przyrody „zaraziło” syna trwającym przez całe życie zainteresowaniem wobec środowiska naturalnego, szczególnie północnoamerykańskiego zachodu. Trzecia kwestia miała związek z relacjami Juliana z ojcem, które od momentu, gdy ten opuścił rodzinę, układały się źle. Przez całe lata nie kontaktowali się ze sobą. Poza sporadycznymi przypadkami, Julian nie otrzymywał od ojca żadnego wsparcia materialnego. Jego niechęć do ojca wyrażała się w antypatii do wszystkiego, z czym go utożsamiał. Podczas gdy Thomas Steward określał się jako baptysta i republikanin, jego syn przez całe swe życie był areligijnym demokratą. Zaangażowanie ojca w sprawy społeczno-polityczne spowodowały, że Julian skwapliwie unikał jakichkolwiek wypowiedzi na tematy polityczne.

Rozdział drugi *Zachód i Deep Springs* (*West to Deep Springs*) przedstawia czas, jaki Julian Steward spędził w elitarnej szkole prywatnej, przeznaczonej dla studentów pochodzących z rodzin wyższych urzędników państwowych, intelektualistów i przemysłowców. Deep Springs College rozpoczął swoją działalność w 1917 r., na rok przed rozpoczęciem tam nauki przez Stewarda. Uczelnia ta była dość nietypowa. Pomimo tego, że przyjmowano studentów z określonej warstwy społecznej, nie pobierano jednak chesnego (był to jeden z powodów, dla których matka wysłała Juliana właśnie tam). College znajdował się w bardzo niedostępnym regionie na pograniczu Kalifornii i Nevady. Ponadto studenci (wyłącznie mężczyźni) musieli przez kilka godzin dziennie pracować na ranchu, które stanowiło podstawę egzystencji uczniów i wykładowców. Liczba studentów nie była wielka. W czasie gdy studiował tam Steward, było ich około dwudziestu. Każdemu ze studentów powierzano odpowiedzialność za określony sektor funkcjonowania rancha. Lucien Lucius Nunn – twórca idei założenia szkoły – był zdania, że połączenie nauki i pracy fizycznej przyniesie lepsze rezultaty niż tradycyjne metody edukacyjne. Wierzył, że wpłynie to pozytywnie na podejście studentów zarówno do nauki, jak i do pracy. Jego celem było kształcenie liderów, którzy w przyszłości przejmą odpowiedzialność za życie publiczne i będą szczerze i uczciwie służyć swej

ojczyźnie i wspólnotom lokalnym jako urzędnicy publiczni. Pobyt w Deep Springs College wywarł ogromny wpływ na całe późniejsze życie Juliana Stewarda, czego potwierdzeniem jest znacznie późniejsza refleksja: „Nie mam pojęcia, kim mógłbym zostać bez doświadczenia tego wszystkiego, co łączy się z Deep Springs”. Virginia Kerns w sposobie pracy na ranchu (grupa złożona wyłącznie z mężczyzn) doszukuje się przyczyn niechęci Stewarda do współpracy na polu zawodowym z kobietami oraz jego teoretycznych koncepcji grup patrylinearnych. Uważa też, że usytuowanie college'u na pustynnym płaskowyżu i nieustanne problemy z zaopatrzeniem rancha w wodę było przyczyną wielkiej wagi, jaką Steward w swych badaniach przykładał do tych zagadnień. W Deep Springs Valley po raz pierwszy Steward zetknął się z surową przyrodą amerykańskiego zachodu i zakochał się w niej. Stanowiła ona później podstawę niemal wszystkich jego naukowych badań. Przebywając w Deep Springs, najprawdopodobniej po raz pierwszy zobaczył też badania archeologiczne. Kerns widzi w tych wydarzeniach przyczynę wyboru przez Juliana Stewarda kariery antropologa, zainteresowanego kulturą pierwotnych społeczności żyjących w zachodnich stanach USA.

Rozdział trzeci *Okres studiów, Wschód i Zachód* (University Years, East and West) przedstawia czas studiów uniwersyteckich. Steward rozpoczął studia na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley w 1921 r., gdzie zetknął się po raz pierwszy z antropologią w letnim semestrze następnego roku. Wykładowcami antropologii byli tam wówczas Alfred L. Kroeber, Robert H. Lowie i Edward W. Gifford, którzy wywarli na Stewardzie duże wrażenie. Pomimo zainteresowania antropologią, w czerwcu 1922 r. Steward postanowił opuścić Berkeley z zamiarem studiowania prawa na Uniwersytecie Cornell w Ithaca w stanie Nowy York. Było to możliwe dzięki stypendium, które otrzymywał od Telluride Association przez cały okres studiów na tym uniwersytecie. Steward wybrał tę uczelnię w dużej mierze ze względu na przyjaciół z Deep Springs, którzy w większości studiowali na prestiżowej prywatnej uczelni w Ithaca. Niestety, nie zaliczono mu wielu przedmiotów z Berkeley, dlatego nie mógł studiować prawa. Skoncentrował się więc przede wszystkim na przedmiotach humanistycznych i naukach społecznych, a w drugim roku studiów na Cornell zdecydował się na specjalizację z geologii, którą uznał za przydatną w badaniach antropologicznych. Ze względu na to, że nie wykładano tam wielu przedmiotów antropologicznych, po uzyskaniu dyplomu z geologii ostatecznie zdecydował o powrocie na Uniwersytet Kalifornijski. Wiele lat później stwierdził jednak, że już studiując na Uniwersytecie Cornell, ostatecznie zdecydował, że chce zająć się antropologią.

Rozdział czwarty *Berkeley i to, co później* (Berkeley and Beyond) opisuje studia magisterskie i doktoranckie w Berkeley oraz prace wykopaliskowe na terenie stanu Oregon, a także badania Pajutów z Owens Valley (1927 i 1928) i Indian Hopi na północy Arizony (1928). W rok po powrocie do Berkeley Steward napisał swą pracę magisterską z antropologii pod kierunkiem Kroebera, którą zatytułował *Występowanie i użycie tamburynu w szamanizmie* (The Distribution and Use of the Tambourine in Shamanism) (1926). Nawiązał też bliską współpracę z Lowiem i zaprzyjaźnił się ze studiującą psychologię Dorothy Nyswander (późniejszą pierwszą żoną). Virginia Kerns uważa, że właśnie dzięki Nyswander w pracach Stewarda z tego okresu wyraźnie dostrzec można wpływ behawioryzmu, którego wielką zwolenniczką była przyjaciółka Stewarda. Wydaje się, że odkrycia, jakich dokonał Steward w 1928 r. w pobliżu miejscowości Bishop w Owens Valley, były znacznie ważniejsze niż wydana nieco później jego praca doktorska. Steward jako pierwszy odkrył społeczność ludzką, która nie uprawiała ziemi, stosowała jednak system irygacyjny dla nawadniania obszarów porośniętych dziką roślinnością, z której później korzystała.

Rozdział piąty *Z dalekiego zachodu na środkowy zachód USA* (From Far West to Midwest) opisuje początki koncepcji ekologii kulturowej, przygotowanie rozprawy doktorskiej oraz podjęcie pracy w Ann Arbor na Uniwersytecie Michigan. Pracując nad doktoratem, Steward zmuszony był do podjęcia kilku ważnych badań. Kerns uważa, że Steward chciał stworzyć metodę badań antropologicznych, która spełniałaby kryteria metody eksperymentalnej używanej przez psychologów behawioralnych. Przeprowadzona licznymi wyjazdami badawczymi redakcja doktoratu została ostatecznie zakończona. Steward obronił doktorat 10 września 1929 r. Rozprawa doktorska dotyczyła roli klaunów w ceremoniach Indian północnoamerykańskich. Dzięki protekcji Kroebera został zatrudniony

na prestiżowym Uniwersytecie Michigan w Ann Arbor z bardzo obiecującą perspektywą rozwoju kariery naukowej. Jednak już po niespełna dwóch latach zrezygnował z tej posady ze względów osobistych i przeniósł się na mało znaczący Uniwersytet Utah w Salt Lake City. Głównym powodem jego decyzji było zatrudnienie tam Dorothy Nyswander, którą poślubił 14 czerwca 1930 r.

Rozdział szósty *Lata spędzone w Utah* (The Utah Years) przedstawia lata małżeństwa Dorothy i Juliana oraz jego pracę na Uniwersytecie Utah, oferującym bardziej niż skromny program nauczania antropologii. Steward został tam zatrudniony dzięki protekcji żony mającej już wówczas silną pozycję naukową i wielu przyjaciół we władzach uczelni. Pierwszy okres ich małżeństwa był bardzo udany. Steward prowadził w tym czasie liczne prace terenowe w południowo-zachodniej części Arizony, zachodnich regionach Utah, na obszarze Nowego Meksyku, a także przeprowadził spływ badawczy rzeką Kolorado ze szczególnym uwzględnieniem Glen Canyon. Steward badał zachodnie stany USA, które urzekły go od czasu studiów w Deep Springs. Stosunek do tych terenów był, obok małżeństwa z Dorothy Nyswander, kolejnym powodem opuszczenia Uniwersytetu Michigan i przeniesienia się do Utah. Po ślubie żona Stewarda pozostała przy swoim nazwisku i studenci oraz pracownicy uniwersytetu często zwracali się do Stewarda per „profesor Nyswander”, co irytowało go i wprawiało w zakłopotanie. Dorothy prowadziła też bogate życie towarzyskie, co nie do końca podobowało się jej mężowi, tym bardziej, że krąg jej przyjaciół był mu obcy. Relacje małżeńskie zaczęły się psuć. Już na początku 1932 r. Steward pisał do Kroebera o swoich problemach małżeńskich, sugerując możliwość rozstania. Sytuacja rozwiedzionych małżonków na uniwersytetach w tamtym okresie była jednak trudna. Status rozwodnika mógł nawet spowodować zwolnienie z pracy, co w czasie trwającego kryzysu gospodarczego stanowiło poważny problem. Pozycja żony na uniwersytecie była o wiele silniejsza i to Steward musiał liczyć się z koniecznością znalezienia nowej pracy. W czerwcu 1932 r. nastąpiła nieoficjalna separacja ich małżeństwa. W tym czasie Steward spotykał, a następnie zamieszkał ze swoją późniejszą drugą żoną Jane Cannon. Ostatecznie opuścił Uniwersytet Utah w 1933 r.

Rozdział siódmy *Tereny Południowego Zachodu* (Southwestern sights) przedstawia drugie małżeństwo Stewarda, które zawarł w połowie października 1933 r. w Meksyku. W tym czasie Stewardowie powrócili do Berkeley. Niestety, Julian nie miał stałej pracy. Dało mu to jednak większą niezależność naukową i sporo czasu do refleksji nad własnymi naukowymi pomysłami. Właśnie wówczas opracował „długookresowy plan” lub „plan dwudziestoletni”, jak zwykł go nazywać. Plan ten obejmował badanie najprostszych dostępnych mu społeczności ludzkich i stopniowe zrozumienie ich życia, by tym samym znaleźć klucz do zrozumienia życia społeczności bardziej złożonych, a ostatecznie zrozumieć współczesne wydarzenia i trendy. W tym okresie zauważa się u Stewarda większe zainteresowanie ekologią w podejściu do kwestii antropologicznych. Starając się zdobyć środki do życia, podejmował on dorywcze prace w różnych instytucjach. Nie miał jednak stałego zatrudnienia, które umożliwiałoby mu prowadzenie badań naukowych zgodnych z zainteresowaniami. Zetknął się wówczas z Lyndonem L. Hargrave pracującym dla muzeum archeologicznego i przejął od niego termin *human ecology*, który później upowszechnił. W tym okresie ukazały się drukiem najważniejsze z prac Stewarda *Ecological Aspects of the Patrilocate*, *The Patrilineal Band* oraz *The Composite Hunting Band*. Szczególnie ważne wydaje się zagadnienie grup patrylinearnych do zrozumienia samej koncepcji ekologii kulturowej oraz stosunku Stewarda do kobiet. Był on przekonany – jak wielokrotnie podkreśla to Virginia Kerns – o „wrodzonej dominacji mężczyzn”. Koncepcje teoretyczne dominującego mężczyzny, będącego podstawą bytu rodziny o wiele lepiej przystawały do jego drugiego związku niż do pierwszego małżeństwa. Kerns uważa, że był to jeden z głównych powodów rozpadu jego pierwszego małżeństwa oraz udanego pożycia z Jane Cannon. Dzięki pomocy Kroebera, Steward został zatrudniony do przeprowadzenia pewnych badań antropologicznych, w których mógł realizować swoje zainteresowania. W tym czasie ukazał się w czasopiśmie „*American Anthropologist*” jeden z ważniejszych artykułów Stewarda *Ecological Aspects of Southwestern Society* włączony później do książki *Theory of Culture Change*. Kerns zwraca uwagę, że osobiste doświadczenia Stewarda związane ze zdobywaniem środków do życia w okresie braku

stałego zatrudnienia oraz panujący w kraju kryzys ekonomiczny były przyczyną wielkiej wagi, jaką w pracach teoretycznych Stewarda przypisuje się pracy mężczyźni i pomija się w nich pracę kobiet.

Rozdział ósmy *Powrót na wyżynną pustynię* (Return to the High Desert) opisuje liczne prace terenowe prowadzone w Californii, Utah, Arizonie i Nevadzie, które zaproponowano Stewardowi ze względu na protekcję Kroebera. Dzięki wstawiennictwu Kroebera i Stronga, Steward otrzymał propozycję stałej pracy na Uniwersytecie New Mexico, którą jednak odrzucił na rzecz oferty złożonej mu przez Bureau of American Ethnology (BAE). Nowa praca zapewniała Stewardowi bezpieczeństwo ekonomiczne oraz pozwalała mu skoncentrować się na badaniach i publikacjach, które od dawna już planował. W badaniach z tego okresu widać, że Steward dostrzegał wyraźną współzależność między środowiskiem naturalnym oraz działalnością człowieka i jego zachowaniami społecznymi.

Rozdział dziewiąty *Okres waszyngtoński* (Washington Ways and Means) przedstawia działalność Stewarda w BAE oraz porządkowanie i analizę materiałów zgromadzonych przez okres kilkuletnich prac terenowych na temat plemienia Szoszonów Zachodnich, a także Indian Navajo i Hopi. Krystalizuje się w tym okresie jego metoda badawcza, którą później nazwał ekologią kulturową. Zagadnienia związane z religią, mitologią, tradycjami muzycznymi znajdowały się poza obszarem zainteresowań Stewarda, a co za tym idzie, nie poświęcała im uwagi także jego metoda. Steward uczestniczył w tym czasie w pierwszej zagranicznej wyprawie badawczej, której celem były szczepy indiańskie Ameryki Południowej, żyjące na terenie Kolumbii. Niestety, ze względu na problemy zdrowotne Stewarda, wyprawa zakończyła się fiaskiem. W 1939 r. Bureau of American Ethnology zdecydowało przeprowadzić duży projekt badawczy mający na celu poznanie plemion żyjących w Ameryce Południowej. Wyniki tej pracy miały być zebrane w piętnastotomowym dziele *Handbook of South American Indians*, którego redakcję powierzono Stewardowi. Zaproponowano mu też nadzór i koordynację prowadzonych badań, które były zakrojone na wiele lat. Praca edytorska była uciążliwa i nie pozwalała Stewardowi bezpośrednio uczestniczyć w pracach terenowych, miała jednak wielką zaletę – dostarczała mu ogromnej ilości materiału badawczego, który ściśle łączył się z jego osobistymi zainteresowaniami, szczególnie z ekologią kulturową. Synteza materiału zebranego podczas tych badań stanowiła kolejny krok w jego „długoterminowym planie”. W 1946 r. Steward, zmęczony pracą zleconą mu przez BAE, opuścił Waszyngton i przyjął propozycję pracy na Uniwersytecie Columbia.

Rozdział dziesiąty *Na wschód od wszystkiego* (East of Everything) opisuje pracę Stewarda na Uniwersytecie Columbia. Niestety, jego oczekiwania nie ziściły się. Praca ze studentami nigdy nie należała do ulubionych zajęć Stewarda, a młodzież, która wstępowała na uniwersytety po powrocie z wojny, była zupełnie inna niż ta, której się spodziewał. Steward miał problemy z zainteresowaniem studentów, którzy skarżyli się na sposób, w jaki prowadził zajęcia. Sytuacja pogorszyła się jeszcze bardziej, gdy doszło do otwartego konfliktu ze Strongiem. Ze względu na zaistniałą sytuację Steward usunął się z życia uniwersyteckiego w zacisze swego domu, a gdy w 1952 r. zaproponowano mu posadę na Uniwersytecie Illinois, z radością ją przyjął. Zaletą nowej propozycji była praca badawcza, która nie wymagała prowadzenia zajęć dydaktycznych.

Rozdział jedenasty *W domu na prerii* (At Home on the Prairie) prezentuje pracę Stewarda w Urbana-Champaign na Uniwersytecie Illinois. Bezczesne prerie stanu Illinois przypominały Stewardowi otwarty horyzont ukochanego zachodu. Wydaje się, że po latach nieustannych przerosin wreszcie znalazł miejsce, gdzie czuł się jak w domu. W tym okresie wybrano Stewarda do bardzo prestiżowej *National Academy of Sciences*. Ukazała się też najbardziej znana jego książka *Theory of Culture Change* (1955). Steward zebrał w niej najważniejsze artykuły oraz dołączył cztery rozdziały, które nie były wcześniej publikowane. Zawierały one usystematyzowaną koncepcję ekologii kulturowej (rozdział 2) oraz typów kultury (rozdział 5). W książce tej podsumował swoje poglądy na temat „jądra kulturowego” (cultural core) i poziomów integracji kulturowej, opierając wszystko na danych empirycznych. Znalazł się tam także ważny rozdział na temat ewolucji multilinearnej, którą Steward przeciwstawiał XIX-wiecznym koncepcjom ewolucji unilinearnej czy ewolucji uniwersalnej Lesliego White’a. Kerns zwraca uwagę, że to nie Steward jako pierwszy użył terminu

multilinear evolution. Zrobili to wcześniej Wittfogel oraz Lowie w swej publikacji *Social Organization* z 1948 r. Niewątpliwie koncepcja ewolucji kulturowej wypracowanej przez Stewarda miała swe źródła w ekologii kulturowej. Steward sprecyzował też, co rozumie przez „jądro kulturowe” – „funkcjonalnie wzajemna zależność cech w relacjach strukturalnych” lub „powracające konstelacje podstawowych cech”. W rozdziale poświęconym ekologii kulturowej określił „jądro kulturowe” jeszcze wyraźniej jako „konstelację cech, które są najbliższe powiązane z aktywnościami zmierzającymi do zdobycia środków ekonomicznych niezbędnych do życia”. Steward uważał, że ekologia kulturowa zwraca szczególną uwagę na te cechy, na które wskazuje analiza empiryczna jako blisko powiązane z zagospodarowaniem środowiska naturalnego w sposób kulturowo zalecany. Wskazał też trzy podstawowe kroki ekologii kulturowej, które mogą być traktowane jako metoda rozpoznawania „jądra kulturowego”. Krok pierwszy koncentruje się na analizie relacji między danym środowiskiem naturalnym a używaną przez ludzi technologią, w celu uzyskania od środowiska środków do życia. Drugi krok to analiza „wzoru zachowań”, mających na celu zdobycie żywności, wody i innych zasobów dostępnych w danym środowisku przy użyciu określonej technologii. Krok trzeci zakłada wskazanie sposobu, w jaki „wzory zachowań” wpływają na inne aspekty kultury. Etap ten wymaga ujęcia holistycznego. Ponieważ osobne rozpatrywanie takich czynników, jak: demografia, sposoby osadnictwa, struktury pokrewieństwa, struktury własności, sposoby zagospodarowania gruntów i innych kluczowych cech kulturowych bez analizy ich wzajemnych powiązań i relacji do środowiska uniemożliwia właściwe ich zrozumienie. Podejście takie wskazuje, że Steward nie traktował ekologii kulturowej jako teorii. Pojmował ją raczej jako metodę, co podkreśla podtytuł jego książki.

Rozdział dwunasty *Zapiski z dziewięćdziesiątego południka* (Notes from the Ninetieth Meridian) opisuje ostatni okres kariery naukowej Juliana Stewarda. Koniec lat pięćdziesiątych to czas, gdy jego prace stają się obowiązkowymi lekturami studentów antropologii, a jego uczniowie kontynuują wytyczone przez niego kierunki badań. W połowie lat sześćdziesiątych Steward poważnie zachorował (wylew krwi do mózgu), co skłoniło go do niemal całkowitego wyłączenia się z życia uniwersyteckiego i prowadzenia dalszych badań w domu. Poświęcał się w tym czasie przede wszystkim pracy z doktorantami. W 1969 r. przeszedł na emeryturę, jednak sława „Wielkiego Stewarda” nadal wabiła do Uniwersytetu Illinois wielu studentów zainteresowanych antropologią, pomimo tego, że nigdy nie prowadził on tam zajęć dydaktycznych. Jedną z takich osób, które wybrały Uniwersytet Illinois, by studiować antropologię, była Virginia Kerns. Steward w dużej mierze stał się popularny dzięki książce Marvin Harris’a *The Rise of Anthropological Theory*, w której autor przedstawił ekologię kulturową w przystępny, ale i życzliwy sposób. W okresie tym ekologia kulturowa stała się popularnym sposobem ujmowania zagadnień antropologicznych. Pod koniec życia Steward stał się jednak krytyczny zarówno wobec ekologii kulturowej, jak i ewolucji kulturowej. Do końca życia myślał o ekologii kulturowej jako o pracy ludzkiej i technologii używanej przez człowieka. Ekologiczne podejście traktował jako środek prowadzący do celu i metodę do uzyskania wiedzy teoretycznej na temat kultury i przyczyn zmian kulturowych.

Zakończenie. Julian H. Steward zmarł 6 lutego 1972 r. w Urbana w stanie Illinois tydzień po swych siedemdziesiątych urodzinach. Jego ciało zostało skremowane i rozsypane w ukochanej Owens Valley niedaleko Deep Springs – w miejscu, które Steward uważał za najważniejsze w całym swoim życiu.

Książka Virginii Kerns zasługuje na uwagę z wielu względów. Jednym z najważniejszych jest fakt, że biograficzną książkę o jednym z najślawniejszych amerykańskich antropologów napisała osoba, która zawodowo zajmuje się antropologią. Miało to ogromny wpływ na kształt i treść tej pozycji. *Scenes from the High Desert: Julian Steward's Life and Theory* nie jest typową biografią sławnego człowieka. Kerns nie tylko zaprezentowała jego geniusz, wytrwałość, odporność na przeciwności losu i skomplikowaną sytuację rodzinną. Ukazała także jego przywary: nieustanne zaspękanie, hipochondrię, uprzedzenia wobec kobiet oraz przypisywania sobie zasług innych ludzi.

Jako antropolog zawsze szukała powodów poszczególnych zachowań oraz życiowych i intelektualnych wyborów. Jedną z największych zalet tej książki jest wskazanie, jak doświadczenia życiowe miały wpływ na prowadzone przez Stewarda badania i pomysły intelektualne. Wydaje się, że książka Kerns pozwala nam zobaczyć „prawdziwego” Juliana Stewarda, a przez to lepiej zrozumieć jego twórczość i wkład w rozwój współczesnej antropologii. Pisząc o uczonym, który podkreślał, jak ważny jest wpływ środowiska na życie człowieka, Kerns ciągle wskazywała na miejsca, w których przebywał Steward i jak bardzo wpłynęły one na jego sposób postrzegania świata. Taka postawa Autorki zasługuje na duże uznanie, ukazała bowiem Stewarda w perspektywie, poprzez którą patrzył on na świat. Wydaje się, że wieloletnia praca nad biografią Stewarda wpłynęła także na jej sposób ujmowania rzeczywistości i w tym sensie można powiedzieć, że Steward odniósł sukces.

Virginia Kerns zajmuje się w swej pracy naukowej m.in. badaniem wpływu płci antropologów na wybór badanych przez nich zagadnień. Zainteresowanie to jest widoczne niemal w całej książce. Chwilami można mieć nawet wątpliwość czy zaproponowany przez nią tytuł odpowiada treści książki. Nieustannie przypisywanie Stewardowi antyfeminizmu i doszukiwanie się niechęci do kobiet przy każdej okazji wydaje się niekiedy sztuczne i krzywdzące. Nie powinno się bowiem oceniać człowieka urodzonego ponad sto lat temu wg kryteriów obecnych we współczesnym życiu społecznym. Przypisywanie Stewardowi antyfeminizmu i doszukiwanie się go na każdym kroku niekiedy zaciera prawdziwy obraz tego człowieka oraz odwraca uwagę czytelnika od głównego przesłania tej książki – przybliżenia nie tylko życia, ale i naukowej twórczości Stewarda. Pewnym niedosytem jest także brak pełnej bibliografii Stewarda. Wprawdzie Autorka wlicza dużą część jego naukowego dorobku, są to jednak tylko te publikacje, które zostały przez nią wykorzystane w książce.

Naukowe koncepcje Juliana Stewarda, przedstawione w *Scenes from the High Desert: Julian Steward's Life and Theory* ciągle mogą nas wiele nauczyć i przyczynić się do lepszego rozumienia współczesnego świata i człowieka. Książka z całą pewnością warta jest przeczytania i wszyscy ci, którzy interesują się antropologią kulturową i bliskie są im zagadnienia ekologiczne znajdą w niej wiele interesujących myśli.

ks. Ryszard F. Sadowski SDB
UKSW, Warszawa

Czesław Grajewski, *Formuły dyferencyjne psalmodii brewiarzowej w źródłach polskich*, Polskie Stowarzyszenie Muzyki Sakralnej, Toruń 2004, ss. 300.

Chorał gregoriański stanowi szeroką płaszczyznę muzyczną, która wciąż stanowi niemały problem naukowy i wykonawczy zarówno dla mediewistów, jak i dla zespołów zajmujących się monodią liturgiczną. Publikację Cz. Grajewskiego, zatytułowaną *Formuły dyferencyjne psalmodii brewiarzowej w źródłach polskich* należy zauważyć jako pierwszą próbę całościowej analizy formuł dyferencyjnych psalmodii oficjum brewiarzowego oraz towarzyszących im zjawisk w polskich źródłach, głównie średniowiecznych. Autor dotarł do wszystkich dostępnych polskich zasobów archiwalnych, muzealnych i bibliotecznych, analizując dokładnie zespół zakończeń psalmowych, obecnych przede wszystkim w antyfonarzach. Praca niniejsza jest uzupełnieniem europejskiej panoramy zakończeń psalmowych, którą jako pierwszy nakreślił P. Wagner na początku XX w. w swojej pracy zatytułowanej *Einführung in die gregorianischen Melodien*. W dziele zestawził on zakończenia psalmowe, znajdujące się w trzech wybranych antyfonarzach pochodzących z Niemiec, Francji i Włoch. Na podstawie tego opracowania, w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego stulecia, węgierski muzykolog, Z. Falvy, opublikował znakomitą pracę *Zur Frage von Differenzen der Psalmodie*. Poszerzył w niej obraz dyferencji europejskich o wybrane źródła angielskie, szwajcar-

skie, czeskie i węgierskie. Opracowanie zatem Cz. Grajewskiego dotyczące zakończeń psalmodycznych w źródłach polskich jest poważnym wkładem w kwestię formuł *euouae* i zaznacza polską obecność w tworzeniu kultury europejskiej w tym zakresie.

Książka Cz. Grajewskiego podzielona została na trzy rozdziały, poprzedzone wprowadzeniem, wykazem skrótów i listą źródeł. Po wnioskach końcowych Autor umieścił bibliografię, spis reprodukcji, a także trzy aneksy. Zamiarem Autora było zebranie i usystematyzowanie a następnie zanalizowanie formuł dyferencyjnych psalmodii *officium divinum* w możliwie szerokim ujęciu zarówno źródłowym, jak i historycznym. Mimo wielu istniejących opracowań europejska panorama zakończeń psalmowych nie jest pełna. Oryginalnym zatem aspektem niniejszego opracowania jest katalog dyferencji psalmodycznych, jakie udało się autorowi odnaleźć w ponad stu pięćdziesięciu tomach antyfonarzy, znajdujących się obecnie lub w przeszłości w zbiorach polskich.

Rozdział I nosi tytuł: *Weryfikacja zakończeń psalmowych*. Problemy podejmowane w tej części studium oscylują wokół procesu rozpoznania każdej dyferencji. Autor zbudował aparat krytyczny, który umożliwi w późniejszym momencie naukowej refleksji prawidłowe tekstowanie poszczególnych kadencji psalmowych. Opisana została budowa każdej formuły dyferencyjnej z próbą odpowiedzi na pytanie „gdzie zaczyna się dyferencja?” oraz „czy wszystkie nuty stopnia dominantowego należą do recytatywu, czy też niektóre z nich zaliczyć należy już do dyferencji?”. Autor odpowiada, że dyferencja zaczyna się tam, gdzie zaczyna się formuła *euouae*. Przedstawiając następnie strukturalny wzorzec dyferencji, określając stosunki liczbowe między dyferencjami w poszczególnych tonach, ustalił (s. 47) właściwą wersję dyferencji, zaznaczając jednocześnie, że powyższe zasady niekiedy są niewystarczające. Przywołane w tej części opracowania przykłady stanowią jedynie 2% wszystkich zakończeń i nie ma wątpliwości co do tego, do którego tonu należą. Wyodrębnienie takiej grupy nie zachwiało wynikami analizy statystycznej.

W rozdziale drugim Cz. Grajewski przedstawił formuły dyferencyjne w źródłach polskich. Ta część pracy, wydaje się sercem problemu. Autor dokładnie przedstawił wzorzec strukturalny każdego z ośmiu tonów, wraz z *tonus peregrinus*, ich formuły uproszczone oraz dyferencje.

W wyniku analizy Autora ton I, obok tonu VIII, ma największy udział w tworzeniu psalmodii oficjum. Finalis tego tonu uwzględnia cztery stopnie: *re* (pierwszy), *fa* (trzeci), *sol* (czwarty) i *la* (piąty – dominanta). Są to zatem predominy i tonika I tonu, stanowiące *nucleus modalis* w cysterskiej teorii chorału. Mimo iż na podstawie analizy formuł kadencyjnych ustalony został wzorzec strukturalny tegoż tonu, to jednak wśród zakończeń I tonu psalmowego istnieją dwie kategorie, które swą strukturą nie odpowiadają wypracowanemu wzorcowi. Są to dyferencje proste w swej budowie do tego stopnia – zauważa Autor – że mogłyby być dyferencjami innych tonów, których dominanty opierają się na stopniu *la*. Wszystkie zakończenia tego tonu zostały zebrane w osiem kategorii. Pierwszą z nich stanowią te formuły, które, mimo iż nie najliczniejsze, zawierają charakterystyczny *climacus*, a ich finales przypadają niemal zawsze na I stopniu modalnym. Autor wyróżnił w tej kategorii pięć wariantów zakończeń, z których pierwsza jest oczywiście najbardziej rozpowszechniona w całej Europie, pozostałe natomiast są pochodnymi dyferencji głównej i występują bardzo rzadko. Podobnie w pozostałych kategoriach tego tonu Cz. Grajewski wyróżnił i omówił wszystkie ich warianty. I tak: kategoria druga zawiera 5 wariantów; kategoria trzecia 4; kategoria czwarta aż 8 wariantów zakończeń; kategoria piąta – 3; szósta i siódma po 2 warianty; ostatnia, ósma, posiada sześć wariantów.

Ton psalmowy drugi, jak wykazał Autor, należy do grupy tonów o najmniejszej liczbie zakończeń. Jest także tym tonem, który – obok III, V i VI – jest rzadziej wykorzystywany w psalmodii *officium divinum*. We wszystkich antyfonarzach polskich, przebadanych w procesie kwerendy, dyferencje II tonu niezmiennie wykazywały stopień *re* jako finalny. Ten ton zawiera dwie główne kategorie zakończeń, z których każda zawiera po dwa warianty klauzul oraz kategorię trzecią, ujawniającą zakończenia pochodne w trzech wariantach. Stałą cechą, którą podkreśla Autor, omawiając problematykę II tonu psalmowego jest fakt, iż terminacje tego tonu zawsze złączone są z wielkimi antyfonami adwentowymi, tzw. antyfonami *O*. Poszczególne źródła notują różną liczbę tych śpie-

wów oraz ich kolejność, zawsze jednak są one skomponowane w II modus i złączone z dyferencjami II tonu psalmowego.

Zakończenia III tonu psalmowego zwykle nastęrczają badaczom najwięcej trudności interpretacyjnych. Powodowane są one wysokim stopniem zróżnicowania, najczęściej skróconym, ale często również rozszerzonym (ponad 6 zgłosek) zapisem *euouae*, oraz trudnością z dopasowaniem do wzorca strukturalnego. Ton III w psalmodii *officium divinum* jest stosowany jeszcze rzadziej niż ton II. Postępując za przyjętą metodą Autor przedstawił wzorzec strukturalny tonu oraz omówił jego klauzule dyferencyjne w badanych antyfonarzach, które zebrzał w siedem kategorii. Poszczególne kategorie zawierają następującą ilość wariantów: pierwsza kategoria – 4; druga – 6; trzecia – 5, przy czym wariant 1 występuje w dwóch minimalnie zróżnicowanych wersjach; czwarta – 8 terminacji, przy czym, podobnie jak w kategorii trzeciej, wariant 1 wykazuje również dwie wersje; piątą i szóstą kategorię stanowią 3 warianty; kategoria siódma istnieje w praktyce dla jednej dyferencji i nie ma żadnych wariantów.

IV ton psalmowy (a dokładniej jego zakończenia) w kwestii czytelności jest przeciwieństwem terminacji tonu III – niemal nigdy nie sprawia problemów interpretacyjnych. Autor podkreśla, że „klauzule dyferencyjne IV tonu są istotnym elementem pomocniczym w badaniach zmierzających do ustalenia proveniencji kodeksu” (s. 123). Z jednej strony wpływa na to regularna budowa zakończenia, z drugiej zaś występowanie tej samej dyferencji w dwu wersjach chorału. Zakończenia IV tonu mogą występować w transpozycji (często w teorii określane jako *in altera positio*). Po przedstawieniu wzorca tonu wraz z jego formułami uproszczonymi rozpoznane i omówione zostały wszystkie terminacje. Zostały one zebrane w 6 kategorii. Pierwszą z nich charakteryzuje 6 wariantów zakończeń, nadto każdy z nich ma po dwie wersje. Kategoria druga zawiera trzy warianty, z których pierwszy występuje również w drugiej wersji. Trzecią kategorię wyróżniają tylko dwa warianty, każdy z drugą wersją siostrzaną. W czwartej grupie zakończeń wyodrębniono 6 zasadniczych wariantów, przy czym warianty 1, 3 i 6 mają po dwie, różniące się minimalnie, wersje. Cztery formuły dyferencyjne psalmów stanowią kolejną, piątą kategorię zakończeń. Tutaj również 1 i 3 formuła posiada dwie wersje. Ostatnia, szósta kategoria zakończeń IV tonu ma cechy wspólne z piątą kategorią tonu I. Można uznać, że nie ma tutaj dyferencji w ścisłym znaczeniu, a jedynie zatrzymanie bądź fleksa stopnia recytatywnego. Mimo tego Autor wyróżnił i tutaj 3 warianty zakończeń.

Kadencje V tonu psalmowego zasadniczo nie sprawiają trudności przy rozpoznaniu i weryfikacji. Punktem odniesienia – podkreśla Cz. Grajewski – jest trzecia zgłoska *euouae*, która przypada na najwyższym punkcie melodii klauzuli dyferencyjnej. Melodia psalmu kończy się najczęściej na III stopniu modalnym, ale istnieją terminacje z finałami *fa, sol, la, do*, a nawet *si*. Problemem, który w zakończeniach V tonu wyraźnie daje o sobie znać, jest nieregularne stosowanie bemola w rękopisach. Współcześni badacze wciąż stają w obliczu rozstrzygnięcia kwestii: kiedy ów bemol był stosowany? Ton V należy do grupy tonów, które mają niewielką liczbę zakończeń. Można je zebrzać w kilka kategorii, ale tak naprawdę liczy się tylko jedna klauzula – główna dyferencja kategorii pierwszej. W przypadku formuł tego tonu trudno nawet mówić o kategoriach, istnieć jednak muszą w myśl założeń systemowych przedstawionych we wprowadzeniu do tego studium, przede wszystkim do oddzielenia od siebie terminacji o różnych nutach finałowych. Zasadnicza dyferencja pierwszej kategorii wystarczyłaby za wszystkie kadencje tonu V, gdyż stanowi – wg ustaleń Autora – 70% wszystkich jego zakończeń w diecezjalnych źródłach i aż 91,1% w zakonnych. Jest to jeden z najwyższych wyników we wszystkich tonach. Drugi wariant w tej zasadniczej kategorii występuje unikatowo tylko w dwóch polskich antyfonarzach, dwukrotnie w jednym i jeden raz w drugim kodeksie. Drugą, trzecią i czwartą kategorię tego tonu charakteryzują dwie klauzule. W ostatniej, piątej kategorii znajduje się pojedyncza dyferencja stanowiąca zagadkę. Wystąpiła tylko raz w polskich źródłach. V ton psalmowy jest najrzadziej używanym tonem wśród wszystkich (nie biorąc pod uwagę tonu peregrynalnego). Rękopisy wykazują, że w praktyce diecezjalnej niecałe 5% psalmów było wykonywanych w tym tonie, a jeszcze mniej, bo nieco ponad 4% w zakonnych.

Nieliczne terminacje tonu VI zawierają w drugiej fazie *pes sol-la* (rzadziej *scandicus sol-la-si*), analogicznie do zakończeń I tonu. Elementem, który pozwala odróżnić dyferencję VI tonu, jest krok tercjowy ze stopnia recytatywnego na finalis. Psalmowy ton VI, podobnie jak ton V, ma niewiele zakończeń. Jest to wspólna cecha psalmodii modus *Fa*. Terminacje tonu VI zgrupowane są w trzy kategorie. Pierwsza zawiera 4 warianty, z których pierwsza klauzula stanowi niemal całość zakończeń tego tonu. Dyferencja ta stanowi aż 98,8% w liturgikach diecezjalnych i niewiele mniej w zakonnych, bo 95,6%. Praktycznie więc ton VI ma tylko jedno zakończenie. Pozostałe warianty występują znikomo. Podobnie jeśli chodzi o kategorię drugą i trzecią, gdzie pojedyncze klauzule tych grup nie mają zasadniczo większego znaczenia, aczkolwiek zostały przez Autora zauważone.

Ton VII ze swymi zakończeniami stanowi poważną część zarówno diecezjalnej jak i zakonnej praktyki wykonawczej psalmodii. Należy on, obok tonów VIII, I i IV do grupy tonów o wysokim procentowo udziale w tworzeniu psalmodii godzin kanonicznych. Dyferencje tego tonu z wynikiem ok. 14% plasują się na trzecim miejscu spośród wszystkich tonów. Mimo wielości terminacji tego tonu psalmowego Autor bez kłopotów wyprowadził jego wzorzec strukturalny. Dla zakończeń VII tonu w polskich źródłach obowiązywać będzie zasada: najwyższy dźwięk terminacji wypada zawsze nad trzecią zgłoską *euouae*. Zakończenia tego tonu zostały uszeregowane aż w ośmiu kategoriach. Kategoria pierwsza, trzecia i czwarta zawiera po 3 warianty; druga, szósta i siódma po dwa; piąta aż sześć; natomiast ostatnią kategorię, ósmą stanowi jedna dyferencja z finalis *mi*.

Zakończenia psalmowe tonu VIII nie sprawiają trudności w ich rozpoznaniu. Większość zakończeń charakteryzuje regularna budowa i struktura wewnętrzna. Jedynie jedna grupa zakończeń (w zasadzie pojedyncza terminacja stanowiąca odrębną kategorię), burzy nieco ten obraz, ale i ona daje się sprowadzić do wspólnego wzorca, który został przez Autora ustalony. Zakończenia tonu VIII w swej większości są sylabiczne, sporadycznie pojawia się neuma dwu lub trzynutowa. Ten sylabizm sprawia, że mimo radosnego charakteru nie wydają się tak uroczyste, jak niektóre zakończenia I czy IV tonu. Melodia psalmu po opuszczeniu stopnia recytatywnego wychyla się o sekundę w dół (rzadziej tercję), po czym wraca na moment na IV stopień i, ledwie go dotykając, zmierza do nuty finalnej, często poprzedzonej VI stopniem modalnym. Dyferencje VIII tonu psalmowego w zasadzie mają finales *sol*. Są jednak i takie, które nutę finalną sytuują na różnych stopniach nawet subtonicznym. Zakończenia tego tonu uszeregowane zostały w siedmiu kategoriach. Pierwsza, druga i trzecia zawiera po 3 warianty; czwarta – 2, przy czym każdy w dwóch wersjach oraz kategorię piątą, szóstą i siódmą, którą charakteryzuje tylko jedna terminacja. Oczywiście panującym zakończeniem jest pierwsza klauzula z pierwszej kategorii. Występuje ona w każdym antyfonarzu, niezależnie od jego proveniencji i objętości. Częściej nieco stosowana jest w praktyce zakonnej (ok. 80%) niż diecezjalnej (69,5% wszystkich formuł kadencyjnych VIII tonu). Zakończenia VIII tonu ogółem stanowią ok. 25% wszystkich zakończeń, niezależnie od pochodzenia źródła.

Tonus peregrinus, należący do grupy tonów ogólnie nazywanych nieregularnymi, zasługuje również na uwagę. Od strony materiału muzycznego tzw. ton wędrujący należy bez wątpliwości do modus I, natomiast od strony formalnej zawsze nastęrczał trudność w kwalifikacji. Powodem tej trudności jest podwójny tenor: w pierwszej połowie wiersza psalmowego zlokalizowany na *la*, w drugiej na *sol*. W niektórych księgach teoretycznych, tonariuszach, można obserwować jak niejednolity był pogląd na kwestię przyporządkowania śpiewów w tonie peregrynalnym. Najczęściej zakończenia tonus peregrinus dołączane były do tonu VIII, jako ostatnia jego dyferencja, często z przymiotnikiem *peregrinus*. Bez względu na pochodzenie liturgiku, klauzule tonu wędrującego stanowią jedynie ok. 0,11% wszystkich zakończeń psalmowych. W wyniku pracy porównawczej zakończenia tonu wędrującego zgrupowano w czterech kategoriach. Pierwsza występuje w 4 wariantach, przy czym pierwsze zakończenie jest bezsprzecznie główną formułą kadencyjną tego tonu. Stanowi ok. 57% wszystkich klauzul występujących zarówno w diecezjalnych, jak i zakonnych źródłach polskich. Kategorię drugą wyróżniają 2 warianty zakończeń, z których pierwszy ma dwie odmiany. Trzecia i czwarta kategoria zawierają tylko po jednej dyferencji, które w źródłach występują jedynie sporadycznie.

Pod koniec rozdziału II Autor omówił krótko zjawisko tzw. nut wielokrotnych. Zauważył, że niektóre zabytki chorałowe, zwłaszcza diecezjalne i tych kongregacji zakonnych, które swą liturgią zbliżyły się do diecezjalnej, wykazują tendencję do zwielokrotniania niektórych nut w dyferencjach. W zjawisku tym wyróżnione zostały trzy zasadnicze nurty. Pierwszy to zwielokrotnianie (w zasadzie podwajanie) ostatniej, niekiedy także przedostatniej nuty. Ten problem nie leży w zakresie tematyki niniejszego studium, gdyż najczęściej jest to *bipunctum*, *tripunctum* itd., oznaczające przedłużenie czasu trwania odpowiedniej nuty. Jeśli chodzi o nurt drugi to mieszczą się w nim przypadki rozszerzania formuły *euouae* przez uwzględnianie nut tenoru ponad wymaganą liczbę. One również, jak podkreśla Autor, nie tworzą nowej terminacji, co wyraźnie widać przy porównaniu z tą samą dyferencją zanotowaną w tym samym źródle z właściwą liczbą nut. Wreszcie trzeci nurt obejmuje przypadki dodawania nowej nuty (wyłącznie podwojenie) wewnątrz dyferencji. Niektóre źródła przekazały zapis dyferencji w sposób ukazujący postępowanie śpiewaków w przypadku zakończenia ze słowem daktylicznym. Chodzi mianowicie o jednoczesne dodanie nuty białej oraz połączenie w grupę dwunutową wcześniejszych nut dyferencji (*sinereza*). Problem ten dotyczy głównie zakończeń tonu VII.

Rozdział ostatni studium jest konsekwencją rozważań podjętych w rozdziale poprzednim. Autor w tym miejscu swoich dociekań dokonuje analizy statystycznej, kreśląc pokaźną liczbę różnych tabel, zestawień i wykresów. Przedstawia najpierw strukturę materiału we wszystkich źródłach zakonnych, która odzwierciedla liczbę odnalezionych dyferencji (wszystkich tonów) we wszystkich badanych zabytkach danej kongregacji. Pośrednio odwzorowana została także proporcja zachowanych źródeł, do których Autorowi udało się dotrzeć: w tym względzie np. antyfonarze cysterskie sytuują się znacznie korzystniej od augustiańskich czy benedyktyńskich, nie wspominając o miechowickich.

W podpunkcie tego rozdziału, zatytułowanym *Poziom dystrybucji tonu*, Cz. Grajewski przedstawia tabelę, która odpowiada na pytanie: w jakich stosunkach liczbowych pozostają względem siebie poszczególne tony psalmowe wyrażone formułą *euouae*? oraz przedstawia ich dyspozycję tonalną. Wykres ten powstał na podstawie wszystkich dyferencji, jakie znajdują się w badanych antyfonarzach polskich, niezależnie od stopnia zachowania źródła. Wynika z tego, że w całej panoramie psalmodii oficjum można wydzielić trzy strefy: wysokiego, średniego i niskiego stopnia wykorzystania (dystrybucji) tonu psalmowego. Według wykresu ton I i VIII łącznie zajmują ok. 50% przestrzeni psalmowej oficjum, kolejne dwa – IV i VII następne 25%; na pozostałe tony łącznie przypada ostatnie 25% tejże przestrzeni.

Kolejna tabela ilustruje poziom dystrybucji danego tonu, tzn. jakie wartości procentowe przyjmuje oddzielnie każdy z nich w poszczególnych tradycjach liturgicznych oraz tzw. profil tonalny, tzn. jakie wartości przyjmują wszystkie tony psalmowe w obszarze poszczególnych tradycji? Wykresy następne podają poziom wykorzystania każdego tonu (dystrybucji) w poszczególnych tradycjach. Dowiadujemy się kolejno, że ton I, należący do grupy o najwyższym wskaźniku dystrybucji, w każdej tradycji z łatwością przekracza poziom 20%. Ton II, sytuujący się w najniższej strefie dystrybucji (0–10%), swój maksymalny poziom wykazuje w kodeksach rodziny franciszkańskiej. Osiągnięty wynik powyżej ok. 10% wyraźnie odcina przekazy tej kongregacji od pozostałych. Jest to z pewnością znak rozpoznawczy proveniencji franciszkańskiej. Dyferencji tonu III nie można zaklasyfikować jako szczególnych dla którejkolwiek tradycji muzycznej. Nieco odbiegający od średniego poziom, który wykazują źródła franciszkańskie, w rzeczywistości może być – zdaniem Autora – nieco wyższy. To przeświadczenie Autor tłumaczy tym, że w procesie kwerendy przeliczył dyferencje zawarte w dwóch zaledwie antyfonarzach, z których tylko jeden okazał się kompletny. Stąd też przypuszczenie, że wynik 5,3% mógłby być nieco wyższy, gdyby drugie źródło okazało się kompletne. Wykres dotyczący tonu IV pokazuje m.in., jaką niechęcią darzyli ten ton cystersi. Jego dyferencje są bez wątpienia probierzem tradycji muzycznej tej właśnie kongregacji. Tak niski poziom dystrybucji IV tonu (5,7%) jest wyłączną cechą psalmodii cysterskiej i jako taki może być uznany za *signum distinctivum* chorału cystersów – podkreśla Autor. Kolejny ton, V, jak wynika z

wykresu, nie znalazł szerszego uznania u kodyfikatorów kartuskich. Dyferencje tego tonu zresztą nie są charakterystyczne dla którejkolwiek tradycji liturgicznej przez swój poziom wykorzystania w psalmodii; raczej konkretne jego zakończenie może wskazywać na taką lub inną proveniencję. Przypadek tonu VI wygląda dość interesująco w zabytkach dominikańskich. Odsetek jego zakończeń (czyli poziom dystrybucji) jest najwyższy spośród wszystkich porównywanych tradycji – 8,5%. Jednak, co należy zauważyć, dyferencje tego tonu psalmowego w źródłach dominikańskich nie zajmują szczególnej pozycji – plasują się na piątym miejscu. Niekwestionowanym liderem w wykorzystaniu tonu VII w psalmodii oficjum jest tradycja cysterska. Wynik 19,1%, jaskrawo dystansujący pozostałe, jest następnym znakiem rozpoznawczym chorału tej kongregacji. Kadencje psalmowe tonu VIII należą do grupy o najwyższym poziomie udziału w tworzeniu psalmodii brewiarzowej we wszystkich tradycjach liturgicznych. Wszystkie oscylują wokół poziomu 25%. Ton peregrynalny został pominięty w rozważaniach jako nieistotny dla całości obrazu statystycznego.

Ostatnie tabele przedstawiają szczegółową dyspozycję tonalną, z której można wysublimować dane o dyspozycji tonów dla każdej tradycji liturgicznej oddzielnie. Jest to tzw. profil tonalny, który może być charakterystyczny dla niektórych z nich. I tak Autor przedstawia najpierw profil tonalny tradycji diecezjalnej, a następnie wszystkich tradycji zakonnych, tj.: augustianów, benedyktynów, bernardynów, bożogrobców, cystersów, dominikanów, franciszkanów, kanoników regularnych laterańskich, karmelitów, kartuzów, klarysek, krzyżaków, norbertanów, a także antyfonarz chełmiński (BSemPe L5, L6) oraz pozostałe źródła chełmińskie (BSemPe L10, L19).

W paragrafie ostatnim, zatytułowanym *Stabilność tonu* Autor udzielił odpowiedzi na pytanie o skuteczność zastosowania wyników analiz statystycznych do ustalenia proveniencji antyfonarzy. Na ile bliski rzeczywistości jest wypracowany profil tonalny danej tradycji liturgicznej? W jakim przedziale mogą zmieniać się uzyskane tą metodą wartości liczbowe? Ilustrują to dokładnie kolejne wykresy i zestawienia. Wniosek z tych spostrzeżeń jest następujący: dyferencje tonu I charakteryzują się najlepszą stabilnością w grupie antyfonarzy diecezjalnych i zakonnych, stąd proporcje tego tonu będą najlepszą wskazówką przy określeniu pochodzenia zabytku. Nie jest to, niestety, kryterium pewne: amplituda tego tonu jest obiektywnie wysoka, dlatego w procesie rozpoznania proveniencji antyfonarza poziom dystrybucji poszczególnych tonów może mieć znaczenie jedynie pomocnicze. Nie istnieją bowiem – jak wykazał Autor – dwa antyfonarze o takim samym profilu tonalnym: dopisy, poprawki i uaktualnienia naniesione z biegiem czasu na karty kodeksu zatarały pierwotne stosunki liczbowe między tonami psalmowymi.

W zakończeniu pracy Autor wyartykułował wnioski końcowe. Jeden z nich dotyczy stwierdzenia, że bogatszy wachlarz dyferencji istnieje w tradycji diecezjalnej, natomiast tradycje zakonne posługują się wyraźnie mniejszym zasobem terminacji. Naturalnie jest to efekt postanowień kapituł zakonnych, jak zauważa Autor, które m.in. porządkowały i unifikowały swoją liturgię. Różnice między psalmodią diecezjalną i zakonnymi uwidaczniają się najbardziej w zakresie tonu I, IV i VII. Inny wniosek podaje, że pewną podstawą do określenia pochodzenia liturgiku mogą być proporcje poszczególnych tonów. Wyraźnie specyficzne cechy w tym względzie wykazują księgi cystersów i kongregacji franciszkańskiej. Pierwsze charakteryzuje np. mniejsza liczba tonu IV (poniżej 6%), drugie odznaczają się najwyższym poziomem tonu II (ok. 10%).

Autor przeanalizował 75 056 z 76 808 dyferencji w księgach diecezjalnych (26 422) i zakonnych (48 634), co stanowi proporcję mniej więcej 1:2. Pozostałe kadencje, w liczbie 1752, nie mogły uzupełnić zasadniczego korpusu ze względu na niespełnienie kryterium – najczęściej proveniencyjnego – źródła, w którym zostały zarejestrowane. Formuły dyferencyjne wynotowane zostały ogółem ze 155 oddzielnych tomów bądź tylko fragmentów. Spectrum proveniencyjne rękopisów i druków przedstawia się następująco: diecezjalne – 46, augustiańskie – 10, benedyktyńskie – 13, bernardyńskie – 6, bożogrobców – 1, cysterskie – 15, dominikańskie – 13, franciszkańskie – 3, kanoników regularnych laterańskich – 6, karmelitańskie – 13, kartuskie – 1, krzyżackie – 6, norbertańskie – 8, niezidentyfikowane – 7.

Jeśli chodzi o wkład polskiego dorobku terminacji psalmowych do chorału Kościoła katolickiego, Cz. Grajewski pisze, że jest to jeden z najbardziej intrygujących problemów. Odpowiedź na pytanie o ewentualną „polską” terminację jest zdecydowanie negatywna. W przebadanych źródłach nie udało się odnaleźć takiego zakończenia, które nie miałooby swojego śladu w traktatach i tonariuszach Zachodniej Europy. Prawdopodobnie – zaznacza Autor – rodzimi artyści uznawali melodię psalmową za stałą i nienaruszalny element chorału, taki, którego nie sposób modyfikować. Możliwe, że było to zbyt małe pole do twórczych poszukiwań lub zwyczajnie nie było po temu żadnej potrzeby.

Książkę zamyka obszerna bibliografia, która została podzielona na źródła i opracowania, następnie spis reprodukcji w liczbie 28, zamieszczonych w odpowiednich miejscach pracy oraz 3 aneksy. Pierwszy z nich, tzw. Tabela główna podaje liczbę dyferencji wszystkich tonów, wraz z tonem wędrującym, które występują we wszystkich źródłach diecezjalnych i zakonnych. Aneks 2 przedstawia zapis wszystkich dyferencji transponowanych. Natomiast aneks 3 to skorowidz antyfon, na który składają się ich tytuły, dyferencja oraz źródło.

Należy raz jeszcze podkreślić, że recenzowana publikacja jest pierwszą próbą całościowej analizy formuł dyferencyjnych psalmodii *officium divinum* w polskich źródłach z okresu średniowiecza. Jej podstawą stał się zasób terminacji psalmowych, obecny przede wszystkim w antyfonarzach z polskich zbiorów archiwalnych, muzealnych i bibliotecznych, do których Autorowi udało się dotrzeć. Założenie Autora, odnoszące się do uzupełnienia europejskiej panoramy zakończeń psalmowych o formuły *euouae* z polskich źródeł, zostało wykonane wyczerpująco. Cz. Grajewski wysunął także postulat badawczy, by w celu osiągnięcia całej perspektywy w badanej płaszczyźnie dotrzeć i rozpoznać kodeksy z terenów Półwyspu Iberyjskiego, Skandynawii, Irlandii oraz częściowo Bałkanów. Drugim celem pracy Autora, który udało mu się osiągnąć, było ustalenie czy i które dyferencje są wyłącznym dziedzictwem pewnych tradycji liturgiczno-muzycznych bądź związane były z określonym terytorium. Taka terminacja posłużyła jako znak rozpoznawczy, pomocny w ustalaniu proveniencji antyfonarzy.

W czasie lektury opracowania zdumiewa konsekwencja i logiczna narracja, skądinąd bardzo trudnej treści. Cz. Grajewski wykazał dużą swobodę i kompetencję w badaniu archiwalnych kodeksów. Wszystkie wyartykułowane w książce wnioski są zasadne i logiczne. Kiedy nie zgadza się z innymi autorami co do niektórych kwestii, swoje stanowisko argumentuje wyczerpująco (np. s. 201). Tak więc od strony merytorycznej książka nie budzi żadnych wątpliwości. Jest ona bardzo ważną publikacją dla muzykologów i mediewistów, choć w zasadzie zbyt trudna dla przeciętnego czytelnika – z racji podjętych w niej problemów. Adresaci tej pozycji stanowić będą raczej bardzo wąskie grono specjalistów, którzy zajmują się badaniami nad dorobkiem polskiej kultury w zakresie chorału gregoriańskiego.

Na koniec należy podkreślić niesamowity ogrom pracy, którą wykonał Autor opracowania. Samo dotarcie do wszystkich źródeł i analiza ich zawartości zasługuje na uznanie. Z aptekarską wręcz dokładnością nakreślił panoramę tradycji liturgiczno-muzycznej w źródłach polskich w zakresie formuł dyferencyjnych. Jest to niewątpliwie praca pionierska i wnosząca wiele do dorobku nie tylko muzycznej kultury Polski, ale i Europy. Uzupełnia pewną lukę w tym względzie i zachęca do dalszych poszukiwań naukowych z zakresu polskiej monodii liturgicznej.

ks. Krzysztof Niegowski SDB
UKSW, Warszawa

Remigiusz Pośpiech, *Muzyka wielogłosowa w celebracji Eucharystycznej na Śląsku w XVII i XVIII wieku*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2004, ss. 428.

Wiosną 2004 r. w Opolu ukazała się książka (rozprawa habilitacyjna) Remigiusza Pośpiecha zatytułowana: *Muzyka wielogłosowa w celebracji Eucharystycznej na Śląsku w XVII i XVIII wieku*. Autor publikacji od lat prowadzi prace badawcze m.in. nad dziejami i obecnym stanem muzyki religijnej na Śląsku w ramach funkcjonującego od 1994 r. Zakładu Muzyki Kościelnej i Wychowania Muzycznego Wydziału Teologicznego w Uniwersytecie Śląskim. Problematyka podjęta w opracowaniu o tym okresie należy do najmniej znanych etapów w dziejach kultury muzycznej na Śląsku i zazwyczaj była w ogóle pomijana bądź jest obecna co najwyżej marginalnie w opracowaniach dotyczących życia religijno-duszpasterskiego diecezji wrocławskiej. Dlatego też opracowanie R. Pośpiecha należałoby przyjąć z wielką uwagą i uszanowaniem.

Omawiana książka składa się z dwóch głównych części, które poprzedza wykaz skrótów oraz wstęp. Pierwsza część, zatytułowana *Tradycje muzyki liturgicznej na Śląsku*, przedstawia ogólną charakterystykę tradycji muzyki liturgicznej na Śląsku i zawiera dwa rozdziały. Natomiast drugą część – *Twórcy i wykonawcy wielogłosowej muzyki liturgicznej na Śląsku w XVII i XVIII wieku* – stanowią trzy rozdziały. Po zakończeniu Autor umieścił także dwa aneksy, bibliografię oraz indeks osób.

W części pierwszej podjęta została próba syntetycznego podsumowania początkowego okresu rozwoju muzyki liturgicznej w diecezji wrocławskiej – do czasów reformacji, która w dziejach kultury religijnej na Śląsku stanowi istotną cezurę czasową, z uwzględnieniem jej genezy i najbardziej istotnych elementów. Autor świadomie zebrał tu i przypomniał dość obszerną literaturę przedmiotu, by wskazać jednoznacznie na niewykorzystane jeszcze źródła i opracowania, głównie z zakresu ogólnej historii liturgii (rozdział I – *Rozwój muzyki liturgicznej na Śląsku do Soboru Trydenckiego*). R. Pośpiech wnikliwie omówił źródła muzyki liturgicznej w tym regionie, podkreślając, że należy ich szukać przede wszystkim w rozwoju liturgii, która od początku tworzyła jeden z podstawowych komponentów życia Kościoła i spełniała zarazem znaczącą funkcję kulturotwórczą. Liturgia była ponadto zawsze istotnym wydarzeniem w płaszczyźnie muzycznej i przez stulecia stanowiła zarazem dla jej uczestników jedną z nielicznych możliwości obcowania z muzyką profesjonalną. Liturgia wreszcie inspirowała nieustannie kompozytorów do tworzenia wspaniałych dzieł sztuki.

W dalszej części rozdziału omówiony został proces kształtowania się tradycji liturgiczno-muzycznej diecezji wrocławskiej zarówno jeśli chodzi o tradycje diecezjalne, jak i zakonne. Oddzielną uwagę Autor poświęcił kantorowi i jego posłudze muzycznej, która w tradycji muzycznej Kościoła zawsze zajmowała istotne miejsce i od początku ściśle związana była ze śpiewem liturgicznym. Kolejne paragrafy tegoż rozdziału dotyczą udziału szkolnictwa w pielęgnowaniu muzyki liturgicznej, a także muzyki organowej, jej wykonawców oraz samych instrumentów na terenie Śląska. Ostatnia wreszcie kwestia, którą szeroko omawia Autor, to początki liturgicznej muzyki wielogłosowej. W tym miejscu pracy R. Pośpiech zauważa, że Śląsk – w badanym przez niego okresie – był głównym centrum rozwoju wielogłosowości w Europie Środkowej.

Rozdział II nosi tytuł: *Wielogłosowa muzyka liturgiczna w diecezji wrocławskiej w okresie od Soboru Trydenckiego do sekularyzacji*. W tej części opracowania Pośpiech podkreśla, że „...analizując rolę i stan wielogłosowej muzyki religijnej w kościołach i klasztorach na Śląsku, należy widzieć ją z jednej strony w kontekście eklezjalnym, z położeniem głównego nacisku na rozwoju liturgii, z drugiej natomiast – w świetle ogólnych przemian stylistycznych twórczości muzycznej okresu baroku, rozwijającej się w dwóch wzajemnie się uzupełniających (szczególnie właśnie w zakresie twórczości religijnej) nurtach: pierwszy – to związany z tradycją, bezpośrednio »wywiedziony« z renesansowej polifonii *stile antico*, obok którego kształtował się, bardziej awangardowy i typowy dla »nowej epoki«, *stile moderno* (nurt II), realizowany przede wszystkim w oparciu o wokalno-instrumentalną technikę koncertującą” (s. 29). Autor zauważa, że obydwa nurty wzajemnie na

siebie oddziaływały, na potwierdzenie czego, przywołuje na gruncie muzyki kościelnej znaną stosunkowo wcześniej na Śląsku twórczość reprezentującego środowisko ewangelickie Heinricha Schütza (1585–1672), który krótko przebywał we Wrocławiu, czy też działającego w katolickim Wiedniu, wychowanka szkół jezuickich, Johanna Josepha Fuxa (1660–1741). Zagadnienia te podjęte zostały tutaj w odniesieniu do wyznaczonych tematów ram terytorialnych, czasowych i gatunkowych. Podjęta została również próba umieszczenia ich w świetle wcześniejszych, charakterystycznych dla diecezji wrocławskiej, tradycji muzycznych, jak i w szerszym kontekście środkowoeuropejskim. Na rozdział ten składają się trzy paragrafy, o następujących tytułach: 1. *Oblicza religijnej kultury muzycznej na Śląsku po Soborze trydenckim*; 2. *Missa concertata na Śląsku w XVII i XVIII w.* oraz 3. *Inne formy muzyczne w ramach celebracji eucharystycznych* (stacje na Boże Ciało, *Te Deum*).

W drugiej części pracy zaprezentowane zostało podstawowe i najbardziej znaczące dla rozwoju wielogłosowej muzyki liturgicznej środowisko kapel kościelnych, na Śląsku jak się okazuje stosunkowo licznych, które przeżywały okres największej świetności szczególnie w XVIII stuleciu. Z zespołami tymi związani byli czynnie prawie wszyscy znani dziś kompozytorzy śląskiej muzyki religijnej XVII i XVIII w. Działali tam najczęściej jako, różnie określane, dyrygenci kapel (np. *regens chori*, *Chorregens*, *director chori*, *Chordirector*, *magister capellae*, *praefectus capellae*, *Kapellmeister*), organisci bądź w charakterze innych muzyków. Szczególną uwagę poświęcił Autor kantorom i organizmom (oddzielne dwa paragrafy rozdziału III – *Liturgiczne posługi muzyczne*), nie po to jednak, by charakteryzować poszczególne postaci, lecz aby ukazać rozwój tych niezwykle istotnych dla muzyki liturgicznej posług jako bezpośrednią kontynuację wcześniej ukształtowanych tradycji.

W podobny kontekst wpisał Autor również kapele kościelne, którym poświęcił ostatnie dwa rozdziały pracy. Rozdział IV – *Kościelne kapele muzyczne w środowisku kapituł diecezjalnych* – omawia zespoły muzyczne pozostające w nurcie tradycji diecezjalnych, pielęgnowane przede wszystkim w środowisku katedralnym i w kapitułach kolegiackich Nysy, Raciborza, Głogowa, Opola i Głogówka, Legnicy i Brzegu. Rozdział V z kolei – *Pielęgnowanie tradycji zakonnych w śląskich kapelach klasztornych* – podejmuje tematykę zespołów funkcjonujących w tradycjach zakonnych, które rozwijały się w ośrodkach klasztornych. Są to następujące zespoły: kanoników regularnych, premonstratensów (norbertanów), krzyżowców (z czerwoną gwiazdą) oraz dominikanów. Autor omówił także oddzielnie klasztory cysterskie: opactwa górnośląskie, Krzeszów, pozostałe opactwa dolnośląskie, Trzebnicę – cysterki oraz klasztor bożogrobców w Nysie.

Dopełnieniem zawartych w pracy rozważań naukowych są dwa aneksy. Pierwszy z nich zawiera najpełniejszą, co należy szczególnie zauważyć, listę kantorów katedry wrocławskiej (od 1202 do 1810 r.), sporządzoną na podstawie cytowanej w pracy literatury. Potrzeba tego rodzaju zestawienia podyktowana została faktem, że katedra zawsze stanowiła podstawowy wzór do sprawowania liturgii w innych kościołach diecezji, jak również i tym, że za jej właściwą oprawę muzyczną odpowiadał, zgodnie z obowiązującymi statutami, kantor diecezjalny. Inną kwestię stanowią tu różnego rodzaju wypaczenia, czy wręcz nadużycia tej funkcji, szczególnie wyraźne w omawianym okresie. Problematyka ta, jak zauważa R. Pośpiech, wymaga dalszych szczegółowych badań, dla których zamieszczona w aneksie lista stanowić może pomocny, głównie w zakresie wskazania podstawowej literatury, punkt wyjścia.

Wyjątkowo wielką wartością badawczą ma aneks II. Jest on znacznie obszerniejszy, bo zawiera ponad 500 nazwisk działających na Śląsku XVII i XVIII-wiecznych muzyków kościelnych: kantorów, organistów, dyrygentów, śpiewaków i instrumentalistów kapel kościelnych czy wreszcie nauczycieli muzyki w szkołach parafialnych. Podkreślić należy, że w zdecydowanej większości są to postaci nieznane nie tylko muzykologii polskiej, ale i niemieckiej. W literaturze niemieckojęzycznej część muzyków jest wprawdzie obecna, ale nie wzbudziła jednak dotąd szerszego zainteresowania. W kościołach diecezji wrocławskiej, jak wynika z dotychczasowych badań, najczęściej wykonywany był repertuar kompozytorów miejscowych, o lokalnym co najwyżej znaczeniu. Wobec tego faktu, chcąc poznać stan muzyki religijnej na Śląsku w XVII i XVIII w., należało się zająć przede

wszystkim – co uczynił Autor publikacji – działalnością tych właśnie twórców lokalnych, którzy w największym stopniu przyczyniali się do ubogacania i upiększania liturgii.

Książkę kończy obszerna bibliografia oraz indeks osób. Na imponującą bibliografię składają się: 1) źródła rękopiśmienne w liczbie 18, przy czym 9 z nich to obszerne zbiory rękopisów, znajdujących się w różnych bibliotekach i archiwach europejskich; 2) źródła drukowane i edycje źródłowe zawierające 64 pozycje; 3) katalogi, leksykony i słowniki – 55 oraz 4) opracowania, których naliczono ok. 670, stanowiące, jak zaznacza Autor na s. 372, jedynie podstawową literaturę przedmiotu.

Szczególny punkt ciężkości w rozważaniach naukowych R. Pośpiech położył na liturgiczną funkcję niezwykle bogatego repertuaru, tworzono go zarówno na miejscu (twórczość kompozytorów lokalnych), jak i importowanego z innych ośrodków (kontekst środkowoeuropejski). Uwagę Autora zajęły nie tyle muzykologiczne analizy poszczególnych kompozycji, co ich znaczenie i sposoby wykorzystania w służbie liturgii. Konkretnie ograniczono się do dzieł wykonywanych podczas sprawowania mszy św. w różnych kościołach ówczesnej diecezji wrocławskiej, przede wszystkim zaś do wokalnoinstrumentalnych opracowań tekstów *ordinarium missae* – najbardziej typowych dla epoki baroku i wczesnego klasycyzmu.

W opracowaniu niniejszym Autor wykorzystał przede wszystkim metody analiz źródeł wypracowanych na gruncie szeroko rozumianych nauk historycznych, szczególnie tych, które stosowane są powszechnie w zakresie badań historii liturgii i historii muzyki. Na poziomie już wstępnej analizy zachowanego głównie w postaci manuskryptów repertuaru przyjęto założenie, że twórczość tę można rozpatrywać i oceniać jedynie w aspekcie jej liturgicznej funkcji, jako formę tzw. użytkowej muzyki „obiegowej”. W tym znaczeniu muzyka religijna służy z jednej strony ozdobie, szczególnie, gdy mamy na uwadze ówczesne tendencje do reprezentacyjności i wystawności, ale też – z drugiej strony – podkreśleniu tekstu oraz bezpośrednio z nim związanego modlitewnego wyrazu, co było zawsze nadrzędnym celem liturgicznej twórczości muzycznej.

Najważniejsze wnioski, które zostały w pracy wykazane są następujące: 1. Od początku istnienia diecezji wrocławskiej rozwój kultury muzycznej kształtowany był w obszarze wpływów trzech sąsiednich ośrodków: polskiego (przede wszystkim Kraków), niemieckiego i czesko-morawskiego, ubogaczonych wpływami franko-flamandzkimi, włoskimi i austriackimi. W ich wyniku konstituowała się śląska tradycja liturgiczno-muzyczna, o wyraźnie zauważalnej specyfice. W omawianym okresie w śląskim środowisku Kościoła katolickiego dominowały kulturalne prądy płynące z Rzymu i Wiednia, docierające często poprzez Ołomuniec i Pragę. Autor, chcąc rozpoznać właściwy obraz pielęgnowanej w śląskich kościołach wielogłosowej muzyki liturgicznej, zanalizował ją nie tyle w świetle konfrontacji wymienionych kręgów kulturowych, ile ich wzajemne na siebie oddziaływanie i to z uwzględnieniem możliwie najszerszego kontekstu ogólnego rozwoju środkowoeuropejskiej kultury muzycznej. Taki sposób podejścia do badanego repertuaru składa się na niniejszą pracę, która stanowi pierwszą w literaturze polskojęzycznej tak wszechstronną prezentację.

2. R. Pośpiech wskazał w pracy na rządców wrocławskiej diecezji, którzy obok angażowania się w akcję rekatolizacji troszczyli się przede wszystkim o odnowę Kościoła. Korzystali przy tym z wszelkich możliwości, jakie oferowała im sztuka baroku, głównie zaś architektura, rzeźba, malarstwo i muzyka. W tym względzie nie mniejsze zasługi mają opaci klasztorów działających na Śląsku. Wiele konwentów promieniowało na zewnątrz jako ośrodki rozwoju życia kulturalnego. Liturgiczna twórczość muzyczna w tych miejscach stanowiła jeden z najbardziej zauważalnych elementów, wpływając pośrednio na inne dziedziny.

3. Autor wykazał, że twórcy śląskiej muzyki, mimo iż nie dorównywali talentem i poziomem warsztatu kompozytorskiego do najwybitniejszych wówczas mistrzów europejskich, to ich działalność była niezwykle ważna. Lokalni muzycy kościelni, naśladowując oczywiście wielkich mistrzów – których twórczość na Śląsku była dość wcześnie znana – byli głównymi strażnikami i kontynuatorami śląskiej tradycji muzyki religijnej, począwszy od pełniących różne funkcje kantorów, poprzez nauczycieli, scholarzy oraz choralistów aż po dyrygentów zespołów wielogłosowych i organistów. Twórcy ci, jak np. T. Stolzer (pierwszy wybitny, o europejskiej sławie, kompozytor muzyki wielo-

głosowej działający na Śląsku), czy Johannes Nucius i Thomas Fritsch (żyjący na przełomie XVI i XVII w. członkowie śląskich zakonów), zapoczątkowali nowy okres rozwoju kościelnej *musica figurata*, który był pielęgnowany w XVII i XVIII stuleciu.

4. Istotnym wnioskiem, wypływającym z opracowania Autora jest teza, że od samego początku rozwój muzyki wielogłosowej na Śląsku związany był ściśle z liturgiczną *Opus Dei*, przede wszystkim z uroczystościami eucharystycznymi. Odzwierciedlają to chociażby kompozycje mszalne przeznaczone na Adwent i Wielki Post. Obok powszechności takich gatunków muzycznych jak *Te Deum* czy stacje na uroczystość Bożego Ciała, można je uznać jako jedne z wyraźniejszych elementów regionalnej specyfiki. W trakcie opracowania zresztą Autor wiele razy zwracał uwagę na regionalną, śląską specyfikę w rozwoju kultury religijnej. Choć trudno, w przypadku muzyki, wskazać precyzyjnie jej wyznaczniki R. Pośpiech stwierdza, że najbardziej istotnymi cechami religijnej kultury muzycznej na Śląsku są: różnorodność i bogactwo gatunków, form, zwyczajów, obrzędów itp. oraz umiłowanie tradycji.

5. Wymiernym wreszcie owocem badań Autora jest niemal kompletny wykaz kantorów katedry wrocławskiej, odpowiedzialnych za stan muzyki liturgicznej w całej diecezji (aneks I) oraz obszerna lista muzyków kościelnych działających na Śląsku w XVII i XVIII wieku (aneks II).

Książka Remigiusza Pośpiecha wpisuje się w nurt badań nad szeroko rozumianą śląską kulturą muzyczną. Z lektury publikacji możemy dowiedzieć się o bogactwie i różnorodności wszelkich przejawów życia muzycznego oraz poznać niepowtarzalną, kształtowaną w wyniku spotkania się tu różnych tradycji kulturowych, specyfikę tworzonej i uprawianej w tym regionie muzyki. Ponadto możemy obiektywnie spojrzeć na śląską kulturę muzyczną w kontekście rozwoju muzyki europejskiej. Śledząc wnikliwie dzieje śląskiej muzyki – prawie na każdym etapie jej rozwoju – zauważamy, iż odzwierciedla ona w stosunkowo szybkim czasie wszelkie nowości, jakie powstawały w różnych ośrodkach Europy. Autor przekonuje nas w sposób uargumentowany, że w XVII i XVIII stuleciu Śląsk nadal należał do bardzo ważnych ośrodków jej rozwoju na terenie Europy Środkowej.

Na koniec warto podkreślić, że Autor omawianej publikacji, poza kwestiami dotyczącymi historii muzyki, wykazuje doskonałą orientację w historii Śląska. Na podstawie zebranej i przestudiowanej bibliografii łatwo zauważyć wyjątkowo żmudną pracę, którą wykonał. Dotarcie do takiej ilości literatury i sposób jej wykorzystania w opracowaniu budzi zdumienie. Jego wiedza i kompetencja w tym szerokim temacie wydaje się wręcz imponująca. Ponadto w czasie lektury publikacji, mimo iż podejmuje ona trudne problemy z zakresu historii muzyki, nie czuje się znużenia. Książka napisana została nieskomplikowanym językiem, dostępnym każdemu, kto choć trochę interesuje się muzyką wielogłosową bądź historią. To oczywiście dodatkowe walory tej publikacji, którą polecam nie tylko muzykologom, liturgistom czy historykom, ale także szerokiemu gremium czytelników, szczególnie zainteresowanych wkładem Śląska w kształtowanie kultury chrześcijańskiej Europy.

ks. Krzysztof Niegowski SDB
UKSW, Warszawa

Józef Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, t. 1, *Średniowiecze*, cz. 1, *Do 1302 r.*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2003, ss. 377.

W 1986 r. ks. Henryk kard. Gulbinowicz, Arcybiskup Metropolita Wrocławski, w liście pasterskim zapowiadającym 1000-lecie diecezji wrocławskiej, napisał: „Dziełem upamiętniającym nasze millenium będzie opracowanie i wydanie kilkutomowego dzieła zbiorowego o charakterze historyczno-teologicznym, poświęconego Kościołowi diecezjalnemu i jego 1000-leciu nad Odrą”. Choć ta ze wszech miar słuszna inicjatywa zbiorowego przedsięwzięcia, która miała wzbogacić historiografię Kościoła na Śląsku, nie została ostatecznie zrealizowana, dała jednak historykom twórczy impuls. W tym kontekście pojawiło się kilka pozycji słownikowych, wśród których na

szczególnej uwagę zasługuje *Słownik księży – pisarzy archidiecezji wrocławskiej 1945–1992* autorstwa ks. Józefa Mandziuka, czy opublikowany w 1996 r. pod redakcją Mieczysława Patera *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*.

Jednakże sama idea stworzenia dzieła monograficznego również doczekała się realizacji. Podjął ją ks. Józef Mandziuk, profesor UKSW w Warszawie i PWT we Wrocławiu. Pełny projekt dzieła przewiduje 5 tomów w 10 woluminach. W 1995 r. ukazał się tom II zatytułowany: *Czasy reformacji protestanckiej, reformy katolickiej i kontrreformacji 1520–1742*. Była to książka profesorska, której publikacja spotkała się z pozytywną oceną recenzentów. Tom V o tytule *Tablice chronologiczne*, zawiera wydarzenia historii powszechnej, dziejów chrześcijaństwa, i Kościoła śląskiego w drugim tysiącleciu w układzie chronologicznym. Niniejsza pozycja, która stanowi pierwszą część pierwszego tomu pełnej monografii i opisuje dzieje Kościoła nad Odrą do 1302 r., została opublikowana nakładem oficyny wydawniczej UKSW w Warszawie w 2003 r. pod tytułem: *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku. Średniowiecze, t. 1, cz. 1, Do 1302 r.* Środki na opracowanie dzieła wyasygnował Komitet Badań Naukowych.

Omówiona w pierwszej części pierwszego tomu epoka była już uprzednio przedmiotem syntetycznych opracowań, lecz badania te domagały się uzupełnień. Praca Jana Heynego *Documentierte Geschichte des Bisthums und Hochstiftes Breslau* (t. 1–3, Breslau 1860–1868) jest pozycją, która wymagała uaktualnienia, podobnie jak Tadeusza Silnickiego *Dzieje i ustrój Kościoła katolickiego na Śląsku do końca wieku XIV*. Podręcznikowy charakter ma książka *Dzieje Kościoła na Śląsku, cz. 1, Średniowiecze* (Opole 1996), którą autor – ks. Kazimierz Dola adresował do studentów teologii. Pozycje opracowane przez Franciszka Ksawerego Seppelta: *Geschichte des Bistums Breslau* z 1929 r., Wernera Marschalla: *Geschichte des Bistums Breslau* z 1980, Joahima Köhlera: *Bistum Breslau* i bp. Wincentego Urbana: *Zarys dziejów diecezji wrocławskiej* z 1962 r. stanowiły popularyzatorską próbę przybliżenia historii Śląska szerszemu gronu odbiorców. Mimo tej liczby pozycji książkowych istniała potrzeba uaktualnienia historiografii Śląska i przedstawienia jej w sposób, który spełniałby najwyższe kryteria badań monograficznych. Spotkała się ona z odpowiedzią w omawianej książce.

Baza źródłowa pracy zawiera w sobie pozycje rękopiśmienne i drukowane zarówno w języku polskim, jak i niemieckim. Składa się na nią bogata bibliografia, która pozwala na dokonanie rozległej syntezy prac historyków polskich i niemieckich, świeckich i duchownych. Wśród wielu cennych pozycji bibliograficznych na uwagę zasługuje choćby M. Cetwińskiego i L. A. Tyszkiewicza: *Prawda historii i racja stanu*. Stanowi ona dorobek pół wieku badań nad śląską mediewistyką uczonych z wrocławskiego ośrodka uniwersyteckiego.

Ramy badań, jakie zakresliła niniejsza monografia, objęły całość dziejów Kościoła rzymskokatolickiego na Śląsku do 1302 r. Złożyło się na nie życie liturgiczne i religijne, które zostały ukazane na tle ówczesnych wydarzeń politycznych, społecznych i kulturalnych. Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, że autor monografii ukazał aspekt życia wewnętrznego chrześcijan tamtej epoki. Miało ono swoją specyfikę ze względu na warstwę społeczną, czy też wykonywane przez poszczególne osoby funkcje. Niemniej udało się uchwycić wspólne przedstawicielom duchowieństwa i stanu świeckiego, biskupom i wiernym, mecenasom kultury religijnej i rycerzom rysy wspólnego życia duchowego tych, którzy w danej epoce tworzyli wspólnotę ludu Bożego.

Strukturę opracowania wyznaczają kolejne etapy dziejów, które opisane są w poszczególnych rozdziałach monografii. Cezury tych etapów i rozdziałów są określone zjawiskami historycznymi dotyczącymi życia politycznego lub kościelnego. Niejednokrotnie są one związane także z datami obejmowania rządów bądź składania urzędu przez kolejnych biskupów wrocławskich. Część pierwsza, zatytułowana *Śląsk przedchrześcijański* opisuje pradzieje śląskiej ziemi i jej mieszkańców do czasu oficjalnego przyjęcia chrztu przez Mieszka I w 966 r. i włączenia Śląska do większej struktury w ramach etnicznego scalania terytorium ziem polskich pod koniec X w. Dzieje te zostały opisane w głównej mierze na podstawie wykopalisk archeologicznych, według zasady, na którą powołuje się autor: „gdzie milczą źródła pisane, niech przemówią kamienie” (s. 12). Dostępne materiały źró-

dłowe pozwoliły na określenie granic geograficznych, form i etapów postępowania ekspansji osadniczej oraz na opisanie naturalnych wierzeń mieszkańców Śląska. Początki biskupstwa wrocławskiego – lata 1000–1138 – przedmiot analiz drugiego rozdziału – zawierają się między datą zjazdu gnieźnieńskiego i początków biskupstwa wrocławskiego a śmiercią Bolesława Krzywoustego i objęciem władzy senioralnej przez księcia Władysława II Włostowic. Opis dotyczy pierwszych prób utrwalania struktur życia religijnego na tle wczesnopiastowskiej organizacji państwowości polskiej. Czasy stabilizacji Kościoła śląskiego zawarte między 1138 a 1201 r., to okres konsekwentnego przenikania świata religijności i mentalności ludzi Śląska przez świat wartości i upodobań estetycznych chrześcijaństwa, którego naczyniem była kultura Europy Zachodniej. Coraz lepsza kondycja materialna przybyłych do Polski nowych wspólnot zakonnych i Kościoła w ogóle decyduje o tym, że wzrasta efektywność jego działań nie tylko na polu ewangelizacyjnym, ale także w obszarze życia umysłowego i kulturowego. Przemiany te, które dokonywały się w początkowej fazie rozbitcia dzielnicowego, były przedmiotem rozdziału trzeciego. Następne karty monografii – czwarty rozdział – obejmują historię XIII w., który zapisał się jako apogeum średniowiecza. Pojawiły się wówczas w Kościele nad Odrą wielkie osobowości biskupów, przed którymi stało zadanie reform zapoczątkowanych przez arcybiskupa gnieźnieńskiego Henryka Kietlicza. Dotyczyły one zarówno organizacji urzędów biskupich czy terytorium diecezji, jak i życia religijnego wiernych. Rozdział piąty w świetle badań stawia religijność mieszkańców Śląska pełniących różne funkcje publiczne, pochodzących z różnych stanów społecznych i realizujących różne powołania. Na tle życia duchowoliturgicznego zostają przybliżone postaci wiernych, które ze względu na heroizm wiary, zapisały się w dziejach Kościoła na Śląsku, jako postacie świątobliwe, błogosławione i święte.

Niewątpliwą zaletą wszystkich prac naukowych, którą ma także omawiana monografia, jest indeks osobowy. Wyszczególnione w nim kilkaset nazwisk postaci przywołanych w opracowaniu ma odniesienie do stron, do których można się odwołać, by dane postaci odnaleźć w tekście. Osobny indeks zawiera nazwy geograficzne. Ten użyteczny klucz w aparacie naukowym znalazł się na końcu książki dzięki opracowaniu i staraniom Ewy Antas.

Treść, szczegółowość, metoda i forma opracowania decydują o tym, iż jest to pozycja przeznaczona dla szerokiego grona odbiorców. Jej adresatami są naukowcy, studenci, jak i czytelnicy, których skłania do zapoznania się z nią amatorskie zainteresowanie dziejami Śląska. Walorem, który poszerza grono potencjalnych czytelników jest to, że mimo pełnego aparatu naukowego, jaki został zastosowany w pracy, język zachował lekkość, która zachęca do dalszej lektury.

Przy wszystkich wyszczególnionych zaletach dzieło wykazuje jednak pewien mankament, którym jest brak map i fotografii. W podobnych pracach są to elementy ze wszech miar wskazane, ze względu na obrazowość treści. Należy wyrazić nadzieję, że przy następnych wydaniach tej książki, w języku polskim lub w niemieckim, oficyna wydawnicza będzie w stanie uwzględnić ten postulat.

Ksiądz Józef Mandziuk, kończąc wstęp do części pierwszej pierwszego tomu, wyraził opinię, „że jego praca przyczyni się do jeszcze większego umiłowania przez współczesnych Ślązaków swojej »małej Ojczyzny«”. Biorąc pod uwagę rzetelność opracowania, jej treść i formę, wydaje się, iż tak właśnie się stanie. Warto jednak dodać, że zamierzenie to nabiera szczególnej wymowy w kontekście postępującego procesu jednoczenia się Europy. Ugruntowanie historyczne własnej tożsamości mieszkańców Śląska, a w szerszym znaczeniu także polskiego czytelnika, ma w tym procesie do odegrania istotną rolę. Jest nią faktograficzne potwierdzenie głębokich i twórczych historycznych związków Kościoła z szeroko pojętą kulturą Europy.

ks. Henryk Kołodziejczyk

Pastorale giovanile. Sfide, prospettive ed esperienze, F.-V. Anthony, L.A. Gallo, M. Midali, R. Tonelli (red.), Elledici, Torino 2003, ss. 400 + CD.

Ponad dziesięć lat temu, miałem radość prezentować dzieło profesorów Instytutu Pastoralnego, Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie pt. *Dizionario di pastorale giovanile* (Słownik duszpasterstwa młodzieżowego). Ukazał się on wówczas przede wszystkim dzięki staraniom dwóch prof.: M. Midalego i R. Tonellego. Wspomniany *Słownik*, w krótkim czasie doczekał się przynajmniej dwóch wydań i został przetłumaczony w całości lub częściowo na kilka języków. Autorzy, notując dużą duszpasterską przydatność wspomnianego słownika, przeprowadzili refleksję nad tym, czy po dziesięciu latach nie należy przygotować nowego, poprawionego wydania, a nawet opracować na ten temat publikację całkowicie nowej. Opowiedziano się za nową pozycją, którą zatytułowano: *Pastorale giovanile. Sfide, prospettive ed esperienze* (Duszpasterstwo młodzieżowe. Wyzwania, perspektywy i doświadczenia). Grono Autorów współpracujących przy powstaniu tej pozycji znacznie poszerzyło się. Są to nie tylko wykładowcy salezjańskiego Instytutu Teologii Pastoralnej, lecz także znaczący naukowcy innych dyscyplin, jak teologii fundamentalnej, biblistyki, liturgiki czy np. środków społecznego przekazu. Odpowiedzialnymi za to dzieło, oprócz dwóch poprzednich Autorów, prof. M. Midalego i R. Tonellego, są jeszcze F.-V. Anthony i L. A. Gallo.

Książka podzielona została na sześć części. Poprzedza je „przewodnik” po lekturze, ułatwiający uchwycenie zasadniczych treści, struktury i doświadczenia zawartego w tej pozycji. Tytuł Pierwszej Części, stawia przed czytelnikiem prowokujące pytanie: Co to znaczy być młodym dzisiaj? Okazuje się, że odpowiedź jest bardzo złożona. Udzielają jej czterej znani wykładowcy UPS: M. Pollo, który przedstawia modele pierwszych powiązań odnośnie do samej „kondycji młodzieży”, a również próbuje określić, o co chodzi w stwierdzeniu „Być młodymi dzisiaj”; G. Savagnone, rysuje bardzo ważny kontekst kulturowy z jego różnorodnością; prof. M. Midali odwołujący się do religijnego doświadczenia młodzieży; oraz R. Tonelli w pragmatycznym ujęciu problematyki, zatytułowanej: *Od sytuacji kulturowej i młodzieżowej wyzwanie dla duszpasterstwa młodzieżowego*.

Część II pracy bada duszpasterstwo młodzieżowe wewnątrz życia Kościoła. L. Gallo, ukazuje je przede wszystkim w służbie zbawienia, a F.-V. Anthony w perspektywie misyjnej. Dwugłos C. Buzzetti – M. Ciosa, dotyczy duszpasterstwa w życiu Kościoła, z podkreśleniem w tym ogromnym dziele roli Biblii. Manlio Sodi ukazuje zaś wymiar liturgiczny duszpasterstwa w życiu wspólnoty chrześcijańskiej. Doprecyzowanie duszpasterstwa jako podmiotu celebracji dokonuje na koniec tej części S. Lanza.

Trzecią część książki, wypełniają cztery wielkie tematy poświęcone duszpasterstwu młodzieży. Na przeszło 30 stronach R. Tonelli obszernie tłumaczy, co znaczy zająć się duszpasterstwem młodzieżowym i jakie przy tym należy zastosować kryteria. Obraz ten dopełnia M. Midali w opracowaniu: *Doświadczenie religijne i jego dojrzewanie*. Jeszcze raz powraca R. Tonelli, by przedstawić ważny i interesujący opracowany temat ewangelizacji i jej komunikacji. Ten blok problematyki zamyka D. Sigalini, ukazując „miejsca” duszpasterstwa młodzieżowego.

Część 4 omawianej pozycji, skupia się na wynikach duszpasterstwa młodzieżowego. R. Tonelli wraca tu do ulubionego tematu oceny wartości życia w perspektywie wiary, nadziei i miłości. Natomiast ks. G. Gatti, zajmuje się formacją osobowości etycznej. Następuje po nim ważki temat wymiaru powołaniowego w życiu chrześcijanina. Opracował go interesująco i logicznie M. Spreafico. Z pewnością materiał ten zainteresuje wszystkich, którzy poszukują nowych, skutecznych rozwiązań w tzw. „pracy powołaniowej”.

Pozostałe dwie części V i VI, poświęcone są metodologii stosowanej w pracy duszpasterskiej (F.-V. Anthony) i skutecznej formacji zaangażowanych w to duszpasterstwo. Problematykę tą przedstawiają: M. Pollo, M. Delpiano oraz mówiący wspólnym głosem – C. Nanni i P. del Core.

Na zakończenie trzeba stwierdzić, że otrzymaliśmy do rąk dzieło nowe, oryginalne, będące zamierzoną kontynuacją i uzupełnieniem *Słownika duszpasterstwa młodzieżowego*. Chociaż pozycja

ta przypomina wspomniany wyżej *Słownik*, prezentuje się bardziej jako podręcznik, cenny i godny zauważenia. Warto tę książkę przetłumaczyć na język polski i wydać w sporym nakładzie, nie mały jest bowiem krąg osób zainteresowanych tą tematyką.

Trzeba również odnotować, że książkę ubogaca płyta CD, zawierająca materiał badawczo-formacyjny, podzielony na trzy części. Może on służyć zwłaszcza duszpasterzom i wychowawcom, w pogłębianiu przedstawianych zagadnień. Analityczny zaś indeks (zamieszczony w części III), łączący dwie części poprzednie, może stać się impulsem do nowych, nie mniej interesujących badań.

ks. Adam Durak SDB
UKSW, Warszawa

L'Eucaristia nel vissuto dei giovani, Paolo Carlotti, Mario Maritano (red.), (=Biblioteca di Scienze Religiose – 175), LAS, Roma 2002, ss. 344.

Ogłoszony przez Jana Pawła II Rok Eucharystii, dla mnie jako salezjanina stał się wyzwaniem, by skierować większą uwagę na Eucharystię w życiu ludzi młodych. Chodzi mi zarówno o szeroko pojęte przygotowanie do Eucharystii, jak i bardzo złożone przeżywanie Eucharystii przez młodzież. W tym celu, najpierw zamierzałem wykorzystać znane mi bliżej jako recenzentowi, badawcze prace doktorskie, pisane pod kierunkiem ks. prof. J.J. Kopia w KUL nt. formacji eucharystycznej młodzieży. Następnie przybliżyć innym samą celebrację Najświętszej Ofiary.

Wśród pozycji, do których wypada sięgnąć, przypominałem sobie cenną, a u nas chyba niezauważoną pozycję: *L'Eucaristia nel vissuto dei giovani* (Eucharystia przeżywana przez młodzież). Znalazłem w niej dodatkową okazję do pogłębienia tematu, mającą swoje źródło inspiracji w dokumencie *Novo millennio ineunte*. Jak można ocenić już dzisiaj, ten List apostolski, podpisany przez Papieża na ołtarzu, w kontekście liturgii uroczystości Objawienia Pańskiego, na zakończenie wielkiego Jubileuszu 2000, pieczętował nie tylko zakończenie Jubileuszu, ale otworzył nowe perspektywy życia Kościoła na przyszłość.

P. Carlotti i M. Maritano, ułożyli materiał książki w trzech częściach, według planu odbywającego się Kongresu. Znawcy przedmiotu bez trudu zauważą, że zachowany został tu schemat paradygmatu pastoralno-liturgicznego. W Części I, poświęconej opisowi sytuacji, na szczególną uwagę zasługują dwa pierwsze wystąpienia: dwugłos M. Pollo i R. Tonelliego, będący studium socjokulturowym współczesnego świata młodzieży, z uwzględnieniem sytuacji zaniechania praktyki i celebracji Eucharystii; oraz relacja B. Seveso, określająca ramy istniejących wzorców teologiczno-pastoralnych i ich różnorodny wpływ na celebracje. Wypowiedzi te dopełnia P. Sciligo, ukazując naszą relację z Bogiem obecnym w Eucharystii i relację nas samych z rodzicami. Całość materiału pogłębia interesująca dyskusja panelowa.

Druga, licząca ponad 150 stron część książki, zatytułowana została: *Rozpoznanie*. Zawiera ona cztery referaty wygłoszone na Kongresie w sali głównej, a również te, które wygłoszono w poszczególnych grupach roboczych. Zatrzymamy się chwilę przy czterech pierwszych wystąpieniach. Najpierw relacja E. F. Fortuno. Jest to solidna współczesna teologia, pełna dynamizmu i wyzwań, o nachyleniu ekumenicznym. Określa ją także sam tytuł: *Komunia eucharystyczna i komunია Kościołów*. Po tej relacji następuje wykład G. Colzani na temat sakramentalnego znaczenia wartości Eucharystii. Ważny temat do zrozumienia Eucharystii, a więc uczestnictwo w Niej, jako *culmen et fons* życia chrześcijańskiego, w liturgiczno-teologicznych ramach celebratywnych, przedstawia C. Girando. Czwarty temat, prezentuje, polski biblista, pracujący na stałe w Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie, ks. prof. Andrzej Strus. Sięgając do Ostatniej Wieczerzy, interpretuje słowa Ewangelii (J 6, 24–59): *Ciało Pańskie – Pokarm życia*.

Chociaż, jak wspomnieliśmy wyżej, nie zatrzymujemy się przy tematach prezentowanych przy pracach i dyskusjach poszczególnych grup, wspomnijmy, że dotyczyły one różnych pól zainteresowań w przeżywaniu Eucharystii przez młodzież: w obszarze pedagogiki, katechetyki, historii, pedagogii i muzyki.

Trzecia część książki, dotyczy ukazania perspektyw adekwatnego wykorzystania zdobytej wiedzy, do zastosowania jej w formacji eucharystycznej ludzi młodych. Tę perspektywę rozwijają trzy referaty. Pierwszy prof. P. Carlottiego, ukazujący aspekty teologiczno-moralne uczestnictwa eucharystycznego. Drugi referat, znanego także w Polsce, włoskiego liturgisty M. Sodiego, który ukazuje jak ważne są: komunikacja, animacja i służba w prawdziwym życia eucharystycznym. Referat końcowy zaś koronuje całość poruszanej problematyki. Prezentuje go abp Tarcisio Bertone, wykorzystując umiejętnie swoje poprzednie i obecne doświadczenie naukowe i pastoralne dla wspólnej, owocnej refleksji na powyższy temat.

Recenzowana tu pozycja, *L'Eucaristia nel vissuto dei giovani*, jest udokumentowanym materiałem naukowym 15. Sympozjum Wydziału Teologicznego, UPS w Rzymie. Mamy do czynienia z interesującym i dobrze opracowanym, interdyscyplinarnym materiałem, na temat przeżywania Eucharystii przez młodzież. Kompetencja Referentów, pochodzących nie tylko z rzymskich uniwersytetów, sprawia, że czytelnik mobilizuje się do dalszej refleksji na proponowany temat. Mogą się do niej włączyć różne kręgi chrześcijan, a zwłaszcza ludzie młodzi, otwarci na przyszłość. Materiał tej książki potwierdza też, że drogi wyznaczone przez Jana Pawła II kiedyś, w Listach apostolskich: *Tertio millennio adveniente* czy *Dies Domini*, a teraz w Liście *Novo millennio ineunte*, są jeszcze do odkrycia, by lepiej przeżywać obecność Chrystusa we wspólnocie Kościoła.

ks. Adam Durak SDB
UKSW, Warszawa

Proporre la fede nella cultura contemporanea. Riflessioni salesiane, Francis Desramaut (red.), (=Colloqui Internazionali Salesiani, 21), Éditions Don Bosco, Paryż 2004, ss. 342.

W końcu kwietnia 2004 r. do rąk czytelników dotarła książka zatytułowana *Proporre la fede nella cultura contemporanea. Riflessioni salesiane*. [Proponować wiarę w kontekście kultury współczesnej. Refleksje salezjańskie]. Publikacja jest owocem obrad 22. Międzynarodowego Kolekwium na temat życia salezjańskiego, które odbyło się od 16 do 21 sierpnia 2003 r. w Bratysławie. Zawiera ona artykuły 15 autorów, a jej redaktorem jest prof. Francis Desramaut SDB, uznany w świecie specjalista z dziedziny historii i duchowości salezjańskiej. Książka ukazała się staraniem wydawnictwa Éditions Don Bosco z Paryża.

Szczęśliwym zbiegiem okoliczności jej pierwsza, pobieźna lektura zbiegła się z oficjalnym wstąpieniem Polski do struktur Unii Europejskiej. W ten sposób, przynajmniej w oczach rodzimych czytelników, zagadnienie podjęte w publikacji nabrało szczególnego znaczenia, z pewnością niezamierzonego przez jej autorów. Lektura stała się tym bardziej pasjonująca, kiedy przez Polskę przetoczyły się echa dyskusji na temat europejskiego Traktatu konstytucyjnego. W wielu środowiskach emocje podgrzewały zwłaszcza informacje o sporze wokół preambuły i oczekiwanego przez wielu Europejczyków wyraźnego wskazania w niej na chrześcijańskie korzenie kultury naszego kontynentu. Stanowczy sprzeciw Francji w tym względzie, upór jej polityków, widzących korzenie współczesnej Europy w dorobku oświecenia, po raz kolejny zmusił świadomych chrześcijan do zastanowienia się nie tylko nad miejscem wiary w Europie, ale też nad tożsamością Starego Kontynentu i jego przyszłością. Stąd właśnie wypływa aktualność publikacji.

W kontekście tej samej dyskusji nie bez znaczenia pozostaje podtytuł książki: *Riflessioni salesiane* [Refleksje salezjańskie]. Refleksja salezjańska odnośnie do zagadnienia „proponowania” wiary – w terminologii salezjańskiej przyjęło się mówić o „wychowaniu do wiary” – bierze swój początek od św. Jana Bosko (1815–1888). Jego znane powszechnie zawołanie *Da mihi animas caetera tolle* [Daj mi dusze, resztę zabierz], świetnie oddaje charakter typowego dla niego zaangażowania się w sprawę zbawienia młodzieży. Właściwego znaczenia nabiera ono dopiero wtedy, gdy uświadomimy sobie jak wielkiego wysiłku i jakiej inwencji domagała się realizacja tego postulatów w Piemencie, w drugiej połowie XIX w. To przecież w klimacie sporu o wartości, jaki toczył się w dobie włoskiego Risorgimento, silnie naznaczonego tendencjami liberalnymi, ukształtował się ideał wychowawczy ks. Bosko: „chcę wychowywać dobrych chrześcijan i uczciwych obywateli”. W późniejszym okresie wierność temu przesłaniu Założyciela wielokrotnie stawiała salezjanów wobec konieczności podejmowania trudnej dyskusji z otaczającą ich kulturą. Warto w tym momencie przywołać choćby trud inkulturacji przesłania chrześcijańskiego w warunkach misyjnych, przystosowaną odnowę życia zakonnego salezjanów w okresie posoborowym – w tym dogłębną refleksję nad własnym posłannictwem: wychowaniem młodych do wiary – postawę salezjanów wobec systemów totalitarnych, czy choćby bolesne wybory, jakich z odwagą dokonało Zgromadzenie wobec wyzwań teologii wyzwolenia.

W ten nurt obecności Zgromadzenia w Kościele wpisuje się dzieło *Kolokwiów na temat życia salezjańskiego*. Jego początki sięgają drugiej połowy lat sześćdziesiątych XX w. i związane są z pilną potrzebą pogłębionej refleksji nad zagadnieniem przystosowanej odnowy życia zakonnego zapoczątkowanej przez Vaticanum II. W Zgromadzeniu Salezjańskim zrodziła się wtedy idea organizowania corocznie (później, co dwa lata) kilkudniowego spotkania salezjanów i innych przedstawicieli Rodziny Salezjańskiej – specjalistów z zakresu teologii, filozofii, historii, pedagogiki, psychologii, socjologii, mediów – w celu interdyscyplinarnego studiowania tematów ważnych dla środowiska salezjańskiego. Dzięki tak szerokiej formule w Kolokwiach wzięło udział wielu wybitnych specjalistów, wśród których warto wymienić choćby takie osoby jak: Francis Desramaut, Cosimo Semeraro, Enrica Rosanna, Jacques Schepens, Karl Oerder, Ramon Alberdi, Mario Midali, Raffaelo Farina.

Pierwsze Kolokwium odbyło się w 1968 r. w Lyonie i poświęcone było modlitwie salezjańskiej. Po nim przyszły następne, organizowane w różnych miejscach Europy Zachodniej, a od 2001 r. także Europie środkowej (Kraków i Bratysława). W minionych latach podejmowano m.in. tematy posłannictwa salezjańskiego, tożsamości Rodziny Salezjańskiej, duszpasterstwa młodzieży, wspólnoty salezjańskiej, kierownictwa duchowego, tożsamości współpracowników salezjańskich, starzenia się salezjanów, percepcji nauczania społecznego Kościoła w Rodzinie Salezjańskiej. Owoce każdego Kolokwium była publikacja wystąpień poszczególnych relatorów. W ten sposób powstała seria wydawnicza *Colloqui sulla vita salesiana*, w której ukazało się 21 pozycji. To właśnie ostatnia z nich jest przedmiotem niniejszej recenzji.

Inspiracją dla zespołu przygotowującego „Kolokwium” bratysławskie stało się główne przesłanie Adhortacji apostołkiej Jana Pawła II *Ecclesia in Europa*: „Chrystus jest naszą nadzieją, Zmartwychwstały jest wciąż pomiędzy nami”. „Ewangelia Nadziei została powierzona Kościołowi Trzeciego Tysiąclecia – podkreśla Job Inisan, aktualny przewodniczący zespołu Kolokwium w słowie wstępnym na rozpoczęcie obrad – Naszym zadaniem jest głosić, celebrować i służyć Ewangelii Nadziei”. Uściślenia problematyki prac spotkania w Bratysławie dokonał Francis Desramaut, który we wprowadzeniu merytorycznym wskazał na zasadnicze wyzwania, jakie stają przed współcześnie podejmującymi trud służby Ewangelii Nadziei. Ich wysiłek napotyka bowiem na grunt kultury heterogenicznej, zsekularyzowanej, naznaczonej indywidualizmem. Dopiero w tym kontekście widać, jak pytanie: jak dzisiaj głosić Ewangelię, lub innymi słowy, lub jak dziś proponować wiarę, staje się wyzwaniem.

Systematyczne studium tej właśnie problematyki odbyło się w trzech etapach. Szkoda, że redaktorzy wydawnictwa nie pokusili się o ich wyraźne wyodrębnienie, np. w spisie treści. Takie

potraktowanie sprawy z pewnością ułatwiłoby czytelnikowi zrozumienie dynamiki prac spotkania w Bratysławie. Tymczasem redaktorzy książki poprzestali jedynie na opublikowaniu poszczególnych tekstów w według kolejności, w jakiej były prezentowane podczas Kolokwium.

Pierwszy, najobszerniejszy etap – aż osiem z szesnastu wystąpień – i najbardziej teoretyczny skupił się wokół wieloaspektowej analizy zagadnienia „proponowania dzisiaj wiary w stylu salezjańskim”. W punkcie wyjścia obrad – zob. artykuł Enrica Rosanna (socjolog religii, podsekretarz w Kongregacji Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego), *Le religioni in una società multiculturale*, s. 11–27 – zwrócono uwagę na zjawisko pluralizmu kultur we współczesnej Europie. Znajduje ono swoje odbicie także w wielości religii, które w mocy obowiązującego prawa mogą swobodnie propagować swą doktrynę, rytę i obyczaje. W rezultacie w Europie doszło do swoistego równouprawnienia religii. Sprzyja temu także świecki charakter wielu współczesnych państw, które mogą dać przywileje jednej z nich z racji choćby historycznych. Nie mogą tego jednak czynić ze względu na „prawdę”, którą ta sama religia proponuje. Niemniej w tym właśnie kontekście chrześcijaństwo ma do spełnienia nadal bardzo ważną rolę: ma służyć procesowi humanizacji kultury poprzez odważne głoszenie swego przesłania, przy jednoczesnym poszanowaniu i tolerancji wobec innych. Takie nastawienie jest w stanie otwierać człowieka na transcendencję, skłania go do szukania prawdy bez oczekania się do synkretyzmu i relatywizmu.

Otwarty dialog w świecie naznaczonym przez pluralizm religijny będzie możliwy tylko wtedy, gdy chrześcijanie – podobnie zresztą jak przedstawiciele innych religii – zdadzą sobie sprawę ze specyfiki właściwej wyznawanemu przez nich *Credo*. Chrześcijanin – jak podkreślił w swym wystąpieniu prof. Sabino Palumbieri (filozof i teolog), *Il nucleo specifico della fede cristiana*, s. 29–64 – to człowiek głęboko przeświadczony o tym, że jego wiara zasadza się na podwójnym fundamencie: relacji z Bogiem Trójjedynym i zwycięstwie paschalnym Chrystusa.

Po dokonaniu tych ważnych ustaleń prace Kolokwium – zgodnie z założeniami wstępnymi – weszły w fazę refleksji salezjańskiej nad zagadnieniem proponowania wiary dzisiaj. W tej perspektywie lokuje się wystąpienie prof. Francisa Desramaut, *Don Bosco e la formazione religiosa dei giovani*, s. 65–79, który odwołując się do historii, ukazał ideał wychowania młodzieży do wiary według ks. Bosko. Temat kontynuuje Jean-Marie Petitclerc, pedagog i wychowawca, który w relacji *La formazione religiosa nel Valdocco di Argenteuil*, s. 82–87, przedstawił współczesny model wychowania religijnego, proponowany przez salezjanów pracujących na peryferiach Paryża, gdzie żyje młodzież doświadczona bezrobociem, patologią rodziny, pozbawiona naturalnych więzi z Kościołem, w codziennym kontakcie z wyznawcami islamu. W orbicie salezjańskiej pozostaje także prof. Morand Wirth, teolog i historyk, który w wystąpieniu *L'educazione religiosa nella Famiglia Salesiana dopo il Vaticano II*, s. 89–108, ukazuje ewolucję wychowania do wiary w obrębie Rodziny Salezjańskiej. W wielkim skrócie można powiedzieć, że przeszła ona drogę od lekcji katechizmu do pogłębionego zaangażowania w ewangelizację młodzieży.

W poszukiwaniu dróg proponowania wiary dzisiaj uczestnicy Kolokwium, wierni przesłaniu systemu prewencyjnego ks. Bosko, pochylili się nad człowiekiem. Wyrazem tego są dwa wystąpienia. Profesor Cesare Bissoli, biblista, w relacji *Rivelazione ed esperienza umana nella proposta della fede*, s. 109–142, wydobyl typowo salezjańskie elementy wychowania do wiary: radość, towarzyszenie młodym i proponowanie im wartości, troska do dowartościowanie duchowości codzienności. Natomiast psycholog prof. Pio Sciligo, podejmując temat *Le emozioni e l'esperienza della fede*, s. 143–159, podkreślił, że emocje wieku dorastania przysługują się wzrostowi wiary człowieka młodego, o ile będą kanalizowane w procesie wychowania poprzez odpowiednie towarzyszenie mu.

Pierwszy etap refleksji nad tematem Kolokwium zakończył Vittorio Pozzo, znawca islamu. Jego relacja *L'islam, uno plurale, agli inizi del XXI secolo. Per un confronto che miri alla convivialità delle differenze*, s. 161–187, stanowi interesujące, pełne konkretów, wypowiedzenie do tematyki dialogu i tolerancji między religiami dzisiaj, podjętej nieco wcześniej przez Rosannę i Palumbieriego.

Drugi etap prac Kolokwium, w odróżnieniu od pierwszego na wskroś praktycznego, skoncentrował się wokół prezentacji założeń ogólnych, metodologii i rezultatów niektórych współczesnych

doświadczeń z zakresu salezjańskiego wychowania do wiary. Złożyły się na niego cztery relacje, które odnoszą się do rzeczywistości salezjańskiej w czterech krajach Europy Zachodniej: Hiszpania (Felix Dominguez, *L'educazione religiosa nelle istituzioni contemporanee salesiane della Spagna*, s. 189–200), Francja (Régis Vandenbogaerde, *La pastorale giovanile nella case salesiane di Francia*, s. 201–206), Niemcy (Manfred Riegger, Jacques Schepens, *Le giornate di orientamento della prospettiva dei partecipanti nelle istituzioni dei salesiani di Don Bosco in Germania*, s. 207–241), Włochy (Maria Luisa Mazzarello, *Sondaggio sull'educazione religiosa in alcune istituzioni salesiane In Italia. Qualche annotazione*, s. 243–268).

Trzeci etap poświęcony był refleksji nad kilkoma propozycjami formacji religijnej, możliwymi do wprowadzenia w życie w chwili obecnej. W zamierzeniu autorów, to właśnie ten etap prac Kolokwium miał zaproponować formy praktycznej odpowiedzi na pytania postawione na wstępie spotkania w Bratysławie. Taką próbę podjął Josep M. Maideu, duszpasterz, który w relacji *Considerazioni e proposte sugli itinerari d'educazione nella fede*, s. 269–292, omówił zasadnicze elementy współczesnego *itinerarium* wychowania do wiary: zdefiniowanie zasadniczych pojęć, osobowe i instytucjonalne punkty odniesienia, elementy istotne, zadania osób towarzyszących młodym. Nieco dalej w swych rozważaniach poszedł prof. Emilio Alberich, katechetyk, ukazując – relację *L'iniziazione religiosa–il catecumenato. Riflessioni di un salesiano*, s. 295–322 – trzy modele współczesnego katechumenatu (hiszpański, belgijski i włoski) i podejmując refleksje nad katechezą, która sprzyjałaby autentycznemu przeżywaniu przez młodych doświadczenia dojrzewania w wierze. Cennym dopowiedzeniem do prac na tym etapie Kolokwium było wystąpienie prof. Marii F. Tricario, psychologa, pt. *Narrare la fede con i media*, w którym zwróciła uwagę na odpowiednie wykorzystanie mediów w procesie wychowaniu do wiary.

Podsumowania prac Kolokwium dokonała prof. Carla Barbieri (s. 335–338).

Jak zaznaczyłem na wstępie, lektura publikacji, będącej owocem spotkania w Bratysławie, wzbudziła we mnie szereg pozytywnych odczuć, zważywszy na kontekst, w jakim pojawiła się na rynku wydawniczym. W rzeczy samej jednak nie czyniłem sobie złudzeń co do jej przydatności jako salezjańskiego poradnika encyklopedycznego, z którego byłbym w stanie, jak za dotknięciem czarodziejskiej różdżki wydobyć odpowiedzi zdolne na dzisiaj rozwiązać wiele moich wątpliwości. Niemniej nie sposób odmówić książce cennych intuicji, które bez wątpienia pomogą żeglować w świecie współczesnym.

Podejście interdyscyplinarne i spojrzenie duszpasterskie (nie tylko teoretyczne) na całość zagadnienia zaproponowane przez organizatorów Kolokwium pozwoliło obnażyć złożoność współczesnej kultury. Ukazało ono także jej dynamikę i niepowtarzalność sytuacji, w jakiej znaleźli się salezjanie i ich odbiorcy. Jak więc proponować wiarę? Kolokwium pokazuje, że z całą pewnością nie można zaczynać od budowania *a priori itinerarium* dojrzewania do wiary. Okazuje się, bowiem, że jeśli ma ono być adekwatne do potrzeb młodych ludzi, to mogłoby powstać dopiero wtedy, gdy pojawi się w nich pytanie o zbawienie. I takie pytanie, np. w formie zapytania o sens życia, o przyszłość, trzeba najpierw w młodych rozbudzić. Kolokwium pokazało, że w „proponowaniu” wiary trzeba dowartościować wielorakie formy jej doświadczenia: ludzkie uczucia, relacje międzyludzkie i wpływ wspólnoty wychowawczej. Tworzenie *itinerarium* dojrzewania w wierze, będzie dziś możliwe o tyle, o ile dogłębnie poznamy człowieka, zrozumiemy kulturę współczesną i z odwagą, w sposób przejrzysty, proponujemy *credo* chrześcijańskie. Kolokwium nie daje więc gotowych odpowiedzi, ale daje sporo narzędzi pomocnych do tego, aby odważnie radzić sobie w rzeczywistości. Obok już wskazanych intuicji, dołączyłbym do nich także cenne zestawienia bibliograficzne zaproponowane przez większość autorów tekstów oraz relacje z dyskusji prowadzonych podczas prac Kolokwium.

Lektura książki stała się dla mnie także powodem pewnego rozczarowania. Otóż mój pierwszy zapal przygasł, gdy we wprowadzeniu merytorycznym prof. Desramaut wyczytałem, że Kolokwium „pragnie zajmować się przede wszystkim – choć bez wykluczania innych – kulturą świata Europy zachodniej, która [...] jest oczywiście bardzo różna od np. kultury polskiej osadzonej w Europie

Centralnej” (s. 6). Moje rozczarowanie nie wypływa z faktu marginalizowania kultury polskiej na podstawie nieznanych mi przesłanek czy oczywistych przesądów powodowanych nieznajomością dziejów. Jest mi przykro, ponieważ kiedy w Europie upadły mury i aksamitne rewolucje dopełniły swej roli, w salezjanach nic jak dotąd nie pękło. Skończyły się już dawno czasy, kiedy można było zasłaniać się reżimem i nieznajomością realiów. Nawet, jeśli Polska i Europa Centralna to wciąż „inny świat”, to czyż nie byłoby bogaciej zaprosić przedstawicieli tego „świata” do dyskusji? Czyż nie ubogaciłoby to propozycji Kolokwium i nie uczyniło jej bardziej uniwersalną? Czy ks. Bosko, Rodzina Salezjańska ze swym doświadczeniem wychowania do wiary nie są punktem odniesienia dla polskich salezjanów? Czy młodzi ludzie w Polsce nie odwołują się do uczuć i doświadczenia Boga w drodze do wiary? Czym więc różni się podjęcie tego tematu kulturze zachodniej i w Polsce? Organizatorzy Kolokwium mimo dobrych chęci – np. organizacja spotkań w Krakowie i Bratysławie – tkwią nadal w starych schematach i ze zbytnią powierzchownością i nonszalancją zbywają tematy ważne dla sprawy salezjańskiej. Wydaje się też, że nie bez winy pozostaje w tym względzie środowisko polskich salezjanów, którzy potrafią i chcą zajmować się poważnie nauką, ale nie umieją albo nie chcą tego doświadczenia przełożyć na pole salezjańskie, także w wymiarze poważnej refleksji naukowej. Czas najwyższy, aby to uczynić! Czas najwyższy, aby pomóc współpracownikom z „Zachodu” pokonać przesady i ukazać naszą kulturę, nasze problemy i nasze sukcesy. Trzeba byśmy umieli samie siebie zaproponować.

ks. Marek T. Chmielewski SDB

Bronisław M i e r z w i ń s k i, *Kościół wobec problemu bezrobocia*, Apostolicum, Żabki 2004, ss. 443.

Zagadnienie bezrobocia stanowi obecnie z całą pewnością jeden z najtrudniejszych problemów społeczno-gospodarczych światowej gospodarki. Występuje ono wówczas, gdy liczba osób poszukujących pracy jest większa niż liczba ludzi zdolnych do pracy, chcących pracować i akceptujących istniejący poziom wynagrodzeń, pozostaje bez pracy. Chociaż we współczesnych społecznościach bezrobocie jest problemem kluczowym, wywołuje jednak czasami falę przeciwstawnych poglądów. Mamy bowiem do czynienia zarówno ze zwolennikami, jak i przeciwnikami, którzy toczą spór co do wpływu tego zjawiska na poziom gospodarki. Wskazywane są więc korzyści wynikające dla gospodarki i społeczeństwa z istnienia bezrobocia, jak również szkody i spustoszenia, jakie są rezultatem deficytu miejsc pracy. Ilekroć mamy bezrobocie wysokie, występuje marnotrawstwo zasobów, a dochody ludzi kurczą się; w takich okresach marazm gospodarczy wywiera wpływ także na doznania oraz podstawy ludzi i na życie rodzin. Bez względu na to, jak wysokie są ekonomiczne skutki bezrobocia, rachunek strat nie odzwierciedla właściwie i w pełni szkód ludzkich, społecznych, moralnych i psychicznych, jakie niosą za sobą okresy trwale utrzymującego się stanu pozostawania bez pracy. Z nowoczesnych badań wynika zaś, że bezrobocie prowadzi do deterioracji zdrowia zarówno psychicznego, jak i fizycznego: do wyższego poziomu zachorowań na choroby serca, przypadków alkoholizmu, samobójstw itp. Ma ono wiele postaci i przybiera ono wiele form w zależności od wielorakich czynników: wieku, płci, sytuacji rodzinnej bezrobotnej osoby, wykształcenia, miejsca pochodzenia i obecnego zamieszkania, cech indywidualnych oraz kondycji psychiczno-moralnej bezrobotnego. Każda postać bezrobocia – obojętnie czy będzie dotyczyła człowieka dorosłego, ojca lub matki rodziny, czy też odnosić się będzie do osoby młodej nie potrafiącej znaleźć pierwszej pracy – decyduje o sposobie przeżywania, doświadczania i radzenia sobie z tym trudnym problemem. Brak stałego zatrudnienia, to przede wszystkim rzeczywistość, gdzie brakuje pieniędzy na zaspokojenie swoich potrzeb i potrzeb najbliższych osób. To także poczucie społecznej zależności od innych, utrata sensu i celu życia, degradacja osobista i rodzinna, naruszenie poczucia własnej godności i wartości oraz utrata nadziei i oczekiwań na lepsze jutro. Utrata pracy jest dla

bardzo wielu osób autentyczną tragedią życiową i prawdziwym dramatem. Większość bezrobotnych uważa ten stan za katastrofę, a najbardziej smutne jest to, że niewielu wierzy w szansę poprawy swego bytu.

Głównym problemem dokonujących się w Polsce od 1989 r. przemian społecznych, gospodarczych i politycznych, jest zjawisko bezrobocia, które w sposób bezpośredni dotyka coraz szerszych kręgów społeczeństwa. Gwałtowny wzrost liczby osób pozbawionych pracy w początkowym okresie przekształceń transformacyjnych sprawił, że bezrobocie stało się najpoważniejszą kwestią reformującego się państwa i społeczeństwa oraz wyzwaniem dla polskiej gospodarki. Oznaczało ono w swej istocie dramatyczną sytuację na krajowym rynku pracy, gdzie nadmierny popyt na pracę został zastąpiony nadmierną podażą pracy. W ujęciu globalnym pojawienie się bezrobocia było następstwem splotu czynników demograficznych, ekonomicznych i społeczno-prawnych, z których jedne miały źródła w przeszłości, a inne wynikały z bieżącej realizacji polityki społecznej. Dziś bezrobocie na stałe wpisało się w krajobraz polskiego społeczeństwa i polskiej gospodarki, niosąc ze sobą wiele zagrożeń i negatywnych następstw. Stało się też przedmiotem dociekań wielu dyscyplin naukowych, takich jak: socjologia, polityka społeczna, statystyka, katolicka nauka społeczna, czy ekonomia. W związku z tym co pewien czas pojawiają się na rynku czytelnictwa nowe pozycje z tej problematyki. Do takich z pewnością zaliczyć należy książkę B. Mierzwińskiego pt. *Kościół wobec problemu bezrobocia*, która ujmuje to zjawisko z punktu widzenia teologii pastoralnej.

Recenzowana pozycja składa się z trzech części. Pierwsza nosi tytuł *Zjawisko bezrobocia w świecie współczesnym*. Autor, odnosząc bezrobocie do Unii Europejskiej, ukazuje zakres i cechy charakterystyczne tego zjawiska, ustalenia zapisane w Europejskiej Karcie Społecznej oraz mechanizmy przeciwdziałania bezrobociu. Konsekwentnie dalej ukazuje bezrobocie w III Rzeczypospolitej, gdzie kładzie szczególny nacisk na wyjaśnienie terminologii związanej z tym zagadnieniem. Analizuje również aktualny poziom bezrobocia w Polsce, jego ewolucję od początku transformacji systemowo-politycznej do czasów obecnych oraz ukazuje najważniejsze przyczyny tego zjawiska. Ponieważ bezrobocie w Polsce, chociaż nie ma zbyt długiej historii, to jednak „dopracowało” się swoistych cech takich, jak: zróżnicowanie geograficzne, selektywność, długotrwałość, bezrobocie młodzieży. Tym szczegółowym zagadnieniem B. Mierzwiński poświęca wiele miejsca w swojej publikacji. Bardzo interesujący jest także materiał dotyczący skali zjawiska bezrobocia na wsi, jego społecznych i ekonomicznych skutków, które powodują liczne negatywne następstwa, zwłaszcza zaś postępujące ubóstwo. Część pierwsza kończy się refleksjami dotyczącymi integracji Polski z Unią Europejską oraz wpływu bezrobocia na życie rodzinne. Autor stwierdza: „Negatywne skutki pozbawienia pracy zarobkowej dotyczą nie tylko osoby bezrobotnego, lecz także jego rodziny, prowadząc do ubóstwa i dysfunkcji życia małżeńskiego i rodzinnego. Mogą być przyczyną wielu zjawisk patologicznych” (s.23).

Część druga zatytułowana jest *Bezrobocie w nauczaniu Kościoła*. Autor w pierwszej kolejności przedstawia naukę Kościoła na temat interesującej nas kwestii, rozpoczynając od Encykliki Leona XIII *Rerum novarum*, a kończąc na Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II. Szkoda że B. Mierzwiński ograniczył się tylko do wymienienia encyklik poszczególnych papieży, a nie rozwinął szerzej ich nauczania w kwestii bezrobocia. A przecież jest to nauczanie bardzo ważne i istotne, biorąc pod uwagę czas powstania encyklik, ich kontekst społeczny, ekonomiczny i polityczny. Warto tutaj wskazać chociażby na pontyfikat papieża Piusa XI, który przypada na czas bardzo trudnej sytuacji gospodarczej świata. Lata trzydzieste XX w. charakteryzowały liczne kryzysy gospodarek zarówno europejskich, jak i światowych. Powodowały one przede wszystkim gwałtowny wzrost bezrobocia, chorób, biedy i nędzy, zwłaszcza w środowiskach robotniczych. Papież wspomina się o tych najbardziej niebezpiecznych, którzy nie mają pracy, nie mają także możliwości zaspokojenia podstawowych potrzeb egzystencjalnych. Zatem głos papieża należy odczytywać przede wszystkim, jako apel o ograniczenie i przeciwyłączenie bezrobocia w imię sprawiedliwości i miłości społecznej.

Zgodzić się należy z autorem, kiedy stwierdza, że pontyfikat i nauczanie obecnego papieża Jana Pawła II, można nazwać precyzyjną syntezą nauki społecznej Kościoła na temat bezrobocia. Dotyczy to zwłaszcza encyklik: *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* oraz *Centesimus annus*. Papież, który jest bardzo wnikliwym obserwatorem współczesnego świata, postrzega zjawisko bezrobocia, jako klęskę ludzkości, jako zło, wobec którego nikt nie może pozostać obojętny. Rozwiązanie kwestii bezrobocia nie jest łatwe ani proste, dlatego Papież widzi w tym względzie szczególną rolę społeczności państwowej. Naczelnym zadaniem państwa jest zagwarantowanie indywidualnej wolności i własności, tak by człowiek, który pracuje i wytwarza, mógł swobodnie korzystać z owoców swojej pracy. Kolejnym zadaniem społeczności państwowej jest popieranie działalności przedsiębiorstw, które tworzą nowe miejsca pracy i utrzymują dotychczasowe. Państwo ma także prawo do interwencji wówczas, gdy tworzące się monopole zagrażają właściwemu rozwojowi gospodarstwu. Istotnym elementem, który sprzyja zwalczaniu i ograniczaniu problematyki bezrobocia jest wytworzenie klimatu sprawiedliwości społecznej i solidarności międzyludzkiej. Solidarność jest najbardziej właściwa człowiekowi jako istocie społecznej i otwartej na innych. Jest sposobem realizowania się osoby pośród bliźnich i z nimi, nie zaś w izolacji do nich. Solidarność, z jednej strony, reguluje stosunki społeczne w kierunku realizacji dobra wspólnego, z drugiej, sprzyja rozwojowi osoby ludzkiej.

Autor skoncentrował się na analizie kilku wybranych tekstów Jana Pawła II, które w sposób bezpośredni odnoszą się do zjawiska bezrobocia. W sposób szczególny zaznaczona została wizyta papieża w siedzibie Międzynarodowej Organizacji Pracy w Genewie w 1982 r. Podczas swego wystąpienia Jan Paweł II zauważył, iż bezrobocie stało się zjawiskiem dramatycznym, niosącym cały wachlarz negatywnych następstw zarówno w przypadku jednostki, jak i rodziny czy społeczeństwa. B. Mierzwiński przypomina czytelnikowi również przemówienia Jana Pawła II do rodaków, w których papież poruszał problematykę bezrobocia. Przeprowadzone dogłębne refleksje tekstów papieskich, zostały zamieszczone w formie zwartych i syntetycznych tez oraz wniosków. W dalszej części znajduje się analiza dokumentów Episkopatu Francji oraz Niemiec w kwestii bezrobocia. Jest to bardzo istotne, ponieważ gospodarki tych państw są motorem napędowym gospodarki europejskiej w szerokim tego słowa znaczeniu. Jeżeli one tak mocno doświadczają negatywnych skutków bezrobocia, to cóż można powiedzieć o innych krajach rozwijających się, gdzie bezrobocie rzeczywiście jest prawdziwą plagą społeczną.

Najmocniejszy jednak akcent autor postawił na stanowisko Kościoła w Polsce wobec bezrobocia. Bardzo wnikliwej analizie poddany został List społeczny Konferencji Episkopatu Polski *W trosce o nową kulturę życia i pracy* oraz list pasterski Arcybiskupa Metropolity Katowickiego Damiana Zimonia *Kościół katolicki na Śląsku wobec bezrobocia*. W obu tych dokumentach znajdujemy wiele informacji na temat przyczyn bezrobocia w Polsce, skali tego zjawiska i jego społecznych, ekonomicznych i moralnych dymensji. Cennym wkładem są także wskazania praktyczne dla samych bezrobotnych, jak i dla duszpasterzy, którzy na co dzień muszą mierzyć się z tym trudnym zjawiskiem.

Potrzeba nowej teologii pracy, to zagadnienie, które zamyka część drugą recenzowanej pracy. Autor stwierdza: „Bezrobotnemu nie sposób mówić, że człowiek afirmuje swoją godność osobową przez pracę zawodową, jeśli równocześnie pozbawia się go szansy na wykonywanie jej. Podkreślając prawo każdego człowieka do pracy zapewniającej egzystencję, kształtując etos pracy, trzeba podkreślić, że o godności ludzkiej świadczy nie tyle zatrudnienie zarobkowe, ile wolna, rozumna i odpowiedzialna aktywność w jakiegokolwiek dziedzinie mająca na celu dobro jednostki oraz społeczeństwa” (s. 24).

Ostatnia część rozprawy nosi tytuł *W trosce o bezrobotnych*. Autor rozpoczyna analizy od ukazania wielorakich opinii na interesujący nas temat, które doprowadziły go do stwierdzenia, że: „Ważnym czynnikiem w walce z bezrobociem jest obiektywny obraz tego zjawiska w świadomości społecznej. Społeczeństwo wykazuje dużą ignorancję w zakresie rozeznania rzeczywistych rozmiarów bezrobocia, jego przyczyn oraz licznych negatywnych skutków moralnych i materialnych. Nie

jest przekonane o słuszności czy konieczności podjętych reform, mających na celu uzdrowienie gospodarki i skuteczną walkę z bezrobociem. Nikłe jest poczucie solidarności z tymi, którzy znaleźli się w trudnej sytuacji wywołanej utratą pracy zarobkowej. Opinię na temat bezrobocia w znacznym stopniu formują, czy też raczej deformują media stosujące demagogię, podawanie *półprawdy*, propagujące skrajny liberalizm ekonomiczny” (s. 341–342). Należy zgodzić się z wnioskami autora oraz dodać jeszcze, że na tak niski stan świadomości społecznej na temat bezrobocia istotny wpływ ma rząd i politycy, którzy w wielu przypadkach unikają dyskusji nad bezrobociem.

W dalszej części B. Mierzwiński prezentuje przykłady ograniczania zjawiska bezrobocia, przywołując doświadczenie Ruchu Focolari i jego ekonomię komunii oraz doświadczenie francuskie – Maison des chomeurs. W przypadku pierwszym chodzi głównie o ekonomię o ludzkim obliczu, opartą na ewangelicznej kulturze dawania. Natomiast w drugim mamy do czynienia z domami dla osób bezrobotnych, gdzie jednym z podstawowych zdań jest włączenie człowieka pozbawionego pracy w życie społeczeństwa poprzez różne formy aktywności. Oprócz przedstawienia doświadczeń zachodnioeuropejskich autor prezentuje także rozwiązania rodzime w zakresie ograniczania bezrobocia. Ukazana jest działalność Caritas Polska, Katolickiego Centrum Edukacji Młodzieży KANA, Stowarzyszenia Integracji Świata Pracy LABOR oraz Fundacji Pomocy Bezrobotnym i Biednym NADZIEJA. Podstawową zasadą działalności tych instytucji jest solidarność społeczna, oparta na przykazaniu miłości bliźniego. Zaprezentowane przykłady jednoznacznie pokazują, że Kościół katolicki może i ma wypracowane sposoby pomagania ludziom bezrobotnym w naszym kraju.

Całość refleksji tej części zamyka zagadnienie duszpasterstwa osób bezrobotnych, B. Mierzwiński stwierdza: „Aktualnie wydaje się rzeczą pożądaną stworzenie odrębnej struktury kościelnej, jaką byłoby duszpasterstwo bezrobotnych. Przemawia za tym wiele powodów. Przede wszystkim stopień nasilenia i zakres zjawiska bezrobocia. Stało się ono bowiem podstawowym problemem społecznym w Polsce, dotyczy wielu milionów i ich rodzin. W niektórych regionach naszego kraju niemalże co drugi dorosły mieszkaniec nie ma pracy zarobkowej. Nie należy izolować w działaniu Kościoła bezrobotnych od pozostałej części społeczeństwa, zwłaszcza od pracujących” (s. 382). Kościół w obecnym czasie musi dawać dowody, że nie opuścił bezrobotnych i pragnie im pomóc. Wydaje się, że w polskich warunkach, ze względu na słabość państwa, Kościół winien się włączyć w działania na polu przekwalifikowania przez organizowanie kursów, różne formy „pracy u podstaw”, wpływające na kształt szkolnictwa.

Podsumowując, należy stwierdzić, że zasadniczym celem prezentowanej pozycji B. Mierzwińskiego była prezentacja stanowiska Kościoła katolickiego w kwestii bezrobocia. Akcent został położony na analizę tego zjawiska we współczesnym świecie, na nauczanie społeczne Kościoła w tej materii oraz na działalność praktyczną, której zasadniczym celem jest ograniczenia bezrobocia. Trzeba powiedzieć, że autor wywiązał się z tego zadania w sposób znakomity. Książka napisana jest komunikatywnym i zwięzłym językiem. Analizy jasne i rzeczowe, a wnioski przemyślane i zasadne. Szczególnie cenną sprawą jest zebranie przez B. Mierzwińskiego literatury polskiej i obcojęzycznej z zakresu bezrobocia, która została w bardzo dobry sposób wykorzystana w recenzowanej pracy. Ponieważ autor w poszczególnych częściach książki podejmuje liczne zagadnienia szczegółowe, byłoby rzeczą wskazaną, by zostały one syntetycznie podsumowane na zakończenie tych części. Z pewnością ułatwiłoby to lekturę tej ogromnie interesującej pozycji książkowej. Książka przeznaczona jest dla szerokiego kręgu odbiorców. Powinna zainteresować specjalistów (teoretyków i praktyków) z polityki społecznej, z pracy socjalnej, ekonomii, a przede wszystkim studentów i tych wszystkich, którzy interesują się zagadnieniem bezrobocia.

ks. Jarosław Koral SDB
UKSW, Warszawa

Gunhild Nissen, *Udfordringer til Højskolen. Danske folkehøjskoler 1844–1994*, (*Wyzwania dla Szkoły Wyższej. Duńskie szkoły ludowe 1844–1994*), Foreningen for Folkehøjskoler Forlag, Odense 1994, ss. 392.

Sto pięćdziesiąta rocznica działalności ludowych uniwersytetów w Danii (1844–1944) stała się okazją do przeprowadzenia analiz wieloaspektowych funkcji, jakie ta uczelnia odegrała w życiu duńskiego narodu. Wśród licznych opracowań naukowych i wydań popularnonaukowych warto zwrócić uwagę na publikację autorstwa pani Gunhild Nissen, zatytułowaną *Udfordringer til Højskolen. Danske folkehøjskoler 1844–1994*, co można przetłumaczyć jako: *Wyzwania dla Szkoły Wyższej. Duńskie szkoły ludowe 1844–1994*.

Opracowanie pani Nissen składa się z dziewięciu rozdziałów. Siedem z nich prezentuje działalność uniwersytetów ludowych w Danii w latach od 1844 r. do lat siedemdziesiątych XX w., rozdział ósmy opisuje okres ćwierćwiecza od 1969 do 1994 r., a w dziewiątym dokonano próby syntezy i wskazano na współczesne wyzwania stojące przed tego typu placówkami edukacyjnymi. Całość opracowania poprzedza wstęp, a zamyka je zestawienie oraz wykaz literatury.

We wprowadzeniu do swego dzieła Autorka stwierdza fakt, że wyższe szkoły ludowe mocno wrosły w duńską kulturę. Na początku swej działalności angażowały przede wszystkim młodzież, obecnie zaś inspirują niemal wszystkie pokolenia duńskie. Nissen postawiła sobie szczytny cel badawczy, a mianowicie próbę znalezienia odpowiedzi na pytania: *Jaką rolę odegrały Wyższe Szkoły Ludowe w historii Danii? Jaki miały wkład w rozwój życia religijnego, społecznego i politycznego? Jaki miały wkład w rozwój duńskiego szkolnictwa?* (s. 13).

Prezentując najważniejsze wydarzenia z historii rozwoju idei Wyższej Szkoły Ludowej, zwraca uwagę, że tworzenie tej pionierskiej inicjatywy (*bez wzorców, bez rutyny, bez historycznej naleciałości*) oraz kreowanie czegoś zupełnie nowego (*a także legitymowanie swego dzieła i ponoszenie za niego odpowiedzialności*) jest zadaniem epokowym, które mogą podjąć tylko nieliczni. Inicjatorem tego wiekopomnego dla całej Danii dzieła był protestancki biskup, teolog, poeta, pedagog i polityk – Mikołaj Fryderyk Seweryn Grundtvig, który stworzył teoretyczne podstawy nowej koncepcji edukacyjnej, a praktyczną realizację swej idei pozostawił innym (s. 14).

W rozdziale I (s. 17–60) została szeroko opisana sytuacja społeczno-polityczna z początku 1840 r., a więc z okresu bezpośrednio poprzedzającego powstanie pierwszego uniwersytetu ludowego. W napiętej sytuacji politycznej, dotyczącej sporu na temat przynależności niemieckojęzycznego księstwa Slesvigu, G. Nissen ukazuje działalność Chrystiana Flora – profesora języka duńskiego na uniwersytecie w Kilonii, generała, polityka i dyplomaty, który w 1844 r. otworzył w Rødding pierwszy uniwersytet ludowy w Danii. Jednak ta szkoła ludowa nie w pełni realizowała teoretyczne założenia Grundtviga.

W rozdziale II (s. 61–150) Nissen prezentuje działalność duńskiego pedagoga Ludwika Schrødera (1836 – 1908), który po przyłączeniu w 1864 r. Slesvigu do Niemiec i przeniesieniu uniwersytetu z Rødding do Askov objął w nim funkcję kierownika (1865). Ludwik Schrøder dość szybko doprowadził tę placówkę do pełni możliwego rozkwitu i uczynił ją znaną w całej Skandynawii. Wprowadzając idee Grundtviga, a zwłaszcza jego uświatlenie historii, osobiście zaszczerpił zwyczaj śpiewania pieśni patriotycznych i ludowych przed i w czasie zajęć szkolnych. Ten młody pedagog, razem ze swoją małżonką Charlotte, stworzyli prawdziwie rodzinną atmosferę w funkcjonowaniu duńskich szkół ludowych.

W dalszej części opracowania zwrócono uwagę na fakt, że był to okres pozytywizmu, w którym Darwin ze swoją ewolucją w biologii i Georg Brandes w literaturze negatywnie wpłynęli na wiarę i moralność wielu Duńczyków. Wobec tych niekorzystnych tendencji Grundtvig proponował, aby z uświadamianiem patriotycznym, religijnym i społecznym dotrzeć do młodych mieszkańców duńskich wsi, których nie dowartościowywał ówczesny system edukacyjny. Spotkało się to z negatywną reakcją ze strony niektórych mieszkańców duńskich miast.

W następnym rozdziale (rozd. 4, s. 171–201) pani Nissen ukazuje powstanie nazizmu oraz oparcie władzy na klasie robotniczej, zwłaszcza w Niemczech. Chłopi są spychani na drugi plan, a patriotyczne idee Grundtviga przejmują klasa robotnicza i ich mocodawcy. Powstaje nowa koncepcja wyższej szkoły ludowej. Zanika w niej wiejski charakter uczelni, tak specyficzny dla tego typu placówek. Jednak w okresie międzywojennym ta idea Uniwersytetu Robotniczego przeżywa swój głęboki kryzys.

W latach pięćdziesiątych XX w. okazało się, że młodzież miejska jest bardziej zaniedbana pod względem edukacyjnym niż młodzież wiejska. Z myślą o niej powstaje więc nowy profil szkoły, który zdecydowanie naruszał koncepcje Grundtviga. W ujęciu Grundtviga to dyrektor szkoły miał jedyne prawo decydować o programie nauczania i sposobie jego realizacji, tymczasem nadszedł czas wspólnej odpowiedzialności za prowadzone dzieło i program kształcenia przez wszystkich współtworzących środowisko uniwersytetów ludowych (rozd. 5, s. 202–243).

W następnych rozdziałach swej książki (rozd. 6 i 7, s. 244–325) Autorka analizuje źródła i przyczyny oporu młodzieży wobec przyjętych i ustalonych autorytetów. Kontestacja objęła swoim zasięgiem również słuchaczy szkół ludowych. Szkołę poddano ostrej krytyce i zrewidowano jej koncepcję pod kątem programu kształcenia przyjętego dla wyższych uczelni oraz społecznego zapotrzebowania i indywidualnej przydatności na propagowane w nich treści nauczania. Ideę Grundtviga połączono ze współczesnymi koncepcjami edukacyjnymi i stworzono nową wizję szkół ludowych. Zdaniem G. Nissen ta rewizja jest korzystna dla całego społeczeństwa duńskiego.

W końcowych rozdziałach interesującego nas dzieła (rozd. 8 i 9) zaprezentowano sposób, w jaki wyższe szkolnictwo ludowe torowało sobie drogę w duńskim społeczeństwie w ciągu ostatnich 25 lat (1969–1994) oraz fazy jego rozwoju i walkę o przetrwanie wśród współczesnych ofert edukacyjnych. Ukazując nowe perspektywy oraz poszukując nowych sposobów na właściwe funkcjonowanie w obecnej rzeczywistości, Autorka opracowania zachęca badaczy tego duńskiego fenomenu społecznego do przeprowadzenia głębszych analiz nad rolą szkolnictwa ludowego w formowaniu nowego wizerunku zmieniających się pokoleń.

ks. Janusz Mierzwa

Małgorzata Rosalska, *Katolickie uniwersytety ludowe wobec przemian współczesnej wsi polskiej*, Garmond Oficyna Wydawnicza, Poznań 2004, ss. 188.

Polska wieś, polskie rolnictwo, polski rolnik – to nie tylko zakład pracy i produkcja rolna. To przede wszystkim środowisko, to żywa tkanka społeczna, to lud ciężkiej pracy, wielkich doświadczeń i kolejnych wyrzeczeń. Ta polska wieś została w szczególny sposób dotknięta ciężarem kosztów reform gospodarczych, jakie mają miejsce w naszej Ojczyźnie po 1989 r.

Praca Małgorzaty Rosalskiej, określona w temacie: *Katolickie uniwersytety ludowe wobec przemian współczesnej wsi polskiej* wpisuje się w nurt tych opracowań, które podejmują kwestię andragogiki w okresie transformacji ustrojowej w Polsce po 1989 r. Autorka prezentuje działalność katolickich szkół ludowych dla dorosłych w kontekście zachodzących zmian społecznych, ze szczególnym uwzględnieniem roli, jaką te placówki edukacyjne mogły odegrać w zakresie wspierania rozwoju wiejskich społeczności lokalnych. Opracowanie tego zagadnienia zostało poparte bogatą bibliografią z wykorzystaniem rozpraw i artykułów naukowych oraz literatury obcojęzycznej.

Opracowanie M. Rosalskiej składa się z 8 rozdziałów, z których pierwsze 4 dotyczą teoretycznych i metodologicznych założeń pracy, a pozostałe 4 prezentują analizę danych uzyskanych w badaniach empirycznych. Całość poprzedza wprowadzenie, a zamyka zakończenie oraz bibliografia i aneks, w którym Autorka zamieściła „treści programowe dla katolickich uniwersytetów ludowych opracowane przez Komisję Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Rolników”.

Autorka, wprowadzając w tematykę analizowanego zagadnienia, informuje, że „celem podjętych badań jest próba ukazania roli, jaką katolickie uniwersytety ludowe odgrywają w kreowaniu przemian współczesnej wsi polskiej i w kształtowaniu postaw obywatelskich wśród jej mieszkańców oraz próba określenia kierunków działalności i form oddziaływania tych placówek wśród społeczności lokalnych po 1989 roku” (s. 6).

Rozdział I (s. 9–35) zatytułowany *Idea uniwersytetów ludowych – geneza i rozwój*, opracowany w 3 paragrafach i w 8 punktach, referuje genezę i rozwój duńskich uniwersytetów ludowych, działalność i poglądy pedagogiczne ich twórcy Mikołaja Fryderyka Seweryna Grundtviga (1783–1872) oraz recepcję jego koncepcji szkoły ludowej w polskiej tradycji oświatowej. Autorka w nowy, odkrywczy sposób, ukazuje nam M.F.S. Grundtviga „jako humanistę otwartego na człowieka, walczącego o jego prawa i możliwości rozwoju, a nie tylko jako twórcę idei wyższej szkoły ludowej i patriotę walczącego o zachowanie tożsamości narodu duńskiego – jak ukazuje go większość publikacji, prezentujących jego życie i działalność” (s. 14).

W II rozdziale (s. 37–52) *Spoleczności wiejskie w okresie transformacji* autorka zwraca uwagę na sytuację wiejskich społeczności lokalnych w kontekście przemian ustrojowych w Polsce. Wyjaśnia tu podstawowe pojęcia definicyjne oraz teoretyczne założenia, dotyczące społeczności lokalnych, a także sposoby i formy ich aktywizowania. Szczególny akcent kładzie na rolę oświaty w wspieraniu przemian na terenach wiejskich, co wydaje się zgodne z poprawnym tokiem analizy problematyki.

Rozdział III (s. 53–63) ujęty w tytule: *Katolicka nauka społeczna wobec problemów wsi i rolnictwa*, a opracowany w dwóch paragrafach: 1. *Kościół wobec zmiany społecznej* i 2. *Podstawowe zadania duszpasterstwa rolników*, prezentuje stanowisko Kościoła wobec niektórych problemów społecznych, a zwłaszcza wobec pracy i godności rolnika. „Podstawowym źródłem wskazań w tej dziedzinie są encykliki *Rerum novarum* Leona XIII, *Quadragesimo anno* Piusa XI, *Mater et Magistra* Jana XXIII oraz *Laborem exercens* i *Centesimus annus* Jana Pawła II” (s. 56 n.).

Rozdział IV (s. 65–74) zatytułowany *Metodologiczne przesłanki pracy* ujmuje stronę metodologiczną podjętych badań, a więc: problemy badawcze, hipotezy, zmienne, wskaźniki oraz ukazuje całą procedurę badawczą wraz z organizacją i przebiegiem badań. Autorka przy opracowaniu podjętego zagadnienia posłużyła się metodą analizy wtórnej „zastanych” i dostępnych materiałów, jak: statuty, sprawozdania, kroniki, rejestry, oferty programowe oraz różnego typu zestawienia oraz metodą analizy danych, zebranych w przeprowadzonych sondażach diagnostycznych.

Rozdziały V–VIII (s. 75–172) stanowią istotę badań nad fenomenem ludowych uniwersytetów katolickich w czasie przemian po 1989 r. Autorka podjęła się komplementarnego zestawienia wszystkich tego typu placówek edukacyjnych, działających na terenie całej Polski.

Uzyskane wyniki badań, dotyczące kwestii organizacyjnych i prawnych uwarunkowań funkcjonowania katolickich uniwersytetów ludowych (rozd. V), podstawowych kierunków ich działań (rozd. VI), społeczno-demograficznej charakterystyki słuchaczy (rozd. VII) oraz szans i barier rozwoju szkół ludowych (rozd. VIII), po zastosowaniu analizy SWOT (*mocne i słabe strony oraz szanse i zagrożenia*) pozwoliły na sformułowanie 6 postulatów dalszego funkcjonowania tych placówek oświatowych dla dorosłych. Warto tu przytoczyć przynajmniej najważniejsze z nich, np.: istnieje pilna „potrzeba wypracowania takiego modelu funkcjonowania katolickich uniwersytetów ludowych w diecezjach, który zwiększy dostępność do tych placówek mieszkańcom poszczególnych dekanatów”, powstaje konieczność „stworzenia prawnych ram ich działalności, które umożliwią słuchaczom uzyskanie formalnych korzyści z podjętej nauki” oraz „w programie oddziaływań duszpasterskich należy stworzyć absolutem realne formy kontynuowania rozpoczętej formacji religijnej, społecznej i zawodowej” (s. 172).

W zakończeniu swej książki Autorka stwierdza, że „podjęte badania były ukierunkowane na zdiagnozowanie założonych i rzeczywistych funkcji działalności katolickich uniwersytetów ludowych w Polsce i ich roli w zakresie aktywizowania wiejskich społeczności lokalnych” (s. 173). W

omawianym opracowaniu funkcje rzeczywiste działalności tych szkół zostały dobrze zdiagnozowane, natomiast funkcje założone oczekują na szczegółowe opracowania.

Autorka podjęła się bardzo trudnego przedsięwzięcia badawczego, które rozwiązała w sposób poprawny. Dlatego dane, zawarte w omawianej publikacji „mogą służyć za przyczynę opracowania modelu optymalizacji katolickich uniwersytetów ludowych zarówno na terenie poszczególnych diecezji, jak i w skali całego kraju” (s. 176).

W konkluzji należy podkreślić, że praca Małgorzaty Rosalskiej stanowi spójną, logiczną, pogłębioną i wartościową publikację. Książka zasługuje na uważną lekturę, zwłaszcza przez diecezjalnych duszpasterzy rolników i zainteresowanych powyższą tematyką.

ks. Janusz Mierzwa

Maria Braun-Gałkowska, Iwona Ulfik-Jaworska, *Zabawa w zabijanie. Oddziaływanie przemocy prezentowanej w mediach na psychikę dzieci*, Gaudium, Lublin 2002, ss. 238.

W ubiegłym stuleciu nastąpił wielki rozwój audiowizualnych mediów elektronicznych. Słowo mówione lub pisane zostało zepchnięte na plan dalszy. Miejsce słowa zajął obraz. Wobec przemian i ekspansji kultury obrazu, wiele środowisk zastanawia się i analizuje, jakie zmiany zachodzą w człowieku, zwłaszcza młodym, pod wpływem środków audiowizualnych. Autorki książki skupiają uwagę nad skutkami tylko dwóch z nich: telewizji i komputerów. W przypadku tych ostatnich chodzi o gry komputerowe.

Do niedawna wydawało się, że urządzenie umożliwiające oglądanie czegoś na wielką odległość nie może mieścić się w wyobraźni pisarzy. Tymczasem takie aparaty znajdują się prawie w każdym polskim domu i skupiają na sobie uwagę ich domowników kilkadziesiąt godzin tygodniowo.

Obecnie świat mediów opanowują komputery. Z dnia na dzień rośnie lawinowo liczba ich posiadaczy. Komputery w stosunku do telewizji dają możliwość symulowania i kreowania obrazem oraz uczestniczenia w oglądanych wydarzeniach, a także nimi kierowania. Ma to zastosowanie w sposób szczególnie w grach komputerowych, co zwiększa ich popularność wśród dzieci i młodzieży. Jaki więc wpływ na dzieci mają powyższe rzeczywistości, którym poświęcają one, mniej więcej tyle czasu, ile spędzają w szkole?

Wychowanie młodego człowieka dokonuje się w bezpośrednich kontaktach z rodzicami, nauczycielami i innymi sposobami z otoczenia. W sposób pośredni na wychowanie oddziałują środki masowego przekazu. Wiele osób i środowisk przeczy powyższemu twierdzeniu. Nie dysponują oni badaniami, które uzasadniałyby ich stanowisko. Natomiast już codzienna obserwacja dziecka wskazuje, że niemożliwe jest, aby oddawania się jakiejś czynności przez kilkanaście godzin tygodniowo nie miało dla młodego człowieka żadnego znaczenia. W przypadku oddziaływania telewizji i komputera, nie stawia się pytania „czy”, ale „jak” wpływ na dziecko w zakresie zdrowia fizycznego, zasobu wiadomości, sprawności myślenia, życia emocjonalnego, postaw społecznych.

Z łatwością zauważa się, że dzieci i młodzież coraz częściej korzystają z telewizora, komputera czy internetu. Narzędzia te zastąpiły dzieciom bezpośrednie kontakty z rodzicami. Ci ostatni nie mają czasu dla dzieci, gdyż robią wszystko, aby zarobić potrzebne pieniądze lub zrealizować własne ambicje zawodowe. Dziecko w ten sposób narażone jest na odbiór różnych treści i obrazów, w tym także nasyconych brutalną przemocą. Często odbywa się to za cichym przyzwoleniem rodziców. Niekiedy jednak nie zdają sobie sprawy, że ich pociechy zamiast programów edukacyjnych oglądają filmy ociekające krwią lub z zimną krwią torturują bohaterów swoich gier komputerowych.

Z drugiej strony, mass media informują nas o okrutnych przestępstwach dokonywanych przez coraz to młodsze dzieci, często pochodzące z dobrych domów. W opinii policji dzieci – przestępcy,

są bardziej bezwstydni i okrutni niż dorośli. Na tym zjawiskiem zastanawiają się psychologowie, socjologowie i środowiska policyjne. Badania OBOP-u z 2 lutego 1997 r. wskazują, że aż 92% naszego społeczeństwa jest przekonana, że ukazywanie w filmach scen okrucieństwa i tortur wpływa na brutalizację naszego życia, a 78% sądzi, że sceny brutalne widziane w telewizji lub w kinie wpływają źle na rozwój psychiczny dzieci i młodzieży. Badania i analiza zabójstw dokonywanych przez dzieci, w takich krajach jak USA Wielka Brytania czy Szwecja pokazują, że dzieci, zabijając, wzorowały się na fragmentach filmów, oglądanych w przeszłości. Naukowcy zwracają szczególną uwagę na gry komputerowe, które o wiele mocniej oddziałują na psychikę młodego człowieka, z tego względu, że tam błąd można naprawić, ofiarę można zabić wielokrotnie bez żadnej szkody, gdyż śmierć jest tutaj odwracalna.

Omawianej publikacji zawarta treść jest w pięciu rozdziałach. Pierwszy poświęcony jest telewizji i grom komputerowym. Narzędzia te ukazane są jako czynniki oddziałujące w sposób znaczący na kształtowanie osobowości i postaw dziecka. Należy tutaj wziąć pod uwagę okres najszybszego rozwoju, w jakim znajduje się dziecko. Mówiąc o sposobach korzystania z telewizji i gier komputerowych, Autorki przytaczają szereg danych statystycznych. Ukazane są także strony pozytywne powyższego zjawiska.

Rozdział drugi bardzo obszerny w treści, przedstawia problem wpływu telewizyjnych obrazów przemocy i brutalności na agresywność dzieci. Wobec ogromu czasu, jaki dzieci poświęcają oglądaniu telewizji, pytanie o jej oddziaływanie w aspekcie wychowania, nabiera szczególnego znaczenia. Szczegółowe dane statystyczne wykazują, że dzieci oglądają programy telewizyjne nawet po kilkadziesiąt godzin w ciągu tygodnia. Należy zaznaczyć, że czas poświęcony telewizji jest zarazem czasem odbieranym innym zajęciom takim, jak: zabawy ruchowe, czytanie książek, majsterkowanie. Wprawdzie dziecko poprzez programy telewizyjne zwiększa sumę informacji o świecie, jednak to bierny sposób ich przyjmowania. Podejmowane są także badania z zakresu wpływu scen przemocy, grozy i okrucieństwa na psychikę oglądających je dzieci. Problem ten ma duże znaczenie wychowawcze. Wyniki pochodzące z różnych krajów i przeprowadzone przy użyciu różnych metod i strategii badawczych, są zgodne co do ostatecznego wniosku: oglądanie scen przemocy wpływa na zwiększenie agresywności u dzieci.

Rozdział trzeci porusza kwestię wpływu agresywnych gier komputerowych na orientację wobec rzeczywistości. W przypadku telewizji lub videa, dziecko jest jedynie biernym odbiorcą przesyłanych informacji i obrazów. Komputer natomiast umożliwia młodemu człowiekowi nawiązanie relacji interakcyjnych, tzn. w aktywny sposób oddziałuje on na to, co dzieje się w danej chwili na monitorze komputera, reaguje odpowiednio do jego zachowań, zadaje pytania, proponuje odpowiedzi. Taka forma stanowią gry komputerowe, przed którymi młodzież spędza wiele godzin. Bardzo często rozrywka ta budzi wiele kontrowersji i dyskusji. Wobec ilości czasu poświęcanego im przez młodych ludzi, można mówić tutaj o możliwości uzależnienia się od nich. Gry komputerowe relacje personalne z drugą osobą zastępują relacją apersonalną z maszyną. Wiele kontrowersji budzi zawartość treściowa gier komputerowych. Potoczne obserwacje, jak również badania naukowe wskazują, że większość z nich zawiera liczne sceny agresji i brutalnej przemocy. W grach młody człowiek ma możliwość nie tylko oglądania agresji, ale przede wszystkim aktywnego jej dokonywania dzięki możliwości bezpośredniego wpływu na przebieg gry i na losy bohatera. W tym przypadku gracz, nie jest tylko biernym obserwatorem przemocy, ale czynnym jej egzekutorem.

Na rynku komputerowym pojawia się coraz więcej gier o charakterze edukacyjnym i szkoleniowym, które w sposób atrakcyjny i skuteczny, próbują realizować hasło: „bawiąc, uczyć”. Istnieją więc możliwości wykorzystania gier komputerowych w edukacji, terapii różnych zaburzeń i rehabilitacji osób niepełnosprawnych. Próbuje się także wykorzystać gry komputerowe do wyrobienia w dziecku sprawności w zakresie spostrzegania, koordynacji i refleksji. Rozdział kończą badania własne Autorek, które poprzez strategię badań, a następnie ich analizę, próbują przedstawić różnice między chłopcami komputerowymi i niekomputerowymi.

Rozdział czwarty poświęcony jest mechanizmom psychologicznym wyjaśniającym wpływ obrazów przemocy medialnej na psychikę odbiorców. Badania przeprowadzone przez Autorki pokrywają się z wynikami badań empirycznych opisanych w literaturze przedmiotu. Dzieci poświęcające wiele czasu na oglądanie scen przemocy w telewizji, jak również zaangażowane w agresywne gry komputerowe, różnią się od dzieci nie zajmujących się tymi środkami multimedialnymi. Dzieci z pierwszej grupy są bardziej agresywne, mniej wrażliwe moralnie i są bardziej zorientowane na „mieć”. W ich przypadku oddziaływanie mediów jest przez nich uświadamiane tylko częściowo. Mechanizmy psychologiczne oddziaływania ukrywane są w aspekcie poznawczym, emocjonalnym i behawioralnym.

Rozdział ostatni przedstawia próbę obrony przed szkodliwym wpływem przemocy w mediach. Ich oddziaływanie jest bardzo wielkie i często przypomina lawinę, z którą trudno walczyć. Nie należy jednak zapominać, że lawina ta, to nie działanie sił przyrody, ale działanie człowieka. Proces oddziaływania mediów dokonuje się między nadawcą a odbiorcą. Po obu stronach stoi człowiek, który jest istotą wolną i odpowiedzialną. Wymaga się więc dojrzałej odpowiedzialności ze strony nadawcy, jak również podobnej postawy po stronie odbiorcy.

Człowiek nie powinien być obojętny wobec tego, co zaszczipiają w duszy młodego człowieka jego wynalazki. Przyszłość bowiem naszego kraju i całej ludzkości zależy bowiem od ukształtowania dzisiejszego młodego pokolenia. Nie wystarczy, aby telewizja ograniczała obrazy przemocy, trzeba żeby prezentowała także więcej treści pozytywnych. Na opiekunach dzieci spoczywa trudny obowiązek kontroli tego, co one oglądają. Gry komputerowe są nowym zjawiskiem społecznym i kulturowym. Rośnie liczba ich użytkowników. Wzrost agresywności w relacjach międzysobowych i rosnący procent nieletnich popełniających przestępstwa, powinno być apelem do programistów tworzących gry, aby nie spełniali oczekiwań i nie tworzyli coraz bardziej wyrafinowanych form przemocy w tworzonych grach.

Dokonując obserwacji polskiego społeczeństwa zarówno w wymiarze makro, jak i mikro z łatwością zauważamy, jak wielkie rany psychiczne zadajemy jedni drugim. Stąd omawiana publikacja zasługuje na szczególną uwagę środowisk rodzinnych, szkolnych i wychowawczych, a także tych wszystkich, którym zależy na dobru całego kraju i poszczególnego człowieka. Autorki z odwagą przedstawiły problem. Szeroką literaturę przedmiotu potwierdzały wynikami własnych badań. Czytelnik może także znaleźć praktyczne wskazówki przeciwdziałania, które mogą budzić nadzieję, w jakże trudnym procesie wychowania młodego człowieka.

ks. Jan Niewęglowski SDB
UKSW, Warszawa

Robert J. Sternberg, Louise Spear-Swerling, *Jak nauczyć dzieci myślenia*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2003, ss. 128.

Myślą przewodnią publikacji jest trójstopniowa teoria myślenia Sternberga, która wyróżnia trzy podstawowe rodzaje myślenia: analityczne, twórcze i praktyczne. Myślenie analityczne odnosi się do analizy, osądu, oceny porównania, opiniowania i badania. Myślenie twórcze charakteryzuje się tworzeniem, odkrywaniem, produkowaniem, wyobraźnią i formułowaniem założeń. Natomiast myślenie praktyczne, to umiejętność praktycznego zastosowania, używania i wprowadzania w życie określonych pomysłów. Wyżej wymienione rodzaje myślenia stanowią poważne narzędzie, którym mogą posługiwać się uczniowie w szkole i poza nią.

Jak wskazują sami Autorzy, niniejsza książka jest przeznaczona dla nauczycieli szkół podstawowych i ponadpodstawowych. Jej celem jest ułatwić zrozumienie różnych rodzajów myślenia, a następnie zastosować tę wiedzę w bezpośredniej pracy z uczniami w szkole. Intencją Autorów jest pomoc nauczycielom w wspieraniu poprawnego myślenia u ich uczniów. Ci ostatni uczą się lepiej i

szybciej, kiedy w trakcie opanowywania różnego materiału są w stanie uruchomić różne rodzaje myślenia, gdyż uczenie się i myślenie to dwie rzeczywistości nawzajem się uzupełniające. Jeśli w trakcie przyswajania wiedzy uczeń myśli, to nauka idzie mu znacznie lepiej wtedy, gdy tylko stara się zapamiętywać nowe wiadomości. Autorzy książki starają się wyjaśnić czym jest poprawne myślenie, jakimi strategiami może posłużyć się w swojej pracy nauczyciel, aby takie myślenie wspierać oraz podają sposoby oceny myślenia ucznia.

Jak już zostało wspomniane, głównym założeniem omawianej publikacji jest trójstopniowa teoria inteligencji, która wyróżnia trzy rodzaje myślenia: analityczne, twórcze i praktyczne. Według Autorów tradycyjne nauczanie dowartościowuje i nagradza tylko myślenie analityczne. Dwa pozostałe pomija.

Materiał zawarty w książce podzielony jest na siedem rozdziałów – celów. Każdy z nich dotyczy innego aspektu wspierania myślenia. W każdym z rozdziałów Autorzy proponują następującą metodologię: określenie celu, sposoby jego osiągnięcia oraz techniki, które mogą ułatwić nauczycielom ich realizację.

Rozdział pierwszy wyjaśnia trzy sposoby prawidłowego myślenia. Pokazane jest to na konkretnych przykładach. U podstaw trójstopniowego myślenia leżą podobne elementarne umiejętności. Uczniowie o zdolnościach analitycznych umieją je stosować, osoby charakteryzujące się twórczością radzą sobie świetnie z nowymi problemami, a osoby praktyczne wykorzystują swoje umiejętności przy rozwiązywaniu codziennych problemów.

Rozdział drugi poświęcony jest strategii nauczania usprawniającej myślenie. Zarówno w przypadku nauczyciela, jak i ucznia, ważne jest zrozumienie technik myślenia. Nauczyciel, dokonując wyboru strategii, określa przyszłe role uczniów. Ważną rolę odgrywają tutaj ukryte komunikaty, czasami nieświadome, pod adresem uczniów. Jeśli treść komunikatów jest niewłaściwa, sam proces nauczania nie może być skuteczny (nauczyciel zachęca uczniów do wyrażania swoich opinii, następnie podważa niezgodne z własnymi). Autorzy przedstawili tutaj trzy strategie nauczania: dydaktyczną, pytań i dialogiczną.

Rozdział trzeci omawia problem roli pytań, ich zrozumienie, a także ważną funkcję w rozwijaniu umiejętności myślenia. Zadawanie pytań jest czymś naturalnym. Uczniowie będą zadawać pytania, w zależności od reakcji na nie osób dorosłych. Zadawanie dobrych pytań i uzyskiwanie konstruktywnych odpowiedzi stanowi podstawowy składnik inteligencji. Nauczyciel w procesie nauczania zdolność tę może albo wzmocnić, albo stłumić. Ważny jest sposób traktowania pytania. Może być odrzucenie, reformułowanie, przyznanie się do niewiedzy, zachęta do szukania odpowiedzi u autorytetów. We wszystkich przypadkach zaleca się poważne potraktowanie pytania stawianego przez dziecko.

Rozdział czwarty porusza problem nauczania trzech sposobów myślenia. Podczas procesu nauczania wielu nauczycieli zastanawia się, dlaczego tak mało technik nauczania i pomiaru stosowanych przez nich sprawdza się w przypadku wszystkich czy małej grupy uczniów. Brak jest strategii uniwersalnych. Uczniowie dysponują różnymi zdolnościami i typami inteligencji. Jeśli więc nauczyciel chce dotrzeć do jak największej liczby uczniów, musi zróżnicować swój sposób nauczania i oceniania. W nauczaniu nauczyciel musi zachować równowagę, to znaczy uczniowie powinni wykorzystywać myślenie analityczne, twórcze i praktyczne. Aby nauczyć dzieci myślenia Autorzy przedstawili czterostopniową strategię. Cztery etapy to: rozpoznanie problemu, próba rozwiązania, rozwiązywanie przez różne grupy oraz rozwiązanie indywidualne.

Rozdział piąty poświęcony jest nauczaniu i ocenianiu umiejętności twórczego rozumienia. Według niektórych teorii rozumienie to nieświadomione przeskoki w myśleniu lub przyspieszone tempo przetwarzania danych w mózgu, lub nagły skrót myślowy zachodzący w procesach normalnego rozumowania (np. odkrycie Kopernika). Autorzy książki postawili tezę, iż rozumowanie składa się z nie jednego, ale z trzech oddzielnych procesów, powiązanych jednak ze sobą: wybiórcze hodowanie (selekcja informacji istotnych od zbędnych), wybiórcza kombinacja (łączenie pozornie

oddzielnych informacji w jedną całość), wybiórcze porównanie (łączenie świeżo uzyskanych informacji z informacjami zdobytymi w przeszłości).

Rozdział szósty omawia podstawowe zasady nauczania myślenia i zasadzki z nimi związane. Od pewnego czasu w edukacji podkreśla się konieczność nauczania dzieci poprawnego myślenia. Dowodem tego są liczne publikacje na temat. Z drugiej strony dzieci osiągają coraz to gorsze wyniki w testach umiejętności nabytych w szkole. Autorzy tych opracowań winą obarczają system szkolny. Natomiast inne badania wykazały, że można z powodzeniem uczyć krytycznego myślenia na skalę masową. Do podstawowych zasad nauczania myślenia Autorzy zaliczają: rozpoznanie istniejącego zadania (przemysł samochodowy w USA i w Japonii), ustalenie na czym polega samo zadanie, właściwe zdefiniowanie zadania, znalezienie odpowiedniego rodzaju informacji, wzięcie pod uwagę kontekstu zadania, wykorzystanie wiedzy formalnej i nieformalnej, liczenie się z konsekwencjami i z zadaniami trudnymi.

Autorzy wymieniają szereg zasadzek, które utrudniają kształtowanie prawidłowego myślenia i zwiększają prawdopodobieństwo porażki: nauczyciel jest nauczycielem, a uczeń jest uczniem, myślenie jest zadaniem tylko uczniów, wybór prawidłowego programu, liczy się tylko prawidłowa odpowiedź, niewłaściwe zrozumienie celu dyskusji, nie nauczyciel, ale sami uczniowie uczą się myśleć.

Rozdział ostatni mówi o porażkach ludzi poprawnie myślących. Oznaką poprawnego myślenia nie jest niepełnianie błędów, ale uczenie się na nich i nie powtarzanie ich na nowo. Błąd i porażkę należy wkalkulować w nasze życie. Autorzy wymieniają wiele przeszkód, które mogą stanąć na drodze nawet bardzo myślących osób: brak motywacji, brak wytrwałości i uporu lub ich nadmiar, zachowanie impulsywne, wykorzystanie nieodpowiednich zdolności, brak przełożenia myśli na działanie, brak wytrwałości do końca, niemożność rozpoczęcia, strach przed porażką, zwlekanie, szukanie winnych pod złym adresem, litowanie się nad sobą, rozczulanie się na osobistymi problemami, brak koncentracji, chęć natychmiastowej nagrody, zbytnia drobiazgowość, nadmierna lub zbyt mała pewność siebie, brak równowagi między trzema rodzajami myślenia.

Głównym założeniem pozycji było przedstawienie teoretycznych podstaw rozumienia, nauczania i oceny inteligentnego myślenia. Temu procesowi służą trzy mechanizmy. Pierwszy to nauczanie i ocena które uczą myślenia. Drugi to liczne ćwiczenia w trzech sposobach myślenia. Trzeci, najważniejszy, to nauczyciel który służy uczniowi za wzór.

Omawiana publikacja jest nowością z tego zakresu na polskim rynku. Przedstawia sytuację szkoły i społeczeństwa amerykańskiego. Wiele przedstawionych teorii i przykładów, jak narazie, mało znane i czytelne są polskiemu czytelnikowi. Nie umniejsza to absolutnie wartości książki. Na uwagę zasługuje strona metodologiczna. Poszczególne rozdziały kończą się podsumowaniem, pytaniami i zadaniami przeznaczonymi do pracy własnej, odpowiedziami, propozycja ćwiczeń i lekturami uzupełniającymi. Poszczególne teorie poparte są licznymi przykładami. To również sprawia, że treść książki staje się bardziej zrozumiała i przystępna. Książka może być wskazaną lekturą uzupełniającą wykłady z zakresu dydaktyki ogólnej jak i szczegółowej. Uczenie bowiem poprawnego myślenia jest nie tylko celem szkoły amerykańskiej, ale także i polskiej.

ks. Jan Niewęglowski SDB
UKSW, Warszawa

Sigrid Tschöpe-Scheffer, *Dzieci potrzebują korzeni i skrzydeł. Wychowanie między przywiązaniem i autonomią*, Jedność, Kielce 2001, ss. 132.

Chińskie przysłowie brzmi: „Kiedy dzieci są małe, daj im korzenie, a kiedy są duże, daj im skrzydła”. Powyższa chińska mądrość ludowa była przyczyną spotkania Autorki z rodzicami nowo narodzonego dziecka i długiej dyskusji. Rodzice dziecka byli zgodni co do wyrazu „korzenie”. Pojęcie oznaczało dla nich coś wspólnego z ojczyzną, poczuciem bezpieczeństwa, miłością i zaufa-

niem. Natomiast „skrzydła” były interpretowane jako metafora samodzielności, poznawania świata przez dziecko, jego kroków w bliższym i dalszym otoczeniu. Początkowo wszyscy byli zgodni: korzenie dla małych dzieci, skrzydła dla dużych.

Codzienna obserwacja i obcowanie rodziców z dzieckiem pozwoliło im zebrać wiele doświadczeń. Już w pierwszych tygodniach życia spotkali się z rosnącą inicjatywą i najróżniejszymi akcjami swojej córki. Zauważyli u niej potrzebę wykorzystania „skrzydeł”, oczywiście w stosunku do swojego wieku w postaci ogromnej gotowości do działania i wytrwałości do szukania bodźców i reagowanie na nie. Jednocześnie rodzice zauważyli potrzebę bliskości i kontaktu w sytuacjach nowych lub budzących lęk dziecka.

Po dłuższej obserwacji rodzice doszli do następującego wniosku. Już od pierwszych dni życia ich córeczka nie tylko szukała bliskości i poczucia bezpieczeństwa u swoich rodziców, lecz także interesowała się wszystkim, co nowe i nieznanne. Stąd ojciec dziecka zaproponował, aby powyższe chińskie przysłowie zmienić na: „dzieci potrzebują korzeni i skrzydeł, i to już od pierwszego dnia życia”. Dziecko bowiem już od początku zdobywa pierwsze i jakże ważne doświadczenie w akcjach i reakcjach. W związku z powyższym rodzice powinni być zarówno „chroniącym gniazdo”, jak i „towarzyszami lotu własnego dziecka”. W dalszym wychowaniu córki i w konfrontacji z nowymi rolami ojca i matki, rodzice uświadomili sobie, że równowaga między korzeniami i skrzydłami ma duże znaczenie nie tylko w aktualnym rozwoju dziecka, ale wydaje się to zadanie na całe życie.

U wielu rodziców, w pierwszych latach życia ich dzieci, pojawiają liczne pytania dotyczące rozwoju dziecka i równowagi między korzeniami i skrzydłami. Szczególnie pytania te nabierają znaczenia w kontekście własnej autonomii osób, które dziecko wychowują i spędzają z nim codziennie wiele godzin. Czego potrzebuje nasze dziecko, a jakie są moje potrzeby jako dorosłej osoby? Kiedy będę mógł robić coś innego, niż tylko zajmować się dzieckiem? „Moje skrzydła” są zupełnie niewykorzystane. Jakie zadania związane z obecnym etapem dziecka muszą wypełnić? Jak mam reagować na różne i często sprzeczne impulsy we mnie i potrzeby dziecka? Jak równowaga pomiędzy moimi korzeniami i skrzydłami, przywiązaniem i autonomią wpływa na moje dziecko?

Według Autorki na styl wychowania dzieci mniejszy wpływ mają konkretne metody, które mogłyby traktowane przez rodziców jako gotowe recepty. Natomiast mają zasadniczy wpływ na naszą postawę wobec życia i wobec innych ludzi. Dziecięcy rozwój w zakresie przywiązania i autonomii musi konfrontować się z tym, jakie zadania i konsekwencje oznacza to dla rodziców, dorosłych i wychowawców. Jeżeli punkty osobowości, które w naszym życiu prowadzą „egzystencję w cieniu”, wtedy dorośli zareagują agresją lub strachem. Jeśli osoby dorosłe mają problem z wytyczaniem granic i autonomią, to szybko zniszczą w zarodku pierwsze próby usamodzielnienia się dzieci. Im bardziej rodzice i wychowawcy będą świadomi powiązań między własnymi doświadczeniami i związanymi z nimi uczuciami, tym łatwiej i lepiej będą postrzegać w dzieciach samodzielne osobowości, respektować je i poważnie traktować ich potrzeby. Stąd wskazana jest autorefleksja i samowychowanie dorosłych, które stanowiłyby istotną część procesu wychowania.

Książka składa się z siedmiu rozdziałów. Pierwszy mówi o równowadze między przywiązaniem i autonomią, korzeniami i skrzydłami. Korzeni i skrzydeł potrzebują również dorośli. Na ten temat Autorka przeprowadziła seminarium dla pedagogów socjalnych. Odpowiedzi wynikały z biografii poszczególnych uczestników. Dzieci są skazane na naszą ochronę i pomoc. Potrzebują naszej miłości i naszego towarzyszenia. Ale według Korczaka, najpierw należy wychować siebie, potem innych.

Rozdział drugi omawia koncepcje wychowania. Autorka przypomina, że podstawowe struktury naszej osobowości mają decydujący wpływ na nasze podejście do dziecka i do jego wychowania. Ważną rolę odgrywa także nasz obraz człowieka, nasze wyobrażenie kim jest dziecko, kim ma zostać w przyszłości, w jaki sposób chcielibyśmy nim pokierować. Wychowanie często dopasowuje dziecko do wygodnictwa dorosłych, zmuszając je do tego, aby nie przeszkadzało i nie było małym diabełkiem w rodzinie. Niebezpieczny jest egoizm dorosłych, który chce przecież „twojego dobra”. Podobna jest ograniczająca i pozorna miłość, np. „pocałuj mnie, to coś ci dam”.

Rozdział trzeci traktuje wychowanie do tego, aby „być” Autorka przedstawia sylwetkę Janusza Korczaka i jego poglądy na dziecko i wychowanie. Według niego wychowawca powinien mieć „głęboki szacunek do życia” i respektować osobowość dziecka. Dziecko nie staje się człowiekiem, ono już nim jest. Zamiast wyobrażeń o wszechwładzy wychowania, dorosłego winna charakteryzować postawa dialogu do życia i do dziecka, postawa miłości i szacunku.

Rozdział czwarty przedstawia przedziały wiekowe dziecka. Każdy przedział należy obserwować pod kątem jego osobliwości, aby w ten sposób rozpoznać zmieniające się potrzeby i dać dziecku to, co potrzebuje w swoim rozwoju. Ludzkie niemowlę jest bezradne, ale i kompetentne. Od pierwszych chwil swojego życia jest aktywnym partnerem interakcji. Jeśli jest pewne związków z osobami będącymi dla niego punktem odniesienia, szybko pokazuje, że dąży do autonomii i niezależności. Rodzicielskie „tak” lub „nie” pomaga dziecku w orientacji. Nadmierna opieka prowadzi do nadopiekuńczości. Natomiast brak podstawowej opieki kształtuje postawę zaniedbania.

Rozdział piąty przedstawia sytuację życiową dzieci. Dziecko uczy się najbardziej poprzez metodę prób i błędów, czyli poprzez własne doświadczenie. Według Autorki wzorce innych osób mają znaczny wpływ. Aby dzieci mogły brać udział w doświadczeniach dorosłych, muszą zaistnieć sytuacje wspólnego kształtowania życia codziennego. Autorka wymienia trzy kręgi życia: mieszkanie, sąsiedztwo i szkoła, zawód i społeczeństwo. Do właściwego rozwoju dziecka ważna jest rodzina, atmosfera w niej panująca, obecność matki i ojca (w Niemczech co czwarta rodzina żyje bez ojca, około dwóch milionów dzieci wywodzi się z rozwiedzionych rodzin). Brak właściwej rodziny prowadzi do chorób i zaburzeń.

Rozdział szósty mówi o zmieniających się światach życia i o konieczności elastycznej osobowości. Współczesna sytuacja, w jakiej znalazł się człowiek, spowodowała, że przewyższanie codziennych trudności życiowych i ustanowienie równowagi stało się o wiele trudniejsze dla pojedynczych osób i dla systemów. Zmieniła się sytuacja rodziny i warunki pracy. Wraz z nimi zmieniły się koncepcje religijne, kulturowe, polityczne i społeczne. Stąd pojedynczy człowiek musi w dużym stopniu samodzielnie kształtować koncepcję swojego życia. W przyszłości istniała tradycja, życie zawodowe i określoność ról. Wprawdzie zjawiska te były ograniczającym gorsetem, ale człowiek miał za to poczucie bezpieczeństwa. Obecna swoboda jest trudnym wyzwaniem i stała się często ryzykowna. Badania wykazały, że ludzie którzy są w dobrej kondycji fizycznej, psychicznej i społecznej są najmniej zagrożeni od uzależniających środków.

Rozdział ostatni mówi o prawie dzieci do szacunku, ale także o ich obowiązkach. Najgłębsze tęsknoty ludzkiej egzystencji to „być karmionym i karmić, być kochanym i kochać”. Wychowanie winno zmierzać do ukształtowania w dziecku dojrzałej miłości (opieka troska, respekt, zrozumienie, odpowiedzialność). Aby dziecko mogło rozwijać te zdolności potrzebuje obojga rodziców i wychowawców, którzy będą charakteryzować się dojrzałą miłością. Taka postawa otworzy dziecko także na obowiązki. „Miłość do życia jest taka samo zarażająca, jak strach przed życiem”.

Omawiana publikacja powstała w środowisku niemieckim. Autorka z wielką odwagą przedstawiła problemy, z którymi Niemcy borykają się od wielu lat. Na szczególną uwagę zasługuje kwestia rodziny. Instytucja ta przeżywa w tym kraju poważny kryzys. Autorka mówi o tym bardzo wyraźnie, przytacza szereg danych statystycznych. Rozbicie tradycyjnego modelu rodziny przyczyniło się do powstania wielu problemów wychowawczych, których społeczeństwo niemieckie nie знаło we wcześniejszych okresach swego istnienia. Liczne przykłady czynią książkę bardziej przystępną i zrozumiałą. Omawiana publikacja jest bardzo łatwa w swojej treści, może być lekturą dla wielu grup społecznych w naszym kraju. Dobrze też stało się, że została przetłumaczona na język polski. Z pewnością refleksje Autorki mogą przyczynić się do docenienia roli rodziny w procesie wychowania i do zauważenia polskiego doświadczenia w tym zakresie.

ks. Jan Niewęglowski SDB
UKSW, Warszawa

Psychologia zdolności. Współczesne kierunki badań, Andrzej E. Sękowski (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, ss. 200.

Prezentowana publikacja to zbiór tekstów wielu autorów zajmujących się osobami wybitnie zdolnymi zarówno w badaniach naukowych, jak również w codziennej praktyce psychologicznej. „Zdolność” to pojęcie oznaczające kompetencję, biegłość, sprawność czy talent, dzięki którym ktoś może dokonać określonego czynu w danym czasie, bez jakiegokolwiek dodatkowego treningu. Zagadnienie to jest przedmiotem zainteresowania specjalistów reprezentujących wiele dziedzin nauki w tym również psychologii. Podstawowe badania nad wybitnymi zdolnościami inspirowane są bardzo często oczekiwaniami dotyczącymi praktycznego zastosowania uzyskanych wyników.

Podstawą rozważań zdaje się przekonanie, że kształcenie i stymulowanie rozwoju osób o wybitnych zdolnościach ma wieloraki charakter i dotyczy sfery poznawczej, emocjonalnej i społecznej. Osoby szczególnie zdolne potrzebują wsparcia psychologicznego i pedagogicznego, gdyż bardzo często ich zdolności intelektualne nie idą w parze z ich rozwojem emocjonalnym czy społecznym. Coraz częściej zauważa się, iż osoby uzdolnione nieobjęte szczególną troską wychowawczą i edukacyjną giną z pola widzenia wtapiając się w szarą rzeczywistość dzisiejszej szkoły.

Omawiana praca została opatrzona przedmową, spisem treści, indeksem nazwisk oraz indeksem rzeczowym, co pozwala na szybkie i precyzyjne znalezienie interesującego zagadnienia lub autora. Książka jest zbiorem artykułów napisanych przez specjalistów i praktyków zajmujących się osobami wybitnie uzdolnionymi. Całość opracowania podzielona została na pięć części i ukazuje współczesne kierunki badań. Rozdziały napisane są w schemacie: wprowadzenie, rozwinięcie, refleksja końcowa oraz wykorzystana bibliografia. Już sama bibliografia w dużej części zagranicznych autorów wskazuje na wykorzystanie współczesnej myśli w poszczególnych opracowaniach. Każda część, choć została inaczej zatytułowana, tworzy specyficzną całość zagadnień związanych z badaniami prowadzonymi nad osobami wybitnie uzdolnionymi.

W części pierwszej zatytułowanej *Wybitne zdolności a osobowość* znajdują się dwa rozdziały. W rozdziale pierwszym, autorka Maria Ledzińska dokonała analizy zależności pomiędzy inteligencją a osobowością ukazując jak ważne jest zrozumienie i wyjaśnienie tego zagadnienia dla prawidłowości funkcjonowania człowieka. Zarówno termin „osobowość” oraz „inteligencja” są najczęściej używanymi terminami w psychologii, ale także są to terminy wieloznaczne. Artykuł pozwala zrozumieć wieloznaczność przede wszystkim terminu „inteligencja”, ukazując go w różnych teoriach i badaniach psychologicznych. Istotne dla tego rozdziału jest ukazanie wpływu rozwoju osobowości na proces kształtowania się możliwości intelektualnego funkcjonowania człowieka. W rozdziale drugim dokonano próby ukazania psychologicznych uwarunkowań wybitnych zdolności. Współczesne koncepcje wybitnych zdolności uwzględniają znaczenie osobowości oraz środowiska. Autor ukazuje wybrane koncepcje i modele wybitnych zdolności oraz cechy osobowości uczniów zdolnych. Według autora istnieje ścisły związek między określonymi cechami osobowości a rodzajem osiągnięć i ich poziomem. Ciekawe jest także ukazanie przez autora, jak istotne jest w procesie edukacyjnym kształtowanie i wspomaganie wychowania osób wybitnie zdolnych, aby osiągnąć optymalny rozwój intelektualny bez zaniechania rozwoju psychicznego i społecznego funkcjonowania.

Część druga została zatytułowana *Psychospołeczne aspekty edukacji osób zdolnych* i składa się z czterech rozdziałów. W pierwszym z nich Małgorzata Kossowska omawia psychologiczne uwarunkowania osiągnięć szkolnych. Interesujące okazuje się stwierdzenie autorki, że nie wszystkie osoby charakteryzujące się wysokim poziomem inteligencji dobrze radzą sobie w sytuacji szkolnej. Stąd też istotna a zarazem zobowiązująca okazuje się postawa nauczyciela, który bierze czynny udział w kształtowaniu i stymulowaniu rozwoju osób wybitnie zdolnych. Musi on rozróżnić możliwości nie tylko intelektualne wychowanka, ale również osobowościowe. Okazuje się, że same zdolności nie zapewniają sukcesu. Ich rozwój musi być odpowiednio stymulowany i wspierany przez nauczyciela. Następny rozdział podejmuje zagadnienie wyobraźni twórczej. Wyobraźnia taka jest

warunkiem aktywności twórczej. Kształtowanie wyobraźni twórczej z wykorzystaniem specjalnie przygotowanych programów stymulujących jej rozwój, może być wykorzystana w kształtowaniu osób wybitnie zdolnych w różnych dyscyplinach aktywności. Wyobraźnia twórcza bierze udział w procesie tworzenia nowych jakości. Artykuł ukazuje interesujące badania eksperymentalne wyobraźni twórczej. Badania wykazały, że umysłowe zdolności związane z wyobraźnią twórczą mają bardziej charakter myślenia przestrzennego niż pojęciowego. Choć badania są interesujące i bogate, to jak się wydaje muszą być wciąż pogłębiane. W kolejnym rozdziale zostało podjęte zagadnienie społecznego funkcjonowania dzieci wybitnie zdolnych. Badania obejmowały analizę popularności dzieci twórczych w grupie rówieśniczej. Wyniki badań wskazały, że dzieci twórcze rozwijają się społecznie, są akceptowane przez rówieśników oraz odwzajemniają swoje pozytywne postawy, jeśli z takimi spotykają się ze strony rówieśników. Prawidłowe relacje z rówieśnikami pozwalają dzieciom twórczym na ich dalszy szybki rozwój. Ostatni rozdział w tej części książki jest artykułem Waldemara Klinkosza, który ukazuje zagadnienie wybitnie zdolnych uczniów niepełnosprawnych. Zdaniem autora uwarunkowania środowiskowe, a więc zewnętrzne, nie powinny ograniczać możliwości rozwojowych i aktywności intelektualnej osób niepełnosprawnych. Należy zdaniem autora kształtować i wspomagać rozwój osób niepełnosprawnych. W tym procesie integracji osób niepełnosprawnych ważna jest postawa nauczycieli i uczniów, rówieśników niepełnosprawnych. Autor ukazuje, jak dzisiaj dokonać identyfikacji zdolnych uczniów niepełnosprawnych. Ważne jest ukazanie zagadnienia wybitnie zdolnych uczniów niepełnosprawnych, gdyż należy rozwijać i odnajdywać nowe programy i sposoby wspomagające takie osoby.

W części trzeciej książki, zatytułowanej *Diagnoza i identyfikacja wybitnych zdolności*, zostały podjęte zagadnienia interesujące zarówno badaczy, jak i psychologów praktyków. Część ta obejmuje dwa artykuły. W pierwszym z nich Małgorzata Siekańska scharakteryzowała różne koncepcje zdolności, poczynawszy od trójpierścieniowego modelu zdolności Josepha S. Renzulliego, a kończąc na koncepcji zdolności Johna Feldhusena. Choć prezentacja tych koncepcji jest skrótowa, to jednak wystarczająca na potrzeby niniejszego artykułu. Koncepcje stają się punktem wyjścia poszukiwania związków z identyfikacją uczniów uzdolnionych. Natomiast autorka drugiego rozdziału Barbara Janas-Stawikowska dzieli się własnymi spostrzeżeniami na temat przydatności istniejących metod stosowanych w diagnozie psychologicznej wybitnych zdolności. Interesujące jest ukazanie przez autorkę, że w procesie diagnozy osób wybitnie zdolnych ważny jest nie tylko określony test psychologiczny, ale również interpersonalne spotkanie z osobą badaną. Czyli jakby pełniejsze wejście w strukturę osobowości osoby wybitnie zdolnej. Jest to proces badawczy o wiele dłuższy niż tylko oparty na teście, ale jak wskazuje autorka, pozwala na osiągnięcie informacji nieosiągalnych w testach. W moim przekonaniu takie podejście do osoby badanej jest o wiele bogatsze i pełniejsze, z czym całkowicie identyfikuję się z autorką tego rozdziału.

Część czwarta książki nosząca tytuł *Wybitne zdolne osoby dorosłe*, dotyczy problematyki bardzo interesującej, a zarazem zaniedbanej w badaniach psychologicznych. W pierwszym artykule Małgorzata Siekańska prezentuje zagadnienie osobowościowych uwarunkowań zadowolenia z pracy osób wybitnie zdolnych. Badania przeprowadzone przez autorkę ukazują, że osoby mające wybitne osiągnięcia wiążą z tymi osiągnięciami swoją przyszłość oraz osiągnięcia te ukierunkowują ich działalność. Interesujące jest również, iż im wyższe wykształcenie, tym większe zadowolenie z pracy oraz tym silniejsza motywacja uwolniona od czynnika ekonomicznego. Natomiast Joanna Korczakowska w swoim artykule, który jest drugim w tej części książki, ukazuje problematykę zadowolenia z życia rodzinnego osób wybitnie zdolnych. Autorka stwierdza, że zdolne osoby dorosłe zadowolone z życia rodzinnego charakteryzują się ekstrawersją i zrównoważeniem, są ciepłe i łagodne w codziennym życiu oraz prezentują otwarte style komunikacji. W ich systemie wartości ważne miejsce zajmuje dojrzała miłość i bezpieczeństwo rodziny. Dwa artykuły niniejszego rozdziału, ukazując bogactwo dorosłych osób wybitnie zdolnych, wskazują i sygnalizują potrzebę dalszych badań, które powinny być prowadzone na tym polu.

Ostatnia część prezentowanej książki została, zatytułowana *Współczesne tendencje w badaniach zdolności*, przedstawia współczesne spojrzenie na problematykę zdolności i ich uwarunkowań. W części tej znajduje się artykuł Andrzeja A. Sękowskiego, profesora zwyczajnego, kierownika katedry Psychologii Różnic Indywidualnych na Wydziale Nauk Społecznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W artykule *Inteligencja, twórczość, mądrość a wybitne zdolności* autor przedstawia współczesne tendencje poszukiwań na tym polu. Autor sugeruje, że współczesne badania nad wybitnymi zdolnościami powinny uwzględniać obok wymiaru poznawczego i emocjonalnego również wymiar aksjologiczny związany z procesem podejmowania decyzji i ukierunkowania ludzkiej aktywności. Bardzo ważnym spostrzeżeniem, a jednocześnie ukierunkowaniem w badaniach, jest ukazanie zagadnienia mądrości, której rozwój sprzyja zrozumieniu własnych i społecznych potrzeb. Autor uważa, że uczenie mądrości jest związane z systemem wartości. Kształtowanie i rozwój systemu wartości staje się dzisiaj istotnym elementem w wychowaniu współczesnego młodego człowieka.

Książka ta prezentująca teoretyczne i praktyczne aspekty wspomagania osób wybitnie zdolnych jest istotnym wkładem w myśl psychologiczną. Problematyka ta zasługuje na dalsze opracowania i zainteresowanie ze strony badaczy i praktyków. Pozycja ta służyć może zarówno psychologom, jak i pedagogom w ich dalszych poszukiwaniach. Jednocześnie może być cenną wskazówką dla osób zajmujących się poradnictwem psychologicznym i pedagogicznym. Warto również by po tę książkę sięgali nauczyciele, mający na co dzień do czynienia z osobami wybitnie zdolnymi w swojej pracy. Może ona stać się źródłem nowych przemyśleń i poszukiwań czy też wskazać nowe drogi ku lepszemu zrozumieniu osoby wybitnie zdolnej na tle grupy rówieśniczej.

Pozycja ta jest godna polecenia, nie tylko warto się z nią zapoznać, ale warto jest ją mieć w swojej biblioteczce jako dobre kompendium wiedzy o kształtowaniu i rozwoju osobowości jednostek wybitnie zdolnych.

ks. Dariusz Buksik SDB
UKSW, Warszawa

Saeculum Christianum. Pismo historyczno-społeczne, Józef Mandziuk (red.), IX (2002) nr 2, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2002, ss. 326.

Numer 2 półrocznika „*Seculum Christianum*” z 2002 r., znanego czasopisma Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, dedykowany został ks. prof. dr. hab. Jerzemu Pikulikowi. Profesor w tym właśnie roku obchodził jubileusz 75-lecia swoich urodzin oraz 50. rocznicę święceń kapłańskich. Z tego też tytułu poświęcono Mu omawiany numer czasopisma. Jubilat jest cenionym w Polsce i Europie mediewistą, który swoją pracą od początku związany był z Akademią Teologii Katolickiej, dziś Uniwersytetem Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jest autorem ok. 100 publikacji z zakresu historii muzyki polskiego średniowiecza. Można powiedzieć, że jest twórcą szkoły, dzięki której wiele polskich zabytków rękopiśmiennych zostało ocalonych przed zniszczeniem i zapomnieniem oraz znakomicie rozpoznanych jako wartościowe dzieła wpisujące się w tradycję liturgiczno-muzyczną Europy. Pod kierunkiem Księdza Profesora powstało szereg prac naukowych, które pozwoliły poznać i usystematyzować polski repertuar liturgiczno-muzyczny, który okazuje się niezwykle istotnym wkładem polskim w ukształtowanie kultury chrześcijańskiej Europy.

Pierwsze dwa artykuły czasopisma poświęcone zostały dostojnemu Jubilatowi. W pierwszym z nich (s. 7–12), zatytułowanym *Mój Profesor, uczony i dobry (w 75-tą rocznicę urodzin i 50-tą święceń kapłańskich ks. prof. dra hab. Jerzego Pikulika)*, autor, ks. bp Józef Zawitkowski z Łowicza zaznacza, by nie traktować tego tekstu jako artykułu naukowego, ale jako Jego osobisty wpis do numeru *Saeculum Christianum* poświęconego profesorowi Jerzemu Pikulikowi. W swoim słowie

Biskup wspomina swoje liczne spotkania z Jubilatem, począwszy od lat młodzieńczych. Podkreśla, że był studentem muzykologii ATK, a Jego dyplom z muzyki kościelnej na tej uczelni nosi nr 1. Biskup Zawitkowski podkreśla wiele razy swoją wdzięczność wobec Profesora, którego nazywa dobrym uczonym i dobrym człowiekiem.

Artykuł drugi: *Bibliografia prac ks. prof. dra hab. Jerzego Pikulika* (s. 13–18) przedstawia wykaz wszystkich publikacji w latach 1961–2001. Lista opracowań zawiera 87 pozycji, które zebrał ks. Zenon Kołodziejczak, uczeń dostojnego Jubilata.

Druga część czasopisma to rozprawy i artykuły naukowe. Autorami wielu z nich są współpracownicy bądź wychowankowie i uczniowie profesora Pikulika, którzy – zapaleni postawą swego mistrza – zajmują się pracą naukową. Pierwszy z nich, autorstwa Ireny Poniatowskiej, zatytułowany jest *Tradycja i innowacja w muzyce – kilka uwag na temat terminologii* (s. 19–26). Autorka opracowania skupia swoją refleksję na definicji tradycji w różnych aspektach, zwracając uwagę, że pojęcie tradycji w muzyce nie weszło jeszcze jako hasło do encyklopedii. I. Poniatowska wykazuje, że podlega ono tym samym prawom, jakie rządzą tradycją w innych dziedzinach sztuki i w całej kulturze. Autorka mówi także o innowacji jako pojęciu przeciwstawnym do tradycji, przez którą ogólnie rozumie się zmianę albo postęp. „W sztuce – zaznacza – postępu nie ma, są przemiany środków, stylów, do których możliwe są nawroty. Postęp w muzyce dotyczyć może tylko tego, co materialne, np. perfekcjonowania instrumentów” (s. 23). Artykuł I. Poniatowskiej na pewno jest opracowaniem, które wzbudzić może wiele dyskusji wokół podjętych przez nią rozważań.

W artykule *Nieznane przekazy dwu tonariusów z antyfonarzy śląskich XIII i XIV w.* (s. 27–40) Jerzy Morawski prezentuje dwa nieopisane wcześniej zabytki z zakresu średniowiecznego piśmiennictwa muzycznego na ziemiach polskich. Tonariusze stanowią specyficzny rodzaj pism muzycznych, w których ujawnia się użytkowy sens wiedzy teoretycznej. Jako zbiory śpiewów liturgicznych – najczęściej w postaci muzycznych incypitów, zgrupowanych w porządku tonalnym według kolejnych tonów kościelnych – były one często dołączane do tekstów traktatów muzycznych. Pierwszy z nich i jednocześnie najstarszy ze sporządzonych na terenie Polski tego rodzaju zabytków, stanowiący ograniczoną wyłącznie do zapisów muzycznych skrótową wersję tzw. *Tonale sancti Bernardi*, zachował się w Antyfonarzu (*pars aestiva*) z drugiej połowy XIII w. (Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, sygn. ms. I F 394, fol. 190v–191v). Zdaniem autora pochodzi on z jednego z cysterskich klasztorów na Śląsku. Przekaz drugiego tonariusza znajduje się w jednym z czternastowiecznych antyfonarzy śląskich, pochodzącym prawdopodobnie z Wrocławia, być może z kościoła św. Elżbiety, przechowywanego obecnie w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu (*Antiphonarium de tempore et de sanctis*, sygn. ms. R 503, fol. 238v–240).

Czesław Grajewski jest autorem artykułu *Dyferencje psalmowe I tonu jako cecha rozpoznawcza proveniencji antyfonarzy polskich* (s. 41–67). Autor za cel opracowania postawił sobie próbę odpowiedzi na następujące pytania naukowe: Na ile podobna jest diecezjalna i zakonna psalmodia oficjum? Które tony psalmowe (szczególnie zaś ich dyferencje) są preferowane przez poszczególne kongregacje? Jak kształtuje się problem powiązania melodii psalmu i antyfony w aspekcie tradycji chorałowej? By uzyskać wyczerpujące odpowiedzi, autor przebadął psalmodię brewiarzową we wszystkich polskich antyfonarzach. Natomiast w niniejszym opracowaniu skoncentrował się jedynie na I tonie psalmowym, który w niemałym zakresie daje wyobrażenie o różnicach i podobieństwach w stosowanych na terenie Polski dyferencjach psalmowych.

Przedmiotem kolejnego artykułu, *Antyfonarz de sanctis z Biblioteki Kolegiaty w Łasku* (s. 69–85), jest przedstawienie w ogólnym zarysie problematyki liturgiczno-muzycznej szesnastowiecznego manuskryptu z Łasku, przechowywanego obecnie w Muzeum Narodowym w Warszawie. Repertuar kodeksu stanowi kolejne ważne ogniwo w procesie uzyskania pełniejszego obrazu diecezjalnej tradycji liturgiczno-muzycznej w Polsce, szczególnie archidiecezji gnieźnieńskiej, w której obrębie znajdował się Łask. Autor opracowania, ks. Zenon Kołodziejczak, opisał kodeks, przedstawił okoliczności jego powstania, ustalił kalendarz liturgiczny, zarysował związki genetyczne wybranych

repertuarów oraz omówił problematykę muzyczną rękopisu, koncentrując się na wszystkich tonach psalmodycznych.

Rękopis muzyczny ms. 182 z Biblioteki Kapitulnej we Wrocławiu, to kolejny artykuł, którego autorem jest Marta Popowska (s. 87–110). Autorka podaje, że omawiany kodeks nie zawiera co prawda żadnego tytułu, ale jego zawartość wskazuje, że jest to jednocześnie i antyfonarz, i gradual (*Antiphonarium et Graduale pro officio et Missa Beatae Mariae Virginis*). Rękopis ten pochodzi z przełomu XV i XVI w. i był niegdyś własnością kolegiaty w Świdnicy. W opracowaniu M. Popowska omawia kwestie paleograficzne kodeksu, podaje jego dokładną zawartość, dokonuje krótkiej charakterystyki oficjów oraz formuł zakończeniowych psalmów (dyferencji).

Książd Krzysztof Niegowski jest autorem opracowania zatytułowanego *XV-wieczny antyfonarz ms. 48 z Archiwum Kapituły Katedralnej na Wawelu w świetle tradycji europejskiej* (s. 111–129). Według ustaleń autora kodeks stanowi fundację krakowskiego kanonika Adama z Będkowa dla katedry na Wawelu i został sporządzony w 1457 r. przez Mikołaja Szeteszę. Za główny cel opracowania autor postawił sobie dogłębne rozpoznanie kodeksu i ukazanie jego wartości kulturowej oraz próbę odpowiedzi na pytanie: która z europejskich tradycji liturgiczno-muzycznych wywarła największy wpływ na manuskrypt krakowski? K. Niegowski przedstawił opis zewnętrzny rękopisu, omówił jego pismo literackie i liczne elementy zdobnicze, scharakteryzował pismo muzyczne, zestawiał zawartość antyfonarza oraz wyłonił i omówił formuły psalmodyczne. Na podstawie tych badań ustalił, że kodeks zawiera największe wpływy tradycji niemieckiej. W podsumowaniu zaznacza jednak, że nie była ona jedynym punktem odniesienia tego polskiego liturgiku, widoczne są także wyraźne wpływy tradycji szwajcarskiej, włoskiej, francuskiej, angielskiej, czeskiej i węgierskiej. Z tych tradycji antyfonarz wyrósł – zaznacza autor – ale zachował jednocześnie własną tożsamość.

Autorem kolejnego artykułu, zatytułowanego *Kasper Sielicki, lutnista – kompozytor i jego twórczość*, jest Piotr Poźniak (s. 131–150). Opracowanie poświęcone zostało twórczości nieznanego dotąd kompozytora, działającego w XVI w. na dworach Stefana Batorego i Zygmunta III. Mimo iż o życiu Sielickiego niewiele można powiedzieć, autor – na podstawie jego utworów odnalezionych w czterech źródłach zachodnich (tabulatury lutniowe) – dołącza go do grona wybitnych twórców muzyki lutniowej polskiego renesansu. Poźniak przyjmuje, że znana dziś twórczość kompozytora obejmuje 10 utworów, przy czym niektóre z nich zachowały się w kilku wersjach. Autor omawia krótko poszczególne dzieła od strony formalnej.

Zbigniewa Bujarskiego „Stabat Mater” na koniec wieku – to tytuł opracowania autorstwa Teresy Maleckiej (s. 151–159). Artykuł omawia jeden z utworów religijnych współczesnego kompozytora, którego światowe prawykonanie odbyło się podczas Festiwalu Muzyki Współczesnej *Aksamitna kurtyna* w 2000 r. w Krakowie. Przedstawiona została geneza dzieła, jego analiza (tekst i muzyka), a także interpretacja. Autorka stwierdza, że *Stabat Mater* Bujarskiego z jednej strony jest nie zmieniającym się przez wieki płaczem, lamentem, ale zarazem ostrość ekspresji tego dzieła i tragizm którym zostało przeniknięte powodują, że jest ono wyrazem lęków i niepokojów człowieka końca wieku. Bujarski oddaje swym utworem całą złożoność czasu, w którym żyje, a zarazem przypomina i potwierdza reprezentowaną od początku swej drogi twórczej postawę chrześcijanina.

Autorem następnego opracowania, *Ze wspomnień o profesorze Adolfie Chybińskim*, jest Anna Czekanowska (s. 161–169). W artykule uwaga została skupiona na niektórych wspomnieniach autorki z lat swoich studiów u prof. Chybińskiego. Lektura wspomnień dokumentuje m.in. nieprawdopodobną pracowitość uczonego, zmysł organizacji oraz jego zasługi jako twórcy muzykologii polskiej, która stała się – dzięki profesorowi zmarłemu przed 50-laty – dyscypliną uniwersytecką.

Andrzej K. Olszewski jest autorem opracowania pt. *Moje wspomnienia z życia muzycznego podczas okupacji* (s. 171–174). Z lektury artykułu dowiadujemy się m.in., że w latach 1940–1942 w mieszkaniu państwa Olszewskich w Warszawie, regularnie co dwa tygodnie, odbywały się koncerty, np. w marcu 1940 r. odbył się koncert w 130. rocznicę urodzin Fryderyka Chopina, którego wykonawcą był Jan Ekier. Autor wymienia także inne miejsca w Warszawie, w których mimo oku-

pacji można było uczestniczyć w licznych przedstawieniach. Wspomnienia A. Olszewskiego są niewątpliwie istotnym przyczynkiem do historii życia muzycznego w Warszawie podczas II wojny światowej.

Kolejny artykuł, ks. Romana Szmurło, zatytułowany jest *Szenute z Atripe – charyzmatyczny cenobita* (s. 175–183). Opracowanie poświęcone zostało osobie i działalności, żyjącemu w IV w., mało znanemu historykom cenobicie, który w kościele koptyjskim uważany jest za jednego z wielkich twórców, a zarazem reformatorów monastycyzmu cenobitycznego. Autor omawia szczegółowo wybór Szenutego na opata, jego zasługi jako przełożonego Białego Klasztoru oraz ponadczasowy charakter jego działalności. R. Szmurło podkreśla, że działalność administracyjna, kaznodziejska i pisarska (liczne pisma ascetyczne) Szenutego była wynikiem współpracy geniuszu i łaski. Wpisał się on na trwałe w historię Kościoła koptyjskiego i jego najbardziej charakterystycznego elementu, jakim przez wieki był i pozostał monastycyzm.

Ksiądz Józef Mandziuk umieścił artykuł pt. *Księgozbiór Antoniego Erazma Reitlingera (1645–1707), kanonika wrocławskiej Kapituły Katedralnej* (s. 185–204). Zasadniczym celem opracowania jest przybliżenie postaci kanonika Reitlingera, który jawi się jako światły przedstawiciel śląskiego duchowieństwa diecezjalnego w okresie dominacji katolicyzmu na ziemi śląskiej. Był on znanym bibliofilem, który w swojej bibliotece zgromadził ok. 1114 woluminów. Do dzisiaj zachowało się w zbiorach kapitułnych 114 egzemplarzy. Autor przedstawia zarys biografii wrocławskiego kanonika oraz szeroko omawia zasób treściowy jego księgozbioru. Z opracowania dowiadujemy się, że Antoni Erazm Reitlinger był człowiekiem o rozległych zainteresowaniach, a jego zamiłowania bibliofilskie okazują się istotnym wkładem w dziedzictwo kultury Śląska.

Opracowanie ks. Grzegorza Glińskiego nosi tytuł *Oblicze światopoglądowe i obyczajowe Stanisława Kostki Potockiego (1755–1821)* (s. 205–226). Autor przedstawia sylwetkę polityka okresu polskiego oświecenia, którego działania w płaszczyźnie światopoglądowej, obyczajowej i ideologicznej wywarły znaczący wpływ na kulturowe oblicze zniewolonej Polski. S. Kostka Potocki jako prezes Rady Stanu Księstwa Warszawskiego, a później jako prezes Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego i wielki mistrz loży masonskiej przyczynił się m.in. do kasaty wielu zakonów w Polsce. Dążył ewidentnie ku podporządkowaniu Kościoła władzy państwowej. Do ostatnich dni życia pozostawał w ciągłej opozycji do episkopatu i do wszystkiego co ma związek z Kościołem. Na końcu został „odrzucony” przez swoje własne środowisko ideowe.

Następny artykuł (s. 227–238) nosi tytuł *Działalność kardynała Jerzego Koppa jako biskupa wrocławskiego (1887–1914)*. Autor opracowania ks. Tomasz Błaszczyk dowodzi, że kard. Jerzy Kopp jest ważną postacią dla Kościoła niemieckiego, zwłaszcza wrocławskiego. Jego zdolności organizacyjne przyczyniły się do likwidacji bezsensownych ustaw *Kulturkampf*, a także do odrodzenia Fakultetu Teologii Katolickiej we Wrocławiu. Zainteresowania kardynała oświatą miały wpływ na zakładanie konwiktów teologicznych, w których nie tylko kształcono adeptów do kapłaństwa, ale przeprowadzano także formację duchowieństwa. Za jego rządów wzrosły liczebnie placówki żeńskich zgromadzeń zakonnych, wzniesiono 650 kościołów, kaplic i klasztorów. Okres rządów kard. Koppa w diecezji wrocławskiej nazywany jest jego erą.

Aniela Dylus jest autorką publikacji: *Motywy i racje na rzecz etycznego biznesu. Przegląd stanowisk* (s. 239–245). Autorka, stawiając pytania: dlaczego przyjmuje się standardy etyczne w biznesie, oraz jakie motywy i racje przemawiają na rzecz „etycznego biznesu”? – dokonuje syntetycznego przeglądu stanowisk w tym względzie oraz systematyzacji i typologii najczęściej przedkładanych motywów i racji. Podjęty temat wydaje się niezwykle istotny wobec faktu umacniania się w Polsce gospodarki rynkowej i kształtowania się nowej grupy społecznej zwanej „ludźmi biznesu” oraz instytucjonalizacji odrębnej dyscypliny naukowej, jaką jest etyka biznesu (etyka gospodarcza).

Autorem opracowania *Znaczenie wartości chrześcijańskich w dobie współczesnych przemian cywilizacyjnych* (s. 247–265) jest ks. Henryk Skorowski. Główną treścią refleksji autora jest próba spojrzenia na współczesne przemiany cywilizacyjne w kontekście wartości chrześcijańskich. Całość przemyśleń została ujęta w kilku zasadniczych tezach: 1. Wartości chrześcijańskie, o których mówi

ks. Skorowski, nie są wartościami dalekimi współczesnej Europie. Ich bowiem nośnikiem przez wieki była i jest kultura europejska wyrosła z wielu źródeł, ale jednocześnie przesiąknięta wartościami chrześcijańskimi, tzn. humanistycznymi. 2. To właśnie kultura wykreowała najwyższą wartość, jaką jest człowiek w swej godności. Chrześcijaństwo, podkreśla autor, w sposób najbardziej istotny wydobywa wartość człowieka, ukazując ją zarówno w płaszczyźnie naturalnej i nadprzyrodzonej. Wartość osobowa człowieka jest zatem wartością rozstrzygającą o jakości współczesnych cywilizacyjnych przemian. 3. W płaszczyźnie społeczno-politycznej największymi zagrożeniami, wynikającymi z przemian cywilizacyjnych, wydają się: źle pojęta demokracja i negacja praw osoby ludzkiej. To właśnie wartość człowieka i wynikająca z niej wartość wolności wyznacza właściwą perspektywę demokracji i koncepcji praw człowieka. 4. W płaszczyźnie społeczno-gospodarczej największym zagrożeniem wynikającym z tychże przemian cywilizacyjnych wydaje się z kolei być źle pojęta gospodarka rynkowa i wynikająca z niej negacja praw społecznych. I w tym przypadku wartość człowieka jako osoby i wynikająca z niej zasada solidarności wyznacza właściwe perspektywy rzeczywistości gospodarczej. 5. W płaszczyźnie społeczno-kulturowej największym zagrożeniem wydaje się być źle pojęta globalizacja i integracja. Także w tej kwestii wartość osoby ludzkiej i wynikająca z niej zasada miłości społecznej wyznacza właściwą perspektywę owej integracji i poszanowania każdego człowieka w jego kulturowej różnorodności. 6. Wartości chrześcijańskie nie są z pewnością receptą na niebezpieczeństwa wynikające ze współczesnych przemian cywilizacyjnych. Mogą jednak – podkreśla ks. Skorowski – być uznane za wartości ważne, bo wyznaczające właściwą perspektywę w ramach życia: społeczno-politycznego, społeczno-gospodarczego, społeczno-kulturowego, tym bardziej że nie są to wartości obce i dalekie współczesnej Europie, ale wartości, których nośnikiem jest właśnie europejska kultura.

Kolejne opracowanie, autorstwa ks. Piotra Mazurkiewicza, nosi tytuł: *Teologizacja narodu czy nacjonalizacja Kościoła? Koncepcja narodu w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego* (s. 267–276). Autor, analizując nauczanie społecznego Prymasa Tysiąclecia, podkreśla m.in., że naród według myśli społecznej kard. S. Wyszyńskiego, obok rodziny i Kościoła, należy do najtrwałszych instytucji życia społecznego. Genetycznie wywodzi się z rodziny i jest swoistą „rodziną rodzin”. Idea narodu według Prymasa mieści się jakby na pograniczu koncepcji politycznej, etnicznej i kulturowej, przy czym najwięcej wspólnego ma z tą ostatnią. W wypowiedziach kard. Wyszyńskiego silnie akcentowany jest również element patriotyzmu terytorialnego. Ksiądz Mazurkiewicz zauważa, że przelatanie się wątków religijnych i narodowych prowadzi do pojawienia się w nauczaniu Prymasa Tysiąclecia swoistej „mistyki polskiej”. Jest to mistyka cierpiącego Kościoła i cierpiącego narodu. Obejmuje ona doświadczenie Boga w historii narodu poprzez uczestniczenie w Mistycznym Ciele Chrystusa, w Jego krzyżu i Zmartwychwstaniu. Dzieje Chrystusa osobowego zostają odtworzone w historii narodu, który cierpi, umiera i zmartwychwstaje. Autor w toku swoich rozważań stawia pytania: Czy jednak ów narodowy mesjanizm nie prowadzi do sakralizacji narodu? Czy to swoiste małżeństwo Kościoła i narodu nie oznacza nacjonalizacji Kościoła? Czy nie jest to powrót do teologicznej wizji narodu, jaka dominowała w Europie przed rewolucją francuską? Szukając odpowiedzi, ks. Mazurkiewicz stwierdza, że nie jest to łatwe. Prezentowana bowiem przez kard. S. Wyszyńskiego koncepcja narodu nie jest wyrażona w ścisłych terminach naukowych, ale w języku kaznodziej-skim. Hipostazowanie narodu wydaje się raczej figurą retoryczną niż oznaką ulegania jakimś „platońskim” wpływom. Nadawanie narodowi bytu substancjalnego, a nie jedynie relacyjnego, jest więc bardziej tezą homiletyczną niż filozoficzną. Celem analizowanych tekstów – podkreśla autor – nie było podanie systematycznej teorii narodu, ale wzmocnienie motywacji słuchaczy do wierności tradycyjnym wartościom narodowym i religijnym w trudnych czasach komunizmu. Mówienie zatem o teologii narodu w nauczaniu kard. Wyszyńskiego jest jak najbardziej zasadne. Teologizacji kategorii narodu jednakże – zdaniem samego Prymasa – nie zagrażała nigdy pokusa narodowej idolatrii.

Artykuł Mieczysława Trzeciaka *Ożarów, mała ojczyzna i nasze doświadczenia* (s. 277–283) jest refleksją socjologa nad obecną kondycją Polski w kontekście ostatnich przemian, które dokonują się w naszym kraju. Przywołując przykłady tragicznych w skutkach wydarzeń w niektórych re-

gionach Polski (np. zamknięcie fabryki kabli pod koniec 2002 r. w Ożarowie), autor zwraca uwagę na wielką bezradność, na jaką skazana jest „mała ojczyzna”, gdy jest osamotniona w najbardziej nawet słusznych dla siebie i gorliwych działaniach. Odnosząc się do historii (np. okresu zaborów), autor stwierdza, że proces wynaradawiania wciąż trwa. Procesowi temu najsilniej sprzyjać mogą te sytuacje, w których dyfuzja kultur wspierana jest potęgą pieniądza, władzy i zdolnością realizacji antynarodowych celów. Taka polityka poczynić może rzeczywiście duże spustoszenia w charakterze narodowym różnych zbiorowości i potęgować rozliczne problemy. Zdaniem M. Trzeciaka istnieje niebezpieczeństwo, że w Unii Europejskiej możemy okazać się narodem słabym i nieumiejącym artykułować swojego charakteru. Dlatego niezbędna jest szeroka dyskusja nad stanem naszej świadomości narodowej i polityką rozwoju kraju. W polityce tej punktem wyjścia musi być maksyma – nic ponad Polskę. Dotyczy to również wszystkich regionów i społeczności lokalnych, które mogą i muszą dostrzec swój własny interes w rozwoju Ojczyzny i rozwój ten wspierać na miarę swoich możliwości i wspólnego dobra.

Ostatnie opracowanie, autorstwa Andrzeja Wójtowicza, nosi tytuł: *Pewien sposób pomiaru różnic dobrobytu społecznego. Założenia, kategorie, procedury* (s. 285–299). Autor stwierdza, że poziom dobrobytu, jego percepcja (poczucie) i kategoryzacja zwykle wiążą się z różnorodnymi zmiennymi, dochodem, zatrudnieniem, wielkością rodziny, wielkością gospodarstwa domowego itd. Przeciętne zadowolenie, jeśli ma być miarą dobrobytu, nie wykazuje istotnych zależności wyłącznie z wielkością dochodu. Jest zmienną syndromatyczną. Na podstawie m.in. danych zebranych z różnych krajów świata autor przedstawia strukturę różnic dobrobytu.

Na całość omawianego czasopisma składają się zatem dwa opracowania poświęcone Jubilatowi, ks. prof. Pikulikowi, oraz 19 artykułów naukowych. Dziesięć z nich dotyczy tematyki muzykologicznej, dziewięć to artykuły z dziedziny historycznej i społecznej. Półrocznik zamyka zbiór recenzji, omówień i sprawozdań (s. 301–326).

ks. Krzysztof Nięgowski SDB
UKSW, Warszawa

OGÓLNOPOLSKIE SYMPOZJUM DOKTORANTÓW
FILOZOFII FILO-ΣΟΦΪΑ 2004

(UKSW, Warszawa 17–18 czerwca 2004 r.)

Polska jest krajem, gdzie nie ma zbyt wielu konferencji naukowych z dziedziny filozofii. Rok 2004 jest pod tym względem wyjątkowy, odbył się bowiem VII Polski Zjazd Filozoficzny z okazji przypadającej w tym roku setnej rocznicy powstania Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Pojawiła się ponadto wśród doktorantów Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie ciekawa i niespotykana dotychczas propozycja zorganizowania sympozjum filozoficznego dla doktorantów. Sympozjum w zamyśle organizatorów miało być okazją do zapoznania się z badaniami prowadzonymi w innych ośrodkach naukowych, wymianą doświadczeń oraz nawiązaniem osobistych kontaktów pomiędzy młodymi filozofami. Wziąwszy pod uwagę, że było to pierwsze sympozjum tego rodzaju, niezmiernie cieszy fakt, iż wzięło w nim udział wiele osób, które reprezentowały liczne środowiska naukowe. Wśród samych tylko prelegentów znajdowały się osoby z Uniwersytetu Śląskiego, Akademii Bydgoskiej, Uniwersytetu Wrocławskiego, Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Uniwersytetu Zielonogórskiego, Uniwersytetu Jagiellońskiego, Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Uniwersytetu Łódzkiego, Uniwersytetu Warszawskiego oraz Uniwersytetu kard. Stefana Wyszyńskiego.

Organizatorzy zaplanowali osiem sesji, podczas których wygłoszono 29 referatów. Na zakończenie każdej z sesji prowadzona była dyskusja, w której uczestnicy i prelegenci mogli wymienić opinie na temat podjętych w referatach zagadnień. Dyskusja bardzo często przeciągała się na czas przerw i kularowe spotkania przy kawie czy posiłku.

Sympozjum rozpoczęło się w czwartek 17 czerwca o godz. 9³⁰. Uczestników zebranych w Auli im. Jana Pawła II przywitał w imieniu władz Wydziału ksiądz prodziekan Jan Krokos. Podczas pierwszej sesji wygłosiły referaty następujące osoby: B. Sikorka-Dutka, UKSW Warszawa, *Etyka ogólna a etyki szczegółowe w ujęciu Tadeusza Ślipko*; M. Wronowska, UŚ Katowice, *Etyczne zagadnienia związane z klonowaniem człowieka*; D. Kościukiewicz, AB Bydgoszcz, *Moralność nauczycieli akademickich a etyczne zachowania w nauce*; W. Wiśniewski, UKSW Warszawa, *Ogólny zarys koncepcji wychowania Fryderyka Nietzschego (krytyka kształcenia niemieckiego w XIX wieku)*.

Podczas drugiej sesji zaprezentowały referaty: M. Trepka, UJ Kraków, *Tomasza Manna wizja człowieka i artysty – myśl wyrosła na gruncie romantycznej filozofii niemieckiej*; A. Kamińska, UŚ Cieszyń, *Analiza porównawcza wybranych aspektów teorii wartości H. Elzenberga i T. Czeżowskiego*; J. Błahut-Prusik, UWM Olsztyn, *Perspektywa konfliktów cywilizacyjnych? (W świetle koncepcji Samuela P. Huntingtona)*.

W trakcie trzeciej sesji referaty wygłosili: P. Filipowicz, UKSW Warszawa, *Między stanem natury a inżynierią społeczną. Moralne ograniczenia kompetencji państwa w koncepcji Roberta*

Nozicka; K. Kołakowska, UWrocław, *Architektonika rozumu zakłopotanego. Wędrowka po ogrodzie A. Pope'a w Twickenham próbą czytania Eseju o człowieku*; J. Dulęba, UZ Zielona Góra, *Przemoc w obszarach kultury. Estetyczne aspekty przemocy*; S. Boychuk, KUL Lublin, *Ujęcie Europy w rosyjskiej myśli filozoficznej*.

Na ostatniej czwartkowej sesji przedstawiono następne trzy wystąpienia: M. Kasztelan, UZ Zielona Góra, *Michela Foucaulta ewolucja koncepcji wiedzy. Archeologia a genealogia*; M. Ruchem, UJ Kraków, *Słowo jako środek poznania wg tekstu „Njajasutry” Gautamy*; M. Walińska, UJ Kraków, *Fenomenologiczny metaracjonalizm*.

Wieczorem dla wszystkich uczestników sympozjum organizatorzy zaproponowali mniej oficjalną dyskusję i okazję do zadzierzgnięcia bliższych znajomości w nieco swobodniejszej scenarii w jednej z warszawskich restauracji.

Sesja piąta rozpoczęła się w piątek o godz. 9³⁰, wygłosili referaty: M. Kobus, UKSW Warszawa, *Wł.J.H. Kunickiego-Goldfingera pojęcie organizmu jako systemu cybernetycznego*; M. Szynkiewicz, UAM Poznań, *Filozoficzne aspekty unitaryzmu przyrodniczego*; D. Kozłowski, UKSW Warszawa, *Opis świata a prawo, opis świata a zasada – rozważania metodologiczno-epistemologiczne na przykładzie zasady Macha oraz prawa powszechnego ciężenia*; M. Piesko, PAT Kraków, *O tym, czego nigdy nie będziemy wiedzieć. Implikacje wyników Chaitina dla spekulacji na temat sztucznej inteligencji*; oraz M. Weker, UKSW Warszawa, *Historia widzenia: od teorii Anaksagorasa do koncepcji Alhazena*.

Podczas szóstej sesji zaprezentowali się: R. Sadowisk, UKSW Warszawa, *Hansa Jonasa koncepcja subiektywności*; C. Karolczak, UWrocław, *Logika jako podstawa teorii poznania na przykładzie rozwoju poglądów logicznych i filozoficznych W. V. O. Quine'a*; A. Brożek, PAT Kraków, *Rekonstrukcja logiczna terminologii muzycznej*.

Po przerwie obiadowej rozpoczęto siódmą sesję, wystąpili: S. Szamański, UWrocław, *Problem przedmiotu u Kanta i w neokantyzmie*; K. Filutowska, UW Warszawa, *Problem filozofii narracyjnej w myśli F.W.J. Schellinga*.

Kończąca sesja zawierała referaty: T. Kąkola, UMK Toruń, *Analiza formalna wybranych aspektów dowodów na jedyność Boga u św. Tomasza z Akwinu*; R. Goczała, UWrocław, *Scholastyczna ontologia bytu myślnego (ens rationis) jako dowód na istnienie Boga – nowa perspektywa w metafizyce poznania*; D. Chabera, UKSW Warszawa, *Zagadnienie prawdy w ujęciu wybranych przedstawicieli współczesnej myśli tomistycznej*.

Oprócz walorów naukowych, dyskusji i wymiany poglądów wielu uczestników podkreślało bardzo dobrą atmosferę panującą podczas sympozjum, która sprzyjała otwartej dyskusji. Na uwagę zasługuje także fakt, że wielu referatom towarzyszyły przygotowane na wysokim poziomie prezentacje multimedialne, które przyczyniły się do lepszego przyswojenia proponowanych treści. Szczególnie zasłużyli się w tym względzie przedstawiciele bloku przyrodniczego.

Pomysł zorganizowania sympozjum i jego realizacja nie pozostawia wątpliwości, że organizatorzy trafnie odczytali znaki czasu. Najprawdopodobniej przyczyni się to w przyszłości do powstania wspólnych projektów prowadzonych przez przedstawicieli wielu ośrodków uniwersyteckich. Można pogratulować organizatorom pomysłu oraz mieć nadzieję, że było to pierwsze, ale nie ostatnie sympozjum tego typu.

ks. Ryszard F. Sadowski SDB
UKSW, Warszawa

VII POLSKI ZJAZD FILOZOFICZNY

(Szczecin, 14–18 września 2004 r.)

Polski Zjazd Filozoficzny to wydarzenie, którego nie sposób nie zauważyć na polskiej scenie filozoficznej. W okresie stu lat istnienia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego odbyło się jedynie siedem takich zjazdów. Pierwszy Polski Zjazd Filozoficzny w niepodległej Polsce zorganizowano w 1923 r. we Lwowie, drugi – w Warszawie w 1927 r., a trzeci w 1936 r. w Krakowie. Atmosfera panująca w PRL-u nie sprzyjała organizacji tego typu spotkań. Pierwszy zjazd powojenny, a czwarty z kolei, to Ogólnopolski Zjazd Filozoficzny w Lublinie w 1977 r., V Zjazd Filozofii Polskiej w 1987 r. w Krakowie, VI Polski Zjazd Filozoficzny w Toruniu w 1995 r. Tegoroczny, VII Polski Zjazd Filozoficzny zorganizowano w Szczecinie od 14 do 18 września 2004 r.

Organizatorami Zjazdu był Komitet Nauk Filozoficznych PAN, Polskie Towarzystwo Filozoficzne oraz Uniwersytet Szczeciński, na którym spoczął główny ciężar organizacji zjazdu. Wyzwanie związane z organizacją tak wielkiej konferencji łączyło się nie tylko z merytorycznymi trudnościami, polegającymi na zaproszeniu prelegentów, panelistów i przewodniczących poszczególnych sekcji tematycznych. Poważnym wyzwaniem była także sama organizacja konferencji, ze względu na dużą liczbę uczestników, około 600 osób. Obrady odbywały się w nowo oddanym gmachu Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Nowoczesna aula i przestronne sale sprzyjały dobrej atmosferze i miały niewątpliwą wpływ na kształt zjazdu. Sesje plenarne potraktowano jako otwarte dla wszystkich zainteresowanych, co znacząco powiększyło liczbę uczestników. Należy także nadmienić, że studenci filozofii wykorzystali zjazd i zorganizowali w jego cieniu Ogólnopolski Zjazd Kół Naukowych Filozofii.

Obrady odbywały się w trzech zasadniczych częściach: sesje poranne, sesje popołudniowe oraz sesje wieczorne. Podczas sesji porannych miały miejsce spotkania w dwudziestu sekcjach i podsekcjach tematycznych (sekcja dydaktyki filozofii, sekcja estetyki, sekcja etyki, podsekcja etyki życia gospodarczego, sekcja filozofii człowieka, sekcja filozofii feministycznej, sekcja filozofii języka, sekcja filozofii kultury, sekcja filozofii nauki, sekcja filozofii politycznej i społecznej, sekcja filozofii prawa, sekcja filozofii przyrody, sekcja filozofii religii, sekcja filozofii umysłu, sekcja historii filozofii nowożytnej i współczesnej, sekcja historii filozofii polskiej, sekcja historii filozofii starożytnej i średniowiecznej, sekcja logiki, sekcja ontologii oraz sekcja teorii poznania). Obrady w sekcjach tematycznych odbywały się od środy do piątku i zależnie od sekcji i dnia obejmowały od pięciu do nawet dziewięciu referatów. Sesje popołudniowe i wieczorne miały formę dyskusji panelowych i w zależności od dnia odbywały się w jednej lub dwóch równoległych grupach tematycznych.

Dzień pierwszy – wtorek, 14 września:

Otwarcie Zjazdu o godz. 15⁰⁰. W imieniu organizatorów przywitał zebranych przewodniczący Komitetu Organizacyjno-Programowego i jednocześnie prorektor Uniwersytetu Szczecińskiego prof. Mirosław Rutkowski. W imieniu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego przemówił jego przewodniczący, prof. Władysław Stróżewski. Następnie odczytano list skierowany przez Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich uczestników Zjazdu. Do zebranych uczestników słowo skierował prof. Leszek Kołakowski, honorowy gość Zjazdu. Po krótkiej przerwie odbył się koncert muzyczny, który uświetnił rozpoczęcie Zjazdu. Sesji wieczornej przewodniczył prof. Witold Marciszewski, który animował dyskusję panelową na temat *Nowoczesny racjonalizm i jego adwersarze*.

Dzień drugi – środa, 15 września:

Podczas sesji porannej w godzinach od 9.00 do 13.00 odbywały się prelekcje w sekcjach tematycznych. W sumie podczas tej sesji wygłoszono 140 referatów. Obrady sekcji popołudniowej odbywały się w dwóch równoległych grupach. Dyskusji panelowej na temat *Filozofia wobec zjawiska „powrotu religii”* przewodniczył ks. prof. Andrzej Bronk, a panelowi zatytułowanemu *Problemy*

bioetyki przewodniczył prof. Zbigniew Szawarski. Sesja wieczorna przebiegała pod hasłem: *Czym jest, czym nie jest i czym może być logika?* Wieczornemu panelowi dyskusyjnemu przewodniczył prof. Ryszard Wójcicki.

Dzień trzeci – czwartek, 16 września:

W sekcjach tematycznych podczas sesji porannej wygłoszono 127 referatów. Sesja popołudniowa była okazją do dyskusji w dwóch równoległych grupach. Prof. Jacek Hołówka animował dyskusję panelową na temat *Współczesne problemy moralne – jak o nich rozmawiać?* Natomiast panelowi z tytułowanym *Filozofia wobec wielości kultur* przewodniczył prof. Andrzej Szahaj. Tematem wieczornej sesji był: „Sposób działania filozoficznych towarzystw naukowych w dobie Internetu”. Odpowiedzialnym z ramienia PTF za organizację sesji wieczornej był dr hab. Jan Hartman. O znaczeniu PTF mówił prof. Władysław Stróżewski, a relację z działalności innych towarzystw filozoficznych przedstawił dr hab. Robert Piłat. Dyskusji o kondycji współczesnego filozoficznego ruchu naukowego przewodniczył dr hab. Jan Hartman.

Dzień czwarty – piątek, 17 września:

Podczas obrad sekcji tematycznych w trakcie sesji porannej wygłoszono 128 referatów. Sesja popołudniowa, inaczej niż zwykle, odbyła się w gmachu Teatru Współczesnego w Szczecinie i była poświęcona panelowi dyskusyjnemu z tytułowanym: *Czym jest umysł?* Dyskusję animował dr hab. Robert Piłat. Wieczorem tego dnia odbył się uroczysty bankiet, na który zaproszeni byli wszyscy uczestnicy Zjazdu.

Dzień piąty – sobota, 18 września:

Podczas sesji porannej o godz. 9⁰⁰ wykład plenarny *Byt i sens* wygłosił prof. Władysław Stróżewski. Zjazd oficjalnie zamknięto podczas ostatniej sesji o godz. 11⁰⁰.

Nie sposób chociażby skrótowo scharakteryzować problematyki przedstawianej w sekcjach tematycznych. Wydaje się, że podjęte tam zagadnienia obrazują obszar zainteresowań polskich filozofów. Abstrakty ze wszystkich wystąpień zostały opublikowane w materiałach zjazdowych, które otrzymał każdy uczestnik VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego. Organizatorzy zaproponowali wydanie najciekawszych referatów w osobnej publikacji. Najprawdopodobniej wiele referatów ukaże się w najbliższych numerach czasopism filozoficznych i będzie stanowić podstawę dalszych dyskusji na łamach filozoficznych periodyków lub w Internecie.

Każda konferencja naukowa jest okazją do wymiany poglądów i nawiązania współpracy. Wydaje się, że Zjazdy Filozoficzne organizowane w Polsce, ze względu na swój rozmach i wszechstronność, stanowią niepowtarzalną w tym względzie okazję. Można mieć nadzieję, że spotkania, dyskusje i wymiana poglądów zaowocują w bliższej i dalszej przyszłości nowymi pomysłami i ambitnymi projektami. Przy okazji konferencji, takich jak ta, pojawia się jednak pytanie: Dlaczego Polskie Zjazdy Filozoficzne odbywają się tak rzadko? Odpowiedź wydaje się oczywista – ogrom pracy związanej z przygotowaniem tak wielkiej konferencji zniechęca ewentualnych kandydatów do podjęcia się tego trudu. Z kolei mniejsze ośrodki naukowe nie są w stanie zorganizować tego typu konferencji. Może więc warto, biorąc wzór z innych dyscyplin, jak np. teologia, corocznie organizować mniejsze konferencje w sekcjach tematycznych, a co kilka lat, jak jest to w zwyczaju, organizować ogólnopolski zjazd gromadzący całe polskie środowisko filozoficzne. Rozwiązanie takie pozwoliłoby utrzymać „tempo dyskusji” i jak wierzę, przyczyniłoby się do znacznego ożywienia współpracy między poszczególnymi ośrodkami naukowymi.

ks. Ryszard F. Sadowski SDB
UKSW, Warszawa

MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA NAUKOWA
„FENOMEN GETTA ŁÓDZKIEGO 1940–1944”

(Łódź 11–12 października 2004 r.)

W dniach 11–12 października 2004 r. w auli Wydziału Zarządzania Uniwersytetu Łódzkiego, mieszczącej się w gmachu na ul. Matejki 22/26, odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa pt. *Fenomen getta łódzkiego 1940–1944*, zorganizowana przez Uniwersytet Łódzki (UŁ), Archiwum Państwowe w Łodzi (APŁ), Instytut Pamięci Narodowej Oddział w Łodzi (IPN) oraz Żydowski Instytut Historyczny w Warszawie (ŻIH). Stała się ona okazją do ukazania wyników i kierunków dotychczasowych badań nad różnymi aspektami dziejów getta łódzkiego, będącego unikalnym zjawiskiem w dziejach Holocaustu oraz wymiany myśli i poglądów nie tylko przez liczne grono naukowców polskich, ale również: austriackich, niemieckich, amerykańskich, izraelskich oraz australijskich.

Obok historyków reprezentujących instytucje będące organizatorami konferencji, uczestniczyli w niej również naukowcy z uniwersytetów: austriackich (Klagenfurt i Wiedeń), niemieckich (Bochum i Giessen), amerykańskich (California w San Francisco) oraz izraelskich (Ashekelon Academic College) i instytucji australijskich (World Federation of Polish Jews – Australian Branch). Wśród zaproszonych gości znaleźli się m.in. przedstawiciele władz miasta i województwa z prezydentem Łodzi dr Jerzym Kropiwnickim na czele, przedstawiciel Naczelnej Dyrekcji Archiwów Państwowych dr Jacek Krochmal oraz zastępca prezesa IPN dr Grzegorz Ciecierski. Konferencji towarzyszyła wystawa przygotowana przez łódzki oddział IPN pt. *Nieobecni* prezentowana w hallu Wydziału Zarządzania UŁ.

Wszystkich zgromadzonych uczestników oraz zaproszonych gości powitał kierownik naukowy konferencji prof. Paweł Samuś (IH UŁ). Następnie głos zabrał rektor Uniwersytetu Łódzkiego prof. Wiesław Puś, który dokonał uroczystego otwarcia obrad. Przedstawiając cel i charakter obrad, podkreślił znaczny wzrost zainteresowania historią społeczności żydowskiej w okresie ostatniego piętnastolecia, co zaowocowało rozwojem badań naukowych nad różnymi aspektami dziejów tejże grupy, wśród których niezmiernie ważne miejsce zajmują dzieje getta łódzkiego. Jako kolejny głos zabrał prezydent Łodzi dr Jerzy Kropiwnicki, który szczególnie podkreślił wyjątkowość tej dzielnicy żydowskiej. Pokrótce omówił również jej historię, przypominając na zakończenie, że konferencja ta należy do całego cyklu imprez okolicznościowych odbywających się w tym roku w Łodzi z okazji obchodów 60. rocznicy likwidacji getta łódzkiego, które przyczyniły się niewątpliwie do przypomnienia mieszkańcom miasta tego nieco już zapomnianego wycinka z dziejów Łodzi.

Pierwszego dnia konferencji obrady prowadzili kolejno: prof. Waldemar Ceran (UŁ), prof. P. Samuś (UŁ), dr Janusz Wróbel (IPN) oraz mgr Urszula Zarzycka-Sutter (dyrektor APŁ).

Sesję zainaugurowało wystąpienie prof. Pawła Samusia, który przedstawił referat autorstwa swojego i prof. Wiesława Pusia, zatytułowany *Spoleczność żydowska wielonarodowej Łodzi do 1939 r.* Przypomniął zgromadzonym historię osadnictwa tej społeczności, której początki sięgają XVIII wieku. Podkreślił również jej rolę jako współtwórcy dziejów miasta oraz jego rozwoju gospodarczego, kulturalnego i demograficznego.

Jako następny głos zabrał dr Janusz Wróbel (IPN), który wygłosił referat *Specyfika polityki hitlerowskiej w Łodzi w latach 1939–1945*. Zwrócił uwagę na dynamikę rozwoju miasta jako miejsca koegzystencji wielu narodów, „tygla otwartego dla wszystkich”. Podkreślił początkowy brak zdecydowania władz niemieckich wobec zajętych terenów Łodzi i województwa. Decyzja o wcieleniu miasta do Rzeszy oraz jego całkowitej germanizacji zapadła 9 listopada 1939 r. Referent omówił działania germanizacyjne władz okupacyjnych skierowane wobec ludności polskiej oraz różne przejawy działań antyżydowskich.

W trakcie przerwy w obradach konferencji w gmachu Biblioteki Uniwersytetu Łódzkiego (BUŁ) otwarto wystawę zatytułowaną *Fenomen getta łódzkiego* zorganizowaną przez BUŁ i APL. Składały się na nią liczne fotografie, dokumenty (dotyczące m.in. utworzenia tej dzielnicy), mapa z najważniejszymi punktami getta oraz bogata literatura przedmiotu. Uroczystego otwarcia wystawy dokonał dyrektor BUŁ dr Jan Janiak.

Jako pierwszy po przerwie swój referat *Typologia gett w okupowanej Polsce* przedstawił prof. Feliks Tych (ŻIH). Na wstępie podkreślił, że już w samym terminie getto można dostrzec złożoność tego pojęcia, pod którym należy rozumieć zbiorowe miejsce zamieszkania Żydów, będące formą przejściową przed ich ostateczną eksterminacją. Wyróżnił kilka rodzajów gett, mianowicie: otwarte, na zwartym terenie, złożone, wydzielone poza miasto, zajmujące całe miasta bądź kilka dzielnic, omawiał przy tym występujące między nimi różnice. Przypomniawszy, że w Generalnym Gubernatorstwie przeciętna długość funkcjonowania dużych dzielnic żydowskich wynosiła 18 miesięcy, natomiast getto łódzkie funkcjonowało aż 4 lata i 4 miesiące. Na zakończenie omówił genezę narodzin planu ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej (Endlösung), którego początki sięgają już połowy lat trzydziestych XX wieku.

Następnie głos zabrał mgr Julian Baranowski (starszy kustosz APL), który wygłosił referat nt. *Utworzenie i organizacja getta w Łodzi*. W swoim wystąpieniu skupił się na przedstawieniu genezy utworzenia dzielnicy żydowskiej, jej organizacji oraz specyfiki. Podkreślił, że struktura getta odbiegała od przyjętych powszechnie schematów. Składała się z sieci wydziałów, central, biur resortów, komisji i rozmaitych placówek, które stanowiły niezależne od siebie agendy o określonym zakresie kompetencji.

Po zakończeniu wystąpień wywiązała się dyskusja. Jako pierwszy głos zabrał redaktor Janusz Kozłowski („Słowo Żydowskie”), który w swej wypowiedzi odniósł się do referatu J. Baranowskiego. Zwrócił uwagę na różnicę w ocenie postaci Chaima Mordechaja Rumkowskiego w okresie okupacji, tuż po wojnie i w czasach współczesnych. Opierając się na opinii osób, które ocalały z getta sprzeciwił się stereotypowemu przedstawianiu Rumkowskiego jako postaci ocenianej w sposób negatywny. Zaapelował o przygotowanie całościowej monografii getta łódzkiego. Z kolei głos zabrał Marcin Urynowicz (IPN Oddz. w Warszawie), który w związku z referatem prof. F. Tycha zadał pytanie, czy na powstawanie gett miały wpływ wcześniejsze pogromy ludności żydowskiej oraz czy można ich typologię rozszerzyć również o tę problematykę. Następnie prof. Magdalena Blomberg (IA UŁ) zauważyła, iż ogromna większość badań nad dziejami martyrologii Żydów, a co za tym idzie również i publikacji, dotyczy zbrodni popełnianych przez Niemców, natomiast praktycznie w ogóle pomija się tego typu zbrodnie popełnione przez Związek Socjalistycznych Republik Radzieckich. Podkreśliła, iż lista osób narodowości żydowskiej zamordowanych w Ostaszkowie, Kozielsku i Charkowie jest długa, co skłania do konkluzji, że nie można dłużej pomijać badań nad zbrodniami popełnionymi przez ZSRR. Z kolei głos zabrał mgr Wojciech Źródłak (Muzeum Tradycji Niepodległościowych w Łodzi), który przedstawił wpływ utworzenia getta na komunikację miasta. Następnie dr Aleksandra Namysło (IPN Oddz. w Katowicach), odnosząc się do referatu J. Baranowskiego, nie zgodziła się z postawioną przez niego tezą, jakoby organizacja getta łódzkiego była wzorcem dla tego typu dzielnic w Kraju Warty oraz przede wszystkim w Sosnowcu. W odpowiedzi J. Baranowski jeszcze raz podkreślił słuszność tej tezy, tym bardziej że getto w Sosnowcu powstało znacznie później. Jako ostatni w tej części dyskusji głos zabrał prof. F. Tych, który w odpowiedzi na pytanie M. Urynowicza stwierdził, iż na terenie okupowanej Polski istniało ok. 400 gett i raczej nie należy łączyć ich powstania z wcześniejszymi pogromami ludności żydowskiej.

Po przerwie jako pierwszy referat wygłosił prof. Abraham Cykiert (World Federation of Polish Jews – Australian Branch), który sam doświadczył tragedii getta łódzkiego, będąc w okresie jego istnienia jednym z gońców Przełożonego Starszeństwa Żydów Ch. M. Rumkowskiego. W swoim wystąpieniu *The Uniqueness of the Lodz Ghetto and Rumkowski* (Unikalność getta łódzkiego i Rumkowski) podkreślił znaczenie dzielnicy żydowskiej dla Niemców z powodu czerpanych przez nich zysków. Zwrócił szczególną uwagę na postać M.Ch. Rumkowskiego, którego nie należy oce-

niać według dzisiejszych kryteriów. Na negatywną ocenę jego osoby zaważyło zatrzymanie ofensywy Armii Czerwonej nad brzegiem Wisły, co umożliwiło Niemcom likwidację getta. Gdyby nie ten fakt, to być może Rumkowski postrzegany byłby dziś jako bohater.

Z kolei prof. Karl Stuhlpfarrer (Universität Klagenfurt, Austria) przedstawił referat *Litzmannstadt – eine Stadt ohne Juden. Planungen und Aktionen für eine NS-Zukunft* (Łódź – miasto bez Żydów. Plany i planowane akcje dla nazistowskiej przyszłości). W swoim wystąpieniu przypomniał, że Łódź była różnie odbierana przez okupantów oraz więzionych Żydów. Dla Niemców była ona wschodnim bastionem niemieckości, dlatego miało to być miasto bez ludności żydowskiej, co zamierzano osiągnąć poprzez aryzację miasta oraz jego przebudowę. Mimo tego, iż Łódź była postrzegana jako miasto brudne, to jednak z drugiej strony była traktowana jako skarbiec ukrytych kosztowności. Referent pokrótce omówił politykę Rzeszy wobec miasta i getta oraz plany rozwoju Łodzi, która z miasta wielu kultur miała stać się wielkim miastem niemieckim.

Kolejny referent mgr Antoni Galiński (IPN) przybliżył zgromadzonym zagadnienie policji hitlerowskiej w getcie łódzkim. Zaznaczył, że w eksterminacji oraz tworzeniu dzielnicy żydowskiej brały udział prawie wszystkie jednostki i rodzaje policji (m.in. Schupo – policja porządkowa, policja ochronna, 44 batalion policji). Podkreślił znaczenie Schupo, która pełniła rolę pośrednika między władzami getta a Niemcami. Poza tym kilkuset funkcjonariuszy policji granicznej i SS patrolowało jego granice, przy czym posterunki były od siebie oddalone o 50–100 metrów.

Następnie mgr Andrea Löw (Ruhr Universität Bochum, Niemcy) przedstawiła referat nt. *Ordnungsdienst im Getto Litzmannstadt* (Służby porządkowe w getcie łódzkim). Podkreśliła, iż obok policji funkcjonowały również służby złożone z ludności żydowskiej, m.in. służba pomocnicza, oddział napadowy, straż pożarna, policja żydowska, żeńska służba porządkowa, wydział socjalny (policja polityczna) itp. System tych służb był praktycznie odbiciem systemu panującego na terenie Rzeszy. Niektóre z nich cechowała duża brutalność oraz korupcja. Przykładowo policja żydowska brała udział w zabezpieczeniu egzekucji, organizacji obław itp. Z drugiej jednak strony część członków tych służb starała się pomagać współmieszkańcom getta.

Kolejny referat pt. *Jewish Forced Labor in the Łódź Ghetto and its Influence on German Policy* (Praca przymusowa Żydów w getcie łódzkim i jej wpływ na politykę niemiecką) wygłosiła dr Michal Unger (Ashkelon Academic College, Izrael). Omawiając kwestię pracy przymusowej Żydów w getcie, podkreśliła rolę Hansa Biebowa w organizacji tej dzielnicy. Pokrótce zreferowała rozwój zakładów pracy na terenie getta (30 w 1939 r., a już 96 zakładów w 1944 r. przy zatrudnieniu 95% ludności), co miało niewątpliwie wpływ na tak długie jego funkcjonowanie, a zarazem na przetrwanie Żydów (tania siła robocza, utrzymanie przy życiu jako jedyna forma zapłaty).

Kolejne referaty dotyczyły dwóch niezmiernie ważnych postaci związanych z dziejami getta łódzkiego. Pierwszy z nich *Chaim Mordechaj Rumkowski jako mówca* wygłosił red. Paweł Spodenkiewicz („Dziennik Łódzki”). Na wstępie zaznaczył, że wobec faktu niepozostawienia przez Rumkowskiego dziennika, w celu przybliżenia tej postaci, oparł się na ok. 40 zachowanych jego przemówieniach. W jego mowach dostrzegł charakterystyczne odwołania metaforyczne (np. do świata wojskowości) oraz próby przekazania mieszkańcom getta ukrytych treści. W swoich przemówieniach Rumkowski chciał uchodzić za wychowawcę, który poucza, co i jak należy robić, oraz za organizatora przedstawiającego najbliższe zadania oraz program działania.

Drugim, a zarazem ostatnim referatem wygłoszonym pierwszego dnia konferencji, nt. *Hans Biebow – portret oprawcy* zaprezentował zebrany dr Jacek Pietrzak (UŁ). Skupił się na przybliżeniu postaci Biebowa jako procesu ewolucji zwykłych Niemców w nazistów. Przedstawił jego działalność jako szefa Zarządu getta łódzkiego oraz osobę kontrolującą produkcję getta. Omówił również stosunek jego mieszkańców do osoby Biebowa, podkreślając, iż niektórzy nieświadomie popierali jego działania prowadzące do zmniejszenia znaczenia Rumkowskiego.

Na zakończenie pierwszego dnia obrad prof. Anna Kuligowska-Korzeniowska (UŁ) w odniesieniu do referatu A. Löw zwróciła uwagę na zagadkę psychologiczną policji żydowskiej, której odbicie widać w albumie przygotowanym przez jej członków dla Rumkowskiego, który miała oka-

zję widzieć w czasie swego pobytu w Izraelu. Podkreśliła jego wagę jako niezmiernie interesującego źródła do badań nad psychiką członków policji żydowskiej.

Po tym wystąpieniu prowadząca obrady mgr U. Zarzycka-Sutter zamknęła pierwszy dzień obrad konferencji.

Drugiego dnia sesję otworzył prof. P. Samuś, który poprosił o zabranie głosu Miriam Friedman Morris z USA, córki Davida Friedmana, artysty malarza, którego prace zostały wykorzystane w materiałach konferencyjnych. W 1941 r. został on wraz z rodziną deportowany do łódzkiego getta. Na bazie swych tragicznych przeżyć już od 1945 r. zaczął tworzyć serię obrazów, szkiców i rysunków. Wystąpienie połączone było z pokazem prac zmarłego w 1980 r. artysty, które stanowią część kolekcji wielu muzeów i instytucji.

Drugi dzień obrad konferencji prowadzili kolejno: prof. Feliks Tych, prof. P. Samuś, mgr Marek Drużka (dyrektor IPN Oddz. w Łodzi) oraz mgr Urszula Zarzycka-Sutter.

Pierwszy referat *Życie religijne w getcie łódzkim* wygłosił przewodniczący Gminy Wyznaniowej Żydowskiej w Łodzi, Symcha Keller. Został on przygotowany wspólnie z nieobecny na konferencji rabbinem Avrahamem Kriegerem (Shem Olam. Faith and the Holocaust Institute for Education, Documentation & Research, Izrael). Referent zwrócił uwagę, iż Niemcy usiłowali najpierw złamać ducha Żydów poprzez wykorzystanie religii, podając przykłady oporu społeczności żydowskiej, który przejawiał się m.in. przez próby kontynuowania normalnego życia, w tym obrzędów religijnych. Podkreślił też rolę Ch. M. Rumkowskiego w otwieraniu domów modlitwy oraz działalności rabinów w organizacji życia religijnego w getcie. Wskazał również na zróżnicowane postawy reprezentowane przez różne grupy rabinów (np. wobec rozwodów czasowych). Na zakończenie podkreślił rolę Archiwum Państwowego w Łodzi jako miejsca będącego źródłem wielu cennych informacji o życiu społeczności żydowskiej.

Z kolei prof. Anna Kuligowska-Korzeniewska (UŁ) przybliżyła zebrany życie kulturalne w getcie łódzkim. Omówiła różne przejawy życia literackiego i artystycznego jego mieszkańców, warunki pracy artystycznej oraz represje stosowane wobec twórców. Autorka podkreśliła fakt, iż wydane przez Związek Artystów Scen Polskich zakazy: rejestracji artystów u władz niemieckich oraz oficjalnych występów, nie zostały rozciągnięte na getto, podobnie jak i odbywające się tam imprezy nie zostały potępione przez organizacje żydowskie. Cenzurę stosował zaś Ch. M. Rumkowski, domagający się od artystów hołdów oraz wykorzystujący imprezy do wygłaszania swoich przemówień.

Jako następny swój referat *There are no children in the getto, there are only small Jews...* („W getcie nie ma dzieci, są tylko mali Żydzi...”) wygłosił prof. Michael Thaler (University of California, San Francisco, USA). Omówił egzystencję dzieci żydowskich w powiązaniu z rolą Ch. M. Rumkowskiego. Przypomnił, że Rumkowski stworzył swego rodzaju żydowskie państwo miasto pośród nazistów, w którym przetrwanie zależało w dużej mierze od pracy, wykonywanej również przez dzieci, co pozbawiało je normalnego dojrzwania. Rumkowski, sam będąc dyrektorem sierocińca, starał się je chronić i edukować, co realizował poprzez organizowanie kolonii oraz kuchni dla dzieci, porodówki, 17 centrów opieki nad dziećmi w wieku 2–7 lat oraz kilkunastu szkół. Na terenie getta funkcjonował również osobny referat do spraw dzieci i sierocińców. Dzięki tym działaniom ok. 20% dzieci przetrwało aż do likwidacji dzielnicy żydowskiej.

Kolejny prelegent dr Bernard Perz (Universität Wien, Austria) przedstawił referat *Westjuden im Getto Lodz* (Żydzi zachodni w getcie łódzkim). Omówił sytuację Żydów z Europy Zachodniej w getcie łódzkim, których wsiedlenie stało się źródłem problemów związanych z wyżywieniem, mieszkaniem, pracą oraz przeludnieniem. Izolacja tej grupy i ochrona Żydów polskich przez Radę Żydowską były powodem ich wysokiej śmiertelności oraz masowych deportacji głównie Żydów zachodnich (ponad 10 tys. osób) do Chełmna nad Nerem. Dr B. Perz został poproszony przez prowadzącego konferencję prof. P. Samusia o przygotowanie szerszej panoramy życia Żydów zachodnich dla potrzeb przygotowywanej monografii.

Następnie dr Florian Freund (Universität Wien, Austria) wygłosił referat *Die deportation von österreichischen „Zigeunern“ in das Getto in Lodz* (Deportacje cyganów austriackich do getta w Łodzi). Referent przybliżył zebranym genezę ich dyskryminacji prowadzącej do zagłady oraz położenie Romów (ok. 5 tys.) po wysiedleniu z Burgenlandu do obozu cygańskiego w Łodzi, do którego trafili w listopadzie 1941 r. Umieszczono ich na niewielkim terenie, oddzielonym od części żydowskiej, co wraz z trudnymi warunkami doprowadziło do epidemii duru plamistego. Obawa przed jej rozszerzeniem na getto i miasto spowodowała podjęcie decyzji o likwidacji obozu. Prawdopodobnie w styczniu 1942 r. część jego mieszkańców (ok. 4300) przewieziono do Chełmna.

Następnie prowadzący obrady mgr M. Drużka otworzył dyskusję.

Profesor Feliks Tych (ZIH) zauważył, że sesja przybrała wymiar międzynarodowy. Poruszono kwestie przymusowego przemieszczania dużych grup narodowych, a w celu ich wyjaśnienia wykorzystano informacje ze źródeł zagranicznych. Redaktor Janusz Kozłowski („Słowo Żydowskie”) przypomniał, że już Jerzy Ficowski przedstawił fakty dotyczące Romów w publikacji *Cyganie na polskich drogach*. Wiele informacji o Romach z obozu cygańskiego zawarł również Arnold Mostowicz w swej pracy *Żółta gwiazda i czerwony krzyż*. Będąc jednym z lekarzy, którzy wykryli tyfus, przedstawił przerażający obraz tego obozu. J. Kozłowski podkreślił wkład Antoniego Galińskiego (IPN), którego prace przedrukowano także na Zachodzie, oraz rolę publikacji Juliana Baranowskiego (APL).

Redaktor Paweł Spodenkiewicz („Dziennik Łódzki”), w odniesieniu do referatu prof. M. Thalera, wyraził swoje wątpliwości co do użycia przez autora terminu „państwo”, zakładając, iż zapewne jest to metafora, gdyż pojęcie to zakłada suwerenność. W getcie używano terminu „autonomia”, a pojęciem „państwo” posługiwali się Ch. M. Rumkowski i jego otoczenie. Lepiej zatem stosować termin „społeczność getta”. W odpowiedzi prof. M. Thaler wyjaśnił, iż zastosowanie przez niego pojęcia „państwo” usprawiedliwia fakt, że Ch.M. Rumkowski kontrolował przez lata getto, przy czym nie jest to kwestia megalomanii.

Mgr A. Galiński podziękował red. J. Kozłowskiemu za przypomnienie, że śledztwo w sprawie obozu cygańskiego prowadziła już w 1975 r. Okręgowa Komisja Badania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu w Łodzi (OKBZPNP). Ponadto stwierdził, że w wystąpieniu F. Freunda spodziewał się informacji o archiwaliach austriackich, co byłoby niezmiernie cenne, zwłaszcza na tle mało efektywnej współpracy OKBZPNP z austriackim Ministerstwem Sprawiedliwości oraz śmierci ogromnej większości świadków tamtych wydarzeń (m.in. wszystkich lekarzy żydowskich pomagających Cyganom oraz A. Mostowicza). Dlatego właśnie tak ważne stają się prace naukowców z zagranicy, mających znacznie łatwiejszy dostęp do nieznanych w Polsce materiałów archiwalnych. W odpowiedzi F. Freund przyznał, że literaturze polskiej znany jest fakt istnienia obozu cygańskiego, a on sam zajmował się głównie przyczynami deportacji. Jeżeli chodzi o źródła dotyczące eksterminacji Cyganów, to znajdują się one w archiwach prowincji i gmin, a ich zebranie stanowi niewątpliwie duże wyzwanie. F. Freund poinformował zebranych, iż właśnie jest w trakcie pisania książki o polityce wobec Cyganów. Do obecnej chwili nie doczekała się również wyjaśnienia kwestii podjęcia decyzji o likwidacji obozu.

Redaktor P. Spodenkiewicz zwrócił uwagę A. Galińskiemu, że w dalszym ciągu białą plamą pozostaje źle udokumentowany Holocaust polskich Romów. W IPN znajdują się akta śledztw, jednak ciągle brakuje publikacji, a jest to ostatni moment na jej przygotowanie, dopóki żyją rodziny zamordowanych. Dyrektor Oddziału Łódzkiego IPN, M. Drużka, poinformował, że zbierane są przez Instytut relacje, na podstawie których przygotowywane jest szersze opracowanie tego tematu.

Na zakończenie dyskusji dr Andrzej Strzelecki (Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau w Oświęcimiu) przypomniał o ukazaniu się niemieckiej publikacji dotyczącej deportacji Cyganów do Auschwitz, jak również o artykułach samego dr. F. Freunda.

Po krótkiej przerwie odbyła się prapremierowa projekcja filmu w reżyserii Wojciecha Gierłowskiego, według scenariusza Joanny Podolskiej o zaczerpniętym z Psalmu 130. tytule *Z głębokości wołam...* Autorem ścieżki dźwiękowej jest Andrzej Krauze, kompozytor muzyki do widowiska

multimedialnego *Dzieci z łódzkiego getta*, które stało się inspiracją nakręcenia tego dokumentu. W filmie wykorzystane zostały zdjęcia ze zbiorów Archiwum Państwowego w Łodzi oraz fragmenty odczytywanych na tle obrazów pamiątek i wierszy pisanych w getcie przez dzieci.

Po zakończeniu projekcji dr Sascha Feuchert (Justus – Liebig – Universität Giessen, Niemcy) wygłosił referat *Oskar Rosenfeld und Oskar Singer – zwei Autoren der Lodzer Getto Chronik*, w którym przedstawił sylwetki dwóch autorów *Kroniki getta łódzkiego*, będących pracownikami archiwum Przełożonego Starszeństwa Żydów. Poza tą kroniką udokumentowali oni historię getta również na kartach *Encyklopedii getta*, jak i w reportażach (O. Singer) oraz prywatnych notatkach i obszernym dzienniku (O. Rosenfeld).

Następnie mgr Dorota Siepracka (IPN) omówiła stosunki polsko-żydowskie w Łodzi podczas okupacji niemieckiej, podkreślając rolę przedwojennych znajomości w szmuglu towarów, handlu wymiennym, przenikaniu do getta ze strony aryjskiej oraz „wycieczkach” do miasta po zakupy mieszkańców getta. Wszystko to świadczy o tym, że getto łódzkie nie było hermetycznie zamkniętym terenem.

Kolejny referat *Ofiary i oprawcy. Świadcowie i dokumenty zbrodni w ośrodku zagłady w Chełmnie nad Nerem* wygłosił mgr Sławomir Abramowicz (IPN). W swoim wystąpieniu ukazał obraz zbrodni wyłaniający się z zeznań świadków, wskazał na czynniki decydujące o powstaniu obozu, przedstawił przy tym stosowaną w nim formę eksterminacji, w wyniku której zginęło ok. 70 tys. mieszkańców getta w Łodzi.

Jako kolejny głos zabrał mgr Bernard Sobiczewski (APŁ), który wygłosił referat dotyczący źródeł do dziejów łódzkiego getta, znajdujących się w zasobie Archiwum Państwowego w Łodzi. Do materiałów o największej wartości naukowej zaliczył akta: Przełożonego Starszeństwa Żydów w Getcie Łódzkim z lat 1939–1944; okupacyjnego Zarządu Miejskiego w Łodzi (Stadtverwaltung Litzmannstadt) z lat 1939–1945 i funkcjonującego w jego strukturach Zarządu Getta (Gettoverwaltung) z lat 1940–1944; Policji Kryminalnej w Łodzi z lat [1936] 1940–1945 – Komisariatu – Getto; Sądu Specjalnego w Łodzi z lat 1939–1945; Prezesa Rejencji Łódzkiej z lat 1939–1945; Kolei Elektrycznej Łódzkiej Spółki Akcyjnej z lat 1895–1945; mapy i plany ze Zbioru kartograficznego z lat 1600–1970; fotografie i albumy ze Zbioru ikonograficznego z lat 1866–1970 oraz Zbiór albumów ikonograficznych z lat 1880–1998. Referent omówił zawartość poszczególnych zespołów aktowych oraz ich przydatność w badaniach nad różnymi aspektami dziejów getta.

Ostatni referat, wygłoszony drugiego dnia konferencji przez dr. hab. Leszka Olejnika (UŁ), dotyczył problemu Łodzi jako centrum społeczności żydowskiej w Polsce w latach 1945–1949. Referent omówił strukturę demograficzną tej grupy ludności, jej sytuację w powojennej Polsce, a zwłaszcza na terenie Łodzi, która stała się największym skupiskiem tej społeczności i jednocześnie jej największym centrum kulturalnym. Przedstawił również działalność żydowskich partii politycznych i instytucji kulturalnych, aż do momentu zmiany w polityce państwa, która doprowadziła do ograniczenia aktywności środowisk żydowskich.

Następnie prowadząca tą część obrad mgr U. Zarzycka-Sutter (APŁ) zaprosiła uczestników konferencji do dyskusji. Jako pierwszy głos zabrał mgr Wojciech Źródłak, który podkreślił brak publikacji całego okresu okupacji w Łodzi, postulował jej opracowanie oraz stworzenie pełnej monografii getta, z uwzględnieniem dokładnej kartografii getta, gdyż opublikowany plan wykazuje znaczne braki i nieścisłości.

Redaktor J. Kozłowski zadał pytanie D. Sieprackiej, czy w pracach o Żegocie jest mowa o jej łódzkim oddziale, a w nawiązaniu do referatu L. Olejnika, poinformował, iż nieocenionym źródłem wiedzy o getcie mogą stać się wspomnienia pana Herszkowica, syna śpiewaka z getta.

Redaktor Gustaw Romanowski („Kronika Miasta Łodzi”) w odniesieniu do referatu S. Abramowicza uzupełnił informacje o obozie w Chełmnie, doliczając do wymienionej przez autora załogi również stu policjantów oraz ośmiuosobowe komando polskie. Osobiście relacjonował proces najmłodszego członka tegoż komanda przed Sądem Okręgowym w Koninie, w czasie którego wyszło na jaw, że jeden z nich nosił nawet broń. W odpowiedzi S. Abramowicz przyznał, że z konieczności

musiał dokonać skrótów w swoim wystąpieniu. Poinformował, że jako członek Głównej Komisji Badania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu zbierał materiały o Chełmnie, które trafiły następnie do IPN. Niedługo potem najmłodszy członek polskiego komanda, Henryk Mania, został aresztowany, oskarżony i skazany. Na zakończenie dodał, iż H. Mania również był represjonowany, był bowiem więźniem Fortu VII, a dopiero potem trafił do Sonderkommando Lange.

D. Siepracka w odpowiedzi na pytanie red. J. Kozłowskiego wyjaśniła, iż były podejmowane próby utworzenia Żegoty w Łodzi, jednak na tym etapie zostały one zakończone.

Na zakończenie obrad prof. P. Samuś złożył podziękowania dla współorganizatorów konferencji oraz autorów referatów, podziękował również za wsparcie środowiska artystycznego. Uznał, iż konferencja spełniła stawiane jej cele zarówno naukowe, jak i edukacyjne, wskazując kolejne obszary badań. Poinformował również o projekcie opracowania obszernej dwujęzycznej monografii dotyczącej getta łódzkiego, w której znalazłyby się poszerzone referaty (zwłaszcza o aparat naukowy) z konferencji.

Oficjalnego zakończenia obrad konferencji dokonała U. Zarzycka-Sutter, jeszcze raz podziękowała wszystkim zgromadzonym za udział.

Izabela Matysiak-Aleksandrowicz, Krzysztof Kolasa
Archiwum Państwowe w Łodzi

*INTERNATIONAL SYMPOSIUM ABOUT SALESIAN HISTORY IN MIDDLE
AND WESTERN EUROPE*
“SALESIAN HISTORY IN POLITICALLY DIFFICULT TIMES”
(MIĘDZYNARODOWE SYMPOZJUM NA TEMAT HISTORII SALEZJA-
NÓW W ŚRODKOWEJ I WSCHODNIEJ EUROPIE
„HISTORIA SALEZJANÓW W TRUDNYCH POLITYCZNIE CZASACH”)

(Groot-Bijgaarden, Belgia, 30 października–1 listopada 2004 r.)

Od 30 października do 1 listopada 2004 r. w domu salezjańskim w Groot Bijgaarden k. Brukseli odbyło się międzynarodowe sympozjum dotyczące historii salezjanów w Europie, w okresie trudności politycznych w XX w. Uczestniczyło w nim osiemnastu historyków z jedenastu państw europejskich. Zostało zorganizowane przez: Associazione Cultori di Storia Salesiana, Istituto Storico Salesiano, Philosophisch – Theologische Hochschule der Salesianer Don Boscos Benediktbeuern.

Sympozjum rozpoczęło się sesją popołudniową. Po przywitaniu gości przewodniczący sesji ks. prof. Norbert Wolff SDB z Benediktbeuern (Niemcy) dokonał prezentacji głównych założeń programowych spotkania. Następnie wygłosił referat *The ‘forgotten’ Salesian House of Sierck and Thionville in Lorraine (1904–1917)*. Odnosił się w nim do historii pierwszego domu salezjańskiego na ówczesnym terenie imperium niemieckiego w Sierck/Lorraine. W roku 2004 przypadła setna rocznica jego założenia. W Sierck pracowali głównie salezianie włoscy. Swoją opieką duszpasterską otoczyli przede wszystkim emigrantów z Włoch. Historia działalności tego domu zamyka się w latach 1904–1917. Jego funkcjonowanie zawsze borykało się z licznymi problemami. We współczesnej salezjańskiej historiografii niemieckiej placówka ta należy do zapomnianych. Konsekwencją tego jest brak jakichkolwiek celebracji związanych z jubileuszem erygowania tego domu.

W sesji wieczornej wysłuchaliśmy dwóch referatów. Ksiądz prof. Bogdan Kolar SDB z Uniwersytetu w Ljubljanie (Słowenia) przedstawił temat: *The Impact of world war i on the salesian activities in Slovenia*. Nakreślił w nim historię słoweńskich domów salezjańskich na terenie Austro-

Węgier podczas I wojny światowej. Salezianie nie mieli tam łatwego położenia. Jako zgromadzenie zakonne wywodzące się z Włoch musieli udowodniać swoją lojalność wobec Austrii. Po otwarciu się frontu włoskiego w maju 1915 r. spotkały ich liczne represje. Byli siłą wcielani do wojska, a salezjańskie zakłady wychowawcze zamykano i zmieniano na szpitale.

Następnie dk. Kamil Pozorski SDB z WSD TS Łąd (Polska) odczytał przetłumaczony przez siebie referat przygotowany przez ks. Jarosława Wąsowicza SDB z Salezjańskiego Archiwum Inspektorialnego w Pile: *La cura dell'eredita storica nell'Ispettoria di S. Adalberto di Pila*. Omówione w nim zostały aktualne kierunki badań środowiska historyków z Inspektorii św. Wojciecha w Pile, stan i organizacja inspektorialnego archiwum, kształcenie współbraci w zakresie historii na uczelniach świeckich oraz program edukacji historycznej w seminarium w Łądzie.

Kolejny dzień sympozjum rozpoczął się Eucharystią. W sesji przedpołudniowej wygłoszono trzy referaty. Ks. prof. Yves Le Carreres SDB (Francja) przedstawił temat: *La marquise de Barolo, née Juliette Colbert*. Zapoznał słuchaczy z interesującą biografią markizy Giulii Barolo, której działalność filantropijna miała znaczący wpływ na życie młodego ks. J. Bosko. W swoim wystąpieniu prelegent zarysował szeroki kontekst spotkania tych dwojga świętych postaci (przypomniał przy okazji, że trwa proces beatyfikacyjny markizy G. Barolo, który rozpoczął się w 1991 r.). W klarowny sposób zostało ukazane, czemu drogi tych dwóch charyzmatycznych osób musiały się rozjeść. Markiza, która zajmowała się edukacją „upadłych dziewcząt”, nie mogła przecież pozwolić na to, aby na tym samym podwórku ks. Bosko realizował swoje posłannictwo wśród opuszczonych chłopców. Ksiądz Bosko zrozumiał także, że opuszczając dzieło Barolo, będzie ono trwało nadal, dzięki jej wysokiej pozycji społecznej i majątkowi, chłopcy zaś nie mieli nikogo, kto by się nimi zaopiekował. Nie zakłóciło to jednak w niczym ich dobrych kontaktów, które trwały aż do śmierci markizy G. Barolo w 1864 r.

Siostra dr Kamila Novosedlikova FMA (Słowacja) przedstawiła referat zatytułowany: *Experience in writing the first history of FMA in Slovakia*. Ukazała w nim dzieje Instytutu Córek Maryi Wspomożycieli na Słowacji. Szczególnie ciekawe wątki dotyczyły funkcjonowania siostr w czasach reżimu komunistycznego, kiedy Kościół na Słowacji został zepchnięty do podziemia i był poddany dotkliwym represjom. Wystąpienie s. Novosedlikovej zostało ubogacone pokazem multimedialnym, prezentującym materiały archiwalne: zdjęcia i dokumenty. Prelegentka w swoim wystąpieniu tylko zasygnalizowała najważniejsze problemy pojawiające się w dziejach FMA na Słowacji. W przyszłym roku ukaże się drukiem jej rozprawa doktorska przedstawiona na Katolickim Uniwersytecie w Rużombergu, całościowo omawiająca tematykę podjętą na sympozjum w Groot Bijaarden.

W ostatnim przedpołudniowym wykładzie ks. William John Dickson SDB (Wielka Brytania) zaprezentował temat: *Prevention and Repression. The reception of the salesian educational system in English Salesian Schools*. Odnosił się w nim do problemu stosowania kar cielesnych w pierwszych domach salezjańskich w Anglii. Mentalność wychowawcza w szkolnictwie na Wyspach Brytyjskich była zupełnie inna niż w tych częściach kontynentu, na które wywarła wpływ rewolucja francuska. Do takich regionów należał natomiast Piemont. Stąd też system prewencyjny zastosowany przez ks. Bosko był tam łatwy do zaakceptowania. Inaczej było w Anglii, gdzie salezianie pozostali przy systemie stosującym kary cielesne i nagrody.

Sesja poobiednia odbyła się w domu salezjańskim w Oud-Heverlee. Ksiądz prof. Jacques Schepens SDB (Belgia) z Uniwersytetu w Leuven i UPS w Rzymie, przedstawił referat: *The Don Bosco Library in the North-Belgian Province*, w którym zapoznał słuchaczy z historią powstania ośrodka *Don Bosco Library*. Po jego wystąpieniu wszyscy uczestnicy sympozjum mogli zapoznać się z tym ośrodkiem. Podczas zwiedzania zaprezentowano organizację księgozbioru i archiwum, w którym znajdują się cenne materiały dziejów salezjańskich w Belgii. W *Don Bosco Library* znajduje się największy, po bibliotece i archiwum centralnym w domu generalnym, zbiór różnojęzycznych „Biuletynów Salezjańskich”. Biblioteka ta ściśle współpracuje z uniwersytetem w Leuven, dzięki czemu w szerokim zakresie mogą z niej korzystać studenci zajmujący się problematyką pedagogiczną oraz historią Zgromadzenia Salezjańskiego.

Kolejnym prelegentem była s. Maria Maul FMA (Austria), która zaprezentowała temat: *Which neamess and distance? A look at the relationship of Salesians and Salesian sisters at the time of the provincials Fr. dr. Franz X. Niedermayer and Sr. Alba Deambrosis*. W swoim wystąpieniu poruszyła zagadnienie wzajemnej współpracy salezjanów i salezjanek oraz problemów jej towarzyszących w okresie inspektorowania ks. dr. Franza X. Niedermayera i s. Alby Deambrosis. Okres ten był o tyle ciekawy, że SDB i FMA na terenie Austrii i Niemiec musieli funkcjonować w rzeczywistości narodowego socjalizmu, programowo zwalczającego chrześcijaństwo. Innym problemem była kwestia autonomii działania i realizacji charyzmatów z poszanowaniem własnej odrębności.

Wieczorem uczestnicy sympozjum udali się na zwiedzanie miasta uniwersyteckiego w Leuven. Była to okazja do zapoznania się z historią najstarszego, katolickiego ośrodka akademickiego. Zwiedzono najważniejsze miejsca związane z działalnością tej zasłużonej dla nauki uczelni.

W ostatnim dniu sympozjum wysłuchaliśmy dwóch wykładów. Pierwszy wygłosił były wychowanek salezjański prof. Peter Roebuck (Irlandia Północna) z Uniwersytetu w Uister. W swoim wystąpieniu przedstawił zagadnienie: *Fr. Frederick Couche: Provincial of the Anglo-Irish Province 1940–1952*. W zaprezentowanym referacie odniósł się do historii Prowincji Angielsko-Irlandzkiej w latach 1940–1952. W tym okresie jej inspektorem był ks. Frederick Couche. Przełożony ten, pomimo trudnej sytuacji wojny i okresu powojennego, okazał się silną osobowością, normalizującą pracę salezjańską na terenie podległej sobie inspektorii.

Ostatnim wykładem wygłoszonym na sympozjum było wystąpienie ks. prof. Johanna Welgossa SDB (Niemcy) na temat: *The Salesians under the National Socialism*. Rok kanonizacji św. Jana Bosko (1934) zbiegł się z dojściem do władzy Adolfa Hitlera. Stwarzało to w Niemczech nie tylko nową sytuację polityczną, ale wyznaczało także określony kierunek relacji władzy do Kościoła. Podczas gdy w Niemczech większość społeczeństwa utożsamiała się z hasłem „Naszym führerem jest Hitler”, salezianie parafrazowali je, mówiąc: „Naszym führerem jest ks. Bosko”. Okres władzy narodowego socjalizmu w Niemczech zaznaczył się w historii niemieckich salezjanów ich męczeństwem i prześladowaniami. Byli przymusowo wcielani do wojska i ginęli w obozach koncentracyjnych. Wciąż brakuje całościowego opracowania historii salezjanów niemieckich w okresie hitlerowskiego reżimu.

Ostatnim akcentem sesji było zaplanowanie tematyki następnego spotkania historyków salezjańskich. Dotyczyć ono będzie działalności szkolno-wychowawczej salezjanów w okresie, gdy przełożonymi generalnymi byli ks. Michał Rua i ks. Paweł Albera. Kolejne sympozjum odbędzie się w lutym 2006 r. w Meksyku. W tym samym roku planowane jest także spotkanie historyków salezjańskich w Krakowie.

dk. Kamil Pozorski SDB
ks. Jarosław Wąsowicz SDB

SIMPOSIO SULLA VITA DI DOMENICO SAVIO
SCRITTA DA DON BOSCO,
(SYMPOZJUM O ŻYCIU DOMINIKA SAVIO,
NAPISANYM PRZEZ KS. BOSKO)

(Pontificia Studiorum Universitas Salesiana, Rzym, 8 maja 2004 r.)

Wprowadzenie

8 maja 2004 na Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie odbyło się Sympozjum poświęcone Życiu Dominika Savio. W 50. rocznicę kanonizacji (1954 r.) wychowanka ks. Bosko postanowiono przyjrzeć się ponownie jednemu z najbardziej osobistych dzieł, jakie napisał Jan Bosko.

*Życie młodzieńca Dominika Savio, wychowanka Oratorium św. Franciszka Salezego*¹, opublikowane w 1859 r., w ramach serii wydawniczej *Czytanki katolickie*, dwa lata po śmierci Dominika, odniosło ogromny sukces. Wielkość tego dzieła polegała przede wszystkim na trafieniu ze swoją propozycją wydawniczą w mentalność i oczekiwania ówczesnych odbiorców, czyli młodzieży i wychowawców.

Dzisiaj, prawie 150 lat po powstaniu tego dzieła, konieczna wydaje się analiza jego treści z uwzględnieniem wszystkich zasad krytyki literackiej tekstu oraz znajomości antropologii, historii i psychopedagogiki tamtych czasów. Głównym zatem celem omawianego Sympozjum było wielopłaszczyznowe studium nad tym dokumentem, aby wydobyć z niego aktualność przesłania formacyjnego dla młodzieży naszych czasów.

Sympozjum towarzyszyła wystawa zatytułowana *Oblicze świętości. Dominik Savio w literaturze i sztuce*. W pięknej auli nowej Biblioteki uniwersyteckiej „Don Bosco” można było obejrzeć pierwsze wydania *Życia* i dokumenty związane z Dominikiem i ks. Bosko. Zaprezentowane zostały również efekty działalności artystycznej, zainspirowane duchowością systemu prewencyjnego, którego Dominik jest dojrzałym owocem.

Problematyka Sympozjum

W trakcie Sympozjum zostały przedstawione następujące referaty:

Profesor Pietro Stella, salezjanin, historyk i znawca zagadnień z historii salezjańskiej, przedstawił temat: *Życie młodzieńca Savio Dominika, wychowanka Oratorium św. Franciszka Salezego. Sposób pracy ks. Bosko*.

Podkreślił fakt, iż w świecie salezjańskim (zwłaszcza we Włoszech) znajomość Dominika Savio oparta była w znacznym stopniu na licznych wydaniach jego *Życia*. Działalność ks. Bosko i jego publikacje trzeba widzieć w szerszym kontekście zainteresowania młodzieżą i sprawami wychowania, które ma swój początek w połowie XIX w. i trwa aż do Vaticanum II. Przywołał tu jako przykład chociażby takie osoby, jak: Ludovico Pavoni, bracia Cavanis, ks. Cocchi, ks. Bosko we Włoszech czy organizatorów *Oeuvre de la jeunesse* we Francji, zakony męskie i żeńskie, mające

¹ Pełen tytuł brzmiał: *Vita del giovanetto Savio Domenico allievo dell'Oratorio di San Francesco di Sales per cura del Sacerdote Bosco Giovanni*, Torino, Tipografia G.B. Paravia e Comp., 1859 («Lecture Cattolique» rok VI, tom XI). Ostatnie polskie wydanie ukazało się pod tytułem *“Życie świętego Dominika Savio”. Wychowanka z Oratorium świętego Franciszka Salezego*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2002. Na nasz użytek stosujemy tytuł w wersji skróconej: *“Życie”*.

za cel wychowanie młodzieży, i ruch skautowy zainicjowany w Anglii. Ksiądz Bosko ze swoją propozycją modelu wychowawczego w osobie Dominika Savio należy do szerokiego spectrum społeczno-historycznego działającego na rzecz wychowania młodzieży. *Życie młodzieńca Dominika Savio* należy studiować jako swoisty produkt kultury katolickiej okresu przejściowego między „starym” a „nowym” modelem podejścia do wychowania. Krytyka literacka i umiejscowienie historyczne nie są oczywiście jedynym wymiarem studiowania tego dzieła. Pomagają jednakże w położeniu silnych fundamentów przy dzisiejszej próbie spojrzenia na proponowany w *Życiu* model formacyjny dla młodzieży poprzez zawarte w nim przesłanie.

Profesor Aldo Girardo, salezjanin, zajmujący się zagadnieniami historii duchowości salezjańskiej i systemu prewencyjnego zaprezentował temat: *Poziomy lektury „Życia”*.

Dzisiaj dzieło to nie jest już podstawową lekturą dla wychowanków salezjańskich w Oratoriach czy szkołach. Głównym powodem jest oczywiście czas, który upłynął od jego powstania, język i styl, w którym zostało napisane, a także konieczność jego uaktualnienia wobec zmieniającego się świata młodzieży. Ten cenny dokument ze swoim przesłaniem dzisiaj jest właściwie pozostawiony dla nielicznych badaczy, zajmujących się antropologią, historią, pedagogiką czy historią duchowości. Więcej na temat też A. Girardo znajdziemy w artykule zawartym w tym tomie „Seminare”.

Profesor José Manuel Prellezo, salezjanin, wykładowca historii pedagogiki salezjańskiej ukazał „*Życie*” Dominika Savio na tle historiografii salezjańskiej (1859–1954).

W swoim wystąpieniu J.M. Prellezo dokonał analizy krytycznej wydań *Życia* Dominika na przestrzeni prawie 100 lat. Podkreślił także znaczenie tłumaczeń dzieła, zatrzymując się zwłaszcza nad przekładami francuskimi i hiszpańskimi. Ukazał również mechanizmy funkcjonujące przy dokonywaniu opracowań i tłumaczeń tekstu w zależności od „zamówień” na tłumaczenie, kontekstu społecznego, dla którego opracowanie jest przygotowywane i zmian znaczeniowych we współczesnym języku w odniesieniu do języka tekstu oryginalnego.

Andrea Bozzolo, salezjanin, wykładowca teologii dogmatycznej w Turynie, podjął temat: *Lektura teologiczna Życia. Kierunki teologii duchowości*.

Autor wystąpienia zaakcentował rolę teologii w procesie dojrzewania do świętości. Praca na sobą, dążenie do osiągnięcia postawionych celów, rozwój osobowości jest możliwy tylko we współpracy z jedynym źródłem, jakim jest Chrystus. Proces dojrzewania chrześcijańskiego poprzez realizowania siebie na przykładzie Dominika okazuje się możliwy, gdy oparty jest na silnych podstawach wpływających z przeżywanej przez niego wiary. Pozwala mu to nie tylko na rozwój osobisty, ale i na bycie apostołem wśród swoich rówieśników.

Profesor Guido Gatti, salezjanin, wykładowca etyki zajął się tematyką pokrewną swojej specjalności: *Lektura etyczna „Życia”*.

W swoim wystąpieniu G. Gatti podjął problematykę z dziedziny teologii moralnej i etyki. Na przykładzie niektórych *słów-klucz* z tekstu *Życia* ukazał zmienność rozumienia niektórych znaczeń w czasach ks. Bosko w odniesieniu do czasów dzisiejszych. Wyraźnym przykładem jest tu słowo używane na określenie części młodzieży czasów ks. Bosko – *pericolanti* (będący w strefie zagrożenia). Można je było rozumieć jako określenie tych, którzy żyjąc „na ulicach”, byli zagrożeniem dla innych, ale także jako tych, którzy sami znajdowali się w sytuacji zagrożenia ze względu na trudne warunki życia, brak perspektyw na kształcenie, pracę czy po prostu sytuację społeczną. Rozwój, jaki nastąpił w teologii moralnej i etyce, pozwala nam dzisiaj lepiej wnikać w skomplikowany obraz sytuacji młodzieży czasów ks. Bosko, ale i dzisiejszych.

Profesor Carlo Nanni, salezjanin, prowadzący wykłady z filozofii wychowania mówił na temat: *Lektura pedagogiczna „Życia”*.

C. Nanni w swoim wystąpieniu skoncentrował się na ukazaniu wymiaru pedagogicznego *Życia*. Zaznaczył, iż propozycja formacyjna w osobie Dominika ma charakter dydaktyczny dla wychowawców i praktyczny dla wychowanków. Jest to przede wszystkim opowiedziana historia świętego życia przeznaczona dla młodzieży i dla dorosłych. Autor wystąpienia podkreślił także szczególnie rolę ks. Bosko jako wychowawcy w jego działaniu edukacyjnym. Tradycja salezjańska ujęła ten opis w postaci trójmianu: *ojciec, nauczyciel i przyjaciel* młodzieży. W działaniu ks. Bosko zostały podkreślone takie jego cechy, jak: troska wychowawcza, autorytet i wiarygodność, wzajemność w relacjach wychowawczych i niezależność idei. *Życie* jako dzieło może być przydatne szczególnie tym, którzy pełnią rolę lidera w środowisku wychowawczym, pomagając pogłębić dynamikę relacji wychowawczych między wychowawcą a wychowankiem.

Profesor Albin Ronco, salezjanin, długoletni wykładowca psychologii ogólnej, podjął temat: *Aspekty psychologiczne odczytane w „Życiu”*.

Prelegent, analizując aspekt psychologiczny osobowości Dominika wyakcentował takie cechy jego temperamentu, jak: uczuciowość, wrażliwość i uprzejmość. Ponadto podkreślił jego otwartość na innych, a poprzez to zdolność do nawiązywania przyjaźni. W pracy nad sobą, którą Dominik prowadził, pomagała mu zdolność do samokontroli (w dużym stopniu wypracowanej). Mimo młodego wieku prezentował się już jako osobowość dobrze zintegrowana. A. Ronco podkreślił, iż rozwój osobowości Dominika nie byłby możliwy w takim stopniu bez swoistego stylu wychowawczego ks. Bosko. Szczególnie wyeksponował niektóre wymiary tego stylu. Należą do nich: postawa akceptacji (głęboki szacunek, troskliwość, podejście ojcowskie), obecność wspierająca (przewodnik i wzór) oraz serdeczność w relacjach (swego rodzaju „ponadnaturalny” związek duchowy pomiędzy mistrzem i wychowankiem).

Podsumowanie

Profesor Octavio Balderas, podsumowując Sympozjum, postawił kilka wniosków wynikających z zaprezentowanych referatów. Wydaje się, że obejmują one najważniejsze stwierdzenia wynikające z obrad. Przedstawiamy je zatem poniżej.

1. W lekturze *Życia* nie jest możliwe oddzielenie osoby Dominika Savio od osoby ks. Bosko. Omawiana biografia Dominika została zredagowana właśnie przez ks. Bosko i jest możliwa do zrozumienia w pełni tylko w tym świetle. Ksiądz Bosko, pisząc o Dominiku, przekazał nam część samego siebie. *Życie* przedstawia prawdziwego Savio, ale opowiedzianego przez ks. Bosko.

2. Sytuacja młodzieży jest często postrzegana w świetle uogólnień i naiwnych uproszczeń. Propozycją świętości przedstawiona w sposób ogólny, dla wszystkich, nie można zadowalać młodzieży. W rzeczywistości nie wszyscy młodzi ludzie są przygotowani do tego, aby samodzielnie na nią odpowiedzieć. Są jednak i tacy, którzy niejako w „sposób naturalny” chcą kroczyć proponowaną drogą świętości. Często w działaniu wychowawczym trudno nam się o tym przekonać, zwłaszcza jeżeli kierują nami uogólnienia i stereotypy.

3. Pomiędzy ks. Bosko a Dominikiem Savio wszystko jest „powiązane”. Młodzi zostają świętymi tylko wtedy, gdy towarzyszą im święci i kompetentni dorośli w relacjach wzajemnego zrozumienia i zaufania. We wszystkich okresach życia człowiek potrzebuje pomocy Boskiej i ludzkiej. Także każdy okres życia charakteryzuje się własnym sposobem pomagania człowiekowi (np. dzieci pomagają rodzicom w ich byciu rodzicami). W okresie dorastania towarzyszenie wychowawcze ze strony dorosłych ma znaczenie fundamentalne, ponieważ rozwijanie się w byciu człowiekiem w tym okresie jest możliwe tylko przy pozytywnej obecności dorosłych.

4. Aby młodzież mogła wzrastać w świętości, konieczny jest „program” wychowania do świętości, dostosowany do poziomu młodzieży. Ksiądz Bosko proponował młodzieży drogę świętości, ale także im towarzyszył na tej drodze z konkretnym programem, możliwym do zrozumienia i zaakceptowania przez samą młodzież. I dzisiaj pozostaje aktualne wyzwanie do kroczenia drogą świętości. Potrzeba tu towarzyszenia (asystencji) w odpowiadaniu młodzieży na jej życiowe pytania. Domaga się to od dorosłych nie tylko dyspozycyjności, ale także i odpowiednich kompetencji, oraz posiadania programu dążenia do świętości odpowiedniego dla młodzieży dzisiejszych czasów.

5. Świętość i przesłanie Dominika Savio przedstawiono tu poprzez młodzieńca w okresie dorastania. Ma on coś bardzo ważnego do powiedzenia dzisiaj nam wszystkim: dorosłym, młodzieży starszej i tej dorastającej, jako oryginalny przykład osobowości życia duchowego.

6. Zauważa się dwa wyzwania wobec czasów aktualnych. Po pierwsze, zaktualizować podejście teologiczne i duchowe w relacjach Domini Savio – ks. Bosko. Po drugie przekazać zawarte w tych relacjach przesłanie z uwzględnieniem aktualnych kategorii kulturowych.

Kończymy stwierdzeniem, iż w *Życiu* Dominika Savio napisanym przez ks. Bosko znajdujemy żywą obecność systemu prewencyjnego poprzez konkretny przykład modelu życia duchowego, gdzie wychowanek i wychowawca kroczą razem na drodze ku świętości.

ks. Zbigniew Formella SDB

Pontificia Studiorum Universitas Salesiana, Roma

I OGÓLNOPOLSKI KONGRES MUZYKI LITURGICZNEJ *MUSICAM SACRAM PROMOVERE*

(Kraków 17–19 września 2004 r.)

Pod hasłem *Musicam Sacram Promovere* odbył się od 17 do 19 września 2004 r. w Krakowie I Ogólnopolski Kongres Muzyki Liturgicznej. Jednym z impulsów zorganizowania tego przedsięwzięcia była, przypadająca w tym roku, 1400. rocznica śmierci św. Grzegorza Wielkiego (†604) oraz 25-lecie Instrukcji Episkopatu Polski *O muzyce liturgicznej po Soborze Watykańskim II* (1979). Jak podkreślił ks. prof. dr hab. Ireneusz Pawlak, prezes SPMK, było to wydarzenie historyczne. Do tej pory bowiem odbywały się kongresy – w Polsce, czy też za granicą – które łączyły się z tematyką muzyki kościelnej albo muzyki sakralnej. Ostatni Kongres Muzyki Kościelnej w Polsce miał miejsce w Częstochowie w 1959 r. Od tego czasu nie udało się zorganizować tak poważnej imprezy, która podjęłaby problematykę związaną z muzyką kościelną.

Trzydniowe obrady zgromadziły kilkuset uczestników z Polski, Ukrainy, Słowacji i Rosji, a nawet Japonii. Do Krakowa przyjechali członkowie Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych, profesorowie oraz studenci uczelni wyższych kształcących muzyków kościelnych, delegacje muzyków ze wszystkich diecezji, dyrygenci chórów, organiści, wykładowcy i słuchacze studiów i szkół organistowskich i wielu gości. Głównym organizatorem Kongresu było Stowarzyszenie Polskich Muzyków Kościelnych, które od lat swoją działalność skupia wokół odnowy i krzewienia muzyki liturgicznej.

Zasadniczym celem kongresu była z jednej strony refleksja nad stanem faktycznym muzyki liturgicznej w Polsce, z drugiej zaś propozycja konkretnego działania w kierunku odnowy muzyki liturgicznej. Na całość Kongresu składały się referaty, dyskusje panelowe, a także codzienna Eucharystia, wzorcowo przygotowana od strony zarówno liturgicznej, jak i muzycznej oraz wieczorne koncerty w kościołach krakowskich.

Otwarcie Kongresu odbyło się w piątek, 17 września, o godz. 9⁰⁰. Na ten dzień przewidziane były trzy referaty. Pierwszy z nich – wykład inauguracyjny – pt. *Liturgia a sztuka* wygłosił prof. Marek Dyżewski. Książd dr Robert Tyrała przygotował wystąpienie nt. *Dokumenty Kościoła w Polsce o muzyce kościelnej*. Ostatni referat dotyczył *Ksiąg liturgicznych w języku polskim po Soborze Watykańskim II*, który przedłożył ks. prof. dr hab. Stanisław Czerwik. W sesji popołudniowej odbyła się w pięciu grupach dyskusja panelowa. Poszczególne grupy tematyczne reflektowały następujące zagadnienia: 1) Monodia liturgiczna (wprowadzenie – ks. dr Antoni Reginek z Katowic); 2) Muzyka wokalna i wokлно-instrumentalna (wprowadzenie – ks. dr prof. Andrzej Filaber z Warszawy); 3) Muzyka instrumentalna, organy (wprowadzenie – ks. dr Piotr Tarliński z Opola); 4) Śpiewniki kościelne (wprowadzenie – ks. prof. dr hab. Ireneusz Pawlak z Lublina); 5) Nowe księgi liturgiczne (wprowadzenie – ks. dr Stanisław Szczepaniec). Po dyskusji w panelach nastąpiło jej podsumowanie. Tego dnia, w kościele św. Piotra i Pawła, Eucharystii przewodniczył kard. Franciszek Macharski, który wygłosił również homilię. Wieczorem, o godz. 20⁰⁰, w bazylice ojców Franciszkanów, zaprezentowano koncert chórалny w wykonaniu dwóch zespołów: Chóru Mieszanego *Epifania* z parafii Miłosierdzia Bożego w Warszawie pod dyr. Wiesława Jelenia oraz Chóru Chłopięcego *Pueri Cantores S. Nicolai* z Bochni pod dyr. ks. Stanisława Adamczyka.

Program drugiego dnia do południa przewidywał dwa referaty, które wygłosili: dr hab. Remigiusz Pośpiech nt. *Edukacja i formacja liturgiczno-muzyczna* oraz ks. dr hab. szt. muz. Andrzej Zajac zatytułowany *Inkultuacja w obszarze muzyki liturgicznej wobec wyzwań współczesnej muzycznej pop-kultury*. Mszę św., podobnie jak dnia poprzedniego, odprawiono o godz. 11⁰⁰, tym razem w kolegiacie św. Anny. Głównym celebransem był bp dr Stefan Cichy, przewodniczący Komisji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Konferencji Episkopatu Polski, który wygłosił okolicznościowe kazanie. Na sesję popołudniową złożyły się: kolejna dyskusja w grupach panelowych oraz jej podsumowanie. Tematy paneli były następujące: 1) Nauczanie muzyki (wprowadzenie – ks. dr prof. Kazimierz Szymonik z UKSW w Warszawie); 2) Kantor i organista (wprowadzenie – mgr Marcin Bornus – Szczyciński z Warszawy); 3) Chór, schola, zespoły instrumentalne (wprowadzenie – mgr Piotr Karwowski z Białej Podlaskiej); 4) Imprimatur i prawa autorskie (ks. dr Jacek Nowak z Warszawy); 5) Transmisje liturgii (ks. mgr lic. Piotr Paćkowski z Lublina). Po dyskusji w panelach nastąpiło podsumowanie i oficjalne zamknięcie Kongresu. W Bazylice św. Floriana o godz. 20⁰⁰ odbył się koncert organowy, w którym wystąpili Józef Serafin i Arkadiusz Bialic.

Mimo zakończenia obrad kongresu uczestnicy pozostali jeszcze do niedzieli. W katedrze na Wawelu, o godz. 10⁰⁰, pod przewodnictwem bpa Marcjana Trofimiaka z Łucka odprawiona została uroczysta msza św., w czasie której modlono się po łacinie, a chorał był wykonywany wzorcowo. Po Eucharystii odbyło się walne zebranie członków SPMK. Ostatnim punktem kongresu były uroczyste nieszpory w bazylice mariackiej, skomponowane specjalnie na tę okoliczność przez znanego krakowskiego kompozytora Mariana Machurę. Nabożeństwu przewodniczył biskup siedlecki Zbigniew Kiernikowski.

Sobór Watykański II w dokumencie poświęconym muzyce sakralnej (*Sacrosanctum Concilium*) podkreśla, że muzyka jest integralną częścią liturgii, a niej jej ozdobą. Wiele uwagi poświęca także problemowi: co jest muzyką liturgiczną, a co już nią nie jest. Mówi o chorale gregoriańskim, jako o właściwym śpiewie Kościoła, o pieśni ludowej, która owszem powinna być wykonywana, ale zawsze stosownie do zasad i przepisów, które stoją na straży świętej służby liturgicznej. Podobnie dokumenty soborowe dopuszczają w liturgii używanie innych, obok organów, instrumentów muzycznych. Mimo zaleceń Soboru do liturgii przedostały się różne produkcje wykonań muzyki religijnej, która często wykracza poza zalecenia ojców soborowych. Tutaj rozpoczyna się bardzo złożony problem. Zarówno prelegenci, jak i uczestnicy Kongresu podnosili bardzo ważne kwestie, dotyczące zarówno oceny stanu faktycznego, jak i nowych perspektyw rozwoju muzyki liturgicznej.

Profesor Marek Dyżewski przestrzegał polskich muzyków kościelnych przed patologiami „nieszczęsnego daru wolności,” na skutek którego twórcy muzyki zbyt często przejmują wzorce z kultury ułatwionej, zbanalizowanej i popularnej. Dyskoteka wdziera się do świątyń, a piosneczki

śpiewane na biwakach wypierają chorał oraz dzieła sakralne wielkich mistrzów – ubolewał. Porównując muzykę z językiem, Dyżewski podkreślał, że język codzienności nie jest w stanie uchwycić tajemnicy, gdyż służy do wyjaśniania spraw codziennych, a nie transcendencji. Sekularyzacja muzyki w kościołach powoduje banalizację sacrum – przestrzegał prelegent.

Nad problemem, czy można pogodzić wytwory masowej kultury muzycznej z liturgią, zastanawiał się ks. prof. Andrzej Zając. Charakteryzując kulturę masową wykazał, że jest ona nastawiona na komercyjny sukces, a muzyka będąca jej wytworem chce mieć jak największy zasięg oddziaływania. Dlatego dostosowuje się do przeciętnych gustów, jest schematyczna i banalna. Niestety, muzyczny język popkultury przenika także do muzycznej twórczości religijnej. Trzeba tu wspomnieć bogaty nurt piosenki religijnej, pielgrzymkowej, utworów pisanych z okazji wydarzeń religijnych o charakterze masowym, jak spotkania Papieża z młodzieżą, „Przystanek Jezus”, Lednica i festiwale piosenki chrześcijańskiej – wyliczał prelegent. Podkreślił, że twórczość ta może budzić zastrzeżenia ze względu na banalny charakter i kiczowatość, ale nie można odmówić jej pozytywnej roli w obszarze wielu religijnych zachowań, zwłaszcza ludzi młodych. Zastrzegł jednak, że na szeroki nurt religijnej muzyki popularnej można zgodzić się tylko pod pewnymi warunkami. Niedopuszczalne jest proste przenoszenie estetyki np. rocka na teren piosenki religijnej, gdyż takiego języka muzyki nie da się pogodzić z przesłaniem ewangelicznym tekstu. Zdecydowany sprzeciw powinny natomiast budzić próby przeniesienia owych „produktów kultury masowej” na teren liturgii. Trzeba zapytać, czy są one zgodne z autentycznym duchem liturgii, czy nie desakralizują miejsca jej sprawowania oraz czy służą duchowemu dobru wiernych – mówił, powołując się na kryteria soborowej Konstytucji o liturgii oraz Instrukcji o inkulturacji.

Ksiądz prof. Andrzej Zając zauważył też, że w imię racji duszpasterskich często odrzuca się wszelkie normy rządzące muzyką liturgiczną, dążąc za każdą cenę do uatrakcyjnienia celebracji. Tymczasem atrakcyjność to pojęcie, które jest zupełnie obce liturgii. Ona ma być owszem piękna, dostojna i poruszająca, ale nie atrakcyjna! – podkreślał. Apelowal do duszpasterzy, aby mieli odwagę sprzeciwiać się próbom wprowadzania do liturgii form muzyki, które miałyby służyć wyłącznie pragmatycznym względom przyciągnięcia do kościołów większej liczby wiernych. Przestrzegł przed ideologizacją muzyki kościelnej, która polega na tym, że „każdy rodzaj muzyki wykonywany w kościele, uznawany jest za wartościowy, o ile służy dziełu ewangelizacji”. Takie tendencje porównał do tradycji socrealizmu. Czy nie kierujemy się tu zasadą *liturgical correctness*? – pytał ks. Zając i dodał, że Stefan Kisielewski określił kiedyś to zjawisko mianem „socliturgizmu.” Jego zdaniem, wprowadzanie do świątyni produkcji popularnej muzyki sprzyja banalizacji wartości religijnych i sprowadzaniu ich do wymiaru zwykłej rozrywki. Tymczasem dokumenty Kościoła jasno określają, że wszystko, co według odczucia wiernych kojarzy się w muzyce ze sferą rozrywki, nie powinno znaleźć się w liturgii. Nadużyć jest wiele. Przykładów dostarczają zwłaszcza msze z udziałem dzieci czy tzw. „msze młodzieżowe”. Wielu duszpasterzy wychodzi z założenia, że dzieci i młodzież mogą śpiewać w kościele wyłącznie piosenki. Tymczasem jest mnóstwo pieśni, choćby w śpiewniku ks. J. Siedleckiego, które są piękne, godne, ale także dostosowane do wieku i wrażliwości dziecka czy młodego człowieka – podkreślał ks. Zając. Piosenka religijna śpiewana podczas liturgii wcale nie ułatwia modlitwy. Kiedy w jednej piosence w kółko powtarza się te same słowa – chociażby nawet to były słowa np. Jezus czy Maryja – czy to od razu oznacza, że jest ona liturgiczna? Czy ona prowadzi do refleksji? Nie! To często działa jak mantra albo – choć może to dużo powiedziane – jakaś halucynacja! – dodał ks. Robert Tyrała. Trzeba też jednak pamiętać o tym, że przepisy liturgiczne nie mogą być traktowane w sposób kategoriyczny i bezwzględny, bo zdarzają się wyjątki. Należy do nich np. msza jazzowa podczas krakowskich Zaduszków Jazzowych, celebrowana co roku w bazylice Ojców Dominikanów za zmarłych muzyków. Gdybym miał wybierać między piosenkami tzw. zespołów ewangelizacyjnych a muzyką jazzową, graną przecież z dużym wyczuciem i na pewno nie tak jak na estradzie, to wolę jazz! – zdecydowanie powiedział ks. Zając.

Liturgia należy do obszaru sztuki wysokiej. Czy jednak jest w ogóle możliwa taka sztuka, która odznacza się wysokim poziomem i zarazem przemawia do wielu? Profesor Dyżewski powtarza

za Witoldem Gombrowiczem: Cud kultury chrześcijańskiej polega na tym, że jest ona wielka dla wielu. O tym, że możliwa jest mądrość obliczona dla wszystkich i wielkość skierowana do wielu, świadczy arcyzm słowa Jana Pawła II, trafiającego i do ludzi prostych, i do wykształconych. I dodaje: Nie ma się co ludzić, że pop-muzyka przeniesie nas na wyższe rejony. Ona jest zamknięta na transcendencję i nie ma sensu włączanie w jej formę treści religijnych, gdyż to prowadzi do ich zbanalizowania. Trudno tu o jednoznaczne rozwiązania, gdyż nowa ewangelizacja wymaga nowych środków i języka, który będzie zrozumiały dla współczesnego odbiorcy. Kościół nie jest bowiem – jak mówi Dyżewski – wspólnotą eskapistów, ale wychodzi do świata. Uleganie presjom oddolnym zdaje się więc czymś nieuniknionym, ale często prowadzi na manowce. W dialogu między starym i nowym musi więc być zachowana równowaga. Wciąż przecież kanonicznym śpiewem Kościoła łacińskiego pozostaje chorał gregoriański. Jeśli nie jest pierwszym śpiewem w świątyni, to jest to poważny błąd liturgiczny, który od razu widać. Musimy przywrócić chorałowi należne mu miejsce w liturgii – podkreśla wybitny znawca zagadnienia Marcin Bornus-Szczyński. Zostały popełnione błędy wykonawcze w chorale, który nas przez to niepotrzebnie znudził – dodaje. Na szczęście w Kościele nastał „dobry czas” dla chorału. Coraz częściej domagają się go świeccy. Na przykład w Białej Podlaskiej codziennie podczas mszy św. roratniej chór Piotra Karwowskiego wykonuje chorał. Chórzyści chętnie wykonują niełatwe przecież śpiewy, a wiernym to bardzo odpowiada. Potrzeba jednak sięgać także do skarbca starych i nowszych pieśni ludowych w liturgii. Muzycy kościelni dostrzegają także potrzebę komponowania nowych utworów. Obyśmy się takich kompozycji doczekali. Obyśmy nie musieli podkładać stereotypowych melodii do słów hymnów kościelnych, które mamy w Liturgii Godzin! – apelował bp Stefan Cichy podczas sobotniej Eucharystii. Powołując się na tytuł swojego odczytu *Śpiewajcie Panu pieśń nową*, prof. Marek Dyżewski podkreślił, że muzyka kościelna winna być więc nie tylko nowa, ale i „godna, stosowna oraz piękna”. Tym bardziej, że śpiew jest zwielokrotnieniem modlitwy, ułatwia rozmowę człowieka z Bogiem i nadaje jej nowy wymiar. Nie chodzi o to, by zastąpić słowa, ale o to, by muzyką wyrazić to, co niewyraźalne – tłumaczy prof. Dyżewski. Poprzez dzieła wysokiej miary Bóg objawia się człowiekowi. Dostrzegał to papież Paweł VI, gdy mówił do artystów: „Jeśli zabraknie nam waszej pomocy, nasza posługa stanie się jękaniem i czymś niepewnym.”

Muzyk kościelny winien być nie tylko doskonale wykształcony artystycznie, ale także uformowany duchowo. Być muzykiem kościelnym to powołanie i zadanie, które trzeba wypełniać coraz doskonalej – podkreślał w swoim wystąpieniu Remigiusz Pośpiech. Sami muzycy także potrzebują ciągłej formacji. Podczas krakowskiego kongresu apelowali o rekolekcje czy obozy, rodzaj warsztatów muzycznych, połączonych z modlitwą i refleksją. Dostrzegą to także prof. Krystyna Domańska-Maćkowiak z Akademii Muzycznej w Poznaniu. Jej starania doprowadziły do tego, że od kilku lat na poznańskiej uczelni istnieje możliwość kształcenia muzyków kościelnych. Dziś widzi, że umiejętności artystyczne to nie wszystko. Dyrygent chóralny ma nie tylko nauczyć pięknie śpiewać, ale i przekazać chórowi, dlaczego śpiewa i co śpiewa. Musi być człowiekiem Kościoła, a swoją osobowością przekazywać tę wiarę chórzystom.

Element duchowości jest w kształceniu muzyków kościelnych nieodzowny. Bez formacji wykształcenie muzyków kościelnych będzie zawsze niepełne – potwierdza R. Pośpiech. Formacja i edukacja to jak dwa skrzydła. Brak któregoś z nich spowoduje, że muzyk nie wzleci do góry. Problem edukacji zaczyna się jednak dużo wcześniej. Do seminariów duchownych przychodzą dziś ludzie, którzy są kompletnie niewykształceni muzycznie. Wobec faktu, że ze szkół wycofano nauczanie śpiewu, Kościół staje się głównym animatorem nauczania muzyki. Tę odpowiedzialność podkreślał kard. Stanisław Nagy. Zniesienie lekcji śpiewu w szkołach nazwał „ryś na świadomości i regresem”. Muzyka liturgiczna pełni więc doniosłą misję społeczną. Kościół musi przejąć rolę nauczyciela śpiewu – mówił. Może się okazać, że świątynia staje się często jedynym miejscem obcowania z pięknem, ze sztuką na najwyższym poziomie artystycznym, ale zarazem dostępną dla przeciętnego słuchacza.

W Polsce jest jednak bardzo zróżnicowany poziom muzyki kościelnej, w diecezjach panują różne tradycje historyczno-muzyczne. Poziom edukacji jest także bardzo nierówny. Przyszłym organistom doskwiera niestety także brak perspektyw zatrudnienia. Uczestnicy liturgii mają bardzo różne zapotrzebowanie na muzykę, a trudniejsze dzieła niekoniecznie są dobrze przyjmowane. Szwankuje edukacja muzyczna dzieci i młodzieży, potrzebna jest nauka śpiewu podczas katechezy. Muzycy widzą potrzebę podnoszenia poziomu także przez dobrze sprecyzowane kryteria zatrudniania organistów w dużych parafiach. Padła nawet propozycja, by wylaniać ich w wyniku konkursu. Koniecznie też trzeba ożywić kulturę śpiewu w parafiach. W Polsce wciąż brakuje kantorów, a ich rola jest niedoceniana. Nie wszędzie jest tak, jak w diecezjach na Śląsku, gdzie wciąż istnieją „śpiewocy”. Według Marcina Burnusa-Szczycińskiego kształcenie kantorów staje się dziś zadaniem pilniejszym niż kształcenie organistów.

Jak się zdaje, głos muzyków jest wciąż słabo słyszalny w polskim Kościele. „Mnie osobiście od lat bardzo brakuje publicznej, merytorycznej dyskusji na temat kształtu muzyki w liturgii” – ubolewa ks. prof. Andrzej Zajac. Podkreśla, że dbałość o muzykę w liturgii to nie fanaberie grupy pięknoduchów, ale obowiązek. Na ostatnim kongresie Pueri Cantores w Kolonii kard. Joachim Meissner powiedział, że muzyka w liturgii to nie jest hobby muzyków kościelnych, ale istotny element związany z liturgią – dodaje. Potrzebne jest forum muzyków kościelnych. Problem muzyki w świątyniach jest pomijany przez media, nie rozumieją go duszpasterze, a dokumenty Kościoła są słabo znane. Zwołano II Synod Plenarny, zakończyły się obrady 30 synodów diecezjalnych oraz jednego prowincjalnego. Biskupi konkretnych diecezji wydali regulaminy czy statuty dla organistów, także wydano rozmaite dekrety dotyczące organizacji muzyki kościelnej, jeden z polskich biskupów napisał list pasterski na temat muzyki – wylicza ks. Robert Tyrała. I dodaje: – Ale czy to wystarcza? Czy i w jaki sposób ta cała teoria realizuje się w poszczególnych parafiach Kościoła w Polsce?

Marcin Burnus-Szczyciński jest zdania, że nic nie zastąpi praktyki. Najlepsze rzeczy, które można postanowić, zasugerować, mogą w ogóle się nie sprawdzić w codziennym doświadczeniu. Chodzi o praktyczne rozwiązania, które mogłyby być zastosowane dzisiaj, z wielkim pożytkiem w dzisiejszej liturgii. Nas interesuje dzisiejsza liturgia. To jest to, czym naprawdę żyjemy. Dlatego I Ogólnopolski Kongres Muzyki Liturgicznej w Krakowie stał się dla muzyków kościelnych w całym kraju znakiem nadziei. Wystarczy zobaczyć, ilu nas tu przyjechało. Ten kongres nie jest niszowy. Chciałbym, by jego owocem było powstanie przy Episkopacie komisji muzycznej, która będzie miała kompetencje głosu doradczego – podsumowuje ks. prof. Andrzej Zajac.

Kongres krakowski, oceniając faktyczny stan muzyki liturgicznej w Polsce, wniósł wiele nowych i pozytywnych pomysłów dotyczących szerokiego procesu odnowy życia muzycznego w Kościele katolickim. Wszystkie wystąpienia prelegentów i uczestników należy zauważyć jako wołanie o dokonanie oczekiwanej, dogłębnej reformy w dziedzinie muzyki liturgicznej, która przyczynić się może także do rozwoju ogólnego poziomu kultury muzycznej w naszym kraju. Wyrazić trzeba nadzieję, że owoce kongresu dotrą do poszczególnych diecezji, dekanatów i parafii, które będą kontynuowały wskazania kongresowe na własnym terenie. Mimo że odnowa muzyki liturgicznej nie jest zadaniem łatwym, to jednak możliwym do wykonania. Jego realizacja zależy od ścisłej współpracy muzyków kościelnych, duchowieństwa oraz wszystkich środowisk twórczych. Radością napawa fakt autentycznego zainteresowania coraz większej rzeszy duchowieństwa i świeckich jakością muzyki, która jest wykonywana w celebracjach liturgicznych.

ks. Krzysztof Niegowski SDB
UKSW, Warszawa

XVI MIĘDZYKONCINOWY FESTIWAL MUZYKI RELIGIJNEJ IM. KS. STANISŁAWA ORMIŃSKIEGO

(Rumia 21–23 października 2004 r.)

Od szesnastu lat w październiku niewielkie miasto Rumia na Wybrzeżu staje się stolicą muzyki religijnej w Polsce. Od 21 do 23 października 2004 r. odbywał się tam XVI Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego. W tych dniach zjechało do Rumi ok. 800 młodych artystów, którzy w odpowiedzi na dar Bożego talentu wychwalali Go swoim grą organową i śpiewem, a podczas konkursów mieli okazję zweryfikować swoją pracę i skonfrontować się z innymi. Miejscem, w którym odbywały się przesłuchania zespołów był kościół pw. NMP Wspomożycielki Wiernych w parafii salezjańskiej.

To wielkie wydarzenie muzyczne jest przedsięwzięciem grupy entuzjastów, wychowanków patrona Festiwalu, ks. Stanisława Ormińskiego (1911–1987), salezjanina, muzyka, który ostatnie lata swego życia spędził w Rumi, gdzie pełnił różne funkcje duszpasterskie, a szczególną uwagę poświęcał pracy z miejscowym chórem parafialnym. Znany jest w Polsce przede wszystkim jako autor *Apelu Jasnogórskiego*, rozpowszechnionego od obchodów na Jasnej Górze 1000-lecia państwa polskiego oraz wielu opracowań utworów chóralnych i instrumentalnych. To właśnie chórzyści ks. Ormińskiego, zafascynowani postacią swego mistrza, podjęli inicjatywę zorganizowania festiwalu, który z roku na rok urastał do rangi coraz bardziej znaczącej imprezy artystycznej. Dziś Festiwal w Rumi jest niewątpliwie jedną z najpoważniejszych imprez tego typu w Polsce, zatacza coraz szersze kręgi zainteresowania. Specyfiką Festiwalu są dwa konkursy: organowy i zespołów chóralnych i jako taki wydaje się być jedynym w Polsce.

Imprezie muzycznej patronuje Zgromadzenie Salezjanów św. Jana Bosko (Prowincja św. Wojciecha z siedzibą w Pile), w którego systemie wychowawczym, zgodnie z duchem Założyciela, muzyka odgrywa zawsze bardzo znaczącą rolę. Obok księży salezjanów istnieje szereg instytucji, które wspomagają i finansują to wspaniałe przedsięwzięcie. Są to m.in. Ministerstwo Kultury, Polska Filharmonia Bałtycka w Gdańsku, Kuria Metropolitarna w Gdańsku, Urząd Marszałkowski Województwa Pomorskiego, Urząd Miasta Rumi, Bank Spółdzielczy oraz szereg innych ludzi, którzy rozumieją znaczenie tego rodzaju wydarzeń. Komitet organizacyjny tworzą przede wszystkim wychowankowie ks. Ormińskiego: Daniel Ptach – dyrektor Festiwalu, Elżbieta Waśkowska – przewodnicząca Komitetu Organizacyjnego, Dariusz Głodowski, Klaudia Głodowska, Artur Ignacjonek, Mariusz Lange, Gabriela Ptach, Alicja Sowirko, Jerzy Sugajski, Andrzej Waśkowski oraz prof. Grzegorz Rubin (Akademia Muzyczna w Bydgoszczy) – dyrektor artystyczny Festiwalu i salezjanie: ks. Jan Oleksiuk, ks. Janusz Zdolski i ks. Jacek Grochowski. Patronat medialny sprawuje Radio Gdańsk.

W regulaminie czytamy, że celem Festiwalu jest: upamiętnienie postaci salezjanina, ks. Stanisława Ormińskiego, kompozytora, autora licznych opracowań utworów chóralnych i instrumentalnych, organisty, chórmistrza i kapelmistrza, wybitnego działacza, popularyzatora i wydawcy pieśni chóralnych, wychowawcy młodzieży; podnoszenie religijnej kultury muzycznej, wzrost poziomu wykonawczego zespołów chóralnych, instrumentalnych i indywidualnych wykonawców; rozpowszechnianie dorobku w zakresie muzyki dawnej i współczesnej o treściach religijnych; propagowanie muzyki polskiej.

Otwarcia tegorocznej edycji Festiwalu dokonał ks. Jan Oleksiuk, proboszcz salezjańskiej parafii pw. NMP Wspomożycielki Wiernych w Rumi, która jest gospodarzem imprezy. Dzień pierwszy wypełniły przesłuchania konkursowe muzyki organowej. Był to I etap zmagania młodych artystów, którzy przybyli do Rumi z różnych części Polski. Na 13 zgłoszonych osób do konkursu zgłosiło się 9. W ramach I etapu organizaci zobowiązani byli do wykonania dość obfitego i trudnego programu, na który składał się następujący repertuar:

1. Dietricha Buxtehude – do wyboru: Ciacona c-moll Bux WV 159 lub Ciacona e-moll Bux WV 160,
2. Jana Sebastiana Bacha: – *Wenn wir in höchsten Noten sein* BWV 641 ze zbioru *Orgelbüchlein* oraz *Preludium i fuga G-dur* BWV 541
3. Cesara Francka – *Pièce héroïque*.

Po pierwszym dniu występów, na mocy protokołu jury, do II etapu konkursu zakwalifikowało się czterech wykonawców. Następnego dnia, w piątek w godzinach popołudniowych, grupa wyłonionych finalistów przystąpiła do II części swego programu. Na ten etap zmagani organiści przygotowali następujące utwory:

1. Jana Sebastiana Bacha – *Koncert wg Antoniego Vivaldiego*, do wyboru: *a-moll* BWV 593 bądź *d-moll* BWV 596;

2. Jedno z następujących dzieł:

- Augusta Freyera – *Fantazja koncertowa f-moll op. 1*
- Konstantego Gorskiego – *Fantazja f-moll*
- Teofila Gutowskiego – *Preludium i fuga g-moll op. 18*
- Mieczysława Surzyńskiego – *Capriccio fis-moll op. 36*
- Feliksa Nowowiejskiego – *Mater Dolorosa op. 45 Nr 6*

3. Louis Vierne – jeden z utworów z cyklu *24 Pièces en style libre*:

- Nr 2 – *Cortege*
- Nr 11 – *Divertissement*
- Nr 14 – *Scherzetto*
- Nr 20 – *Pastorale*
- Nr 21 – *Carillon*
- Nr 24 – *Postlude*

Skład tegorocznego jury przedstawiał się następująco: prof. Mirosław Pietkiewicz (Akademia Muzyczna w Łodzi) – przewodniczący, prof. Józef Serafin (Akademia Muzyczna w Warszawie i Krakowie), dyrektor Filharmonii Bałtyckiej, prof. Roman Perucki (Akademia Muzyczna w Gdańsku), prof. Sławomir Kamiński (Akademia Muzyczna w Poznaniu), ks. dr Maciej Szczepankiewicz (przedstawiciel Zgromadzenia Salezjanów św. Jana Bosko ze Szczecina) oraz ks. mgr Mariusz Kowalski (Zgromadzenie Salezjańskie, WSD TS w Łądzie n. Wartą) jako sekretarz.

Pierwsze miejsce i nagrodę pieniężną ufundowaną przez metropolitę gdańskiego arcybiskupa Tadeusza Gocłowskiego, przyznano Agacie Augustyn z Akademii Muzycznej w Krakowie z klasy organów prof. Józefa Serafina. Miejsce drugie i nagrodę pieniężną ufundowaną przez PKP Szybka Kolej Miejską w Trójmieście odebrał Jakub Pankowiak z Akademii Muzycznej w Poznaniu z klasy organów prof. Sławomira Kamińskiego. Wreszcie trzecie miejsce i związaną z nim nagrodę pieniężną otrzymał Jacek Kotyński z Akademii Muzycznej w Gdańsku z klasy organów prof. Romana Peruckiego. Czwartemu finalście, Maciejowi Batorowi z Akademii Muzycznej w Warszawie z klasy organów prof. Andrzeja Chorośńskiego, jury przyznało wyróżnienie oraz nagrodę pieniężną.

Dwudniowy konkurs organowy zakończył o godz. 18⁴⁵ koncert gościnny w wykonaniu prof. Sławomira Kamińskiego z Poznania. Koncert spotkał się z wielkim zainteresowaniem publiczności. Następnie ogłoszono wyniki konkursu. Należy zauważyć, że wszyscy wykonawcy muzyki organowej prezentowali swoje interpretacje dzieł wielkich mistrzów na wspaniałym, 52-głosowym instrumencie, który na co dzień wypełnia swymi dźwiękami nową, zbudowaną w latach osiemdziesiątych XX w. świątynię.

Trzeci dzień Festiwalu tradycyjnie wypełniają przesłuchania zespołów wokalnych. Konkurs odbywa się zawsze w dwóch kategoriach: A – chóry o wyższym poziomie artystycznym oraz B – chóry o średnim poziomie artystycznym. Sobotni dzień Festiwalu rozpoczął się o godz. 9.00 wspólnym wykonaniem przez wszystkich uczestników pieśni *Gaude Mater Polonia* pod dyrekcją prof. Grzegorza Rubina. Konkurs zespołów chórальных otworzyły przesłuchania konkursowe w kategorii B. W tej grupie wystąpiło 14 chórów, reprezentujących różne środowiska z całej Polski, w tym

jeden zespół z Wilna na Litwie. Według założeń regulaminowych każdy zespół miał 15 minut na prezentację swego repertuaru, na który składały się pieśni o treściach religijnych, w tym przynajmniej dwa utwory kompozytorów polskich, z dowolnie wybranych epok.

Jury obradowało w składzie: prof. Grzegorz Rubin (Akademia Bydgoska im. Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy), prof. Sylwester Matczak (Akademia Bydgoska), prof. Jerzy Kurcz (Akademia Muzyczna w Krakowie), ks. dr Krzysztof Niegowski (Zgromadzenie Salezjanów św. Jana Bosko, UKSW w Warszawie), ks. dr Stanisław Zięba (Kuria Metropolitarna w Gdańsku) oraz ks. mgr Mariusz Kowalski – sekretarz (Zgromadzenie Salezjańskie, WSD TS w Łądzie n. Wartą). Warto zauważyć, że członkowie jury podkreślali wysoki poziom wielu zespołów, na który składa się przede wszystkim kultura brzmienia, wrażenie estetyczne, sposób interpretacji i wyraz artystyczny zespołów.

Pierwsze miejsce i nagrodę pieniężną, ufundowaną przez Burmistrza Miasta Rumi przyznano *Scholi Cantorum Misericordis Christi* z Białej Podlaskiej pod dyrekcją Piotra Karwowskiego. Drugie miejsce i nagroda pieniężna, której fundatorem był Inspektor Salezjańskiej Inspektorii św. Wojciech z siedzibą w Pile – ks. prof. dr hab. Zbigniew Łepko, przypadła w udziale *Chórowi Kameralnemu im. Zofii Kurowskiej* ze Słupska pod dyrekcją Romana I. Drozda. Miejsce trzecie oraz kolejną nagrodę pieniężną, ufundowaną przez Prezydenta Miasta Wejherowa jury przyznało Chórowi *Appassionata* z Lubawy pod dyrekcją Marka Józefowicza. Ponadto w tej kategorii rozdano również następujące wyróżnienia: I wyróżnienie i nagrodę pieniężną, ufundowaną przez Starostę Powiatu Wejherowskiego, Chórowi Kameralnemu *Akolada* z Bydgoszczy pod dyrekcją Renaty Serafin-Wójtowicz; III wyróżnienie i Puchar Prezesa Oddziału Gdańskiego Polskiego Związku Chórów i Orkiestr chórów *Wileńszczyzna* z Wilna pod dyrekcją Jana Mincewicza; IV wyróżnienie *Gdańskiem Chórowi Nauczycielskiemu* z Gdańska pod dyrekcją Teresy Pabjańczyk.

Kultywując tradycję Festiwalu – w przerwie między występami chórów z poszczególnych kategorii – ok. godz. 12⁰⁰ uczestnicy i organizatorzy udali się na miejscowy cmentarz, by złożyć wiązkę kwiatów na grobie patrona Festiwalu, ks. prof. Stanisława Ormińskiego. Następnie ok. godz. 12³⁰ do prezentacji swoich utworów przystąpiły chóry z kategorii A, do której zakwalifikowano 7 zespołów. Podobnie jak w kategorii B, śpiewacy na swój recital mieli 15 minut, a przesłuchania odbywały się wg kolejności ustalonej w wyniku losowania, jak to przewiduje regulamin konkursu.

W protokole jury czytamy, że pierwsze miejsce i nagrodę pieniężną ufundowaną przez Marszałka Województwa Pomorskiego przyznano *Chórowi Kameralnemu Akademii Medycznej* z Wrocławia pod dyrekcją Agnieszki Franków-Żelazny. Drugie miejsce i nagrodę pieniężną metropolity gdańskiego, arcybiskupa Tadeusza Gocłowskiego otrzymał *Chór Akademii Medycznej* z Białogostoku pod dyrekcją Bożeny Sawickiej. Tak więc – co należy zauważyć – główne nagrody przypadły środowiskom przyszłych lekarzy! Wreszcie miejsce trzecie wraz z nagrodą pieniężną, którą ufundowała PKP Szybka Kolej Miejska, przyznano *Bydgoskiemu Chórowi Katedralnemu* z Bydgoszczy pod dyrekcją Mariusza Kończala. Jury postanowiło wyróżnić w tej kategorii *Chór Dziecięcy OSM I i II stopnia im. H. Wieniawskiego* z Łodzi pod dyrekcją Anny Kamerys i przyznało zespołowi Puchar Prezesa Polskiego Związku Chórów i Orkiestr.

Każdej edycji Festiwalu towarzyszy tzw. koncert finałowy. W tym roku organizatorzy zaprosili do Rumi Chór Chłopięcy i Męski Filharmonii Poznańskiej *Poznańskie Słowiki*. Wypełniona publicznością świątynia długo oklaskiwała założyciela znakomitego zespołu, prof. Stefana Stuligrosza, który osobiście poprowadził ten nadzwyczajny koncert. Program występu *Poznańskich Słowików* składał się z dwóch części. Pierwszą z nich stanowiły następujące utwory:

- Wacława z Szamotuł – *Ego sum pastor bonus*
- Giovanniego Pierluigi da Palestrina – *Sicut cervus Sanctus* – *Missa Papae Marcelli*
- Lodovico Grossi da Viadana – *Exsultate justi*
- Alessandro Scarlatti – *Exsultate Deo*
- Antona Brucknera – *Ave Regina caelorum*
- Feliksa Nowowiejskiego – *Parce Domine*

Przed drugą częścią występu publiczność miała okazję wysłuchać krótkiego koncertu organowego w wykonaniu dyrektora Polskiej Filharmonii Bałtyckiej w Gdańsku, prof. Romana Peruckiego. Zaproszony gość, również długo oklaskiwany przez wspaniałą publiczność, wykonał *Preludium Es-dur* Jana Sebastianiana Bacha.

Chór prof. Stuligrosza w drugiej odsłonie, tym razem z chóru przy akompaniamencie organów (Mirosław Gałęski), wykonał takie utwory:

- Antoniego Chlondowskiego – *Sanctus* i *Benedictus* z *Missa dominicalis*
- Jana Maklakiewicza – *Adoramus Te, Christe*
- Stefana Stuligrosza – *O Matko miłościwa*
- Aleksandra Greczaninowa – *Sanctus* z *Missa Festiva*
- Cesara Francka – *Domine, non saecundum peccata nostra*
- Jacka Różyckiego – *Magnificemus in cantico*
- Georga Friedricha Haendla – *Alleluja* z *Oratorium Mesjasz*

Nietrudno się domyśleć, że oklaskom nie było końca. Ostatni utwór, wysłuchany tradycyjnie w postawie stojącej, „rozgrzał” serca i oczekiwania słuchających. Chór dał się jednak namówić tylko na jeden utwór w ramach bisu, a było to *Laudate Dominum* Charlesa Gounoda.

Msza święta wieńcząca XVI edycję Festiwalu, zaplanowana na godz. 18⁰⁰, opóźniła się o kilkanaście minut, ale nikt z tego powodu nie narzekał. Po prostu chór z Poznania ze swoim charyzmatycznym Mistrzem „zahipnotyzowali” publiczność. Mszy świętej przewodniczył metropolita gdański, arcybiskup Tadeusz Gocłowski, który wygłosił okolicznościową homilię. W Eucharystii uczestniczył także prowincjał salezjanów Inspektorii św. Wojciecha, ks. prof. dr hab. Zbigniew Łepko. W czasie mszy świętej można było jeszcze wsłuchiwać się w śpiewy *Poznańskich Słowików* oraz połączonych chórów – uczestników obu konkursów – pod dyrekcją prof. Grzegorza Rubina, dyrektora artystycznego Festiwalu.

Ostatnim akcentem wielkiego święta muzyki było oczywiście ogłoszenie wyników konkursu zespołów chóralnych oraz wręczenie nagród i wyróżnień. Momentowi temu towarzyszyła atmosfera wyjątkowego napięcia, którą umiejętnie kierował prowadzący konkurs Konrad Mielnik, redaktor Radia Gdańsk. Po kończącym i podsumowującym trzydniowe konkursy słowie dyrektora Festiwalu, Daniela Ptacha, odbył się tradycyjnie koncert laureatów, w którym wzięli udział zwycięzcy obu konkursów zespołów chóralnych oraz laureatka konkursu organowego.

Zarówno uczestnicy Festiwalu, członkowie jury, zaproszeni goście, jak i publiczność podkreślali wyjątkową atmosferę, która towarzyszyła wszystkim konkursom. Łatwo można było zauważyć rodzinny ducha, ogólną zyczliwość i radość, mimo rywalizacji uczestników. Po wszystkich konkursach tego Festiwalu nie ma przegranych, choć – jak podkreślał Daniel Ptach – były miejsca, nagrody i wyróżnienia. Wszyscy odnieśli sukces, oddając się służbie najpiękniejszej ze sztuk, jaką jest muzyka. Należy pogratulować wychowankom ks. Ormińskiego wspaniałej organizacji imprezy, którą zaliczyć można do bardzo udanych. Praca, trud organizacji i pasja, z jaką przygotowują każdą edycję Festiwalu w Rumi budzi podziw i szacunek. Życzyć można sobie, by tego rodzaju wielkich wydarzeń muzycznych było jak najwięcej w różnych regionach Polski.

ks. Krzysztof Niegowski SDB
UKSW, Warszawa

XX ŁĄDZKIE SYMPOZJUM LITURGICZNE „40 LAT SACROSANCTUM CONCILIIUM”

(Wyższe Seminarium Duchowne TS, Łąd n. Wartą 15 października 2004 r.)

W Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą 15 października 2004 r. odbyło się kolejne, już XX Łądzkie Sympozjum Liturgiczne pod hasłem: *40 lat Sacrosanctum Concilium*.

Dokonując oficjalnego otwarcia Sympozjum rektor WSD TS ks. dr Zenon Klawikowski wyraził radość, że nieprzerwanie od 20 lat Seminarium może być gospodarzem tak wartościowego wydarzenia, które niejako już na stałe wpisało się w historię Seminarium. W swoim przemówieniu Rektor podziękował ks. prof. dr hab. Adamowi Durakowi, inicjatorowi i głównemu organizatorowi wszystkich łądzkich sympozjów, za jego zaangażowanie i poświęcenie. Najliczniejszą grupą wśród 130 uczestników tegorocznego sympozjum byli alumni WSD TS z Łądu oraz księża kwinkwiesi, dla których udział w sympozjum stanowi integralny punkt kursu formacyjnego. Obecni byli przedstawiciele seminariów salezjańskich z Łodzi i Krakowa wraz ze swoimi opiekunami, delegacje seminariów diecezjalnych z Gniezna i Włocławka oraz Łowicza, alumni Seminariów Ojców Franciszkanów z Łagiewnik. Wśród gości byli także przedstawiciele kleru diecezjalnego i zakonnego z pobliskich parafii, postulanki i aspirantki ze Zgromadzenia Sióstr Salezjanek z Dobieszczyny oraz liczne grono osób bezpośrednio zainteresowanych sprawami liturgii.

W słowie wstępnym ks. prof. Adam Durak przedstawił rys historyczny Łądzkich Sympozjów Liturgicznych i ich wkład w refleksję nad posoborowym wymiarem liturgii i jej znaczeniem dla każdego chrześcijanina. Wyraził też podziękowania wszystkim tym, którzy pomagali w organizacji poszczególnych sympozjów w sposób materialny i przez wsparcie duchowe.

Pierwszy referat wygłosił bp dr Stefan Cichy, przewodniczący Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski, (Katowice) nt. *Ruch liturgiczny jako „przejście Ducha Świętego w Kościele”*. Biskup przedstawił historię Ruchu Liturgicznego na Zachodzie i w Polsce. Ośrodki odnowy liturgicznej odegrały ważną rolę w przygotowaniu Kościoła do reformy soborowej. Autor ukazał wspaniałe karty Ruchu liturgicznego, przedstawił wybitnych przedstawicieli odnowy, którzy bardzo wiele wnieśli w przybliżenie liturgii szerokim masom wiernych. Nie zawsze Ruch Liturgiczny spotykał się z akceptacją i zrozumieniem, wielokrotnie musiał odpowiadać na zarzuty o liturgizm, gonienie za modą, przekreślanie tradycji. Do niewątpliwych zasług Ruchu Liturgicznego należy organizowanie zjazdów liturgicznych, które ukazywały, czym jest liturgia. Większość postulatów z tych spotkań znalazło swe odbicie we wskazaniach konstytucji liturgicznej.

Drugi referat zatytułowany: „Redakcja *Sacrosanctum Concilium* przełomem odnowy życia religijnego w Kościele” wygłosił ks. prof. dr hab. Jerzy Stefański (UAM Poznań i WSD Gniezno). Treść tego wystąpienia okazała się niejako kontynuacją pierwszego referatu, gdyż jak powiedział ks. prof. Stefański nie osiągnięto by tak wiele i Konstytucja o liturgii nie miałaby swojego kształtu gdyby nie cały dorobek Ruchu Liturgicznego. Pojawiające się trudności redakcyjne wynikały z troski o liturgię i o Kościół, ale była ta troska różnie rozumiana. Podczas prac redakcyjnych powołano 40 grup redakcyjnych, każda grupa miała swojego relatora, dodatkowych biegłych. Redakcja wymagała ogromnego poświęcenia i pracy. Te prace były przepełnione asystencją Ducha Świętego.

Kolejny referat wygłosił ks. prof. dr Stefano Rosso SDB (Univ. Pont. Salesiana fil. Turyn). Tytuł referatu „Influsso della Sacrosanctum Concilium nell'insegnamento della teologia: da S.C. 16 ad OT 16, quale cammino in vista di una “sintesi”? (Wpływ *Sacrosanctum Concilium* na nauczanie teologii: od KL 16 do DFK 16, jako droga do pewnej „syntezy”?)” Temat przedstawiony przez ks. prof. Rosso jest bardzo cenny gdyż zajmuje się wpływem Konstytucji o liturgii na proces formacji seminaryjnej i nauczania teologii. Konstytucja o liturgii staje się wzorem dla redakcji pozostałych dokumentów Soboru Watykańskiego II. W pierwszej części wystąpienia ks. Rosso ukazał zarys

przygotowania teologicznego kleru, poczynając od średniowiecza, następnie omawia wskazania Konstytucji o liturgii i Dekretu o formacji kapłańskiej. Ważne jest uzmysłowienie sobie znaczenia nauczania liturgiki w całym procesie formacji kapłańskiej. Trzy punkty należy brać pod uwagę: miejsce nauczania liturgii, poziom i zakres i wzajemne powiązanie z innymi naukami teologicznymi (interdyscyplinarność). Należy odejść od typowo rubrycystycznego podejścia do przedmiotu, a wpisać ją w cały kontekst historii Zbawienia.

Następnie uczestnicy sympozjum udali się do pięknego barokowego kościoła, by uczestniczyć w liturgii mszy św., której przewodniczył bp Stefan Cichy a homilie wygłosił wikariusz inspektora Prowincji Piłskiej Salezjanów ks. dr Marek Chmielewski.

Sesja druga rozpoczęta została od dyskusji na temat referatów wygłoszonych na sesji szczególnie do komisji episkopatów poszczególnych krajów czy też samych biskupów diecezjalnych. Do zadań pierwszoplanowych należało i należy nadal wprowadzanie poszczególnych ksiąg liturgicznych odnowionych przez komisje soborowe, troska o poprawność tłumaczeń. Następnie referat przedstawił ks. prof. dr hab. Helmut Sobeczko (UO, Przewodniczący Sekcji Polskich Liturgistów) pt. „Pastoralne wyzwania Konstytucji *Sakrosanctum Concilium* dla Kościoła w Polsce”. Autor pragnął uzmysłowić uczestnikom sympozjum, że wyzwania pastoralne Konstytucji liturgicznej rozwijają się wraz z percepcją samego dokumentu i inaczej się kształtowały w momencie jej ogłoszenia, a inaczej dzisiaj. Podstawowym wyzwaniem jest na pewno pogłębienie teologiczne rozumienia liturgii oraz odkrycie na nowo trynarnego wymiaru liturgii. Istotnym elementem jest dowartościowanie obecności Ducha Świętego. Wyzwania te są kierowane do całego Kościoła, ale też w sposób szkolenie dla duchowieństwa. Wyzwaniem jest brak jeszcze instytutu liturgicznego. Ważnym zadaniem jest formacja biblijna i liturgiczna dla całego Ludu Bożego.

Referat „*Participatio Actiosa* jako cel reformy liturgicznej” wygłosił ks. prof. dr hab. Adam Durak SDB (UKSW, WSD Łądy). Wyszedł on od paradygmatycznego tryptyku liturgicznego: poznać, zrozumieć i przeżyć. Przy takim ujęciu łatwiej zrozumieć potrzebę formacji nie tylko prezbiterów, ale także wiernych świeckich. Wszyscy powinni zrozumieć, że udział w liturgii nie tylko jest obowiązkiem i zadaniem, ale też wyróżnieniem i zaproszeniem do wspólnoty z Chrystusem. Uczestnictwo winno być pełne, świadome i czynne, które wynika z samej natury liturgii.

Ostatni referat wygłosił ks. prof. dr hab. Jerzy Kopeć CP (KUL). „Liturgia culmen et fons duchowego życia chrześcijanina”. W wystąpieniu dokonał podsumowania całego dnia sympozjum. Pierwszym punktem było ujęcie liturgii jako tej, która buduje wspólnotę kościelną i jedność braterską uczniów pod kierunkiem swoich pasterzy. Dlatego ważne jest zaangażowanie Kościoła lokalnego w formację chrześcijanina, a w wielu przypadkach reawangelizację. Tu na pomoc przychodzi właśnie liturgia jako szkoła pobożności, wiary. Przestrzeń liturgii doprowadza człowieka do Chrystusa i do odkrycia właściwego miejsca we wspólnocie braterskiej.

Podsumowując obrady, ks. prof. Adam Durak podziękował prelegentom i wszystkim, którzy przyczynili się do sprawnego przeprowadzenia sympozjum, oraz wszystkim obecnym za udział XX Łądzkim Sympozjum liturgicznym, zaprosił też na przyszłoroczne Sympozjum, które tradycyjnie odbędzie się w trzeci piątek października, a jego temat związany będzie z Rokiem Eucharystii.

ks. Zbigniew Adamiak SDB

SPIS TREŚCI

Z TEMATYKI FILOZOFICZNEJ

ks. Kazimierz Gryżenia SDB, <i>Walory dydaktyczne starej i nowej metafizyki</i>	5
Maria-Magdalena Weker, <i>Własność duszy, ciała czy światła? Od średniowiecznych rozważań nad widzeniem do nowożytnych koncepcji widzenia</i>	21
Katarzyna Wachacz, <i>Ericha Fromma człowiek zagubiony w dychotomiach</i>	31

Z TEMATYKI HISTORYCZNEJ

ks. Jan Pietrzykowski SDB, <i>Formy działalności salezjanów w Jaciążku 1928 – 2003. Zarys</i>	47
ks. Stanisław Szmidt SDB, <i>Ksiądz Bernard Jan Popowski (1955–1999). Początki pracy duszpasterskiej salezjanów w Ugandzie na podstawie korespondencji (1989–1999)</i>	61
Jolanata Lewandowska, <i>Działalność Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Chrystusa Króla dla Polonii Zagranicznej w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie</i>	75
Piotr Góldyn, <i>Kult polskich świętych w heraldyce samorządowej</i>	87
Jacek Walicki, <i>Polscy syjonisci wobec pierwszych miesięcy rządów Józefa Piłsudskiego (maj–sierpień 1926 r.)</i>	99

Z TEMATYKI TEOLOGICZNEJ

ks. Andrzej Perzyński, <i>Metoda teologiczna w dobie postmodernistycznej</i>	117
ks. Jerzy Kulaćkowski, <i>Charakter jedności pomiędzy mężczyzną i kobietą w świetle Księgi Rodzaju 2,24–25</i>	135
br. Lorenzo Saraceno OSB Cam., <i>Druga noc zbawienia. Próba Abrahama i aqeda Izaaka</i>	147
ks. Ryszard Ficiek, <i>Opcja fundamentalna w kontekście chrześcijańskiej koncepcji czynu ludzkiego</i>	157
ks. bp Stefan Cichy, <i>Ruch liturgiczny jako „przejście Ducha Świętego w Kościele”</i>	173
ks. Jerzy Stefański, <i>Redakcja Konstytucji o „Liturgii świętej” przelomem odnowy życia religijnego w Kościele (1963–2003)</i>	189
ks. Stefano Rosso SDB, <i>Wpływ Sacrosanctum Concilium na nauczanie teologii: od KL 16 do DFK 16 jako droga do pewnej syntezy</i>	203
ks. Adam Durak SDB, <i>„Participatio actiosa” jako cel reformy liturgicznej</i>	223
ks. Helmut J. Sobczko, <i>Pastoralne wyzwania Konstytucji „Sacrosanctum Concilium” dla Kościoła w Polsce</i>	233
ks. Jerzy J. Kopeć CP, <i>Liturgia „culmen et fons” duchowego życia chrześcijanina</i>	249
ks. Jan Rusiecki SDB, <i>Profesja zakonna w Towarzystwie Salezjańskim – rozwój liturgii obrzędu</i>	265
ks. Janusz Goraj SDB, <i>Pedagogia Boża jako źródło i wzór katechezy chrystocentrycznej</i> .	279
ks. Stanisław Kulpaczynski SDB, <i>Relacje człowieka wobec aniołów i szatanów w opinii katechizowanych</i>	297
ks. Robert Bieliń SDB, <i>Dialog pomiędzy katechetami i rodzicami w Polsce na początku XXI wieku</i>	313
ks. Edmund Robek SAC, <i>Aspekty pastoralne apostołstwa świeckich</i>	331
ks. Tadeusz Mierzwa, <i>Chrześcijanin świecki a świętość w nauczaniu św. Franciszka Salezego</i>	345
ks. Marek Tchmielewski SDB, <i>Wspólnota Wychowawczo-Duszpasterska jako przeszeźń przeżywania „duchowości komunii” przez Rodzinę Salezjańską</i>	361

ks. Dominik Kubicki, <i>Teologia katolicka wobec końca postmodernizmu (II) i tendencji zmierzających ku wypracowaniu rozumu pluralistycznego „avant-demain”</i>	379
ks. Zbigniew Majcher SDB, <i>Afrykańskie mity chrystologiczne</i>	393

TEMATYKA SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNA

Edward Kuraciński, <i>Wyznaczniki kultury masowej</i>	409
ks. Jerzy Gocko SDB, <i>Miejsce i znaczenie państwa w dobie globalizacji</i>	425
ks. Mariusz Chamańczuk SDB, „ <i>Miłość czynna</i> ” <i>Caritas urzeczywistniana w działalności społecznej Polskiej Misji Katolickiej w Szwecji</i>	437
ks. Jan Niewęglowski SDB, <i>Kościół i wychowanie. Zarys problematyki</i>	453
ks. Stanisław Chrobak SDB, <i>Współczesna edukacja – nowe zadania i wyzwania</i>	461
ks. Janusz Mierzwa, <i>Akceptacja wartości podstawowych przez młodzież szkolną</i>	471
ks. Piotr Marchwicki SDB, <i>Mechanizmy obronne w ujęciu psychodynamicznym</i>	491
ks. Aldo Giraud SDB, <i>Wokół „Życia” Dominika Savio napisanego przez ks. Bosko. Intencje autora i sposoby interpretacji</i>	509
ks. Marek Woś SDB, <i>Salezyjański system wychowania a socjologia wychowania Floriana Znanickiego</i>	531
ks. Bogdan Stańkowski SDB, <i>Zachowania ryzykowne młodzieży. Formy prewencji w szkole salezyjańskiej w świetle badań ankietowych</i>	547

RECENZJE

<i>Metafizyka w filozofii. Zadania współczesnej metafizyki 6</i> , A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004 – rec. ks. Wojciech Gretka SDB	567
Marie-Dominique Philippe, <i>Pielgrzymowanie filozoficzne, List do przyjaciela</i> , tłum. K. Kaczmarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003 – rec. ks. Wojciech Gretka SDB	569
Virginia Kerns, <i>Scenes from the High Desert. Julian Steward's life and theory</i> , University of Illinois Press, Urbana and Chicago 2003 – rec. ks. Ryszard F. Sadowski SDB	570
Czesław Grajewski, <i>Formuły dyferencyjne psalmodii brewiarzowej w źródłach polskich</i> , Polskie Stowarzyszenie Muzyki Sakralnej, Toruń 2004 – rec. ks. Krzysztof Niewęglowski SDB	576
Remigiusz Pośpiech, <i>Muzyka wielogłosowa w celebracji Eucharystycznej na Śląsku w XVII i XVIII wieku</i> , Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2004 – rec. ks. Krzysztof Niewęglowski SDB	583
Józef Mandziuk, <i>Historia Kościoła katolickiego na Śląsku</i> , t. 1, <i>Średniowiecze</i> , cz. 1, <i>Do 1302 r.</i> , Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2003 – rec. ks. Henryk Kołodziejczyk	586
<i>Pastorale Giovanile. Sfide, prospettive ed esperienze</i> , F.-V. Anthony, L. A. Gallo, M. Midali, R. Tonelli (red.), Editrice Elledici, Roma 2003 – rec. ks. Adam Durak SDB	589
<i>L'Eucaristia nel vissuto dei giovani</i> , P. Carlotti, M. Maritano (red.), LAS, Roma 2002 – rec. ks. Adam Durak SDB	590
<i>Proporre la fede nella cultura contemporanea. Riflessioni salesiane</i> , F. Desramaut (red.), Éditions Don Bosco, Paris 2004 – rec. ks. Marek Tchmielewski SDB	591
Bronisław Mierzwiński, <i>Kościół wobec problemu bezrobocia</i> , Apostolicum, Zabki 2004 – rec. ks. Jarosław Korol SDB	595
Gunhild Nissen, <i>Udfordringer til Højskolen. Danske folkehøjskoler 1844–1994</i> , Foreningen for Folkehøjskoler Forlag, Odense 1994 – rec. ks. Janusz Mierzwa	599
Małgorzata Rosalska, <i>Katolickie uniwersytety ludowe wobec przemian współczesnej wsi Polskiej</i> , Garmond Oficyna Wydawnicza, Poznań 2004 – rec. ks. Janusz Mierzwa	600

Maria Braun-Gałkowska, Iwona Ulfik-Jaworska, <i>Zabawa w zabijanie. Oddziaływanie przemocy prezentowanej w mediach na psychikę dzieci</i> , Gaudium, Lublin 2002 – rec. ks. Jan Niewęgłowski SDB	602
Robert J. Sternberg, Louise Spear-Swerling, <i>Jak nauczyć dzieci myślenia</i> , Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2003 – rec. ks. Jan Niewęgłowski SDB	604
Sigrid Tschope-Scheffer, <i>Dzieci potrzebują korzeni i skrzydeł. Wychowanie między przywiązaniem i autonomią</i> , Jedność, Kielce 2001 – rec. ks. Jan Niewęgłowski SDB	606
<i>Psychologia zdolności. Współczesne kierunki badań</i> , Andrzej E. Sękowski (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004 – rec. ks. Dariusz Buksik SDB	609
<i>Saeculum Christianum. Pismo historyczno-społeczne</i> , Józef Mandziuk (red.), IX nr 2 (2002), Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2002 – rec. ks. Krzysztof Niegowski SDB	611

SPRAWOZDANIA

<i>Ogólnopolskie Sympozjum Doktorantów Filozofii FILO-ΣΟΦΊΑ 2004</i> (UKSW, Warszawa 17–18 czerwca 2004 r.) – ks. Ryszard F. Sadowski SDB	617
<i>VII Polski Zjazd Filozoficzny</i> (Szczecin 14–18 września 2004 r.) – ks. Ryszard F. Sadowski SDB	619
<i>Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Fenomen getta łódzkiego 1940–1944”</i> (Łódź 11–12 października 2004 r.) – Izabela Matysiak-Aleksandrowicz i Krzysztof Kolaszka	621
<i>Międzynarodowe Sympozjum na temat Historii Salezjanów w Środkowej i Wschodniej Europie „Historia Salezjanów w trudnych politycznie czasach”</i> (Groot-Bijgaarden, Belgia 30 października–1 listopada 2004 r.) – ks. Jarosław Wąsowicz SDB i dk. Kamil Pozorski SDB	627
<i>Sympozjum o „Życiu” Dominika Savio, napisanym przez ks. Bosko</i> (UPS, Rzym 8 maja 2004 r.) – ks. Mirosław Formella SDB	630
<i>I Ogólnopolski Kongres Muzyki Liturgicznej. Musicam Sacram Promovere</i> (Kraków 17–19 września 2004 r.) – ks. Krzysztof Niegowski SDB	633
<i>XVI Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego</i> (Rumia 21–23 października 2004 r.) – ks. Krzysztof Niegowski SDB	638
<i>XX Łódzkie Sympozjum Liturgiczne</i> (WSD TS, Łódź n. Wartą 15 października 2004 r.) – ks. Zbigniew Adamiak SDB	642
Wymagania redakcyjne stawiane tekstem publikowanym w „Seminare”	645